

# TAWACIN

nr 1 [81] wiosna 2008

ISSN 1232-9207

cena 7,90 zł  
(w tym 7% VAT)



## LONGEST WALK 2008

- Leslie Marmon Silko **Storyteller**
- Szkoły z internatem dla Indian
- Dziwne święto w Pine Ridge





## JAK TO Z NAMI JEST

*Moja siostra jest trzy lata ode mnie starsza. Kiedy wracała ze szkoły i odrabiała lekcje, siadałem koło niej i uczyłem się razem z nią. Gdy przyszła moja kolej na pójście do pierwszej klasy, umiałem już jako tako pisać i liczyć. „Po co mam iść do tej głupiej szkoły – protestowałem – przecież ja wszystko umiem!”. Gdy już jednak przekroczyłem próg szkoły, to na dobre wyszedłem z niej po 19 latach: 8 klas szkoły podstawowej, 3 lata w zawodówce (ślusarz-mechanik), potem 3-letnie technikum (technik obróbki skrawaniem i matu-ra), a na koniec 5 lat studiów (polonista).*

*Jestem dość wszechstronnie przygotowany do życia, umiem posługiwać się zarówno młotkiem, jak i komputerem. Wiem, jak równo położyć tapety na ścianie, jak odpalić piłą łańcuchową i jak napisać niektóre trudne słowa.*

*W szkole nie było mi łatwo. Koledzy nie zawsze byli dla mnie mili. Nie doświadczyłem molestowania ze strony nauczycieli. Zresztą w moich czasach jeszcze nie wymyślono tego słowa. Za to „pani” czy „pan” z podstawówki wzbudzali respekt, byli autorytetem, z ich słowem się liczyłem, choć niejednokrotnie myślałem, po co muszę się uczyć tylu rzeczy, które – tak sądziłem – nie będą mi do niczego potrzebne.*

*Nie zostałem fizykiem jądrowym, ale widzę, że te 19 lat nauki nie było pozbawione sensu. Aby zrozumieć świat i swoje miejsce w nim, trzeba niejednokrotnie odwoływać się do zjawisk pozornie niepasujących do siebie. Wykształcenie to klucz, który otwiera drzwi do wielu światów.*

**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-Sulgostowski, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak, Andrew J.R. Wala (New Jersey) i Ewa Wencel (Alberta), Mariusz Wollny **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 Storyteller** – opowiadanie Leslie Marmon Silko

### SZKOŁY Z INTERNATEM DLA INDIAN

**12 Wiedzieć to, co potrzebne** – Marek Hyjek opowiada o tradycyjnym wychowaniu u Indian Ameryki Północnej

**14 Szkoły z internatem** – wybór dokumentów amerykańskich o cywilizowaniu Indian na przełomie XIX i XX wieku

**20 Kopiować i naśladować** – fragment autobiografii Luthera Standing Bear z plemienia Lakotów o pierwszych dniach w szkole z internatem

**24 Kanada wypłaca odszkodowania** – Bruce E. Johansen ujawnia fakty molestowania indiańskich dzieci w kanadyjskich szkołach z internatem

**31 Rozszyfrowując Walam Olum** – David M. Oestreicher odsłania mechanizm sfalszowania rzekomej „kroniki” Delawarów

**38 Bogowie, myśliwi i powinowaci** – postrzeganie człowieczeństwa przez Araweté z Brazylii na podstawie prac Eduardo Viveiros de Castro analizuje Marcin Kopkowski

**45 Indianin w sieci** – Waldemar Kuligowski zdradza, jak tubylcy tworzą swój lepszy wizerunek w internecie

**50 27 lutego** – gościnny felieton Tima Giago o dziwnym święcie w Pine Ridge

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

**Galeria Tawacinu:** Longest Walk 2008, Najdłuższy Marsz z Alcatraz do Waszyngtonu

**Okładka:** Plakat Najdłuższego Marszu, [www.longest-walk.org](http://www.longest-walk.org)



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

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

Odwiedź naszą stronę w internecie:

**www.tipi.pl**



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

## STORYTELLER

Z każdym dniem słońce zatrzymywało się coraz niżej nad horyzontem i przesuwało coraz wolniej, aż pewnego dnia, podekscytowana, zawołała strażnika. Uzmysłowiła sobie, że od wielu godzin siedzi zupełnie bez ruchu, a w tym czasie słońce w środku nieba nawet nie drgnęło. Bładoniebieski, niemal biały kolor bezchmurnego nieba nie wróżył nic dobrego. Pomyślała, że to zły znak, gdy nieba nie można odróżnić od bieli lodu skuwającego rzekę, wtopionego w ziemię i zastygłego w bezruchu. Za rzeką wznosiła się tundra, ale wszelkie granice między wodą, wzgórzami i niebem zatarły się, pogrążone w białym lodzie.

Zawołała znowu, tym razem po angielsku, przypadkowe słowa wychodziły jej z ust, zapewne przekleństwa, zasłyszane zeszłej zimy od wiertaczy poszukujących ropy. Strażnik był Eskimosem, ale nie znał *yupik*. Zauważyła, że kiedy inni więźniowie zwracali się do niego w *yupik* nie reagował, dopóki nie odezwali się po angielsku.

Przyszedł w końcu i zaczął gapić się na nią. Nie była pewna, czy rozumiał, co mówiła, dopóki nie spojrzał w małe okienko za jej plecami. Popatrzył na słońce, odwrócił się i odszedł. Gdy wychodził z budynku, słyszała tylko pobrzękiwanie sprzączek u jego ciężkich butów.

Budynek był dokładnie taki sam jak inne, które *gussuck*, biali, przywieźli ze sobą; jak budynki Biura do Spraw Indian, jak zabudowania szkoły. Przenośne domy, które, pocięte na kawałki, przypływały na barkach. Z płyt, osadzonych w kwadratowych, metalowych ra-

mach kipiały warstwy napchanej od środka izolacji. Kiedy zapytała co to takiego, wyjaśniono jej, że izolacja służy do ochrony przed zimnem. Wtedy nie śmiała się, ale teraz podeszła do małego, podwójnego okienka i roześmiała się głośno. Wydaje im się, że powstrzymają zimno za pomocą tej żółtej, sznurkowatej waty. Niech lepiej popatrzą na słońce. Nie rusza się. Zamarzło w samym środku nieba. A niebo skamieniało jak rzeka, skute lodem, który uwięził słońce. Nie rusza się od dawna, a za parę godzin osłabnie, a ciężki szron pojawi się na jego krawędziach i rozpełźnie po słonecznej twarzy jak biała maska. Wyczerpane zimą słońce, już teraz świeciło bładem, żółtawym blaskiem.

Patrzyła na ludzi śpieszących po drogach pokrytych grubą warstwą ubitego śniegu. Spod futrzanych kapturów, szczelnie okrywających twarze, wznosiły się białe obłoczki parujących oddechów. Tego dnia nie widziała samochodów ani skuterów śnieżnych. Zimno uciszyło maszyny. Metal zamarzł, popękał i rozprysnął się na kawałki. Stwardniały olej zablokował ruchome części maszyn. Zeszłej zimy, kiedy przybyli na próbne wiercenia, było tak samo. Stanęły ich wielkie żółte maszyny i ogromny świder. Zimno zatrzymało ich i byli wobec niego bezradni.

Choć wioska leżała daleko od osady, w górze rzeki, w myślach widziała ją wyraźnie.

W języku polskim nie ma dobrego odpowiednika terminu *storyteller*. Stosowane dotąd tłumaczenia typu „gawędziarz” czy „bajarz” kierują niestety uwagę czytelnika w stronę literatury nie do końca wysokiej. W Polsce od dawna pokutuje przeświadczenie, że książki o Indianach czytają głównie dzieci i młodzież. Tymczasem w kulturach tubylczych *storyteller* jest człowiekiem-institucją, biblioteką i domem kultury jednocześnie. Jest pamięcią pokoleń, opiekunem tradycji, kanonem literatury. Pierwotnie literatura indiańska miała wyłącznie charakter ustny, dlatego też najlepszym odpowiednikiem *storytellera* byłby „opowiadacz opowieści”. Choć niegdyś lud polski także przywiązywał dużą wagę do gawęd, bają czy legend, dziś terminy te rozumiane są jako coś odległego i nieprawdziwego, coś zmyślnego, coś, czemu nie można dać wiary. Indiancy *storytellerzy* jednak wierzą, że opowiadane przez nich opowieści dzieją się właśnie teraz i wszyscy, słuchacze, jak i sam opowiadacz, są ich uczestnikami. Postanowiliśmy więc pozostawić tytuł opowiadania Leslie Silko bez tłumaczenia, licząc, że – obok zdomowanego już *trickstera* – *storyteller* trafi do języka polskich indianistów – red.

Ich dom stał samotnie na brzegu rzeki, oddalony od innych zabudowań. Od północy śnieg sięgał okapu dachu, ale od zachodu, tam gdzie znajdowały się drzwi wejściowe, ścieżka była oczyszczona. Zeszłego lata przybiła do bali kawałki czerwonej blachy. Przybiła je, bo podobał jej się ich jaskrawy, czerwony kolor, a nie dlatego, by dodawały ciepła, jak mówili ludzie z wioski. Ostateczna zima nadchodziła już wtedy, a jej zbliżanie od lat zapowiadało wiele znaków.

Wyjechała, bo była ciekawa tej wielkiej szkoły, do której rząd wysyłał dziewczęta i chłopców. Dorastając, nie spędzała wiele czasu na zabawach z rówieśnikami, ponieważ starzec budził w nich lęk, a na widok babki podrywali się do ucieczki. Wyjechała, bo miała już dość mieszkania ze starą kobietą, której ciało twardniało i sztywniało, odkąd sięgała pamięcią. Kolana i kciuki babki były groteskowo nabrzmiałe. Ból ściągnął brązową skórę jej twarzy ciasno wokół kości i tylko oczy zostały twarde, jak kamienie w rzece. Kiedyś spytała, jak do tego doszło, a stara kobieta wstała od roboty, szyla akurat buty z foczej skóry, i zaczęła wpatrywać się w nią nieruchomo.

– Stawy – szepnęła cicho jak wiatr muskający dach – stawy nabrzmiały gniewem.

Czasami babka w ogóle nie odpowiadała, tylko wpatrywała się w nią. Z każdym rokiem mówiła coraz mniej, za to starzec coraz więcej, niekiedy całą noc, właściwie sam do siebie. Głosem cichym i pełnym namysłu snuł opowieści, gestykując brązowymi rękami uniesionymi nad kocami. Już od wielu lat nie łowił ryb i nie polował z innymi mężczyznami z wioski, choć wcale nie był chory czy kaleki. Zimy spędzał w legowisku. Czuć było od niego suszoną rybą i moczem. Opowiadał. Kiedy nadchodziły cieplejsze dni, przenosił się nad rzekę. Siedział tam, rozgrzewając długim, wierzbowym patykiem tłący się mech, zapalony dla ochrony przed owadami i nieprzerwanie snuł swoje opowieści.

Kłopot polegał na tym, że nie rozumiała w porę znaków ostrzegawczych. Nie wiedziała, czym będzie szkoła *gussuck* do momentu przekroczenia progu internatu. Wtedy przeko-

nała się, że starzec mówił prawdę. Myślała, że chciał ją tylko przestraszyć, tak samo jak wtedy, gdy była małą dziewczynką, a babka kroiliła ryby na dworze. Nie uwierzyła w to, co mówił o szkole, ponieważ wiedziała, jak bardzo pragnie zatrzymać ją w domu z drewnianych bali. Dobrze wiedziała, czego chce.

Przełożona internatu ściągnęła jej majtki i zbiła skórzanym pasem za odmowę mówienia po angielsku.

– Och, ci zacofani wieśniacy – narzekała Eskimoska, która od wielu lat pracowała dla Biura do Spraw Indian – za długo trzymali tę dziewczynę. Już jest za duża na naukę.

Inne dziewczęta szeptały między sobą po angielsku. Umiały obsługiwać prysznice. Co wieczór myły i kręciły włosy. Jadły jedzenie *gussuck*. A ona leżała w łóżku i wyobrażała sobie, co szyje babka i co też podjada starzec w legowisku. Latem odesłano ją do domu.

Ostrzeżeniem był też sposób, w jaki babka przytuliła ją na pożegnanie przed odjazdem do szkoły, bo od wielu lat staruszka nie obejmowała jej, ani nawet nie dotykała. Odwrotnie niż starzec, którego ręce, zawsze w pogotowiu, zawsze gotowe ją dotknąć, polowały jak kruki leniwie krążące po niebie. Nie zdziwiła się, gdy ksiądz i starzec przywitani ją na przystani wiadomością, że babka odeszła na zawsze. Ksiądz spytał, gdzie teraz chciałaby mieszkać. Odnosił się do starca, jakby ten był jej dziadkiem, ale ona nie zadała sobie trudu, by wyprowadzić go z błędu. Już to przemysłała. Gdyby zdecydowała się zamieszkać z księdzem, ten na pewno odesłałby ją z powrotem do szkoły. Starzec był inny. Wiedziała, że jej nie odeśle, wiedziała, że chce ją zatrzymać.

Kiedyś powiedział jej, że ona prędzej będzie za stara dla niego niż on zbyt stary dla niej, ale też mu nie uwierzyła, bo czasami kłamał. Kłamał mówiąc, co z nią zrobi, gdy przyjdzie do jego łóżka. Z upływem lat rozumiała, że mówił prawdę. Była silna, pełna energii i niepokojna. Nie miała cierpliwości do starca, który nigdy nie zmieniał swych powolnych, płynnych ruchów pod kocami.

Starzec spędzał zimę w legowisku, opuszczał je tylko, by wypróżnić się do wiadra w ką-

cie. Drzemał z otwartymi ustami, które drżały lekko, a czasami poruszały się, jakby opowiadał nawet podczas snu. Wciągnęła buty z foczey skóry, *mukluki*, podbite czerwoną flanelą, które uszyła dla niej babka. Wokół kostek, na szarych welnianych spodniach zawiązała pleciony czerwony sznurek zakończony pomponikami. Zapięła kurtkę z wilczej skóry, którą babka nosiła przez wiele lat. Starzec powiedział, że zanim babka umarła, kazała mu pochować się w starym, czarnym swetrze, a kurtkę dać dziewczynie. Skóry wilków były kremowo-srebrne, miejscami prawie białe, tak, że gdy babka szła zimą przez tundrę, była niemal niewidoczna na śniegu.

Ruszyła w stronę wioski, brnąć w głębokim śniegu. Psy zaprzęgowe, uwiązane przy domu, na skraju wioski, rzuciły się na łańcuchach, szczekając na nią zajadle. Nie zatrzymała się, wypatrując na zamglonym niebie pierwszych wieczornych gwiazd. Było ciepło i psy były czujne. Kiedy nadejdzie zimno, będą leżeć zwinięte w kłębki, ocieżające od mrozu, zbyt senne, by szczekać i szarpać łańcuchy. Roześmiała się głośno, bo to prowokowało je do jeszcze większej zajadłości. Kiedyś starzec zauważył, jak drażniła psy, i pokiwał głową.

– To taka jesteś – powiedział – zimą my dwoje nie różnimy się niczym od tych psów. Czekamy na zimnie, aż ktoś przyniesie nam parę suszonych ryb.

Żnów roześmiała się głośno i ruszyła dalej. Myślała o *gussuck*, o poszukiwaczach ropy. Byli tacy dziwni. Zawsze jej się przyglądali, gdy przechodziła koło ich maszyn. Zastanawiała się, jak wyglądają pod pikowanymi, puchowymi spodniami, i jak się ruszają. Z pewnością inaczej niż starzec.

Starzec krzyczał na nią. Chwycił ją za ramiona i potrząsnął tak gwałtownie, że aż uderzyła głową o ścianę.

– Czuję ten zapach – wrzeszczał – poczułem go, jak tylko się obudziłem! Teraz jestem pewien! Nie oszukasz mnie!

Jego chude nogi drżały w obszernych, welnianych spodniach. Potknął się bosymi stopami o jej buty. Paznokcie miał długie i żółte jak pazury ptaka, przypominały jej żurawia,

którego widziała walczącego z rywalem na pływicznie rzeki. Roześmiała się głośno i wyszarpnęła z jego uścisku. Stał przed nią. Dyszał ciężko i trząsł się cały, wyglądał mizernie. Pewnie nie przeżyje następnej zimy.

– Ostrzegam cię – wycharczał – ostrzegam.

Wczołgał się znów do legowiska i sięgnął pod starą, poplamioną poduszkę po kawałek suszonej ryby. Leżąc na plecach, wpatrywał się w sufit i żuł pasek łososia.

– Nie wiem, co ci mówiła stara – rzekł w końcu – ale zobaczysz, idzie nieszczęście.

Spojrzał na nią, by się upewnić, czy słucha. Jego twarz rozluźniła się nagle w uśmiechu. Ciemne, skośne oczy zginęły w zmarszczkach brzozy kory.

– Powiedziałbym ci, ale już za późno na ostrzeżenia. Czuję, co robiłaś całą noc z *gussuck*.

Nie mogła zrozumieć, po co przybyli. Wioska była taka mała i tak daleko w górze rzeki, że nawet niektórzy Eskimosi, tacy, co bywali w szkołach, nie chcieli do niej wracać. Zostawali w miasteczku, w dole rzeki. Mówili, że w wiosce nic się nie dzieje. Przywykli do miasta, gdzie była szkoła z internatem, elektryczne światło i bieżąca woda. Po tych wszystkich latach w szkołach zapomnieli, jak zastawiać sieci w rzece i gdzie jesienią polować na fok. Kiedy spytała starca, po co *gussuck* zadali sobie tyle trudu i przyjechali do wioski, jego wąskie oczy załśniły z podniecenia.

– Oni przychodzą tylko wtedy, gdy mogą coś ukraść. Futra niełatwo już zdobyć, o fok i ryby coraz trudniej. Teraz przyszli po ropę, ukrytą głęboko we wnętrzu ziemi. Ale to już ostatni raz.

Oddychał szybko i z trudem. Wyciągnął rękę do nieba.

– Nadchodzi, zbliża się. A kiedy przyjdzie lód, sięgnie nieba.

Przez całe godziny, bez jednego mrugnięcia, wpatrywał się szeroko otwartymi oczyma w belki niskiego stropu. Zapamiętała to dokładnie, bo wtedy właśnie rozpoczął opowieść, którą od tamtego dnia począwszy, snuł aż do samego końca. Zaczynała się od ogromnego niedźwiedzia, którego opisał muskul po muskule, od zakrzywienia żółtawych pazurów, po

zakręcone kosmyki sierści na czubku masywnej czaszki. Przez osiem dni nie spał, tylko mówił nieprzerwanie o wielkim niedźwiedziu, bładoniebieskim jak wieczny lód.

Śnieg na ścieżce prowadzącej do drzwi był brudny i wydeptany. Po bokach sięgał powyżej głowy. Naprzeciwko drzwi, wtopione w śnieg żółte plamy znały miejsca, gdzie mężczyźni oddawali moc. Zatrzymała się przed wejściem, by strzepnąć śnieg z butów. Wnętrze tonęło w mroku. Lampa przy kasie świeciła słabo. Długie, drewniane półki wypełniały szczelnie puszkami z fasolą i mięsem. Na najniższej półce z pękniętego słoika z majonezem wypływały na podłogę białe, oleiste, krzepnące grudki. W pomieszczeniu nie było nikogo, tylko żółtawy pies śpiący przy długiej, szklanej gablocie wystawowej. Na odbiciu w szybie gabloty wyglądał jakby leżał wprost na schowanych wewnątrz nożach i amunicji. *Gus-suck* trzymali psy w domach. Najwyraźniej woń psów im nie przeszkadzała.

– Mówią, że jesteście brudni, bo jemy surowe ryby i sfermentowane mięso. Ale my nie mieszamy z psami – powiedział raz starzec.

Z tylnego pomieszczenia dobiegały odgłosy rozmowy i brzęczenie butelek z impetem odstawianych na stoły.

Zawsze byli pewni siebie. Za pierwszym razem poczekali, aż lód puści na rzece, a potem przywieźli na barkach wielkie, żółte maszyny. Zaplanowali próbne wiercenia na lato, by uniknąć zmarzliny. Ślady grobów po tych maszynach ciągle jeszcze widać na granicy tundry nad rzeką. Połknęło je letnie błoto zanim zdążyli oddalić się od rzeki na odległość wzroku. Ludzie z wioski zgromadzili się, by popatrzeć i pożartować z białych, w miarę jak ci zwozili ogromne maszyny ze stalowej rampy wprost w trzęsawisko, jedną po drugiej, tak jakby sama ich ilość mogła utwardzić grząską glebę tundry. Starzec twierdził, że zachowywali się jak ludzie zdesperowani, a tacy zawsze wracają. I rzeczywiście, wrócili kiedy tundra zamarała.

Kobiety z wioski nie próbowały nawet zerkać w stronę drzwi do pomieszczenia na zapleczu. Ksiądz je przestrzegł. Sklepiarz

obserwował ją, ponieważ nie pozwalał Eskimosom i Indianom siadać przy stołach w tym pomieszczeniu. Wiedziała jednak, że nie będzie mógł jej wyrzucić, jeśli jeden z klientów zaprosi ją do stolika. Przeszła przez pokój. Gapił się na nią, ale jej to nie przeszkadzało, bo miała uczucie, że robi to dla kogoś innego, nie dla siebie. Rudy mężczyzna odsunął krzesło i gestem zaprosił, by usiadła. Odwróciła się, patrząc na właściciela sklepu, a tymczasem rudy nalewał dla niej szklanek słodkiego, czerwonego wina. Chciała roześmiać się do sklepiarza, tak samo jak śmiała się do psów szarpiących łańcuchy.

Rudy nie przerywał rozmowy z towarzyszami, zdjął tylko rękę ze stołu i położył na jej udzie. Popatrzyła znów na sklepiarza, żeby się upewnić, czy to zauważył. Roześmiała się głośno, a rudowłosego zwrócił się do niej, pytając, czy chciałaby wyjść. Skinęła głową i wstała.

Ktoś we wsi mówił mu o niej, twierdził rudy, gdy szli drogą do jego przyczepy. Tylko tyle zrozumiała, reszty nie słyszała, bo wycie wielkich generatorów w obozowisku wessały dźwięk jego słów. Angielski nie obchodził ją, tak samo zresztą jak to, co chrześcijanie z wioski mówią o niej i o starcu. Uśmiechnęła się na widok efektu, jaki arktyczne powietrze wywierało na rozwieszzone wokół przyczep elektryczne żarówki. Straciły połysk i wyglądały jak płaskie, żółte dziury w ciemności.

Przygotowania zajęły mu dużo czasu, nawet po tym, jak się dla niego rozebrała. Czekala w łóżku, z kocami naciągniętymi pod brodę i obserwowała go bacznie. Nastawił termostat, zgasił światło, zapalił świece. Długo szperał w stercie płyt, aż wreszcie znalazł właściwą. Nie była pewna, co znać miała ostatnia czynność. Przyczepił coś pineskami do ściany, za łóżkiem, tak by mógł to widzieć, jak na niej leżał. Dygotał cały i był błąd z zimna. Przywarł do niej w poszukiwaniu ciepła. Poprowadził jej rękę ku swoim udom. Drżał.

Wróciła ten ostatni raz, bo chciała zobaczyć, co przypinał do ściany nad łóżkiem. Za każdym razem jak kończył, sięgał po to i odrywał od ściany, składając starannie, by nic nie mogła zobaczyć. Tym razem była gotowa. Czekala tylko na przyspieszony oddech i gwał-

towne załamanie. Wyśliznęła się spod niego i stanęła przy łóżku. Ubierając się, patrzyła na zdjęcie. Nie podniósł głowy z poduszki. Kiedy wychodziła z pokoju, wydawało jej się, że słyszy szczękanie zębami.

Gdy weszła do chaty, usłyszała szmer dochodzący z legowiska starca. W porównaniu z przyczepą *gussuck* w chacie było zimo. Pachniało suszoną rybą i wędzonym mięsem. W środku było ciemno, mrugał tylko żółty płomień w drzwiczkach olejowego pieca. Kucnęła przed piecem i długo wpatrywała się w płomienie, zanim poszła do łóżka, w którym sypiała babka. Łóżko było zasłane stosem szmat i kawałkami futra, gromadzonymi latami przez starą kobietę. Zaczęła tam grzebać i po chwili poczuła coś zimnego i twardego w wełnianym kocu. Palcami wyczuła gładki kamień. Dawno temu, zanim pojawili się *gussuck*, paliło się tłuszcz wielorybi w dużych, kamiennych lampach. Dawały nie tylko światło, ale i ciepło. Staruszka pomyślała o wszystkim, co będzie potrzebne, gdy nadejdzie czas.

Rano starzec dał jej kawałek suszonego mięsa karibu, wyciągnięty spod koców. Podczas jej nieobecności mężczyźni z wioski przynieśli cały worek. Żując powoli, rozmyślała o tym, jak ciągle przychodzili, by doglądać starca i jego opowieści. Tym razem to ona miała coś do powiedzenia, o rudym *gussuck*. Starzec wyczuwał jej myśli, a uśmiech sprawił, że jego twarz wydała się jeszcze bardziej okrągła niż zwykle.

– Więc – zagadnął – cóż to było?

– Kobieta, na której leżał wielki pies.

Roześmiał się miękko do siebie i podszedł do baryłki z wodą. Zanurzył blaszany kubek.

– Wcale mnie to nie dziwi – powiedział.

– Babciu – zapytała – pamiętam, że tamtego ranka na trawie leżało coś czerwonego.

Nigdy dotąd nie pytała o rodziców. Stara kobieta przerwała oprawianie ryb, które potem wieszła do wysuszenia na wierzbowym stojaku. Szczęki zacisnęła tak mocno, że dziewczyna przestraszyła, czy będzie w stanie przemówić.

– Kupili od sklepikarza pełną puszkę. Późno w nocy. Powiedział im, że to nadający się do picia alkohol, nieszkodliwy. Dali mu za to strzelbę.

Głos staruszki brzmiał tak, jakby każde słowo odbierało jej siły.

– Strzelba była bez znaczenia. Tego roku *gussuck* strzelali do fok i morsów z wielkich strzelb. I tak nie było na co polować – stara mówiła miękkim głosem, jakiego dziewczyna nie słyszała od długiego czasu – tak że nic im nie powiedziałam, gdy wychodzili.

– Właśnie tu – wskazała na bale, zagrzebane do połowy w piasku rzeki i wysokiej trawie – w letnim szałasie. Słońce stało wysoko na niebie przez pół nocy. Nad ranem, kiedy było jeszcze nisko, przyszedł policjant. Mówiłam tłumaczowi, żeby mu powiedział, że zostali otruci przez sklepikarza.

Nakreśliła rękami w powietrzu zarysy ich ciał, poskręcanych na piasku. Opowiadanie wyczerpało ją tak, jakby przedzierała się przez głęboki śnieg. Jej czoło lśniło od potu.

– Księdzu też powiedziałam, kiedy wreszcie przyszedł. Mówiłam, że sklepikarz kłamie.

Odwrociła się. Szczęki miała zacisnięte jeszcze mocniej, nie z żalu czy gniewu, ale z bólu, który był jedyną rzeczą, jaka jej pozostała.

– I tak nigdy nie byłam wierząca – dodała – nie bardzo w każdym razie. Nie zdziwiło mnie, że nic w tej sprawie nie zrobił.

Wiatr powiał od wody i wysokie trawy zakołysały się jak fale na rzece. Czowała ciszę, jaką zostawiła opowieść i zapagnęła, by stara kobieta mówiła dalej.

– Tamtej nocy słyszałam głosy, babciu. Jakby ktoś śpiewał. I było jasno na dworze. Widziałam coś czerwonego w trawie.

Stara kobieta nie odpowiedziała. Odwróciła się do kadzi z rybami, stojącej na ziemi, koło stołu. Wbiła nóż w brzuch ryby i przeniosła ją na stół.

– Zaraz potem sklepikarz wyjechał – dodała w końcu, wyciągając rybę wnętrzości – gdyby został, miałabym więcej do powiedzenia.

Głos starej odpłynął z powiewem wiatru od rzeki. Nigdy więcej o tym nie rozmawiała.

Kiedy na wierzbach pojawiły się listki, a trawa wzdłuż brzegów rzeki i na bagnach

urosla wysoko, wychodziła z domu wczesnym rankiem. Patrząc na słońce, zawieszone nisko nad horyzontem, słuchała wiatru wiejącego od rzeki. Brzmiał jak głos z tamtego dawno minionego dnia. Z daleka dobiegał warkot silników maszyn, które wiertacze przynieśli zeszłej zimy. Nie zbliżała się do wioski ani do sklepu. Słońce nie opuszczało nieba. Lato stało się jednym długim dniem i tylko wiatry, owiewając słońce, odsłaniały jego blask lub pozwalały mu zanurzyć się w zmierzchu.

Siadała przy starcu, nad brzegiem rzeki. Rozgrzebywała dla niego dymiące ognisko, czując jak sama staje się szeroka i rozplaszczona na słońcu, jakby rozplątano ją od brzucha po gardło i rozciągnięto na wierzbowym patyku, przygotowując na nadchodzącą zimę. Starzec nic nie mówił. Kiedy mężczyźni z wioski przynosili mu ryby, chował je głęboko w trawie, gdzie było chłodniej. Gdy wracał do chaty, oprawiała je i rozwieszała na palikach do suszenia, tak samo jak babka. Starzec drzemał i mówił do siebie. Przez całą zimę mówił cicho i nieprzerwanie o ogromnym niedźwiedziu polarnym, tropiącym samotnego myśliwego na lodach Morza Beringa. Po miesiącach opowieści niedźwiedź był już o sto stóp od człowieka, ale lodowa, gęsta mgła zasłaniała ich obu. Myśliwy czuł tylko ostrą woń zwierzęcia i słyszał, jak skorupa zmrożonego śniegu pęka pod gigantycznymi łapami.

Pewnej nocy słuchała, jak starzec opowiadając we śnie, po kolei opisuje każdy kryształek lodu i niemal identyczny dźwięk, jaki każdy z nich wydawał pod naciskiem łap, najpierw pod prawą, potem pod lewą, aż wreszcie pod tylnymi. Nagle pojawiła się babka – cień przy piecyku. Mówiła głosem cichym jak wiatr, a ona była zbyt przerażona, żeby usiąść i wysłuchać jej dokładnie. Może to, co mówiła, było przeznaczone dla starca, bo przerwał opowieść i zachrapał miękko, tak samo jak dawno temu, gdy stara kobieta besztala go za gadanie, gdy inni próbowali spać. Ale ostatnie słowa usłyszała wyraźnie. Zajmie to dużo czasu, ale historia musi zostać opowiedziana. Nie może być w niej żadnych kłamstw. Naciągnęła koce pod brodę, bardzo powoli, by ruch został nie zauważony. Myślała, że słowa babki odnoszą się do opowieści starca

o niedźwiedziu, jeszcze wtedy nie widziała o tej innej.

Zostawiła starca, świszczącego i pochrapującego w legowisku. Szła przez iskrzące się od szronu trawy rzeczne. Soczysta zieleń lata już wybladła. Obserwowała słońce, coraz niżej poruszające się po niebie, coraz bardziej oddalające się od wioski. Zatrzymała się przy zwalonych balach letniego szałas, gdzie umarli jej rodzice. Szron połyskiwał już na piasku rzeki. Za kilka tygodni pojawi się śnieg. Światło przedświt naberze koloru starej kobiety. Starej Kobiety Nieba brzemienniej śniegiem. Coś czerwonego leżało na trawie tego ranka, kiedy umarli. Znów tego szukała, rozsuwając stopą trawy. Uklęka i zajrzała pod zwaloną konstrukcję w poszukiwaniu śladów. Kiedy wreszcie to znajdzie, zrozumie to, czego stara kobieta nigdy jej nie powiedziała. Przykucnęła nisko, opierając się plecami o szare pale. Zadrzała od wiatru.

Letnie deszcze wypłukały ziemię spomiędzy bali. Bloki darni, ustawione na wysokość jej brzucha przy ścianach, zatraciły kształt i zamieniły się w łagodne wzgórki porośnięte mchem i trawą o ostrych żdźbłach pochyłonych pod ciężarem nasion. Patrzyła na północny zachód, w kierunku morza. Zimno przybędzie stamtąd, by odnaleźć wąskie szczeliny w błocie i dziury po deszczu w darni ochraniającej ściany. Ciemna, zielona tundra rozciągała się w dal, płaska i nieskończona. Gdzieś daleko morze i ziemia spotykały się. Rozpoznała po ciemnym zielonym kolorze, że nie ma między nimi granicy. W ten sam sposób nadejdzie zimno, znikną wszelkie granice, a polarny lód sięgnie nieba. Długo obserwowała horyzont. Jeżeli będzie tak stać przy północnej stronie domu i stale wpatrywać się w linię widnokręgu na północnym zachodzie, zauważy jak nadchodzi. Będzie szukać znaków jego zbliżania się w gwiazdach i odgłosach wiatru. Te znaki, początkowo obce, stopniowo stawały się znajome jak własne ślady na śniegu.

Dwa razy dziennie opróżniała stojące przy łóżku wiadro i dbała, by beczka zawsze była pełna wody z roztopionego lodu rzeczno-



Starzec już jej nie poznawał, a kiedy zwracał się do niej, nazywał ją imieniem babki. Rozprawiał o ludziach i wydarzeniach sprzed wielu lat, zanim znów wrócił do swej opowieści. Ogromny niedźwiedź czołgał się na brzuchu po świeżym śniegu, tak blisko, że myśliwy słyszał jego chrapliwy oddech. Miękkim, śpiewnym głosem nieprzerwanie starzec snuł opowieść, poszczególne słowa wypowiadał pieszczotliwie, powtarzając je raz po raz jak delikatne muśnięcia.

Niebo było szare jak jajo żurawia, stężało w skorupie szronu pokrywającej ziemię. Spojrzała na jaskrawo czerwoną barwę blachy, odcinającą się wyraźnie od nieba i ziemi i poprosiła ludzi z wioski, by przynieśli parę kawałków dla niej i dla starca. Gussuck zużył setki baryłek paliwa do wywiercenia próbnych otworów. Ludzie z wioski rozcinali puste beczułki i wyklepali blachę w płaskie arkusze. Używali pasków metalu do łątania ścian i dachów przed nadchodzącą zimą. Przybiła skrawki do bali z powodu ich koloru. Skończywszy, z młotkiem w dłoni odeszła, nie odwracając się i dopiero, gdy była dostatecznie daleko, na wzniesieniu, nad brzegiem rzeki, spojrzała do tyłu. Dreszcz ją przeszedł, kiedy zobaczyła jak niebo i ziemia tracą granice, gubią się jedno w drugim. Ale czerwona blacha wdzierła się w gęsty, biały kolor nieba i ziemi, określała granice między nimi jak rana odsłaniająca zębra i serce wielkiego karibu, który za chwilę umknie i myśliwy straci go z oczu na zawsze. W nocy wył wiatr. Gdy wydrapała małą dziurkę w gęstym szronie, pokrywającym okienko od wewnątrz, widziała tylko nieprzeniknioną biel. Nie mogła rozstrzygnąć, czy śnieg stale jeszcze pada, czy już zdołał sięgnąć tak wysoko.

To przyszło nagle, gdy stała tyłem do wiatru, obserwując pokryte lodem, ciemne wody rzeki. Wiatr dmuchnął śniegiem na lód, zasłaniając wąskie, niebieskie smugi, gdzie szybki nurt płynął pod lodem, przezroczystym i kruchym jak pamięć. Ale wyraźnie widziała cienie granic, zarysy ścieżek, które były jak giętkie gałązki wyrastające z twardej bryły ziemi. Całymi dniami chodziła po rzece, obserwując kolor lodu, który bezpiecznie ją utrzyma, kopiąc piętą w śnieg i nasłuchując

odpowiedniego dźwięku. Kiedy czuła już ścieżki przez podeszwy stóp, poszła na sam środek rzeki, gdzie bystra, szara woda kipiała pod cienkim lodem. Odwróciła się. Na brzegu rzeki, z daleka widziała czerwoną blachę przybitą do bali chaty, coś czego nie połknął ciężki, biały brzuch nieba, ani nie schwytały zwały zmrożonej ziemi. Nadszedł czas.

Futro rosomaka wokół kaptura jej kurtki pobiełalo od szronu, w który zamieniało się wydychane powietrze. Stopniał w cieple, wewnątrz sklepu, i czuła na twarzy małe kropelki wody. Sklepiarz przyszedł z zaplecza. Rozpięła kurtkę i stanęła przy piecyku. Ani nie spojrzała na niego. Gapiła się na śpiącego przy piecu żółtawego psa pokrytego parchami zmierzwionej sierści. Przypomniawszy zdjęcie *gussuck* przybite nad łóżkiem i roześmiała się głośno. Na przenikliwy dźwięk jej głosu pies zerwał się ze zjezoną na grzbiecie sierścią. Sklepiarz nie spuszczał z niej oka. Chciała się znów zaśmiać, tym razem z niego, bo nie wiedział nic o lodzie. Nie wiedział, że poszukuje zdobyczy, grasuje po ziemi i przepycha się przez niebo, by sięgnąć po słońce. Usiadła na krześle koło pieca i strząsnęła luzno swe długie włosy. Był jak pies, trzymany całą zimę na uwięzi, patrzący jak inne dostają żarcie. Pamiętał, jak wychodziła z innymi wiertaczami, a jego niebieskie oczy jak muchy oblażyły jej ciało. Zaciśnął wąskie, blade usta, jakby chciał na nią splunąć. Nienawidził ludzi, bo mieli coś wartościowego – tak mówił starzec – coś, czego *gussuck* nigdy nie posiadali. Myśleli, że mogą to sobie wziąć, wyssać z ziemi, albo wyciąć ze skał, ale byli tylko głupcami.

Pasemko żółtej, psiej sierści leżało na podłodze koło obok jej stopy. Pomyślała o żółtej rozłazącej się izolacji. Oto ich ochrona przed zimmem, rozpadająca się w miarę jak nadchodził mróz. Lód skradał się z północnego zachodu jak niedźwiedź starca. Znowu się roześmiała. Słońce już zaszło. Już czas. Nie słyszała nawet, jak ją pierwszy raz zagadnął, nie odpowiedziała więc i nawet nie spojrzała na niego. Odezwał się znowu, ale jego słowa były jak szum wydobywający się z bladych ust,

rozedrganych w miarę jak ogarniał go gniew. Szarpnął ją do góry tak gwałtownie, że aż przewrócił krzesło. Ręce mu drżały i poczuła, jak napina mięśnie, podciągając coraz wyżej, coraz ciaśniej, poły jej kurtki. Zamachnął się, by ją uderzyć. Wściekłość miotła jego chudym ciałem, ale pięść opadła wraz z przypływem pożądania, jakie czuł do cennych rzeczy, które, jak starzec słusznie zauważył, były jedyną rzeczą, dla jakiej tu przybyli. Słyszała, jak wali mu serce, kiedy trzymał ją tak blisko. Jęcząc i dysząc wygiął ku niej biodra. Wyrwała mu się i uciekła.

Biegąc, zakrywała rękawicą usta. Starala się oddychać przez futro, by chronić płuca przed lodowatym powietrzem. Słyszała dźwięk pobrzękującego metalu i ciężki oddech goniącego ją mężczyzny. Biegł bez kurtki i rękawic. Zmrożone powietrze jak ogień przyciskało mu płuca do żeber. Wystarczyło, by nie dogonił jej przy sklepie. Na brzegu rzeki zdał sobie sprawę, jak bardzo oddalił się od pieca i kłębow żółtej izolacji, chroniącej przed zimą. Ale przecież dziewczyna nie mogła biec szybko w zaspach nad rzeką. W jasnym zmierzchu stale widział wyraźnie na sporą odległość. Biegł, bo był pewien, że ją złapie. Obejrzała się przez ramię, gdy była blisko środka rzeki. Nie podążał jej śladami. Gnał na wprost przez lód, najkrótszą drogą, by jak najszybciej ją złapać. Był blisko. Twarz miał wykrzywioną i czerwoną z wyczerpania i mrozu, a w oczach błyski satysfakcji. Był pewien, że ją dopadnie.

Znała dobrze rzekę. Naprężony lód ugiął się w cienkie jak włoski pęknięcia i dźwięk jakby łamania kościanych drzazg przybierał na sile, rozwierając lód, aż szara, kipiąca woda wyrwała się wreszcie na wolność. Na ten głos rzeki odwróciła się i spojrzała w stronę, gdzie wirujące bryły lodu zderzały się o siebie, kryjąc miejsce jego upadku. Zdejęła rękawicę i zapięła dokładnie kurtkę. Uświadomiła sobie nagle, jak szybko oddycha.

Poruszała się powoli, kopiąc lód piętą buta, starając się wyczuć, mocne, zdolne ją utrzymać ścięgna lodu. Rozejrzała się wokół. O zmierzchu geste, białe niebo zlało się z płaską, pokrytą lodem tundrą. W zapamiętanych biegu straciła orientację. Stała nieruchomo. Wschod-

ni brzeg rzeki ginał w niebie, granice połąk białą mróz. Ale wtedy, w oddali zobaczyła coś czerwonego i nagle przypomniała sobie wszystko, tak jakby zawsze wiedziała.

Wyczekiwała, siedząc na łóżku i słuchając starca. Myśliwy znalazł na lodzie mały nieregularny pagórek. Zdjął czapkę ze skóry bobra, której wewnętrzne futro dymiło ciepłem i potem. Położył ją na lodzie, by niedźwiedź ją wytropił, a sam czekał, ustawiony pod wiatr, na szczycie pagórka, ściskając w rękę jadeitowy nóż.

W miarę jak starzec, oddychając ciężko, wypowiadał kolejne słowa, widziała już koniec tej historii, ale on sięgał stale po skrawki suszonej ryby i sączył do ust wodę z blaszanego kubka. Słuchała całą noc, jak opisywał każdy oddech mężczyzny i każdy ruch głowy niedźwiedzia, który starał się złowić uchem ludzki oddech i schwytać w nozdrza ludzką woń.

Policjant zadawał jej pytania, a kobieta, która sprzątała u księdza, tłumaczyła jego słowa na *yupik*. Chcieli wiedzieć, co stało się ze sklepiarkarzem, którego poprzedniego wieczoru widziano biegnącego za nią drogą w stronę rzeki. Nie wrócił i szef *gussuck* bardzo się martwił. Nie odpowiadała przez długi czas, bo starzec usiadł nagle w łóżku i podniecony zaczął mówić, patrząc na wszystkich, na policjanta w ciemnych okularach i na sprzątaczkę w welwetowej kurtce.

Powtarzał tylko: – Opowieść! Opowieść! Eh-ha! Wielki niedźwiedź! Myśliwy!

Zapytali ją ponownie, co przydarzyło się człowiekowi z Północnego Sklepu.

– On kłamał. Powiedział im, że mogą to pić. Ale ja nie kłamię – wstała i założyła swą kurtkę ze skóry szarych wilków – zabiłam go. Ja nie kłamię.

Znowu przyszedł adwokat i strażnik, odsuwając stalowe drzwi, otworzył celę, by wpuścić go do środka. Gestem nakazał funkcjonariuszowi, by został i tłumaczył dla niego. Roześmiała się na widok strażnika zmuszonego

przez *gussuck* do mówienia w *yupik*. Lubiła adwokata za to i za łysiejący czubek głowy. Był wysoki i podobała jej się myśl o jego głowie wystawionej na mróz. Zastanawiała się, czy wcześniej niż inni poczuje lód zstępujący z nieba. On natomiast chciał wiedzieć, dlaczego powiedziała strażnikowi, że zabiła sklepikarza. Dzieci z wioski widziały, jak to się stało. To był wypadek.

– Tylko to musisz powiedzieć sędziemu. To był wypadek.

Powtarzał to bez przerwy, w kółko, głośno i powoli, łagodnym głosem.

– To był wypadek. Biegł za tobą. Lód się pod nim załamał. Tylko tyle musisz powiedzieć w sądzie. Tylko tyle. A oni puszczą cię do domu. Do twojej wioski.

Strażnik tłumaczył niezgrabnie, wpatrując się w podłogę. Potrząsnęła głową.

– Nie zmienię opowieści nawet za cenę opuszczenia tego miejsca i powrotu do domu. Chciałam, żeby umarł. Opowieść musi być przekazana dokładnie.

Adwokat westchnął ciężko. Wyglądał na zmęczonego.

– Powiedz jej, że nie mogła go zabić w ten sposób. To był biały człowiek. Biegł za nią bez kurtki i bez rękawic. Nie mogła tego zaplanować – przerwał na chwilę i odwrócił się do drzwi – powiedz jej, że zrobię dla niej, co będę mógł. Wyjaśnij sędziemu, że pomieszała jej się w głowie.

Roześmiała się, kiedy strażnik przetłumaczył słowa adwokata. *Gussuck* nie rozumieli opowieści, nie mogli zrozumieć sposobu, w jaki musi zostać opowiedziana, rok po roku, dokładnie tak jak opowiadał starzec, bez przeskoków czy przemilczeń.

Spojrzała w okno, na zamrożnięte białe niebo. Słońce w końcu uwolniło się z oków lodu, ale poruszało się jak zraniony karib, biegnący o siłach, jakie tylko umierające zwierzę potrafi wykrzesać z przedziurawionych kulami płuc. Światło słońca było blade i zamglone. Słabo przedzierało się przez chmurę. Odwróciła się i stanęła przed adwokatem.

– Zaczęło się to dawno temu – zaintonowała jednostajnie – latem. Wcześniej rano zauważyłam coś czerwonego wśród wysokiej trawy rzecznej...

W dzień śmierci starca przyszli mężczyźni z wioski. Siedziała na brzegu łóżka, naprzeciw policjantki wynajętej do jej pilnowania. Powoli wchodzili do chaty i słuchali jej. W nogach łóżka zostawili ogromnego łosia wysuszonego poprzedniego lata. Nie zaważała się, ani nie przerywała, ciągnęła dalej swą opowieść i nie przestała nawet wtedy, gdy kobieta podniosła się, by zamknąć drzwi za wychodzącymi mężczyznami.

Starzec nie zmienił swej opowieści, nawet wtedy, kiedy wiedział, że zbliża się koniec. Kłamstwa nie powstrzymają tego, co ma na dejsć. Miotał się po łóżku, szarpiąc koce, zwalając zawiniątka z suszonymi rybami i mięsem na podłogę. Myśliwy stał na lodzie od wielu godzin. Mroźne wiatry na szczycie lodowego wzgórka sprawiły, że stracił czucie w dłoniach. Zimno wyczerpało go. Poczł drgniecie mięsna, którego nie mógł opanować i jadeitowy nóż wypadł mu z dłoni, roztrzaskując się na lodzie, a błękitny, lodowy niedźwiedź powoli obrócił się, by spojrzeć mu w twarz. ♣

przeł. Ewa Dżurak

Opowiadanie Storyteller zaczerpnięto z tomu o takim samym tytule (Arcade Publishing, Nowy Jork 1981). Publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą Autorki.



Nauka szycia w szkole z internatem, Alaska, ok. 1900  
Library of Congress, <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsc.02464>

# WIEDZIEĆ TO, CO POTRZEBNE

tradycyjne wychowanie u Indian

W tradycyjnej edukacji Indian Ameryki Północnej, w okresie przedrezerwowym, dominowało przeświadczenie, że młody człowiek sam rozwinie w sobie wpajane wartości. I to nie tylko dla własnego dobra, ale przede wszystkim dla dobra całego, szeroko pojętego środowiska. Wychowanie było bardziej wspieraniem dziecka w rozwoju niż narzucaniem mu woli dorosłych. Wiązało się to z powszechną wśród Indian ideą indywidualnej autonomii. Przy pełni szacunku dla dziecka zakładano, że ma ono naturalne prawo postępować zgodnie z własną wolą. Jak powiada Gregory Cajete, pedagog z ludu Tewa: „W tubylczej edukacji każdy jest nauczycielem samego siebie”. Nawahowie wyrażali to przekonanie słowami: „Dziecko samo wie, co dla niego jest najlepsze”. Jednak wskazując na niepowtarzalną wartość jednostki, jej osobistą wolność, ukazywano również społeczny kontekst ludzkiej egzystencji. W tubylczej wizji świata wszystkie jego elementy przeplatają się wzajemnie i są wobec siebie współzależne. Człowiek jest częścią natury i jest za nią współodpowiedzialny. Jego rolą jest współtworzenie świata, jego ciągle odnawianie, a nie panowanie nad nim i nieograniczone eksploatowanie. Taka ekologiczna filozofia przekłada się również na stosunki międzyludzkie, których podstawą ma być współpraca, a nie współzawodnictwo.

Chociaż w niektórych indiańskich społecznościach funkcjonowały zorganizowane formy opieki nad dziećmi i ich edukacji, to zadania

związane z tymi dziedzinami życia w znacznej mierze pozostawały w gestii rodziców oraz mikrospołeczności, w której dziecko wzrastało. Ogromną rolę odgrywało najstarsze pokolenie. Nierzadko matki oddawały swoje pierwotne dziecko pod opiekę młodej jeszcze babci, która była gotowa do największych poświęceń dla wnuka czy wnuczki. Kształtowanie charakteru dziecka rozpoczynało się od skrzepowania go w nosilkach, zwanych powszechnie indiańską kołyską. Dzięki temu maleństwo było bezpieczne, zawsze w pobliżu kogoś z rodziny, a ponadto dowiadywało się, że nie wszystko mu wolno.

Umiejętność poruszania się w obrębie kulturowo wyznaczonych granic miała zasadnicze znaczenie w dorosłym życiu. Dziecko umieszczone w kołysce, często na plecach matki, uczestniczyło w życiu społeczności. Obserwowało pracę, zabawy, ceremonie. Uczyło się życia poprzez uczestnictwo we wszystkich jego przejawach. Naśladownictwo stało się pierwszorzędnym elementem procesu wychowania. Kiedy tylko dziecko zaczynało chodzić, odgrywało role społeczne starszego pokolenia. Czy to przez zabawę z rówieśnikami, czy to przez udział w pracach i ceremoniach, na zawsze już wkraczało w obszar aktywności dorosłych. Systematycznie rozwijało swe umiejętności, przyczyniając się tym samym do dobrobytu grupy, a w przyszłości, w taki sam sposób dbało o zabezpieczenie bytu ludzi, wobec których trzeba wykazać się odpowiedzialnością. Tak więc dziewczynki, zależnie od kręgu kulturowego danego ludu, od najmłodszych lat razem z kobietami zbierały nasiona i owoce, miniaturowymi kopaczkami wykopywały jadalne bulwy, zbierały dojrzałe kolby kukurydzy. Chłopcy ćwiczyli się w sztuce myśliwskiej, strzelając z łuku czy zastawiając sidła na drobną zwierzynę. Niewiele czasu upływało i kopaczki-zabawki zamieniano na narzędzia, jakimi posługiwały się dorosłe kobiety, a chłopców wyposażano w prawdziwe łuki dla myśliwych. Z powodów ekonomicznych, wychowanie dzieci było krótkotrwałe i wymagało wglądnie wczesnego podjęcia przez nie obowiązków przewidzianych dla dorosłych członków społeczności.

Celem tak pojętego wychowania miała być wszechstronność i samowystarczalność. Francuski podróżnik Latourneau zanotował: „wychowanie na tych szczepach jest absolutnie integralne, w tym sensie, że każdy członek wspólnoty, lepiej lub gorzej, wie wszystko, o czym wiedzieć powinien”. Baczna obserwacja dziecięcych poczynąń ze strony osób znaczących motywowała najmłodszych do jak najlepszej realizacji zadań. Zachęta ze strony starszych do rozwijania nabywanych umiejętności przybierała postać wzmocnienia pozytywnego, czyli nagradzania zachowań społecznie pożądanых.

Najczęściej stosowaną wśród Indian metodą wychowawczą była metoda werbalna. Jej skuteczność wiązała się ze zgodnością słowa z całokształtem stale obserwowanej i doświadczanej przez dzieci działalności dorosłych. Już najmłodszym dzieciom opowiadano o mitycznych bohaterach, baśnie z morałem i historie wybitnych przodków. W prostych słowach zachęcano do dobrego postępowania i zniechęcano do złego. Dzieci i młodzież słuchały opowieści rodziców, dziadków i obcych ludzi, od których oczekiwano, że dobrym słowem ukształtują osobowość młodego pokolenia. Przekaz werbalny był tak ważny, że sędziwi Indianie, u schyłku życia, dokładnie pamiętali słowa z czasów dzieciństwa, dzięki którym stali się dobrymi ludźmi.

Jeśli dyscyplinowano dzieci, to po to, aby je zahartować lub uchronić przed niebezpieczeństwami, a nie po to, aby je ukarać. Tubylczy rodzice odnosili się do dzieci z dużą dozą tolerancji i wyrozumiałości. Powszechnie zakładali, że dobre postępowanie jest wynikiem długotrwałego procesu poznawczego dziecka. Wśród Czirokezów, podobnie jak wśród wielu innych ludów, można było usłyszeć, że „dzieci będą kierowały się rozsądkiem, kiedy nadejdzie właściwy czas. Wcześniej nie można przypisywać im winy. Bicie mogłoby osłabić ich ducha i obniżyć godność. Tak można wychować sobie jedynie niewolnika”. I rzeczywiście, stosowanie kar fizycznych było wśród Indian sporadycznym zjawiskiem. Częściej zawstydzano dzieci, odwołując się do opinii publicznej. Wstyd traktowano jako regulator stosunków społecznych. W mikrospo-

łeczności nie było możliwe, aby jakiegokolwiek dobre czy złe postępowanie mogło pozostać niezauważone, więc niczego nie ukrywano. Poza tym cała tubylcza wspólnota była społeczeństwem wychowującym. Równie często jak zawstydzanie, praktykowano straszenie niesfornych dzieci. Zakres czynników wywołujących u dziecka strach i korygujących jego zachowanie był bardzo szeroki. Powszechnie straszono sową, demonicznymi postaciami z mitów i opowieści, wrogami z obcych пле-мion.

Mogłoby się wydawać, że takie metody wychowawcze, nacechowane okrucieństwem, negatywnie wpływały na psychikę dziecka i czyniły je słabymi członkami społeczeństwa. Jednak takie oddziaływanie nie tylko miało skłonić najmłodszych do lepszego zachowania, ale i przygotować do uczestnictwa w kulturze, gdzie strach był zjawiskiem powszechnie doświadczanym. Równie szokujące mogłoby się wydawać stosowanie wobec dzieci innych okrutnych praktyk wychowawczych, takich jak chociażby wrzucanie dziecka do przerebła czy wytarzanie w śniegu. Takie hartowanie ciała i ducha nieobce było między innymi Nawahom. W tym plemieniu powszechnym zwyczajem było, że ojciec prosił syna o wyrąbanie przerebła w skutej lodem rzece, a następnie kazał mu wskoczyć do wody. Po wyciągnięciu rozcierał jego wyziębione ciało, okrywał kocami i mówił: „Synu, być może myślisz, że jestem wrednym staruchem, przez to, że traktuję cię w ten sposób. Ale zrobiłem to, ponieważ cię kocham. Zrobiłem to, abyś umiał znosić wszelkie trudy”.

O tym, jak bardzo edukacja winna wiązać się z codziennym życiem, świadczy wypowiedź pewnego Irokeza z 1744 roku. „Kilku naszych młodych ludzi kształciło się w szkołach Północnych Prowincji, gdzie nauczano ich wszystkich waszych mądrości. Ale kiedy wrócili do nas, okazało się, że nie są już dobrymi biegaczami, że nie potrafią przeżyć w lesie, nie potrafią znieść chłodu, ani głodu. Nie potrafią zbudować domu, ani upolować jelenia czy zabić wroga. Nie potrafią dobrze posługiwać się naszą mową. Nie nadają się ani na myśliwych, ani na wojowników czy przywódców. Nie nadają się do niczego”. ♦



# Szkoły z internatem

Pisanie o szkołach z internatem dla Indian nie jest proste. Trudno pominąć cierpienie dzieci oderwanych od rodziny i rzuconych tysiące kilometrów dalej w nieprzyjazny świat, w którym, aby przetrwać, musiały się wyrzec wszystkiego, czego dotąd się nauczyły. Wiele dzieci zmarło z powodu chorób, kar cielesnych i ze zwykłej tęsknoty za bliskimi. Tych tragedii nie da się niczym usprawiedliwić.

Z drugiej jednak strony nie można odsądzać od czci i wiary twórców systemu szkół z internatem. Ludziom tym wcale nie chodziło o przysporzenie Indianom dodatkowych cierpień, motywem ich działania nie była nienawiść czy chęć wzięcia odwetu, na przykład „za Custera”. Przyświecały im nieco szlachetniejsze ideały, w których odbijała się ówczesna kondycja kultury Zachodu i sposób myślenia o świecie.

Warto przypomnieć kilka faktów: pod koniec XIX wieku stary styl życia indiańskich plemion skończył się bezpowrotnie. Bizony, podstawa ich gospodarki, zniknęły z Wielkich Równin. Amerykanie i przybysze z Europy zajęli cały kontynent, wprowadzając własne prawo. Rozproszone grupy tubylców skupiono w wybranych miejscach, zwanych rezerwatami (w przeciwnym razie spotkałaby ich niechybna śmierć ze strony osadników i farmerów, którzy wzięli w posiadanie ziemię użytkowaną dotąd przez wiele plemion). Nic nie mogło powstrzymać osadnictwa w zachodniej Ameryce, toteż rząd federalny zmuszony był wziąć odpowiedzialność za pokonanych tubylców. Ówczesna polityka nie zakładała fizycznej likwidacji ludności indiańskiej, raczej miała na celu włączenie Indian do społeczeństwa i nadanie im pełnego obywatelstwa.

Ceną za to było jednak wyzbycie się tubylczej kultury, języka i religii. Aby Lakota, Kiowa czy Winnebago mógł stać się „obywatelem”, musiał przestać być „Indianinem”. Moralność ludzi przyzwoitych, szczerych przyjaciół Indian z przełomu XIX i XX wieku przewidywała właściwie tylko jeden wzór czło-

wieczeństwa, wyznaczany przez kulturę Zachodu i chrześcijaństwo. Pojęcia, takie jak prawo do odmienności i własnego rozwoju czy poszanowanie różnorodności etnicznej zyskały na wartości dopiero w drugiej połowie XX wieku. Dlatego też słynny slogan kpt. Pratta, założyciela szkoły zawodowej w Carlisle, „zabić Indianina, by ocalić człowieka” dopiero dziś rozpatruje się w kategoriach kulturowego wyniszczenia. Na tle własnej epoki jednak wysiłki Pratta i jemu podobnych cechują się dużym humanizmem. Mówiąc brutalnie, o wiele prościej było wybić wszystkich „dzikich” i raz na zawsze skończyć z „problemem indiańskim”.

Tymczasem Pratt i inni oddani sprawie nauczyciele chcieli możliwie najlepiej przygotować indiańskie dzieci do życia w amerykańskim społeczeństwie. Podobnymi eksperymentami edukacyjnymi obejmowano także dzieci byłych czarnych niewolników (szkoła w Hampton). Co więcej, program nauczania w szkołach z internatem nie odbiegał zbyttnio od standardów amerykańskich w XIX wieku. W podobny sposób kształcono dzieci robotników i imigrantów.

Problem polegał na tym, że styl życia białego społeczeństwa, a więc także i sposób kształcenia dzieci i młodzieży całkowicie odbiegał od stylu życia Indian różnych plemion. Tradycyjne nauczanie tubylczych dzieci polegało w głównej mierze na obserwacji i naśladownictwie dorosłych. W ten sposób dzieci uczyły się ról społecznych, które w przyszłości miały pełnić. Młode pokolenie uczyło się praktycznych sposobów przeżycia, zapewniania bytu rodzinie i odpierania ataków wroga. Sposób postępowania uświęcony był tradycją. Przed przybyciem Europejczyków styl życia Indian niczego więcej nie wymagał. Pojawienie się białych postawiło tubylcom nowe wyzwania, którym próbowali sprostać znanymi sobie metodami. Jak pokazuje historia, okazały się one niewystarczające. Chcąc przetrwać jako ludzie, musieli nauczyć się żyć w nowych warunkach i to im się udało, mimo wielu bolesnych doświadczeń.

Zamieszczone poniżej dokumenty amerykańskie ukazują złożoność kwestii indiańskiej u schyłku XIX wieku.

Marek Maciołek

*Rząd Stanów Zjednoczonych od początku istnienia interesował się edukacją indiańskich plemion, zachęcając towarzystwa dobroczynne do zakładania szkół dla Indian. W 1819 roku Kongres zatwierdził coroczny „fundusz cywilizacyjny” mający wspierać i propagować to dzieło.*

### **Ustawa o funduszu cywilizacyjnym z dnia 3 marca 1819 roku**

Uchwała się... że w celu zabezpieczenia się na okoliczność rozkładu i ostatecznej zagłady indiańskich plemion, sąsiadujących z osiedlami na pograniczu Stanów Zjednoczonych, i w celu zaprowadzenia pośród nich zwyczajów i rzemiosł cywilizowanych, prezydent Stanów Zjednoczonych winien być, i niniejszym jest upoważniony [...], do przeznaczania stosownych środków na zatrudnienie kompetentnych osób o nieposzlakowanym charakterze moralnym do nauczania ich [Indian] w zakresie uprawy roli, zależnie od ich położenia, i do nauczania ich dzieci czytania, pisania i rachowania [...].

§2 Uchwała się ponadto, że corocznie suma dziesięciu tysięcy dolarów [...] zostanie przekazana na wcielenie w życie tej uchwały, a sprawozdanie z wydatkowania pieniędzy i protokół z wykonania powyższych zaleceń winny być przedkładane Kongresowi.

*W latach 1883-1916 nad jeziorem Mohonk, w stanie Nowy Jork, odbywały się spotkania, na których tzw. „Przyjaciele Indian” omawiali bieżące kwestie związane z Indianami i szukały rozwiązań. Konferencje te miały duży wpływ na kształt polityki rządu. W 1884 roku podjęto m.in. temat indiańskiego szkolnictwa.*

### **Konferencja nad jeziorem Mohonk wrzesień 1884**

Na mocy świadectw złożonych przed Konferencją, oznajmiamy, że nasza ufność w dobre owoce wynikające z kształcenia Indian została potwierdzona, i z wielką satysfakcją przyjmujemy zwiększenie funduszy przyznanych indiańskim szkołom przez Kongres do prowa-

dzenia nauki w zakresie rolnictwa i handlu, hodowli bydła, nawadniania ziemi, a także na inne przedsięwzięcia mające zapewnić [Indianom] samowystarczalność. Jesteśmy też przekonani co do zasadności zabierania młodych Indian z rezerwatów do szkół zawodowych znajdujących się pośród społeczności białych obywateli, i dlatego popieramy wydatkowanie większej części funduszy przeznaczonych na indiańskie szkolnictwo na utrzymanie tych szkół. Umieszczenie uczniów z tych szkół w rodzinach farmerów i rzemieślników, gdzie mogą nauczyć się handlu i domowych zwyczajów swych pracodawców, okazało się bardzo korzystne i winno być wspierane przez rząd.

Na mocy dowodów dostarczonych Konferencji wynika niezbicie, że program realizowany w szkole w Hampton i kilku innych, polegający na sprowadzaniu do szkół zawodowych młodych mężczyzn z żonami, gdzie przydziela się im domy, aby mogli szkolić się w pracy i życiu domowym, okazał się sukcesem i winien być realizowany na szerszą skalę.

Choć przyjmujemy metody kształcenia Indian, stosowane w Hampton i Carlisle, nie możemy nie zauważyć, że szkoły i inne formy kształcenia zawodowego, intelektualnego, moralnego i religijnego, prowadzone w obrębie lub w pobliżu rezerwatów przez chrześcijańskich misjonarzy, przez ostatnie pięćdziesiąt lat, podziwignęły wiele plemion do cywilizacji i przygotowały do przyjęcia ziemi na własność, i to dobro już osiągnięte powinno stymulować i zachęcać chrześcijan do dalszych wysiłków w tym kierunku.

Jesteśmy przekonani, że wykształcenie to podstawa cywilizacji. Indianin musi zatem znać język angielski, aby móc zadawać się z białymi sąsiadami i prowadzić z nimi interesy. Musi mieć praktyczne przeszkolenie zawodowe, by móc konkurować z innymi w walce o byt. Musi mieć chrześcijańskie wykształcenie, aby móc wypełniać obowiązki względem rodziny, państwa i kościoła. Takie wykształcenie może najlepiej pozyskać z dala od rezerwatu i w obrębie chrześcijańskiego, cywilizowanego społeczeństwa. Szkoły zawodowe, takie jak w Carlisle, Hampton, Forest Grove, Lawrence, Chilocco i Genoa, powinny być dalej prowadzone, a ich liczba winna rosnąć.

Rząd powinien dalej korzystać z takich placówek, jak szkoła w Albuquerque, w Nowym Meksyku, i Instytut Lincoln, w Pensylwanii, i innych prowadzonych przez towarzystwa religijne czy filantropijne, i propagować umieszczanie uczniów z tych szkół w rodzinach farmerów i rzemieślników. Ponieważ zdecydowana większość Indian nie może jednak pobierać nauki z dala od swych domów, jest sprawą najwyższej wagi, aby rząd zapewnił i ustanowił dobre dzienne i wieczorowe szkoły w rezerwatach. Liczba tych szkół winna odpowiadać zapotrzebowaniu, aby przyjąć wszystkie indiańskie dzieci w wieku szkolnym. Wszyscy chrześcijanie tego kraju winni wywierać silny moralny i religijny wpływ poprzez indiańskie szkoły. Rząd uczynić tego nie może, ale bez tego prawdziwe ucywilizowanie Indian jest niemożliwe.

*Nauka języka angielskiego była jednym z głównych etapów włączania Indian do cywilizacji białych. Komisarz J.D.C. Atkins w sprawozdaniu z 1887 roku opowiedział się za nauczaniem wyłącznie po angielsku.*

### Użycie języka angielskiego w indiańskich szkołach

fragment rocznego sprawozdania komisarza do spraw Indian J.D.C. Atkinsa z 21 września 1887 roku

Po dłuższym namyśle utwierdziły się moje przekonania, że jest nie tylko sprawą najwyższej wagi, ale i konieczności, aby Indianie posiedli znajomość języka angielskiego najszybciej jak to możliwe. Rząd podjął wielkie dzieło kształcenia Indian i uczynienia z nich obywateli, a także tworzenia dla nich gospodarstw rolnych. [...] Gdy przyjmą obowiązki i przywileje obywatelstwa, język miejscowy nie będzie im do niczego potrzebny. Jedynie za pośrednictwem języka angielskiego mogą poznać konstytucję tego kraju oraz prawa i obowiązki, jakie z niej wypływają. [...]

Uznając, że w najlepszym interesie Indian, zarówno pojedynczych osób, jak i przyszłych obywateli, jest wspólna polityka obowiązująca we wszystkich szkołach w indiańskich rezerwatach, wydano stosowne polecenia agentom

do spraw Indian, zaś tekst owych poleceń i niektórych objaśnień podaje się poniżej:

14 grudnia 1886 r.

We wszystkich szkołach prowadzonych przez misjonarzy wymaga się, aby wszelkie nauczanie prowadzono w języku angielskim.

2 lutego 1887 r.

W odpowiedzi spieszę powiadomić, że rozporządzenie [o użyciu języka angielskiego] stosuje się we wszystkich szkołach w indiańskich rezerwach, bez względu na to, czy są to szkoły rządowe, czy misyjne. Nauczanie Indian w ich rodzimym języku jest nie tylko bezcelowe, ale i szkodliwe w [procesie] ich kształcenia i cywilizowania; żadna szkoła w rezerwacie nie otrzyma pozwolenia, jeśli angielski nie będzie wyłącznym językiem nauczania.

Podaję szczegółowo tekst tych poleceń, ponieważ pojawiają się przeinaczenia, skargi i różne nieporozumienia. Polecenia te w ogóle nie dotyczą, jak się upierano, kwestii głoszenia ewangelii w kościołach [...]. Głoszenie Indianom ewangelii w ich miejscowym języku nie jest oczywiście zakazane. Tej kwestii w ogóle nie brano pod uwagę. Urząd domaga się jedynie, aby w szkołach dla dorastającego pokolenia Indian naukę prowadzono w języku państwa, którego obywatelami mają się stać.

*1 grudnia 1889 roku komisarz do spraw Indian, podczas konferencji nad jeziorem Mohonk, przedstawił szczegółowy plan ogólnokrajowego systemu szkół dla Indian, wzorowany na systemie stanowych szkół publicznych. Poparty przez reformatorów obecnych na konferencji, przekazał ten plan sekretarzowi spraw wewnętrznych.*

### System szkolnictwa dla Indian

założenia ogólne

Liczebność Indian amerykańskich, poza tak zwanymi Indianami z Alaski, szacuje się na około 250 tysięcy, w tym dzieci w wieku szkolnym (od 6 do 16 lat) – na około 50 tysięcy. Jeśli wyłączymy z tej liczby Pięć Plemion

Cywilizowanych, które same prowadzą edukację swych dzieci oraz Indian ze stanu Nowy Jork, którymi opiekuje się stan, liczba Indian w wieku szkolnym nie przekracza 36 tysięcy. W ubiegłym roku do szkół przyjęto 15 tysięcy, co oznacza, że ciągle pozostaje 21 tysięcy uczniów, którzy powinni skorzystać z dobrodziejstwa szkoły.

Ludzie ci podzieleni są na liczne plemiona różniące się pod względem języka, religii, cech charakterystycznych i stylu życia. Jedni są wyraźnie bierni i zacofani, wiodąc leniwy i prymitywny tryb życia, podczas gdy inni osiągnęli wysoki stopień cywilizacji, niewiele ustępując swym białym sąsiadom. Wszelkie uogólnienia na temat tych ludzi trzeba zatem dostosowywać do każdego plemienia osobno, uwzględniając jego specyficzne miejsce na skali rozwoju cywilizacyjnego. Jest jednak oczywiste, że Indianie jako tacy znajdują się znacznie poniżej białych mieszkańców tego kraju pod względem ogólnej inteligencji i stylu życia. Mają do dyspozycji kilka zaledwie wygod i prawie żadnego luksusu, co jest dumą ich sąsiadów.

Mówiąc o szkolnictwie dla Indian, mamy na myśli spójny system nauczania i szkolenia, który przemieni ich w amerykańskich obywateli, umożliwi dostęp do dobrodziejstw, z których wszyscy korzystamy, przygotuje ich do pomyślnej rywalizacji z białym człowiekiem na własnym gruncie i na ich sposób. Edukacja jest medium, za pomocą którego dorastające pokolenia Indian nawiążą braterskie i harmonijne relacje ze swymi białymi współobywatelami i razem z nimi cieszyć się będą radością mieszkania w schludnym domu, urokiem stosunków społecznych, profitami z handlu, przyjemnościami z podróżowania, dokładając do tego zadowolenie, jakie daje literatura, nauka i filozofia, a w końcu pociecha i bodźce zapewniane przez prawdziwą religię.

To, że tak wielka rewolucja w życiu tych ludzi jest możliwa, staje się coraz bardziej oczywiste dla tych, którzy przyglądali się z serdecznym zainteresowaniem temu dziełu, które – mimo wszystkich przeszkód i zniechęceń – udało się zrealizować w ciągu ostatnich kilku lat. Już nie ma wątpliwości, że w ramach mądrego systemu szkolnictwa, zarządzanego

z najwyższą starannością, kondycja tego całego ludu może się radykalnie poprawić w ciągu jednego pokolenia.

Ze względu na szczególny rodzaj relacji Indian do rządu Stanów Zjednoczonych odpowiedzialność za ich kształcenie spoczywa w pierwszym rzędzie i prawie całkowicie na państwie. Ta poważna odpowiedzialność, którą rząd wziął na siebie, musi być ponoszona przez ów rząd. Nie jest ani rozważne, ani szlachetne wykręcanie się od tego czy przekazanie odpowiedzialności innej stronie. Dzieło to w żaden sposób nie jest ponad siły. Cała populacja Indian w wieku szkolnym liczy mniej niż mieszkańcy stanu Rhode Island. Rząd Stanów Zjednoczonych, obecnie jeden z najbogatszych na ziemi, z pełnym skarbcom, mający do dyspozycji nieograniczone środki, może podjąć i wypełnić to dzieło, nie odczuwając żadnego ciężaru. Choć bardzo niedoskonały, wymagający zmian i usprawnienia pod wieloma względami, obecny system szkół może, pod mądrym kierownictwem, spełnić wszystkie oczekiwania.

Aby rząd mógł zapewnić najlepsze wyniki kształcenia Indian, niektóre reformy są potrzebne, powiedziałabym wręcz – nieodzowne:

Po pierwsze. Należy przeznaczyć odpowiednie środki na zaopatrzenie szkół od pierwszego dnia po przybyciu indiańskich dzieci i młodzieży. Aby skutecznie przeciwstawić się zakorzenionym uprzedzeniom i je przełamać, jak również uparty konserwatyzm, powszechne wykształcenie to minimum tego, co jest do zrobienia.

Po wtóre. Należy podjąć wszelkie niezbędne kroki, aby indiańskie dzieci znalazły się pod wpływem właściwego nauczania. Jeśli cokolwiek usprawiedliwia przymusowe posyłanie dzieci do szkoły, to właśnie ma miejsce w tym przypadku. Wykształcenie, w szerokim znaczeniu tego słowa, jest jedynym ratunkiem dla Indian. Dzięki temu staną się szlachetnymi, przydatnymi, szczęśliwymi obywatelami wielkiej republiki, korzystając na prawach równości ze wszystkich jej dobrodziejstw. Bez tego z góry skazani są na zagładę albo beznaziejną degradację.

Po trzecie. Dzieło kształcenia Indian powinno być całkowicie usystematyzowane.



Uczennice ze szkoły w Hampton dla Czarnych Amerykanów i Indian studiują układ oddechowy człowieka, fot. Frances Benjamin Johnston, ok. 1900 r., Library of Congress, <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3a45890>

Szkołki w osadach, szkoły z internatem w agencjach [rezerwachach] i wielkie szkoły zawodowe powinny być połączone ze sobą i stanowić jedną całość. Na ile to tylko możliwe, ma obowiązywać ujednolicony program nauczania, podobne metody przekazywania wiedzy, te same podręczniki i starannie przygotowane i zrozumiałe system szkolenia zawodowego.

Po czwarte. System powinien być możliwie najbardziej zbliżony do systemu szkół powszechnych, funkcjonującego obecnie w Stanach Zjednoczonych. [...] Nauczycieli i personel powinno się rekrutować wyłącznie po wnikliwym zbadaniu ich kwalifikacji zawodowych. Powinni oni mieć zagwarantowany stały etat, z którego będą zwalniani tylko z ważnego powodu. Powinni otrzymać wynagrodzenie porównywalne z płacą na podobnych stanowiskach w szkołach publicznych. Ich praca powinna być poddana wizytacjom i nadzorowi przez odpowiednią liczbę właściwie wykwalifikowanych inspektorów.

Po piąte. Choć dziś szczególny nacisk winno się kłaść na szkolenie zawodowe, które umożliwi Indianom uczciwe zarabianie na życie w różnych zawodach, jakie mogą się utworzyć przed nimi, trzeba przeznaczyć także odpowiednie środki na ogólną kulturę literacką, które – jak wykazała biała rasa – jest esencją wykształcenia. Szczególną uwagę należy zwrócić na opanowanie przez Indian języka angielskiego. W tym celu powinno się używać tylko języka angielskiego, w szkołach wspieranych całkowicie lub częściowo przez rząd powinno się zatrudniać nauczycieli mówiących wyłącznie po angielsku.

Po szóste. Należy wyasygnować odpowiednie fundusze na wykształcenie wyższe tych [licznych Indian], którzy obdarzeni zostali szczególnymi talentami lub ambicjami i mają w przyszłości być przywódcami. Jest to pilna konieczność, jeśli Indianie mają zasymilować się z resztą społeczeństwa.

Po siódme. Podstawową kwestią jest uzna-



nie pełnego człowieczeństwa Indian, ich indywidualności, ich prawa do bycia obywatelami Stanów Zjednoczonych i korzystania z tych samych praw i przywilejów, które przyznajemy ludziom z każdej innej klasy. [Indianie] powinni mieć prawo mieszkać tam, gdzie chcą. System rezerwatów to anachronizm niemający miejsca we współczesnej cywilizacji. Indiańska młodzież powinna poznać swe prawa, przywileje i obowiązki jako amerykańscy obywatele. Powinna uczyć się miłości do amerykańskiej flagi, powinna być pełna szczerego patriotyzmu i poczucia, że to Stany Zjednoczone są jej domem, a nie jakiś nędzny rezerwat. Osoby odpowiedzialne za indiańskie szkolnictwo powinny nieustannie rozbudzać w swych uczniach poczucie niezależności, samodzielności i szacunku dla samego siebie.

Po ósme. Osoby wykształcone w szkołach zawodowych z internatem nie powinny wracać do swych osad wbrew swej woli, przeciwnie, powinny nie tylko móc, ale wręcz należy je zachęcać do wyboru własnego zawodu i czerpania korzyści z życia tam, gdzie okoliczności najbardziej im sprzyjają. Wykształcenie powinno spowodować rozkład plemion, a nie ich podział. [Tubylcy] powinni uczyć się nie jako Indianie, ale jako Amerykanie. Jednym słowem, szkoły publiczne powinny zrobić dla nich to samo, co czynią dla przedstawicieli innych ras w tym kraju – zasymilować ich.

Po dziewiąte. Nauczanie winno rozpocząć się w młodym wieku, gdy dzieci mają chłonne umysły, i winno trwać tak długo, aż pilność i zamiłowanie do nauki zajmą miejsce bierności i obojętności. Jednym z głównych mankamentów, którymi obciążone są dotychczasowe wysiłki nauczania, jest dystans, jaki muszą przebyć indiańskie dzieci, aby móc skutecznie rywalizować z białą młodzieżą, która jest o wiele bardziej uprzywilejowana w korzystaniu z dobrodziejstw systemu nauczania. Szkolnictwo wyższe jest o wiele ważniejsze dla Indian niż dla białych dzieci.

Po dziesiąte. Należy zadbać, aby do dużych szkół z internatem przyjmować przedstawicieli różnych plemion, by w ten sposób rozproszyć plemienne antagonizmy i wytworzyć poczucie braterstwa i wzajemnego poszanowania. Wszędzie tam, gdzie to możliwe,

indiańskie dzieci powinny być przyjmowane do szkół publicznych na zasadzie równości, aby tam przez codzienny kontakt z białymi dziećmi mogły nauczyć się je szanować, jak również same doznawać szacunku z ich strony. Jak można się spodziewać, w niedalekiej przyszłości wszyscy Indianie przejmą swe ziemie na własność i staną się amerykańskimi obywatelami, i rządowe szkoły dla Indian nie będą już potrzebne. Wszędzie tam, gdzie przyłączenie się do białych sąsiadów będzie niemożliwe, Indianie poprowadzą własne szkoły.

Po jedenaste. Wspólna nauka chłopców i dziewcząt jest najpewniejszą i kto wie, czy nie jedyną drogą, na której Indianki będą mogły podźwignąć się ze stanu służalczości i poniżenia, w którym obecnie tkwi większość z nich, do stanu, w którym ich mężowie – i mężczyźni w ogóle – zaczną traktować je z taką samą galanterią i estymą, jaką okazuje się ich najbardziej uprzywilejowanym białym siostrom.

Po dwunaste. Pomyślne rezultaty osiągnięte już w szkołach w Carlisle, Hampton i innych przez tzw. „system urlopowania”, polegający na wysyłaniu indiańskich uczniów do białych rodzin, aby uczyły się codziennych czynności, takich jak prowadzenie domu czy farmy, i poznawały z bliska życie rolniczej Ameryki najwyższej jakości, wskazuje na mądrość całego systemu jako takiego. W ten sposób nabydą oni cnotę pracowitości, praktyczną znajomość życia cywilizowanego, poczucie niezależności, zamiłowanie do domowego życia i praktyczną umiejętność zarabiania na swe utrzymanie. [...]

Po trzynaste. [...] Podobnie jak chrześcijańskie instytucje wspierają dzieło szkół publicznych, tak samo powinny wspierać rządowe szkoły dla Indian. Nie powinno być żadnych konfliktów ani niestosownej rywalizacji. Indianie, podobnie jak obywatele wszystkich innych klas, będą mogli swobodnie patronować tym szkołom, które ich zdaniem najlepiej spełniają ich oczekiwania. ✦

tłum. Marek Maciołek

Na podstawie: Documents of United States Indian Policy, red. Francis Paul Prucha, wyd. 2, University of Nebraska Press, Lincoln/London 1990, ss. 33, 163, 164, 174-176, 178-180.

# KOPIOWAĆ I NAŚLADOWAĆ

pierwsze dni  
w szkole z internatem

W 1879 roku wolne życie mojego ludu skończyło się; odtąd byliśmy przypisani do rezerwatów, zdany na łaskę agentów. Pewnego dnia do agencji przyjechała grupa białych ludzi ze Wschodu. Ich obecność wywołała znaczne poruszenie, gdy wyszło na jaw, że są to nauczyciele, którzy chcą zabrać ze sobą do pociągu indiańskie dzieci i traktować je tak samo jak białe.

Choć ojciec był tylko „Indianinem w kocu”, postąpił bardzo mądrze. Wysłuchał białych przybyszów, ich propozycji i obietnic, że jeśli zabiorą jego syna, to będą się o niego troszczyć, nauczą go czytać i pisać, i nosić ubrania białych. Dla ojca były to jedynie „piękne słowa”. Wiedziałem, że był pełen obaw, gdy zostawił mi podjęcie decyzji i spytał, czy mam chęć jechać z tymi ludźmi. Podobnie jak reszta plemienia byłem nieufny wobec białych i oczywiście wiedziałem, że mimo niepokoju, ojciec był dumny ze mnie, gdy usłyszał: „Tak”. Znaczyło to, że jestem wojownikiem.

Nie umiałem znaleźć innego powodu, dla którego białym ludziom potrzebne były indiańskie dzieci, jak tylko po to, żeby je zabić. Nie miałem też zielonego pojęcia, co to jest szkoła, i myślałem, że jedziemy na Wschód, żeby zginąć. Lecz tak mocno wpajano nam odwagę i męstwo, że stały się częścią naszego podświadomego myślenia i działania. Życie osobiste nie miało znaczenia, gdy chodziło o zrobienie czegoś dla plemienia. Nawet podczas zabaw i gier dobrowolnie wystawialiśmy się na różne próby, aby ćwiczyć się w nabie-

raniu odwagi, gdyż najgorszym przezwiskiem było *can't wanka*, czyli tchórz. Choć zawsze znajdowało się paru tchórzliwych, to większość Lakotów wołała zginąć, dokonując odważnych czynów, aniżeli umrzeć ze starości. Decydując się jechać na Wschód, udowodniałem ojcu, że ma dzielnego syna, przez co zyskiwał szacunek. Podejmując decyzję o wyjeździe, musiałem porzucić wiele rzeczy bliskich sercu indiańskiego chłopca. Jedną z nich, nad czym ubolewała moja dziecięca dusza, było pożegnanie się z koniem. Jechałem na nim najdalej, jak mogłem, aż do Missouri, gdzie wsiedliśmy na statek. Tam rozstaliśmy się z rodzicami, była to scena rozzdzierająca serce, kobiety i dzieci płakały. Kilkoro dzieci zmieniło decyzję i nie weszło na pokład, ale dla wielu innych było to ostateczne rozstanie.

W drodze do szkoły widzieliśmy wielu białych ludzi, znacznie więcej, niż mogliśmy sobie wyobrazić. Ich sposób zachowania się wobec nas zdradzał, co o nas myślą. Od bitwy z Custerem minęło zaledwie 3 lata i powszechnie uważano, że ludy z Równin były utraپieniem tej ziemi, że nasza obecność była ewidentną pomyłką Wakan Tanka. Na każdej stacji, na której zatrzymywał się nasz pociąg, czekał tłum białych, którzy przyszli gapić się na małych indiańskich „dzikusów”. Nieśmiało maluchy siedziały cicho za szybą i patrzyły na ludzi tłoczących się na peronie. Niektóre nakryły się kocami, zostawiając tylko małą szczelinę na oczy. W jakimś miejscu zabrano nas z pociągu i pomaszerowaliśmy ulicą do gospody. Szliśmy ulicą między dwoma rzędami ludzi w mundurach, których nazywaliśmy żołnierzami, choć sądzę, że byli to policjanci. Pewnie dla naszej ochrony, bo przecież było jasne, że my, chłopcy i dziewczęta, nie wyrządzimy niczego złego. Za tymi umundurowanymi stali biali ludzie, wyciągali szyje, rozmawiali, śmiali się, wywołując wielki zgiew. Pokrzykiwali i próbowali naśladować coś, co uważali za nasze okrzyki wojenne. Nie podobało nam się to i niektóre dzieci były oczywiście bardzo wystraszone. Pamiętam, jak próbowałem wcisnąć się w ochronny tłum rozpychających się dzieciaków. Lecz wszyscy usiłowaliśmy być dzielni, idąc ku temu, co – jak myśleliśmy – zakończy się śmiercią z ręki

białych ludzi, którzy nie mieli dla nas miłości. Gdy wróciliśmy do wagonów, starsi chłopcy zaśpiewali pieśni o odwadze, chcąc podtrzymać swego ducha, i naszego też. Często przypomina mi się ta scena – osiemdziesięcioro zawiniętych w kocy chłopców i dziewcząt, maszerujących ulicą w otoczeniu sztywnych, niesympatycznych ludzi, których jedynymi uczuciami były nienawiść i strach; zwycięzcy spoglądający na zwyciężonych. Bez większego zrozumienia dla nas, jakbyśmy się nagle urwali z księżycą.



Grupa dziewcząt przybyłych do szkoły w Carlisle

W końcu w Carlisle zaczął się proces transformacji, „cywilizowania”. Zaczęło się od ubrania. Nigdy, bez względu na naszą filozofię czy przymioty ducha, nie mogliśmy się ucywilizować, nosząc mokasyny i koc. Zadanie, jakie nam postawiono, polegało nie tylko na przyjęciu nowych idei i nabraniu ogłady, ale na cierpliwym znoszeniu zmian fizycznych i niewygód, aż ciało przyzwyczai się do nowych smaków i zwyczajów. Zabrano nam dotychczasowe ubrania i dano w zamian takie, które było niepraktyczne i niewygodne. O spodniach i chustkach do nosa mieliśmy odrębne zdanie – były niehigieniczne, a spodnie ponadto przeszkadzały w oddychaniu. Wysokie kołnierzyki, sztywne, przylegające do ciała koszule i szelki, szerokie na trzy cale, były niewygodne, zaś skórzane buty wywolywały prawdziwe katusze. Tęskniliśmy do chodzenia boso, ale powiedzieli nam, że od rosy na trawie przeziębimy się. To było coś nowego, ponieważ matki nigdy nie ostrzegały nas przed zimnem. Pamiętam, że jako dziecko wpadałem do tipi w mokasynach pełnych śniegu. Beztrosko zdejmowałem je, wysypywałem śnieg i zakładałem z powrotem, nie myśląc o chorobie, ponieważ w owych czasach przeziębienie, katar, bronchit i grypa były nieznane. Wkrótce mieliśmy je jednak poznać.

Potem dali nam bieliznę z czerwonej flaneli i wtedy niewygodna stała się prawdziwą tor-

turą, przynajmniej dla mnie. Znosiłem ją najdłużej, jak mogłem, potem biegłem schodami na górę, szybko ściągałem flanelę i chowałem. Gdy zbliżał się czas inspekcji, biegłem ubrać ją znowu, bo wiedziałem, że za nieprzestrzeganie regulaminu szkoły zostanę ukarany. Siostrzenica spytała mnie raz, czego najbardziej nie lubiłem na początku tych trudnych czasów.

– Czerwonej flaneli – odparłem bez wahania.

Zaśmiała się, choć nie wiedziała, co mam na myśli, ale ja ciągle pamiętam tę wstrętą, lepiącą się do ciała odzież, którą musieliśmy nosić na gołej skórze. Na samą myśl zaczyna mnie swędzić ciało. Rzecz jasna ścięto nam włosy i wtedy było jeszcze gorzej. Była to jednak część procesu transformacji i w jakiś tajemniczy sposób długie włosy stały na przeszkodzie naszego rozwoju. Z powodu pomruków wśród starszych chłopców, wkrótce wygolono nam głowy. Jakże dziwnie się czułem! Co jakiś czas ręce mimowolnie dotykały głowy, a tej nocy długo nie mogłem zasnąć. Gdyby od początku wszystko nie było dla nas nowe, nie dziwilibyśmy się tak bardzo, jak myślę. Wszystko było dziwaczne i musiało minąć parę miesięcy, nim przystosowałem się do nowego środowiska.

Prawie natychmiast zmieniono nam imiona, nadając nowe, używane powszechnie w języku angielskim. Zamiast przetłumaczyć nasze

imiona na angielski i wołać nas Zinkcaziwin, Yellow Bird, albo Wanbli K'leska, Spotted Eagle, co samo w sobie byłoby bardzo kształtujące, byliśmy po prostu Johnem, Henrym, albo Maggie, zależy, co komu przypadło. Kazano mi wziąć wskaźnik i wybrać sobie imię z listy na tablicy. Zrobiłem to, i – choć każde imię było równie dobre, na dodatek i tak nie widziałem między nimi różnicy – umieściłem wskaźnik na imieniu Luther. Najpierw sam nauczyłem się je wypowiadać, potem słuchałem, jak inni wołają mnie tym imieniem.

W owym czasie był zakaz mówienia naszym językiem ojczystym, co było regułą we wszystkich szkołach z internatem. Nic nie usprawiedliwiał tej reguły i dzisiaj nie tylko okrada się Indian, ale i całą Amerykę z bogatego dziedzictwa. Język ludzi jest częścią ich historii. Dziś powinniśmy historię przechowywać w pamięci, zamiast ją niszczyć, a można tego dokonać jedynie poprzez zachęcanie młodych do jej pielęgnowania. Język nieużywany, zabalsamowany, przechowywany jedynie w książkach, jest językiem martwym. Tylko sami ludzie, a nie naukowcy, mogą przywrócić język do życia.

Ze wszystkich zmian, na które musieliśmy się zgodzić, jedzenie było bez wątpienia najbardziej szkodliwe, ponieważ przyszło to nagle i bez odwołania. Na pierwszy posiłek był biały chleb, a potem także kawa i cukier. Gdyby nam pozwolono zachować własną dietę złożoną z mięsa, gotowanego w zupie, jak i suszonego, oraz owoców, i może z odrobiną warzyw, to byśmy się dobrze rozwijali. Jednak zmiana ubioru, mieszkania, jedzenia, a także odosobnienie, połączone z samotnością, to było już za dużo i w ciągu trzech lat prawie połowa dzieci z Równin nie żyła i miała spokój ze wszystkimi szkołami na ziemi. Na cmentarzu w Carlisle najwięcej jest dziecięcych grobów.

Chcę teraz wyznać, że spędziłem w Carlisle cały rok, zanim postanowiłem nauczyć się możliwie wszystkiego o stylu życia białego człowieka. Inspiracją był mi ojciec, człowiek, który miał największy wpływ na moje życie. Po roku pobytu w szkole ojciec wybrał się w odwiedziny do mnie. Gdy otrzymałem zezwolenie na rozmawianie z nim [w języku

Siuksów], powiedział mi, że w podróży zobaczył, iż na tej ziemi jest pełno „długich noży”.

– Liczebnością biją nas na głowę i już tu zostaną – powiedział. – Synu, ucz się wszystkiego, co tylko zdołasz o stylu życia białego człowieka i spróbuj być jak on.

Od tego dnia nie ustawałem w wysiłkach. Tych kilka słów ojca pamiętam tak dobrze, jakbyśmy rozmawiali nie dalej niż wczoraj. Będąc już dojrzałym mężczyzną, rozmyślałem o tym, co mi powiedział. On nie powiedział, że jego zdaniem styl życia białego człowieka jest lepszy od naszego, ani też, że mogę być białym człowiekiem. On powiedział: „Synu, próbuj być jak biały człowiek”. W ciągu dwóch następnych lat byłem już „gotów”. Byłem Lutherem Standing Bear, nosiłem niebieski mundurek szkolny, chodziłem strzyc włosy i próbowałem wyrobić sobie naturalny chód w butach ze skóry, o sztywnej podeszwie. Byłem na tyle „ucywilizowany”, że mogłem podjąć pracę w wielkim sklepie Johna Wanamakera w Filadelfii.

Wróciłem ze Wschodu mniej więcej w wieku lat szesnastu, po pięcioletniej styczości z białymi ludźmi, by znowu żyć w rezerwacie. Wróciłem, aby spędzić w nim trzydzieści lat, zanim znow go opuściłem, tak samo jak z niego wyjeżdżałem – jako Lakota.

Na pozór żyłem jak biały człowiek, ale cały czas utrzymywałem bliski kontakt z plemieniem. Gdy uczyłem się o kulturze białego człowieka, nigdy nie zapominałem zwyczajów mego ludu. Zachowałem język, obyczaje i praktyki, śpiewałem i tańczyłem. Ciągłe słuchałem i szanowałem starszych w plemieniu. Nie byłem tak „postępowy”, abym po powrocie nie umiał mówić językiem moich rodziców. Nie nabyłem nałogów żucia tytoniu, palenia papierosów, picia i przeklinania, i bardzo się z tego cieszę. Zresztą, nigdy nie osiągnąłem takich „postępów”.

Wkrótce jednak zacząłem dostrzegać smutne rzeczy, tak powszechne dzisiaj. Widziałem powracających uczniów, którzy nie potrafili mówić swym językiem lub, co gorsza, takich, co to udawali, że już nie potrafią mówić w ojczystym języku. W szkole wyśmiewano ich zachowanie i to spowodowało, że zaczęli się sami oszukiwać. Chłopcy wracali do domu

1887  
FRANK LESLIE'S  
**ILLUSTRATED**  
NEWSPAPER  
NEW YORK—FOR THE WEEK ENDING MARCH 14, 1884.



Uczennica ze szkoły w Carlisle wraca do rodzinnego rezerwatu Pine Ridge.

Ilustracja na okładce czasopisma z 1884 roku.  
Library of Congress, cph.3c00543

w sztywnych kołnierzykach, ciasnych lakierkach i melonikach na głowie. Dziewczęta zaś w muślinowych sukienkach, przepasanych długimi wstążkami w pastelowych kolorach. Staraly się wcisnąć stopy w fabryczne pantofle na obcasie, a tulów w gorset ze sznurkami, który nie spełniał żadnej funkcji garderoby. Jednak noszenie gorsetu należało do cywilizacji, zaszczyconej przez tych, którzy robili tak samo. Do szkoły pojechaliśmy więc po to, aby kopiować i naśladować, a nie po to, żeby wymieniać się językami i ideami, żeby rozwijać najlepsze cechy wywodzące się z niezliczonych doświadczeń setek i tysięcy lat życia na tym kontynencie. Nasze kroniki, wszystkie ważne zdarzenia, zawierają się w pieśniach i tańcach, nasza historia różni się tym, że nie spoczywa w książkach, ale w żywej pamięci. Biali ludzie chcieli nas wiele nauczyć, ale

i my mogliśmy ich wiele nauczyć. Po to właśnie powinno się zakładać szkoły! Jednak w owych czasach nie było takiego klimatu, chociaż nauczyciele byli sympatyczni i mili, a niektórzy stali się moimi przyjaciółmi na całe życie. Ogólnie jednak nie zwracano uwagi na indiańskie wartości, ani też nie zastanawiano się nad indiańskimi cnotami. Za to dobrze pamiętam, że w owych czasach do Indian na ulicy rzucano kamieniami, jak do wałęsających się psów. Byliśmy „dzikusami” i wszyscy, którzy nie chodzili do misjonarzy, byli „poganami”, zaś Wakan Tanka, który od początku opiekował się Lakotami i ich ziemią, został odrzucony przez te boże służby. Czy to raczej nie my powinniśmy myśleć o nich jak o poganach? Proces „cywilizowania” trwał więc dalej, zabijając nas przy okazji.

Kiedy wróciłem do rezerwatu, było już za późno na wstąpienie na wojenną ścieżkę, żeby udowodnić moim ludziom, że jestem prawdziwym wojownikiem. A jednak i tam toczyłem bitwę mego życia – bitwę z agentami o zachowanie własnej indywidualności i laskockiego stylu życia. Chciałem uczestniczyć w plemiennych tańcach, śpiewać pieśni, które słyszałem, odkąd się urodziłem, powtarzać i pielęgnować opowieści, którymi zachwycałem się w młodości. To dzięki temu właśnie mój lud żył i chciał żyć dalej, dlatego też ja chciałem zachować to wszystko w pamięci.

Co jakiś czas Lakoci urządzali tańce w starym stylu i ja brałem w nich udział. Choć miałem ścięte włosy i nosiłem cywilne ubranie, to nigdy nie porzuciłem koca. Żaden płaszcz, jaki kiedykolwiek nosiłem, dla wygody, nie mógł mi zastąpić koca. Tak samo z mokasynami, które są praktyczne, wygodne i piękne. Oprócz tego, zalecali je ludzie, którzy tańczyli – nie dla rozrywki, ekscytacji czy mody, ale dlatego, że mieli taką wrodzoną potrzebę. Nawet gdy uczyłem się u misjonarzy, chodziłem na plemienne tańce. ❖

przeł Marek Maciołek

Reprinted from Land of the Spotted Eagle by Luther Standing Bear by permission of the University of Nebraska Press. Copyright, 1933 by Luther Standing Bear. Renewal copyright, 1960, by May Jones.



# KANADA WYPŁACA ODSZKODOWANIA

ofiaram szkół z internatem  
dla tubylców

**R**ichard Henry Pratt (1840-1924) był amerykańskim oficerem i twórcą systemu szkół z internatem jako narzędzia asymilacji. To on ukuł słynny slogan: „Zabić Indianina, by ocalić człowieka”. Początkowo, w latach osiemdziesiątych XIX wieku, służył on za hasło reklamowe mające pomóc w pozyskaniu od Kongresu środków na ogólnokrajowy system indiańskich szkół. Dopiero później zaczęto go odczytywać jako ilustrację kulturowego wyniszczenia. Euro-amerykańscy „przyjaciele Indian” wierzyli wówczas, że otwarte wyrażanie tubylczej kultury i religii było równoznaczne z samobójstwem. Uważali, że jedynym sposobem na przetrwanie Indian jest naśladowanie większości społeczeństwa. Nie było zgody na to, by Indianie byli sobą.



Od lewej: płk Richard H. Pratt, gen. O.O. Howard i Chief Joseph, wódz Nez Perce, marzec 1904;  
University of Washington Libraries,  
Special Collections, NA609

W szkołach dla Indian obowiązywała dyscyplina niczym w wojskowych obozach dla rekrutów, a ich celem było przekształcenie indiańskich dzieci w drobnych farmerów i robotników, zgodnie z amerykańskim wzorem kulturowym. Szkoła Zawodowa dla Indian w Carlisle, w stanie Pensylwania, pierwsza szkoła Pratta (otwarta w 1879 roku), wzorowana była na modelu wojskowym. Uczniów poddawano ścisłej dyscyplinie i zmuszano do rezygnacji z wszelkich przejawów indiańskiej tożsamości. Kazano im nosić mundury i krótko obcięte włosy. Aby zapoznać ich z chrześcijaństwem, sprowadzono misjonarzy. Uczniów, którzy próbowali uciekać, surowo karano.

Pratt opisał swą filozofię w książce *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867-1904*. Jego edukacyjny eksperyment rozpoczął się od siedemdziesięciu dwóch Indian uwięzionych w starym hiszpańskim forcie Saint Augustine, na Florydzie. W 1878 roku „klasa” ta otrzymała „promocję” i Pratt zwrócił się do Kongresu o finanse na stworzenie szkoły zawodowej dla Indian w opuszczonej placówce wojskowej, w Carlisle. Aby pozyskać uczniów do swojej szkoły, Pratt pojechał do Siuksów z Równin. W 1879 roku stu sześćdziesięciu dziewczęciu uczniów wyjechało na Wschód, tworząc pierwszą klasę w Carlisle. Był wśród nich Luther Standing Bear, w przyszłości znany pisarz, który pobyt w Carlisle opisał w książkach *My People the Sioux* (1928), *My Indian Boyhood* (1931) i *The Land of Spotted Eagle* (1933).

Szkoły z internatem powstały w czasie, gdy w Stanach Zjednoczonych szkolnictwo zawodowe znajdowało się w fazie rozkwitu. Program tych szkół był ściśle zawodowy. „Ma to być szkoła zawodowa ucząca młodych Indian, jak utrzymać się wśród ludzi cywilizowanych z uprawy roli, mechaniki i zwykłych zajęć cywilizowanego życia” – pisał Pratt. Pułkownik zwrócił się do Kongresu o pieniądze na zakup narzędzi, dzięki którym Indianie będą mogli dołączyć do cywilizowanego społeczeństwa przemysłowego: narzędzi ciesielskich, kuźni i kowadeł, maszyn do szycia, narzędzi



Indiańscy uczniowie w warsztacie szewskim, szkoła zawodowa w Carlisle, 1881  
 fot. John N. Choate, Library of Congress, <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3c14585>

szewskich i rymarskich, pras drukarskich i kaszt zecerskich.

Profil szkół z internatem nie odbiegał od obowiązującego w drugiej połowie XIX wieku modelu kształcenia robotników. Wspólnotowy styl życia Indian zastąpiono indywidualną pracą, którą na kapitalistycznym rynku uznawano za dobro samo w sobie. Pratt stale podkreślał, że edukacja i amerykański świat pracy to dwa przystanki na tej samej drodze ku asymilacji tubylczych Amerykanów.

### Wielu zmarło, ale niektórzy byli prymusami

Choć wielu uczniów stłamszono przez fizyczne i psychiczne znęcanie się, a setki zmarło na epidemie grypy i gruźlicy, to niektórzy pokonali wszelkie przeciwności i stali się znanymi postaciami angloamerykańskiej kultury. Agencja prasowa Associated Press uznała

lekkoatletę Jima Thorpe'a (Sauk-Fox), absolwenta szkoły w Carlisle, za jednego z najwybitniejszych amerykańskich sportowców pierwszej połowy XX wieku. Lakocki pisarz Luther Standing Bear to kolejny przykład. Oprócz wspomnień o bólu, izolacji i rozpacz, szkoły z internatem dostarczały niekiedy świadectw, że są ostoją dla kilkuset tysięcy tubylczych Amerykanów przed agresywnym światem, który po zakończeniu wojen z Indianami był bardzo wrogi.

Szkoły z internatem celowo zakładano z dala od domów dzieci, by zerwać więzi z ich rodzinami i kulturami. Podczas nauki wiele tubylczych dzieci „urlopowano” (czyli odsyłano) do amerykańskich rodzin nawet na trzy lata. Uczniowie wykonywali prace domowe (kobiety) albo pracowali na farmach i w miastach (mężczyźni). Mężczyzn uczono rolnictwa, cieśiołki, kowalstwa, rymarstwa i szewstwa, drukarstwa, krawiectwa i piekarstwa. Kobiety uczyły się gotować, szyć i prać.

Ku zaskoczeniu wielu białych młodzi Indianie wykazali silne przywiązanie do swych tradycji. W połączeniu z programem nauczania, który generalnie odrzucał tubylcze wartości, przywiązanie to skutkowało często samo-odrzuceniem, samobójstwem lub alkoholizmem jako formą samobójstwa. Niektórzy uczniowie buntowali się z powodu sprzeczności między tym, czego ich uczono, a życiem, które znali, i tradycjami, które wynieśli z domu. Jednocześnie system szkół z internatem miał ogromny wpływ na niektórych z najlepszych uczniów, zmieniając ich w latach sześćdziesiątych XX wieku w indiańskich bojowników. O tym, że transformacja taka nie była typowa wyłącznie dla XX wieku świadczyć może przypadek Wowoki – człowieka, który zapoczątkował Taniec Ducha, a został wychowany w rodzinie chrześcijańskich osadników na początku istnienia szkół z internatem.

Kiedy Biuro do Spraw Indian (BIA) zakazało takich ceremonii, jak Taniec Słońca i obrzędy w *kiva*, tubylcy zaczęli odprawiać je w tajemnicy. Położone z dala od rezerwatów szkoły z internatem miały zanurzyć tubylczych uczniów w kulturze amerykańskiej i pozbawić ich własnej kultury, poczynając od języka. Posługiwano się wyłącznie angielskim. Mówienie językami tubylczymi było karane, nierzadko fizycznie.

### Odżywianie doświadczeń szkolnych w Kanadzie

Paternalistyczne poglądy Pratta wywarły także wpływ na kanadyjską politykę oświatową. W 1908 roku minister do spraw Indian Frank Oliver przewidywał, że system szkół z internatem powinien „dźwignąć Indian ze stanu dzikości” i „uczynić z nich samodzielnych mieszkańców kraju, a z czasem – dobrych obywateli”. Kanadyjscy urzędnicy, zanim opracowali własny system, wysyłali za południową granicę delegacje, które przyglądały się szkołom z internatem w USA.

Nawet po dziesiątkach lat wspomnienia Indian, którzy zostali zmuszeni do pobytu w kanadyjskich szkołach z internatem, są dojmujące.

– To było jak więzienie – Warner Scout, w 1999 roku 55-latek, wyznał reporterowi „Calgary Herald”. – Blizna zostanie na całe życie.

Scout jest jednym z dwóch tysięcy kanadyjskich tubylców, którzy zadośćuczynienia za przemoc, doświadczaną w szkołach z internatem, dochodzą w sądach. Trafił do szkoły w Saint Paul, prowadzonej przez Kościół Anglikański w rezerwacie Blood, w południowej Albercie. Tam, jak wspomina, „wbijano nam lekcje”. Scout widział, jak jednego z uczniów zmuszono do połknięcia własnych wymiocin, gdy ten zwrócił owsiankę. Uczniom, którzy moczyli łóżka, wcierano mocz w twarz, a tym, którzy mówili językiem blackfoot, golono głowy.

Jackie Blackface, w 1999 roku 52-latką, wspominała bicie pasem transmisyjnym od traktora w anglikańskiej szkole w Siksi First Nation Reserve, na wschód od Calgary. Prawo kanadyjskie zezwalało agentowi do spraw Indian z każdego rezerwatu na wkraczanie do domów i kierowanie dzieci w wieku siedmiu lat i starszych do szkół z internatem. Rodzicom, którzy nie współpracowali, groziło więzienie.

Do lat osiemdziesiątych XX wieku przez kanadyjskie szkoły z internatem przeszło ponad sto tysięcy tubylczych uczniów. Większość z tych szkół była finansowana przez rząd w federalny i prowadzona przez pracowników kościołów, głównie katolickiego, anglikańskiego i prezbiteriańskiego. Na początku XXI wieku setki mężczyzn i kobiet złożyło w sądach pozwody, wskazując na przemoc fizyczną i seksualną, do której ich zdaniem byli zmuszani w tych szkołach jako dzieci. Ewentualne odszkodowania mogą sięgnąć miliardów dolarów kanadyjskich i doprowadzić do finansowego upadku kościoły, które szkoły prowadziły.

### Dlaczego Kanada przeprasza, a USA nie

Dlaczego w Kanadzie doszło do przeprosin i wypłacania rekompensat za przemoc w szkołach z internatem, podczas gdy w Stanach

Zjednoczonych kwestia ta jest w zasadzie nieobecna? Ziarno zostało zasiane latem 1990 roku w Oka, w Quebecu, w rezerwacie Mohawków Kanesatake i jego okolicach. Wówczas to konfrontacja sił w sprawie budowy na terenie dawnego cmentarza Mohawków pola golfowego odbiła się szerokim echem w całym kraju, skłaniając wielu nie-tubylczych Kanadyjczyków do głębokiego rachunku sumienia. Fala pytań doprowadziła m.in. do powołania Królewskiej Komisji do Spraw Ludów Tubylczych, która w 1996 roku opublikowała obszernie, wielotomowe studium o sposobach okradania Indian z ziemi i łamania ich praw w całej historii Kanady.

Część pierwsza raportu dokumentowała przemoc w szkołach z internatem, stając się podstawą do utworzenia przez rząd federalny „funduszu uzdrowienia” dysponującego budżetem wysokości 350 mln dolarów. Wtedy też pojawiła się fala pozwów sądowych, ponieważ fundusz przeznaczony był na potrzeby projektów wspólnot lokalnych, a nie na rekompensaty dla poszczególnych osób. O indywidualne odszkodowania można było ubiegać się w sądzie albo na drodze negocjacji z agencjami rządu federalnego.

### Przestępstwa seksualne szokują Kanadę

Wyraźnie seksualna natura przemocy stosowanej w szkołach z internatem zaszokowała wielu Kanadyjczyków. Ich niesmak potęgował fakt, że do przemocy często uciekali się księża, zakonnice i inne osoby duchowne. Królewska Komisja stwierdziła, że była to przemoc systematyczna, a nie okazjonalna czy przypadkowa. Mówi się, że w szkołach zmarły tysiące młodych tubylców, a tysiące innych zostały napiętnowane na całe życie wskutek doznanych krzywd fizycznych i seksualnych.

Tubylcy często mieli własny pogląd na temat roli szkół z internatem. Według raportu Komisji „tubylczy przywódca George Manuel, absolwent szkoły z internatem, był bardziej dosadny. Szkoły – pisał – były laboratorium i linią produkcyjną systemu kolonialnego... System kolonialny, wymyślony do stworzenia

miejsca pod europejską ekspansję na rozległe przestrzenie, potrzebował Indian, których można by opisać jako leniwych i chwiejnych... System kolonialny potrzebował takich Indian do pracy”.

Komisja stwierdziła ponadto, że skutki skoordynowanej kampanii szkół z internatem na rzecz zniszczenia tubylczych zwyczajów i związków, języków, tradycji i wierzeń, połączone z wizją radykalnej resocjalizacji, szły w parze ze złym zarządzaniem i niedofinansowaniem, niższą jakością nauczania oraz fatalnym w skutkach brakiem opieki, odrzucaniem i przemocą wobec wielu dzieci. Fakty te znane były ministerstwu i kościołom w całej historii systemu szkolnego. Jak głosił raport Królewskiej Komisji, celem szkół było uwolnienie [dzieci] z okowów, które wiązały je z rodzicami, społecznościami i kulturami. Urzędnicy w kościołach i ministerstwie rozumieli to i, co więcej, zdawali sobie sprawę, że nie da się tego osiągnąć, wysyłając po prostu dzieci do szkoły. Wymagało to raczej skoordynowanego ataku na ontologię, na podstawowe wzorce kulturowe dzieci i ich światopogląd. Trzeba było nauczyć je postrzegać i rozumieć świat jako miejsce, w którym liczą się tylko europejskie wartości i przekonania; w ten sposób mądrość ich własnych kultur stałaby się dla nich jedynie dzikim przesądem.

Zasadniczym mechanizmem przemocy w tej transformacji były kary, zwykle cielesne. W 1943 roku dyrektor Szkoły St. George (położonej nad rzeką Fraser, na północ od Lyttons, w Kolumbii Brytyjskiej) ujawnił, że rutynowo używa się tam kajdanek do „przykuwania uciekinierów do łóżka”. Co więcej: „w sercu wizji internatowej oświaty – szkoły jako domu i ostoji matczynej opieki – tkwiła jaskrawa sprzeczność, nieodłączny element dzikości w mechanice cywilizowania dzieci. Ten sam język, w którym wyrażano wizję, ujawniał też to, co musiało być zasadniczo gwałtowną naturą systemu szkolnego w jego ataku na dziecko i kulturę. Podstawowym założeniem resocjalizacji, tej wielkiej transformacji od „dzikości” do „cywilizacji”, była przemoc”.

W 1936 roku G. Barry, okręgowy inspektor szkolny z Kolumbii Brytyjskiej, opisał szkołę

z internatem Alberni na Wyspie Vancouver, „gdzie każdy członek personelu miał ramię”, a „dzieci nigdy nie nauczyły się pracować bez groźby kary”. W 1896 roku, według raportu Królewskiej Komisji, agent D.L. Clink odmówił odesłania dziecka do szkoły Red Deer, ponieważ obawiał się, że „mogłoby zostać skrzywdzone”. Bez reprimendy dyrektora nauczyciel wielokrotnie bił mocno dzieci, a jedno z nich musiało trafić do szpitala. „Takiej brutalności – podsumowywał Clink – nie powinno się tolerować ani przez chwilę i nie byłaby tolerowana w szkole dla białych, choćby przez jeden dzień, w żadnej części Kanady”.

Komisja przytoczyła też pochodzący z 1907 roku raport wyższego urzędnika z zachodniej Kanady, Davida Lairda na temat Northern House. Raport opisywał „częste bicie” przez osiem lat chłopca, Charliego Clinesa, za moczenie łóżka. Surowość kary nie była, zdaniem Lairda, „zgodna z chrześcijańskimi metodami”. Clines tak bardzo nienawidził narzuconego mu nowego angielskiego świata, że uciekał ze szkoły i spał na dworze przy złej pogodzie, aż stracił kilka palców z powodu odmrożeń.

W 1902 roku Johnny Sticks znalazł syna Duncana martwego z zimna po ucieczce ze szkoły zawodowej w Williams Lake, w Kolumbii Brytyjskiej. W 1937 roku czterech chłopców uciekło ze szkoły w Lejac i odnaleziono ich zamarzniętych na śmierć na jeziorze, niedaleko wioski. Wszyscy ubrani byli w letnią odzież. W obu przypadkach śledztwo wykazało, że wobec dzieci stosowano przemoc. Niektórzy uczniowie skarżyli się, że dostawali zepsute, pełne robaków mięso i że byli karani, jeśli go nie jedli. W 1921 roku pielęgniarka odwiedzająca szkołę w Crow-stand odkryła dziewięć dzieci „przykutych do ławek” w jadalni, w tym jedno z „wyraźnymi śladami pasa”. Dzieci często bito bezlitośnie biczymi, różgami i pięściami, zakuwano w łańcuchy i kajdany, wiązano im ręce i nogi, zamykano w schowkach, piwnicach i łazienkach.

Królewska Komisja donosiła, że w 1919 roku uczeń, który zbiegł z anglikańskiej szkoły Old Sun's został schwytany, przykuty do łóżka i ze związanymi rękoma „najbrutalniej i bezlitośnie pobity pejcem, aż płeć spłynęła mu krwią”. Oskarżony P.H. Gentleman przy-

znał się do używania pejcza i kajdan. Canon S. Gould, sekretarz generalny Towarzystwa Misyjnego, bronił go w zaskakujący sposób: takie bicie miało być w gruncie rzeczy normą we wszystkich szkołach z internatem w kraju. Gentleman pozostał w szkole.

Opisując w 1991 roku swoje doświadczenia zarówno ze szkół anglikańskich, jak i katolickich, Mary Carpenter opowiedziała znajomą historię: po wielu pobiciach, karaniu głodem, staniu w korytarzu na jednej nodze i mazaniu twarzy piekącą pastą (by porzuciła inuicki zwyczaj unoszenia brwi na potwierdzenie i marszczenia nosa w celu zaprzeczenia) przestała mówić swym językiem ojczystym.

### Tragiczny zestaw objawów

Królewska Komisja stwierdziła, że „w połowie lat osiemdziesiątych XIX wieku wiadomo było powszechnie, że szkoły z internatem, podobnie jak ospa i gruźlica we wcześniejszych dekadach, niszczyły tubylcze społeczności. Szkoły, posługując się metodami i instrumentami ekonomicznej i politycznej marginalizacji, były częścią zarazy kolonizacji. Atakując bezpośrednio język, wierzenia i duchowość, szkoły te były szczególnie złośliwym szczepem epidemii imperium, osłabiającym ciała i dusze dzieci. W późniejszym życiu wielu dorosłych absolwentów, a także rodziny i społeczności do których wrócili, przejawiało tragiczny zestaw objawów typowych dla «cichych tortur, które trwają w naszych wspólnotach»”.

Biali dyrektorzy szkół akceptowali, a nawet byli dumni z surowej dyscypliny, w tym z drastycznych kar. Jednocześnie mówili niewiele o najgłębszym sekrecie systemu: molestowaniu dzieci. Oficjalne dokumenty ignorują tę kwestię niemal zupełnie. Wszelkie odniesienia kodowano w języku represji typowym dla kanadyjskiego dyskursu o kwestiach seksualnych. Jeden z raportów ze szkoły Red Deer komentował, że „moralny aspekt spraw jest godny ubolewania”. Inni pisali o „kwestiach niemoralności”, „łamaniu siódmego przykazania” itp.

W 1990 roku gazeta „Toronto Globe and Mail” doniosła, że Rix Rogers, specjalny do-

radca ministra zdrowia do spraw seksualnego wykorzystywania dzieci, powiedział na posiedzeniu Kanadyjskiego Towarzystwa Psychologicznego, że ujawnione dotąd przypadki molestowania są „zaledwie czubkiem góry lodowej” i że bardziej szczegółowe badania sposobu traktowania dzieci w szkołach z internatem mogłyby wykazać, że w niektórych szkołach wykorzystywano wszystkie dzieci. Studium z 1989 roku, sponsorowane przez Stowarzyszenie Tubylczych Kobiet z Terytoriów Północno-Zachodnich, wykazało, że osiem na dziesięć dziewcząt w wieku do ośmiu lat było ofiarami przemocy seksualnej i że 50% chłopców w tym samym wieku także było molestowanych seksualnie.

7 stycznia 1998 roku minister do spraw Indian Jane Stewart odczytała w kanadyjskim parlamencie „Oświadczenie o pojednaniu”, uznając krzywdy wyrządzone tubylczej populacji, w tym powieszenie Louisa Riela po rebelii Indian i Metysów w zachodniej Kanadzie w 1885 roku. Skrucha rządu nie sięgnęła rehabilitacji Riela, czego tubylczy przywódcy domagają się od wielu lat. Stewart przeprosiła jednak za rządową politykę asymilacji, w tym za przemoc w szkołach z internatem.

Postawy rasowej i kulturowej wyższości prowadziły do prześladowania tubylczej kultury i wartości – powiedziała Stewart. – Jako kraj jesteśmy obciążeni czynami przeszłości, które doprowadziły do osłabienia tożsamości ludów tubylczych, prześladowania ich języków i kultur oraz zakazywania praktyk duchowych. Musimy uznać wpływ tych czynów na samodzielne niegdyś narody, które zostały rozbite, skłócone, a nawet zniszczone poprzez pozbawienie ich ojczystego terytorium, przez przesiedlanie tubylców i przez niektóre zapisy ustawy o Indianach. Przyszedł czas, by oświadczyć formalnie, że czasy paternalizmu i braku szacunku minęły i że jesteśmy zdecydowani zmienić naturę stosunków między tubylczymi i nie-tubylczymi mieszkańcami Kanady.

Phil Fontanie, przywódca Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN), koalicji kanadyjskich grup tubylczych, uznał, że przeprosiny torują drogę do trwałego pokoju między tubylczymi ludami i rządem kanadyjskim.

– To początek nowej ery – oświadczył Fontanie agencji Interpress Service. – To ważny krok naprzód w dążeniu do uznania naszego własnego stylu sprawowania rządów w Kanadzie.

Niektórzy przywódcy tubylczy nie byli jednak zadowoleni z oświadczenia ministra do spraw Indian. Przedstawiciele Inuitów, grup kobiet tubylczych i Metysów oświadczyli, że nie uważają, by przeprosiny były wystarczająco dobitne.

Byli krytyczni, ponieważ oświadczenie nie odnosiło się szczegółowo do krzywd wyrządzonych ich społecznościom. Twierdzili także, że na rekompensaty przeznaczono za mało pieniędzy i za późno. Przywódcy Inuitów i Metysów, którzy nie należą do Zgromadzenia Pierwszych Narodów, także skarżyli się, że kolejne oświadczenia Stewart nie wspominały o żadnych konkretnych programach.

## Fala procesów

Inni nie-tubylczy Kanadyjczycy skarżyli się, że zalew procesów o przemoc w szkołach z internatem może zablokować system sądowiczy, doprowadzić do bankructwa niektóre wyznania religijne i obciążyć kanadyjski budżet federalny, co wymagałoby nowych podatków. Według danych rządu federalnego skargę złożyło dziewiętnaście tysięcy tubylców, co odpowiada około 15-20% żyjących absolwentów szkół z internatem. Statystyka ta obejmuje także cztery pozwy zbiorowe. Indianie powodowie wygrali wszystkie pięć procesów o przemoc w szkołach z internatem, które miały miejsce pod koniec lat 90. – dwa w Saskatchewan i trzy w Kolumbii Brytyjskiej. W 2006 roku rząd federalny Kanady wypłacił ponad 50 mln dolarów indywidualnych rekompensat.

Pod koniec października 1998 roku Zjednoczony Kościół Kanady, największe zgromadzenie protestanckie (obejmujące trzy miliony prezbiterian, kongregacjonalistów i metodystów) wystosował przeprosiny za krzywdy fizyczne i seksualne, wyrządzone tubylczym uczniom szkół z internatem, które kościół ten prowadził. Przeprosiny ogłoszono krótko po

ujawnieniu dowodów, że urzędnicy kościelni wiedzieli o krzywdach już w 1960 roku, ale nie uczynili nic, by je powstrzymać. Peter Grant, adwokat byłych uczniów szkoły z internatem w Kolumbii Brytyjskiej, przedstawił dowody wskazujące, że zastępca dyrektora szkoły z internatem w Port Alberni został skazany za gwałty na uczniach płci męskiej, popełniane w latach 1948-1968. Według agencji Associated Press Arthur Plint, który kierował szkolnymi bursami, przyznał się w 1995 roku do „dziesiątków przestępstw seksualnych”. Skazano go na jedenaście lat więzienia. Sędzia William Brenner z Kolumbii Brytyjskiej uznał, że zarówno rząd federalny, jak i kościół były „pośrednio odpowiedzialne” za krzywdy wyrządzone przez Plinta młodym tubylcom.

– Wyrażam ubolewanie z powodu bólu i cierpienia, do którego przyczyniło się zaangażowanie naszego kościoła w system szkół z internatem – oświadczył pastor Bill Phipps, dostojnik kościoła (zwany „moderatorem”), na konferencji prasowej 27 października 1998 roku. – Jesteśmy świadomi pewnych szkód, które ten okrutny i błędny system asymilacji wyrządził pierwszym narodem Kanady. Szczerze i pokornie przepraszamy.

Jeden z klientów Granta, Willy Blackwater, powiedział, że kościół powinien być przygotowany na zrekompensowanie ofiarom krzywd nie tylko słowami, ale i pieniędzmi. Harry Daniels, przewodniczący Kongresu Ludów Tubylczych, oświadczył:

– Dobrze słyszeć takie słowa, ale słowa niewiele kosztują.

Kanadyjskie kościoły anglikański i rzymskokatolicki wyraziły żal z powodu swej roli w krzywdach wyrządzanych w szkołach z internatem, ale do 2002 roku nie przeprosiły za to, po części z obawy przed odpowiedzialnością prawną. Wydaje się, że Zjednoczony Kościół zdecydował się na pozasądowe porozumienie się z drugą stroną.

### „Straszhliwe fakty o systemie szkół z internatem”

Królewska Komisja podsumowała, że „straszhliwe fakty o systemie szkół z internatem mu-

szą stać się częścią nowego spojrzenia na to, czym Kanada była i czym będzie, dopóki nie przyznamy się do tego oficjalnie i nie odrzucimy tego. Tylko przez taki akt przyznania się i odrzucenia możemy zapoczątkować nową przyszłość. Kanada i Kanadyjczycy muszą uznać, że konieczne są zmiany w społeczeństwie, aby mogło ono odkryć sposoby życia w harmonii z pierwotnymi mieszkańcami tej ziemi”.

Królewska Komisja wezwała do przeprowadzenia pełnego śledztwa w sprawie kanadyjskiego systemu tubylczej oświaty „by ujawnić i rozpocząć naprawianie głębokich krzywd odczuwanych przez liczne tubylcze dzieci, rodziny i społeczności z powodu systemu szkół z internatem”. Choć być może nie było to forum, o którym myślała Królewska Komisja, to takie publiczne śledztwo rozpoczęło się, sprawa po sprawie, w wielu salach sądowych. Ekonomiczne skutki rekompensat w tych sprawach oddaje fakt, że rząd kanadyjski przewidział aż 1,7 mld dolarów na rekompensaty w 18 tysiącach spraw o fizyczne i seksualne krzywdy w tubylczych szkołach z internatem. Rząd planował zobowiązać powodów do rezygnacji z prawa do przyszłych roszczeń, w tym do procesów o utratę języka i kultury. ♣

tłum. Marek Nowocien

### BIBLIOGRAFIA

- Canada's United Church Apologizes for Abuse at Indian Schools*, Associated Press Canada (October 28, 1998).  
Mark Bourrie, *Canada Apologizes for Abuse of Native Peoples*, Interpress Service (January 8, 1998); [www.oneworld.org/ips2/jan98/canada2.html](http://www.oneworld.org/ips2/jan98/canada2.html).  
Bruce E. Johansen, *Education. The Nightmare and the Dream: A Shared National Tragedy, a Shared National Disgrace*. „Native Americas” t. 12, nr 4 (Winter 2000), s. 10-19.  
Mark Lowey, *Alberta Natives Sue over Residential Schools*, „Calgary Herald” (1999), ss. A-1.  
Anne McIlroy, *Canadians Apologize for Abuse*, „Manchester Guardian Weekly” (November 8, 1998), s. 5.  
James S. Olson, Raymond Wilson, *Native Americans in the Twentieth Century*. University of Illinois Press, Urbana 1984.  
William Henry Pratt, *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867-1904*. Red. Robert M. Utley. University of Nebraska Press, Lincoln 1906, reprint 1987.  
Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996, Vol. 1, Chapter 10; [www.prsp.bc.ca/vol1ch10\\_files/Vol1%20Ch10\\_rtf](http://www.prsp.bc.ca/vol1ch10_files/Vol1%20Ch10_rtf).

## ROZSZYFROWUJĄC WALAM OLUM [2]

Na początku XIX wieku odczytano starożytne perskie pismo klinowe i egipskie hieroglify, odkopano Herkulanum i Pompeje, a egzotyczne cywilizacje z całego świata oczarowywały wyobraźnię Zachodu. Zanim jednak ukazała się książka Karola Darwina *O pochodzeniu gatunków* w 1859 roku, wyrocznią uczonych była Biblia, której nowo odkrywane kontynenty, kultury czy sprzeczne mitologie stawiały kolejne wyzwania. Ucnieni po obu stronach Atlantyku zwrócili się ku wykluwającą się dziedzinom nauki: etnologii i filologii porównawczej dla sprawdzenia biblijnej wersji historii stworzenia człowieka.

W Ameryce gorąco dyskutowano pochodzenie Indian amerykańskich, ludu nieobecnego w Biblii, a także szukano genezy wspaniałych ziemnych kopców, które ujrzeli przybywający z Europy osadnicy na Środkowym Zachodzie kontynentu. Nagle zakwestionowano głęboko zakorzenioną wiarę w dzieje powstania człowieka. Czy człowiek został stworzony raz, jak głosiła Księga Rodzaju, czy też było wiele aktów stworzenia? Jeśli był tylko jeden akt stworzenia, to na jakim kontynencie miał on miejsce? Jak i gdzie Indianie amerykańscy przetrwali powódź? Czy istniał pierwotny język rozumiany przez wszystkich, jak podaje Biblia? Czy współczesne lingwistyczne podobieństwa między niespokrewnionymi, różnymi językami mówią coś na temat początków człowieka? Czy istniał pierwotny system piśmienniczy, który odsłoniłby tajemnice przeszłości? Czy jakaś starsza od amerykańskich

Indian cywilizacja w Ameryce wzniosła kopce, a jeśli tak, to co się z nią stało? No i w jaki sposób ludzie dotarli na kontynent otoczony całkowicie wodą? Te i wiele innych pytań fascynowało zarówno zwykłych ludzi, jak i uczonych.

Podczas kariery naukowej na Uniwersytecie Transylwania w Lexington, w stanie Kentucky (1819-1826), Constantine Rafinesque bardzo interesował się tymi zagadkami. Miał bezpośredni dostęp do ogromnych prehistorycznych nasypów i znajdujących się wewnątrz archeologicznych relikwów. Rafinesque pomagał swojemu przyjacielowi i mecenasowi Johnowi Cliffordowi zebrać tego typu „antyki” do jego muzeum, tworzył dla niego mapy kopców w okolicznych miejscowościach, a także zabierał głos w jazgotliwej dyskusji na temat tychże tajemniczych ludów i przedmiotów wytworzonych i pozostawionych przez nich.

Rafinesque jeszcze długo po opuszczeniu Kentucky starał się rozszyfrować zagadkę pochodzenia Indian. Choć był przekonany, że znalazł właściwą odpowiedź, jego nieprawdopodobne hipotezy nie zdobyły uznania naukowców, także z powodu bombastycznego i egotycznego sposobu bycia „badacza”.

Pośród wielu „odkryć” i starań Rafinesque wprowadził na rynek „lekarstwo” na gruźlicę, program inwestycyjny „jak uniknąć odpowiedzialności za straty”, niezatapialne łódki, „niepalny lakier bezbarwny czy farbę”, które „uratują życie 100 000 ludzi skazanych na spalenie żywcem”. Pewnego razu Rafinesque napisał krytykę własnej poezji pod przybranym nazwiskiem Constantina Jobsona, gdzie wychwalał swoje wiersze jako utwory będące „naznaczone geniuszem”, „którego prawie nie spotyka się po tej stronie Atlantyku”, „wznoszącego się ponad geniusz Pope’a<sup>1</sup> i Erazma Darwina<sup>2</sup>, jeśli idzie o moralne przesłanie,

<sup>1</sup> Alexander Pope (1688-1744), wybitny poeta angielski, tłumacz Homera, autor poematu heroikomicznego *Pukiel włosów ucięty*, satyry na krytyków *Duncjada* czy filozoficznego szkicu *Wiersz o człowieku* – przyp. red.

<sup>2</sup> Erasmus Darwin (1731-1802), angielski przyrodnik, wynalazca i poeta, autor rozprawy *Zoonomia* oraz poematu *Świątynia przyrody*, będącymi inspiracją dla poglądów ewolucjonistycznych Lamarcka i Karola Darwina – przyp. red.



różnorodność tematów i wzniosłość”, porównywalne, a „w niektórych wypadkach (...) wyrastające ponad” utwory Milтона! Rafinesque twierdził, że „zaczął naukę łaciny i greki, jak również hebrajskiego, sanskrytu, chińskiego i pięćdziesięciu innych języków” przed ukończeniem siedemnastego roku życia. Jego dzieła lingwistyczne są jednak pełne błędów: w zasadzie porównywał listy wyrazów, nie rozumiejąc zasad gramatycznych poszczególnych języków. Współczesny Rafinesque naturalista Lewis David von Schweinitz napisał, że Rafinesque „jest bez wątpienia człowiekiem o wielkiej wiedzy – tak źle przetrawionej, jak to tylko możliwe, a także bez wątpienia człowiekiem o zaburzonym umyśle”.

W 1819 roku różne wydawnictwa zaczęły odrzucać prace Rafinesque, co zmuszało go do wydawania własnym sumptem. Po osiedleniu się w Filadelfii w 1826 roku nie udało mu się zostać członkiem prestiżowego American Philosophical Society. Mimo to nadal korzystał z biblioteki Towarzystwa nie tylko w celach badawczych, ale tworzył w niej swoje fałszywe dzieło. Z jego słów wynika, że czuł się sfrustrowany, niezrozumiany i niedoceniany. Był też przekonany, że nikt nie zgodzi się z jego poglądami, dopóki nie sfabrykuje fantastycznego, wstrząsającego „dowodu” – stał się nim *Walam Olum*.

Każde istotne w owych czasach pytanie o początkach ludzkości i prehistorii Indian amerykańskich znajduje odpowiedź w *Walam Olum*. W mistyfikacji pełno najnowszych teorii naukowych oraz sprzecznych z nimi (i niepoddanych przez Rafinesque’a żadnej krytycznej refleksji) informacji z Biblii.

Tym, których dręczył problem, czy Indianie przybyli ze Starego Świata, czy też zostali stworzeni oddzielnie od reszty ludzkości, *Walam Olum* odpowiada, że pochodzą oni „z pierwotnej ziemi (...) poza wielkim oceanem”. Spragnionym wiedzy o tym, w jaki sposób dotarli do Nowego Świata, *Walam Olum* (i komentarz Rafinesque) wyjaśnia, że niektóre z grup dotarły do Ameryki w czasie, kiedy kontynenty były połączone<sup>3</sup>. Jednakże,

gdy ruchy geologiczne rozdzieliły kontynenty, inne grupy, wśród nich Lenapowie, wyruszyły z Azji przez nowo uformowaną Cieśninę Beringa. Ci zaś, którzy zastanawiali się, kiedy wydarzenia przedstawione w *Walam Olum* miały miejsce, znajdowali odpowiedź dzięki długiej liście imion wodzów zamieszczonej w tekście dokumentu, która według Rafinesque pozwalała „policzyć pokolenia”. Wedle tych wyliczeń wydarzenia z historii Ameryki idealnie komponowały się czasowo z przedstawionymi w Biblii.

By wzmocnić siłę „dowodów” potwierdzających azjatyckie pochodzenie Indian, Rafinesque wprowadził do pseudodokumentu Delawarów „archaiczne” słowa azjatyckie, które są zniekształconymi wyrazami w języku algonkińskim mającymi przypominać słowa hinduskie, hebrajskie, greckie, chińskie i inne. Na przykład, w historii stworzenia z *Walam Olum* pojawia się *Jin-wis* jako imię pierwszego człowieka. *Jin-wis* nie jest słowem pochodzącym z języka delaware, dlatego przez wiele lat tłumacze nie mieli pojęcia, jak je interpretować. Notatki Rafinesque i materiały źródłowe, z których korzystał nie pozostawiają wątpliwości, w jaki sposób skonstruował tę dziwaczną nazwę.

Pisząc *Walam Olum* Rafinesque potrzebował imienia dla biblijnego Adama, pierwsze-

tów i następujących geologicznych katastrof głosili wielcy współcześni Rafinesque. Ceniony naukowiec Comte de Buffon w dziele *Natural History* sugerował, że Azja i Ameryka Północna były kiedyś połączone (w miejscu Cieśniny Beringa), tak samo jak Afryka i Ameryka Południowa. Ludzie i zwierzęta, którzy zostali stworzeni na Starym Kontynencie, przeszli po lądzie na kontynent Ameryki. Inni naukowcy dowodzili, że nastąpiło wiele katastrof o dużym zasięgu. Georges Cuvier, najważniejszy paleontolog na początku XIX wieku był przekonany, że w dziejach Ziemi miały miejsce powtarzające się zmiany, z których najbliższą nam był potop za czasów Noego.

„Potwierdzenie” wersji geologicznej znajdowano w mitologiach wielu ludów. Hindusi wierzyli, że świat wiele razy był niszczony i tworzony od nowa. Alexander von Humboldt opisał mity mieszkańców Mezoameryki o wielokrotnych unicestwieniach i odbudowach, zestawiając je z mitami hinduskimi, tybetańskimi i innymi mitami ze Starego Świata. Rafinesque nie musiał sięgać po inne źródła, wystarczyło tylko zajrzeć do prac swego przyjaciela i sponsora – Johna Clifforda (który sam odwoływał się do von Humboldta i innych), by poznać tradycyjne opowieści o powtarzających się katastrofach.

<sup>3</sup> Jak w przypadku większości „historii”, które Rafinesque wplótł do swego fałszerstwa, teorię połączonych kontynen-

go człowieka, w języku delaware. Podziwiani przez Rafinesque pisarze, jak Court de Gébelin czy Jacob Bryant<sup>4</sup>, zakładali, że wszystkie języki, w tym hebrajski, pochodzą od pierwszego „pierwotnego języka” i że wszystkie nadal zawierają ślad owej pierwszej mowy (tzn. uniwersalne „rdzenie” wyrazów rzekomo umieszczone w każdym słowie). Rafinesque wierzył, że potrafi „odtworzyć” pierwotne znaczenie słów w każdym języku poprzez odnalezienie i przetłumaczenie owych rzekomych rdzeni. Aby odkryć brzmienie imienia Adam w języku delaware, Rafinesque uważał, że należy porównać „uniwersalne rdzenie” wyrazowe z języków azjatyckich, które odnoszą się do pierwszego człowieka i odnaleźć „podobieństwa” (tzn. pokrewne „rdzenie”; podobnie brzmiące sylaby) u Delawarów.

Nie miał z tym wielu problemów, ponieważ źródła, z których korzystał, wskazywały dokładnie, jakie to były podobieństwa. Zarówno Court de Gébelin, jak i Bryant utrzymywali, że *Gin* w języku chińskim znaczące „człowiek” (pisane również *Jin* według innych źródeł dostępnych Rafinesque) jest pokrewne łacińskiemu *Gens*, celtyckiemu *Gen*, hebrajskiemu CHN [*kōhēn*], oznaczającym „ksiądz” i angielskiemu „król”. U Le Roux Rafinesque znalazł informacje, że według chińskiej legendy Gine-hoang czy Gin byli pierwszymi ludźmi. A w pracy Bartona *New Views of the Tribes and Nations of America* odkrył, że *Jeenoois* w języku „Indian Penobscot i Saint Johns” oznacza „Bóg” – słowo to wydało się uderzająco podobne do *Gine-hoang* i *Jin*.

Barton określił Indian „Indian Penobscot i Saint Johns” jako członków „rodziny (*stock*) Delawarów” – plemiona rzekomo pochodzące od Delawarów<sup>5</sup>, dlatego Rafinesque był pewien, że sami Delawarowie używali kiedyś wyrazu *Jeenoois*. Według niego *Jeenoois* In-

dian Penobscot miał być „archaicznym” terminem przyniesionym przez „rodzinę Delawarów” z Azji. Jednakże amerykańscy Indianie tłumaczyli *Jeenoois* jako „Bóg”, a nie „człowiek” – Rafinesque wyjaśniał, że bogów starożytnych mitologii czczono jako zreifikowane historyczne postacie. Pomysł ten wyglądało wielu ulubionych pisarzy Rafinesque.

Tłumaczenie końcowej sylaby -oois wyrazu *Jinoois* (którą Rafinesque pisał -wis<sup>6</sup>) zdawało się także dostępne w *Monde Primitif* Courta de Gébelin, niezawodnym źródle „uniwersalnej” etymologii. Według de Gébelina łaciński czasownik *esse* – być (2 osoba, 1. poj. es) był spokrewniony z hebrajskim *ish* [ʾīš], kolejnym słowem, które, tak jak *adam*, [ʾāḏām] oznaczało „człowiek”. Dlatego jeśli sylaba es,

roku wywołała poruszenie wśród antykwariszy z początku XIX wieku, nie omijając Rafinesque. Szczególny wpływ miała rzekoma legenda o migracji prastarych Lenapów, przytoczona przez Heckeweldera, którą potem Rafinesque włączył do tekstu *Walum Olum*. Opowiadanie Heckeweldera o migracji przedstawia przejście Lenapów na wschód przez Amerykę Północną i ich podbój tajemniczych Talligewi, którzy mieli zbudować liczne „fortyfikacje” czy też kopce w dzisiejszych stanach Indiana i Ohio. W *History, Manners and Customs* przedstawiony jest też rozłam Lenapów na liczne plemiona algonkijczyńskiej rodziny językowej.

Barton i inni uczeni XIX wieku, opierając się na legendzie Heckeweldera, przedstawiali różne plemiona algonkijskie jako członków „rodziny Delawarów”. Rafinesque powtarzał ten sam schemat, a ponieważ nie wszystkie słowa w języku delaware, których potrzebował do skomponowania *Walum Olum*, znajdowały się w dostępnych mu tekstach źródłowych, nie wahał się zapożyczać wyrazy z innych języków algonkijczyńskich. Robił tak, bo był przekonany, że każdy z języków „rodziny Delawarów” przechował słowa, które kiedyś były znane właściwym Indianom Delaware. Dlatego też użycie słowa *Jinoois* (które Rafinesque znalazł w *New Views of the Tribes and Nations of America* Bartona) Indian Penobscot w sfałszowanym tekście Delawarów Rafinesque mógł tłumaczyć tym, że to delawarski wyraz „archaiczny”, a rzekome podobieństwo między tym wyrazem a słowami z innych języków Starego Świata tym bardziej „dowodzi”, że wyraz pochodzi z zamierzonych czasów.

Co do legendy przytoczonej przez Heckeweldera: nie jest starożytną historią, gdyż sięga zaledwie początków XVIII wieku i dotyczy wydarzeń z tego okresu.

<sup>6</sup> Rafinesque pisał końcową sylabę -oois wyrazu *Jinoois* jako -wis, gdyż odnalazł wiele słów Lenapów i innych Indian algonkijczyńskich kończących się na tę sylabę (pisaną również jako -wees, -is i -es w niektórych tekstach źródłowych), np. wyraz w języku delaware *gahowees* (matka), *n'quees* (mój syn) i *kikochquees* (dziewica).

<sup>4</sup> Court de Gébelin (1719-1784) i Jacob Bryant (1715-1804) próbowali rekonstruować pierwotną wielką cywilizację. Na przykład Gébelin w kartach Tarota upatrywał zapisu sekretów Egipcjan, a Bryant uznawał Egipcjan za potomków biblijnego Chama (egipski bóg Amon miał być Chamelem uniesionym do rangi Boga) – przyp. Red.

<sup>5</sup> Publikacja *An Account of the History, Manners, and Customs of the Indian Nations, Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States* Johna Heckeweldera w 1819

issi, ishi itp, pojawiała się w jakimkolwiek języku indiańskim, wyraz taki powinien być uważany za zawierający „pierwotny rdzeń wyrazu” dla obu słów: „człowiek” i czasownika „być”.

Dla Rafinesque sprawa więc była rozwiązana. Sylaba -wis z wyrazu *Jinoois* mogła jedynie oznaczać „istota” i tak też była tłumaczona w każdym miejscu, gdzie Rafinesque użył jej w eposie. Nie cytując źródła swoich informacji, Rafinesque w profesjonalnym tonie tłumaczył czytelnikom, że „wis” jest „identyczne” z hebrajskim „ish” (które, naśladując francuskiego naukowca Antoine Fabre d’Oliveta, czasem zapisywał błędnie jako „aish”). Rafinesque napisał, że „Jin-Wis oznacza AISH lub Adam we wszystkich plemionach Indian Linapi”. „[Przyrostek w języku delaware] W’IS jest identyczny z [hebrajskim] ISH [‘człowiek’]”. W ten sposób Rafinesque „odtworzył” imię Adama używane przez Lenapów, a fantastyczne chińsko-hebrajsko-łacińskie-penobskockie *Jin-wis* czy też „Istota Człowiecza” (*Man-Being*) weszło do mitologii *Walam Olum*.

Mystyfikacja Rafinesque’a pełna jest takich „archaicznych” terminów, które przez długi czas wprawiały tłumaczy w zakłopotanie. Kolejnym przykładem jest opis przetrwania przez Indian potopu na grzbiecie olbrzymiego żółwia. Słowo *Tulpe*, które w języku delaware oznacza żółw, zostało przekształcone w *Tula* – jest to nazwa starego miasta, z którego wywodzą się Toltekowie. Rafinesque, powtarzając tezy wielu publikowanych źródeł, wierzył, że legendarne i tajemnicze Tula, miasto Tolteków, jest w rzeczywistości określeniem Azji Środkowej.

Co więcej, Rafinesque był przekonany, że słowo Tula jest lingwistycznie spokrewnione z wyrazami Tulan/Turan/Tartary (z powodu częstej zamiany „l” na „r” w pokrewnych dialektach), a także wierzył, że wszystkie one zawierają „pierwotny rdzeń wyrazu” Tal/Tel/Tol, który według Courta de Gébelina znaczył „góry”. Tataria<sup>7</sup> była oczywiście najważniejszym miejscem w Rafinesque opowieści o powodzi. Pośród takich pisarzy, jak Barrow czy Shuckford, panowała opinia, że najwyższe szczyty Tatarii – Himalaje, były biblijnym

Araratem, miejscem zatrzymania się arki Noego. Opierając się również na tłumaczeniu d’Oliveta hebrajskiego wyrazu Theba [*tēbāh*] – „arka” jako „schronienia”, a nie rzeczywistej arki, Rafinesque wynioskował, że Himalaje nie tylko są Araratem, ale symbolizują samą arkę czy też schronienie. Theba według Rafinesque znaczy tyle, co Thibet.

Jeśli chodzi o żółwia, na którego grzbiecie – według legend – Indianie mieli zostać ocaleni (lub stworzeni), Rafinesque uczynił zeń, tak jak w przypadku arki, metaforę Azji Centralnej, a Tulpe, znaczące „żółw” w języku delaware, „stało się” spokrewnione z Tula/Tulan/Turan/Tartary itp.

Tego rodzaju „dowody” lingwistyczne (które Rafinesque możolnie poumieszczał w *Walam Olum*) zgrabnie „ukazały”, że człowiek pochodzi z Azji, a rozrzucone ludzkości po całym globie jest następstwem biblijnej powodzi. Fakt, że Indianie znali opowieści o powodzi przypominające historię z Księgi Rodzaju, a także używali słów, które wydawały się podobne do wyrazów z języków azjatyckich, wzmocnił jeszcze „tezę”, że wszystkie te różne grupy pochodzą z Azji, a wszystkie ich historie stworzenia mają źródło w tym samym wydarzeniu.

Zdumiewający w *Walam Olum* jest stopień, w jakim Rafinesque korzystał z pomysłów i etymologii mu współczesnych. Chociaż sam przedstawiał siebie jako jedynego obrońcę nauki i nieustającego odkrywcę „nowych faktów”, ani jego myśl nie była twórcza, ani też nie należał do tuzów ówczesnej nauki. Oryginalność jego antropologicznych prac należy raczej przypisać sprytowi, z jakim wyrażał pomysły innych osób – często przejmując je jako własne. Myśli Rafinesque, jego filologiczne i historyczne przykłady, a także same wyrazy wywodzą się z opublikowanych prac jego ulubionych autorytetów – wielkich uczonych europejskiego Oświecenia.

Fałszując piktogramy do *Walam Olum*, Rafinesque chciał sprytnie pokazać, że, podobnie

<sup>7</sup> Nazwę „Tataria” używano od średniowiecza na określenie północno-środkowej części Azji, od Morza Kaspijskiego i Uralu po Pacyfik, zamieszkiwanego przez Tatarów, czyli ludy tureckie i mongolskie – przyp. red.

jak „archaiczne” wyrazy w języku delaware, były one „prawdopodobnie przyniesione z Azji”. Zagadkowe „podobieństwa” między piktogramami z *Walam Olum* i różnymi glifami ze Starego Świata miały wzmacniać teorię Rafinesque o azjatyckim pochodzeniu Indian. Jednak podobieństwo wynikało z tego, że Rafinesque korzystał z ograniczonej liczby autentycznych piktogramów indiańskich, wśród których nie było piktogramów Lenapów. Większość glifów zamieszczonych w *Walam Olum*, które faktycznie pochodziły od tubylczych Amerykanów, została nieprawidłowo skopiowana z *Narrative of The Captivity and Adventures of John Tanner* (1830) Johna Tannera, lecz kilka pochodziło też z *Description of the Ruins of an Ancient City* (1822) Del Rio i Cabrera. Dla kontrastu, przeważająca część piktogramów z *Walam Olum* jest zaczerpnięta z pracy Champolliona o hieroglifach egipskich i dzieła jezuitów poświęconego historii i sztuce chińskiej<sup>8</sup>. Niepublikowane notatki i obrazki Rafinesque, jego artykuł *The Graphic Systems of the Ancient American and Chinese Nations*, źródła, które sam wskazuje w tych pismach, jak i same piktogramy nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że nikt inny, tylko Rafinesque stworzył owe glify i jest autorem fałszerstwa.

Tworząc *Walam Olum*, Rafinesque pragnął też obalić różne teorie dotyczące starożytnej Ameryki, które uważał za niesłuszne. Cztery lata wcześniej, w 1830 roku, Joseph Smith, założyciel Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, opublikował *Księgę Mormona*. Smith twierdził, że zawarł w niej tłumaczenie złotych tablic, które znalazł zakopane w środkowej części stanu Nowy Jork, napisanych w „języku Egipcjan”. Miały dowodzić, że Indianie i budowniczy kopców byli potomkami starożytnych Żydów.

Rafinesque wierzył, że Joseph Smith stworzył fałszerstwo na podstawie błędnej teorii, ale wydaje się, że zainspirowało go ono do stworzenia swoich własnych „długo zaginionych tablic”. Według Rafinesque plemiona tubylczych Amerykanów były „rojem barbarzyńskich narodów”, które wyemigrowały na zachód z Azji Środkowej, podczas gdy wyrafinowani budowniczy kopców wyemigrowali

na wschód z legendarnego „zaginionego kontynentu” Atlantydy.

Pomimo różnic między *Walam Olum* i *Księgą Mormonów*, podobieństwa są uderzające. Oba utwory miały być starożytnymi eposami zapisanymi w formie glifów, obydwie miały wyjaśnić wiele odwiecznych zagadek: skąd wzięli się Indianie w Nowym Świecie, kim byli i co się stało z budowniczymi kopców. Oba eposy usiłowały pogodzić historię Ameryki z chronologią biblijną, oba miały też być napisane w formie glifów w wymarłych lub nieznanych językach. Do przetłumaczenia obu potrzebne były niezwykle środki (boska pomoc lub naukowy geniusz) i wreszcie w obu przypadkach „oryginalne” tablice zaginęły bez śladu.

*Księga Mormonów* z pewnością była pożywką dla wyobraźni Rafinesque, ale bezpośredni bodziec dla utworzenia *Walam Olum* pojawił się później. Podczas badań w archiwach dowiedziałem się o eseju Rafinesque z „suplementem”, który został odkryty w 1982 roku w l’Institut Royal de France przez historyka Joana Leopolda. Rafinesque napisał go na prestiżowy konkurs Volney tegoż Instytutu (nagroda wynosiła 1200 franków) na najlepszy informacyjny artykuł o języku „Lenni-Lennape, Mohegan i Chippaway”.

Zbadanie eseju i suplementu pozwoliło ustalić, kiedy powstało *Walam Olum*, a także, jaka była motywacja jego sprokrowania. Esaj o ludach algonkińskich, napisany w październiku 1834 roku, czyli rok po rzekomym przetłumaczeniu *Walam Olum* przez Rafinesque, nie wspomina w ogóle o starożytnych piktogramach z Ameryki Północnej, zawiera jedynie informację, że tradycja Indian Shawnee mówi o przyjeździe do Ameryki „po lodzie”. Esaj ukazuje ogromny brak znajomości języka delaware przez autora i osłabia jego twierdzenie, że posiadał *Walam Olum* od 1820 roku oraz, że nauczył się języka przed 1833, co miało mu umożliwić przetłumaczenie dokumentu.

<sup>8</sup> Jean Francois Champollion, *Précis Du Système Hiéroglyphique Des Anciens Égyptiens*, 1824; *Mémoires Concernant L’Histoire, Les sciences, Les Arts, Les Moeurs, Les Usages, &c. Des Chinois*, 1776.

północny męski  
wschodni męski  
południowy męski...  
z kobietami lub żonami człowieka  
z córkami człowieka  
i z psami człowieka

northern manly  
Eastern manly  
Southern manly...  
with wives or women of man  
daughters of man  
and with dogs of man



chiński znak: odrośl, pęd



chiński znak: człowiek



egipski znak: dziecko, młode

Fragment piktogramu z Walam Olum, do którego utworzenia Rafinesque wykorzystał źródła egipskie i chińskie.

Chiński „znak” z lewej Ku-Wǎn pochodzi ze zbioru Mémoires, oznacza „odrośl”, „pęd” i jest metaforą „potomstwa”. Znak pośrodku pochodzi z tego samego źródła i oznacza „człowiek”. Znak z prawej wzięty został z pracy Champolliona (zob. przyp. 8) i jest egipskim określeniem na „dziecko, młode”. Rafinesque obrócił ten znak do góry nogami, prawdopodobnie żeby dopasować do „kierunków” pozostałych elementów piktogramu.

Ten przykład pokazuje, że Rafinesque nie tylko zapożyczył glify z różnych symboli Starego Świata, ale także że czasem usiłował zachować ich oryginalne znaczenie.

O ile w eseju Rafinesque milczy na temat eposu, w napisanym dwa miesiące później (grudzień 1834 roku) suplementcie wręcz błaga komisję Volneya, by zaakceptowała jego „nowe filologiczne i graficzne materiały”, czyli *Walam Olum*. Co sprawiło, że nagle pojawił się ten intrygujący dokument?

Odpowiedź znajdujemy znowu w archiwach Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego<sup>9</sup>. Dzięki pracownikom biblioteki Towarzystwa stało się jasne, że podstawowa lista Heckeweldera z nazwami w języku delaware została opublikowana po raz pierwszy w listopadzie

1834 roku, mniej niż miesiąc po tym, jak Rafinesque sporządził swój esej. Z listy Heckeweldera, jak już zauważyliśmy, obficie korzystał Rafinesque, bo bez niej *Walam Olum* nigdy by nie powstało. To, że Rafinesque wszedł w posiadanie listy przed grudniem 1834 roku potwierdzają nie tylko językowe dowody w tekście, ale również jeden z listów Rafinesque do sprzedawcy książek z Bostonu, O.L. Perkinsa. Potem, by odciąć się od jakichkolwiek związków z pracą Heckeweldera z 1834 roku, Rafinesque utrzymywał, że przetłumaczył tekst *Walam Olum* w 1833 roku<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por. pierwszą część esaju *Rozszyfrowując Walam Olum* w poprzednim numerze „Tawacinu” – przyp. red.

<sup>10</sup> Bardzo prawdopodobne, że Rafinesque próbował również wyprzedzić ukazanie się *Księgi Mormonów* (1830),

Jak na ironię, Rafinesque przegrał rywalizację o nagrodę Akademii Francuskiej z filologiem Peterem Stephenem Du Ponceau, przewodniczącym Stowarzyszenia Amerykańskiego Filozoficznego, który opublikował dużą część lingwistycznych materiałów, które później Rafinesque plagiował podczas tworzenia fałszerstwa. Po przegranej Rafinesque starał się sprzedać *Walam Olum* za znaczną sumę pieniędzy, napisał nawet prośbę do króla Francji o wynagrodzenie w zamian za epos. Kiedy wreszcie opublikował *The American Nations*, fałszywy epos dołączył do rosnącej liczby utworów z dziedziny mitologii Indian amerykańskich.

*Walam Olum* zżarło zdrowie wielu tłumaczom, rozpowszechniło oszłamniającą liczbę nieprawdziwych informacji o Indianach, a co najgorsze wprowadziło w błąd i zraniło wielu młodych Indian Lenape poszukujących wiedzy o swoim dziedzictwie. Gniew i zawód były reakcjami tych, którzy, po utracie swego języka szczerze próbowali odzyskać swoją przeszłość, a potem dowiedzieli się o moim odkryciu podczas sympozjum w Oklahomie w maju 1995 roku.

Historia nauki zna kilka niezwykle fałszerstw, jak człowiek z Piltdown<sup>11</sup>, który dał brytyjskim antropologom poczucie, że odnaleźli „pierwszego Anglika”; filipińskie plemię Tasaday<sup>12</sup> z „epoki kamienia łupanego”, którego istnienie „udowodniło” wrodzoną dobroć człowieka żyjącego w zgodzie z naturą, a także poruszające *Pieśni Osjana* dodające chwalebłą przeszłość osiemnastowiecznym szkockim nacionalistom. Do tego grona oszustw możemy dodać niepospolite *Walam Olum* – pracę, której celem było dopasowanie wyobrażeń na temat pochodzenia Indian z wiedzą biblijną. Mimo poklasku, *Walam Olum* nie jest „najstarszą historią Indian Amerykańskich”, lecz jednym z najstarszych fałszerstw w Ameryce Północnej<sup>13</sup>.

Szkoda, że nie może być inaczej. ❖

tłum. Joanna Magiera, Bartosz Hlebowicz

którą uważał za konkurencyjną i błędną teorię zaludnienia Ameryki, a której wcześniejsza publikacja mogłaby zostać potraktowana jako czynnik mający wpływ na stworzenie *Walam Olum*.

Jak wspomniałem, Rafinesque twierdził, że otrzymał tablicę od „niezjącego Dr. Warda” – rzeczywistej postaci, którą Rafinesque i jemu współcześni znali, ale którego oczywiście nikt już nie mógł zapytać o *Walam Olum*. Wprowadzenie Dr. Warda do historii dodało wiarygodności opowiadaniu Rafinesque.

W skrócie, niedawny wywód uczonych mówiący, że Rafinesque tylko „opublikował” *Walam Olum* – że nie był on twórcą fałszerstwa, a jego ofiarą – jest bezpodstawny. Rafinesque twierdził, że wszedł w posiadanie dokumentu w latach 1820-1822. Nie jest możliwe, by epos istniał w tym czasie, wcześniej niż publikacja materiałów źródłowych dotyczących lingwistyki i piktogramów, które posłużyły do napisania eposu. Tego, że sam Rafinesque stworzył fałszerstwo, dowodzą kłamstwa, jakie opowiadał na temat sposobu i miejsca otrzymania dokumentu.

<sup>11</sup> „Odnalezione” przez Charlesa Dawsona w 1912 roku w Piltdown w hrabstwie Sussex w Anglii szczątki kości szczękowej i czaszki przez czterdzieści lat uznawano za „brakujące ogniwo” w ewolucji człowieka. Zdaniem archeologów fragmenty miały należeć do istoty znajdującej się na etapie rozwoju pomiędzy małpą a człowiekiem, ponieważ czaszka wyglądała na człowieka, a szczęką na małpę. Fałszerstwo udowodniono ostatecznie w 1953 roku: poszczególne części „człowieka z Piltdown” należały do człowieka żyjącego w średniowieczu (czaszka), orangutana (szczęką) i szympansa (zęby – przypilnowane tak, żeby przypominały człowiecze). „Pierwszy Anglik” jest najgłośniejszym spośród licznych fałszywych odkryć Dawsona, bez wątpienia najgłośniejszym.

<sup>12</sup> „Plemię” Tasaday z wyspy Mindanao na Filipinach „odkryto” w 1971 roku. Jego „twórcą” był Manuel Elizalde, szef nowo utworzonej rządowej agencji do ochrony mniejszości. Według Elizalde plemię pozostawało w izolacji od czasów epoki kamienia. „Prymitywny lud” zyskał szerokie zainteresowanie na całym świecie: przez trzy lata pozwalano badać je antropologom, a National Geographic wyprodukował nawet film *The Last Tribes of Mindanao*. Kiedy w latach siedemdziesiątych pojawiły się podejrzenia, prezydent Filipin Ferdinand Marcos zablokował wszelki dostęp do Tasaday. Elizalde uciekł z kraju z pieniędzmi fundacji. W 1986 roku, po usunięciu Marcosa ze stanowiska prezydenta, dowiedziono ostatecznie, że Tasaday to wymyślony lud, a ludzi epoki kamienia odgrywali mieszkańcy okolicznych plemion na rozkaz Elizalde.

<sup>13</sup> Najnowsze tłumaczenie i „uautentycznienie” *Walam Olum* przez Davida McCutchena nosi tytuł *The Red Record: The Wallam Olum: The Oldest Native North American History* (1993).

DAVID M. OESTREICHER, niezależny badacz, wybitny znawca kultury Delaware. Chociaż sam nie jest Delawarem, jest jedną z nielicznych żyjących osób biegle władających językiem delaware. Uzyskał tytuł doktora antropologii na Rutgers University, w New Jersey, na podstawie rozprawy o *Walam Olum*, w której wykazał fałszerstwo rzekomej kroniki Lenapów. Więcej o Davidzie Oestreicherze zob. Bartosz Hlebowicz, Znikające plemię, „Tawacin” nr 4 [76], zima 2006, ss. 16-24.

## BOGOWIE, MYŚLIWI I POWINOWACI

Eduardo Viveiros de Castro

Indianie Araweté zamieszkują południową część brazylijskiego stanu Pará, nad rzeką Ipixuna, prawym dopływem Xingu. Należą do rodziny językowej tupi-guaraní. Ich liczebność w czasie, gdy Viveiros de Castro prowadził wśród nich badania, drastycznie spadła. W 1987 było ich 168, dane FUNAI z 2000 roku mówią o 278.

W opisach ludów tupi-guaraní, jak pisze Viveiros de Castro, często pojawia się słowo „ambiwalencja” i faktycznie, można go użyć niemalże przy opisie każdego zjawiska: od stosunku Araweté do bytów nadprzyrodzonych po opis organizacji społecznej. Przy opisie Araweté nie sposób użyć prostych opozycji. Nie są, w przeciwieństwie do ludów z rodziny gê, społecznością „stabilną i symetryczną. Opozycja «swój» – «obcy» po prostu nie znajduje tu zastosowania”<sup>1</sup>. Ponadto zjawiska kosmologiczne wyjaśniane są bardzo swobodnie, każdy szaman (i nie tylko szaman) Araweté ma własną wersję mitu, każdy człowiek ma własną „teologię”.

Niejednoznaczność dotyka także organizacji przestrzeni społecznej, która wygląda u Araweté zupełnie inaczej niż u wcześniej zaprezentowanych ludów gê<sup>2</sup>. Przestrzeń społeczna

jest „marginesem lub granicą, niestabilną, niepewną przestrzenią” (29) zawieszona pomiędzy naturą (zwierzęcością) a supernaturą (boskością – [*divinity*]). Nie ma tu koncentrycznych kręgów, wyraźnie wydzielonego centralnego placu wioski<sup>3</sup>. Patrząc na rysunek, prezentujący układ przestrzenny domostw, można odnieść wrażenie, że mamy tu do czynienia z całkowitym brakiem zasad organizujących przestrzeń. Obserwację przestrzeni społecznej wioski Araweté dodatkowo utrudnia to, że w wiosce spędzają oni tylko porę suchą, zaś porę deszczową w lesie. Jak się okazuje Araweté nadają znaczenie elementom przestrzeni społecznej tylko wtedy, gdy zachodzi potrzeba. Konkretnemu miejscu nadaje się znaczenie, kiedy coś się w nim dzieje. Na przykład ceremonia picia słodkiego piwa, która odbywa się w konkretnym miejscu, z reguły przed domem inicjatorów zdarzenia. To miejsce nabiera znaczenia dlatego, że odbywa się w nim ceremonia angażująca zaproszonych na nią Araweté, a nie ze względu na jakieś właściwości tego miejsca. Nie spotkamy tutaj jednego określonego miejsca, któremu przypisano raz na zawsze znaczenie<sup>4</sup>.

Nie oznacza to oczywiście, że organizacja społeczna nie istnieje lub że nie ma znaczenia. Jednak w przeciwieństwie do ludów gê,

<sup>3</sup> Zob. Eduardo Viveiros de Castro, *Żyjąc z Araweté*, „Tawacin” nr 3[51], jesień 2000, s. 12-20.

<sup>4</sup> W przeciwieństwie do Bororo i Suyá, u których funkcja centralnego placu wioski, była przypisana do konkretnego miejsca tak długo jak istniała wioska.

**EDUARDO BATALHA VIVEIROS DE CASTRO** (ur. 1951) – brazylijski antropolog, profesor Museu Nacional da Universidade Federal w Rio de Janeiro. Amerykanista, badacz ludu Araweté, zajmujący się przede wszystkim społeczeństwami „prostymi”. Jeden z twórców (obok Tanií Lima Stolze) zespołu koncepcji zwanych ogólnie perspektywizmem. Jego książka *From the Enemy's Point of View* (zob. fragment: *Żyjąc z Araweté*, „Tawacin” nr 3[51], jesień 2000, s. 12-20) wywołała prawdziwą burzę wśród naukowców zajmujących się obszarem Amazonii. Stypendysta uniwersytetów w Chicago i Cambridge.

<sup>1</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View – Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 4. Wszystkie cytaty pochodzą z tego dzieła. Cyfra w nawiasie oznacza stronę, z której pochodzi cytat.

<sup>2</sup> Zob. analizy o Indianach Bororo i Suyá w dwóch poprzednich numerach „Tawacinu”.

u których opis różnych zjawisk (od kosmologicznych po życie seksualne) zawsze zaczyna się od organizacji społecznej, Viveiros de Castro przekonuje, że „organizacja społeczna Araweté nie może być podstawą interpretacji tego ludu” (3).

Przyjrzyjmy się więc kosmologii. Panuje przekonanie, że ludzie i bogowie (*Mai*) żyli razem na ziemi. Pewnego dnia Aranãni i jego bratanek postanowili odejść. Wziął ze sobą szamańską grzechotkę i mocno nią potrząsał. W ten sposób stworzył nadziemną warstwę świata – firmament. Wskutek różnorodnych wydarzeń mitycznych powstała jeszcze jedna warstwa nadziemna – czerwone niebiosy, umiejscowione nad firmamentem. Obie białe warstwy zrobione są z granitu. Jest to fakt bardzo istotny – Araweté wierzą, że kiedy bogów w niebiosach będzie za dużo, niebo nie wytrzyma ciężaru i po prostu pęknie, zrzucając im na głowę cały nieboskłon. Stan liczny bóstw rośnie nieprzerwanie, bowiem sami Araweté po śmierci stają się *Mai*. Można powiedzieć, że katastrofa jest w zasadzie nieunikniona. Gdy powstawały nadziemskie warstwy, doszło do wielkiej katastrofy, zaczęły padać ulewne deszcze, rzeki występowały z brzegów, a w końcu przyszła powódź. Wielu ludzi zginęło, a ci, którym udało się uniknąć nadmiaru wody, zostali pożarci przez gigantycznego aligatora i wielką piranię. Ów pogrom przetrwała jedynie dwójka ludzi, którzy przeornie schronili się na palmie. Są oni rodzicami dzisiejszych Araweté. Współcześni Araweté nazywają samych siebie „opuszczonymi”, właśnie dlatego, że *Mai* zostawili ich samych na ziemi. Bogowie (*Mai*) to doskonali śpiewacy, dawcy wszystkich pieśni, jakie Araweté wykonują. „Jesteśmy jak dzieci”, deklarują Araweté. Mówią tak, ponieważ uważają, że żyją na świecie bardzo krótko – pra-pradziadowie dzisiejszych starców byli świadkami stworzenia firmamentu i odejścia bogów. Uważają się za „kosmologiczne dzieci”. Twierdzą, że nie wiedzą o świecie dużo i za życia niewiele się dowiedzą, dopiero po śmierci będzie im dane osiągnąć „kosmologiczną dorosłość” (61), w końcu staną się bogami.

Słowo „Araweté” jest sportugalizowaną wersją *\*awa ete*, co znaczy: „prawdziwi ludzie”.

Sami siebie określają jednak jako *bide*, czyli: „istoty ludzkie, my, ludzie”. Lecz *bide* to także każde antropomorficzne stworzenie. Takie rozumienie tego pojęcia powoduje, że *bide* to także duchy, wyglądające jak ludzie. W zasadzie brak jest wyraźnej granicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem czy bytem humanoidnym. Jedyną cechą, jaka rzeczywiście rozróżnia byty nieludzkie od ludzi, jest fakt, że Araweté po śmierci stają się bogami.

Przeciwieństwem *bide* są *awĩ*, czyli wrogowie. Wrogowie nie tworzą tu kategorii, do której można by jednoznacznie przyporządkować chociażby konkretny gatunek zwierząt czy określone byty nadprzyrodzone. Wrogość to stan, w jakim można się znaleźć, przy czym dotyczy to każdego, ludzi, zwierząt, innych bytów. Bycie *awĩ* nie jest jednoznacznie wartościowane negatywnie. Na przykład zabójca (*moropi'na*) jest osobą w pewnych sytuacjach głęboko szanowaną. Jest mu jednak przypisywany raczej stan *awĩ* niż *bide*. Stan „bycia wrogiem” jest stanem „niemożliwym do nazwania”, z *awĩ* nie rozmawia się – zabija się go. Stan *awĩ* przynależy także bogom, są oni „wrogami doskonałymi”. Jest tak chociażby dlatego, że zjadają ludzi. Co należy nadmienić, sami Araweté są postrzegani przez zwierzęta jako *awĩ* i w taki sam sposób traktowani.

Pomiędzy stanami *bide* a *awĩ* są wyróżniani *tiwã*, czyli w zasadzie „niekrewni”. Jest to stan możliwy do uchwycenia jedynie przez kategorie cielesności. Można powiedzieć, że są to ludzie (zawierający się w kategorii *bide*), niepodzielający substancji z mieszkańcami domostwa. Tym słowem są opisywani m.in. pracownicy FUNAI i inni biali (w tym sam Viveiros de Castro, przynajmniej na początku swoich badań).

Dużo istotniejszym, z punktu widzenia moich rozważań, jest inny stan społeczny – *amĩte* – „inny” lub „obcy”. Podobnie jak w przypadku *awĩ*, jest to „stan obcości”, a nie „kategoria obcych”. Ów „stan obcości” opisuje byty ożywione, niemające ludzkiego ciała, i funkcjonuje jako aktywna (w znaczeniu: zmieniająca) opozycja stanu *bide*. Można uchwycić taką opozycję jako „byty antropomorficzne” — jakiegokolwiek inne byty. Jako *amĩte* opisywani są m.in. władcy zwierząt (np. *Mo'irocho*



i jego brat *Iaradī*, mieszkający po przeciwnych krańcach świata, władcy białobrodych pekari; władcy roślin, duchy lasu).

Zdefiniowanie, kto należy do grupy, a kto nie, jest skomplikowane, ponownie ze względu na właściwą Araweté ambivalencję. „Graniczne konceptualne grupy są płynne, nawet jeśli [...] jest całkiem oczywiste kto jest wrogiem, [...] [to] bycie Araweté jest otwartym pytaniem – nawet dla nich [samyh]” (53). Jest tak tym bardziej dlatego, że Araweté wyróżniają stan obcości, wynikający z czyjejs długiej nieobecności. Stan ten bywa opisywany jako jeden z rodzajów „śmierci” (206).

Aby zrozumieć, kogo Araweté uważają za człowieka, musimy się przyjrzeć ich wyobrażeniom o życiu po śmierci. Sama śmierć, czyli *Manĩ*, jest opisywana jako permanentny brak świadomości (*kaakaĩ hã*). Czasowy brak świadomości nie jest dla Araweté niczym niezwykłym – doświadczają go przy różnych okazjach, przy paleniu tytoniu, nadużywaniu piwa, podczas chorób, a szamani podczas transów. Doświadczają go także ludzie mający status „zabójców”. Araweté mówią, że ludzie znajdujący się w takich stanach są „martwi” (196). O śmierci „ostatecznej”, o której świadczą brak pulsu, mówi się w kilku przypadkach. Po pierwsze, kiedy szaman nie jest w stanie dłużej trzymać *Maĩ* z daleka od umierającego lub nie może sprowadzić „duszy” umierającego na ziemię. Po drugie wtedy, gdy trzymające ludzkę jestestwo ciało „otwiera się” (choruje). Śmierć opisuje się różnymi sformułowaniami, spośród których najbardziej znaczącym jest „odszedł, by dołączyć do bogów”. Żałoba nie jest długa. Po pierwsze dlatego, że zwłoki są dla ludzi niebezpieczne. Po drugie, przecież właściwie nie ma nad czym rozpaczać, w końcu zmarły „niedługo ożeni się w niebiosach i będzie się tu przechadzał, [...] odwiedzi nas, by wypić z nami piwo” (197).

Jakiś czas po śmierci (przeciętnie kilka miesięcy) otwiera się groby, aby sprawdzić, czy miękkie części ciała już się rozłożyły. Gdy tak się stanie, bywa, że zostawia się grób otwarty. Jeżeli jednak zostało coś poza szkieletem, dba się o odizolowanie zwłok od ludzi (szczególnie od dzieci), bowiem zwłoki są bardzo niebezpieczne. To niebezpieczeństwo

jest tak wielkie, że w modelu deklarowanym przez Araweté jako idealny, po śmierci każdego człowieka (szczególnie takiego, który miał potomstwo), cała społeczność powinna opuścić zamieszkiwaną wioskę i udać się gdzie indziej, szukać sobie nowego miejsca do zamieszkania (49)<sup>5</sup>. I mimo że od dłuższego czasu prowadzą dość osiadły tryb życia, nadal lękają się miejsc, w których pochowani są zmarli. Uwidacznia się to choćby w nazywaniu ścieżki prowadzącej do grobu imieniem zmarłego<sup>6</sup>. Śmierć postrzega się nie tylko jako prywatną tragedię, jest to katastrofa dotycząca wszystkich członków społeczności, mająca również wpływ na życie bogów. Na poziomie kosmicznym doprowadza do otwarcia się drogi do niebios, a więc i zejścia *Maĩ*, którzy mają status wrogów i swoją obecnością zagrażają wszystkim mieszkańcom tego terenu. Dopiero gdy szamani podejmą działania mające na celu wygonienie *Maĩ*, okolicę będzie można uznać za względnie bezpieczną. Możliwa do zamieszkania (przynajmniej teoretycznie) nie będzie już nigdy. Generalnie śmierć jednej osoby wiązała się dla całej grupy z licznymi trudnieniami.

Po śmierci zmarły „rozpada się” na trzy komponenty: ciało, które ulega rozkładowi [*that which will rot*], ziemską zjawę [*terrestrial spectre*] (*ta'o we*) oraz niebiańskiego ducha [*celestial spirit*] (*ĩ*). Ciało czy też właściwie „eksciało” [*ex-body*] (*hete pe*) lub „ekspojemnik” [*ex-container*] (*hiro-pe*) nie pełni już jednej ze swoich podstawowych funkcji (tzn. nie „trzyma duszy w środku”), gdyż staje się „otwarte” („nieszczelne” – dusza może przez nie „uciec”), jest więc składane do ziemi i gnije. Proces gnicia nie jest jednak postrzegany jako coś, co po prostu przytrafi się zwłokom. Jest to rodzaj „szamanistycznego kanibalizmu”, którego sprawcami są byty takie, jak złowrogi duch lasu *Äñĩ* oraz Babka Ziemia [*Grandmother Earth*] (*Iwi yari*). Drugi komponent człowieka, zjawia (*ta'o we*), poja-

<sup>5</sup> Sam Viveiros de Castro w trakcie swoich badań, nie był świadkiem takiego przesiedlenia.

<sup>6</sup> Gdy Araweté przesiedlali się po śmierci kogoś z bliskich, nowo założone wioski nazywano imionami tych zmarłych (49)

wia się, gdy w wiosce nie ma już ludzi. Viveiros de Castro twierdzi, że „zjawa” to słabe tłumaczenie, dużo lepszym było by „eksosoba” [*ex-person*] (*bide pe*), tak samo jak w przypadku ciała zmarłego Araweté mówią właściwie o eksciele [*ex-body*] (*hete pe*). Zjawa nie jest więc osobnym bytem, jest ciałem „w fizycznym znaczeniu tego słowa [...] ale pozbawionym cielesności” (202). Zjawa chodzi za ludźmi, którzy opuścili wioskę, a jeżeli jest bide pe szamana to śpiewa pieśni. Te pieśni jednak „nigdy nie są nowymi manifestacjami *Maĩ*” (204), jak to powinno mieć miejsce w przypadku żywego szamana, są jedynie „nędznymi odbiciami” pieśni, jakie śpiewał on za życia. Inne czynności podejmowane przez „eksosobę” to na przykład rzucanie kamieniami i „straszenie” – przypomina w tym trochę europejskie wyobrażenie dzwoniącego łańcuchami upiора, rozpowszechnione przez Edgara Allana Poe. Długość życia zjawy związana jest z rozkładającymi się miękkimi częściami ciała zmarłego. W trakcie „zjadania” ich przez *Āñĩ*, zjawy tracą moc i stają się coraz mniej wyraźne. Mimo że wizualnie są fizycznym odpowiednikiem zmarłego, zjawy właściwie nie mają z nim nic wspólnego, nie przejawiają jego cech charakteru, nie mają jego wspomnień. Gdy wszystkie miękkie części ciała zostaną już „zjedzone”, zjawa przychodzi w pobliże grobu (gdzie zdaniem niektórych powstała) i tam ostatecznie znika, przekształcając się „w coś podobnego do martwego oposa” (205). Nigdy nie jest tak, aby po śmierci człowieka pojawiała się tylko jedna zjawa, jest ich wiele. Ich liczba nie jest dokładnie sprecyzowana, co wynika z dużego zróżnicowania wyjaśnień kosmologicznych.

„Niebiańska” (w przeciwieństwie do dwóch „ziemskich”) część człowieka to *ĩ*, czyli jakbyśmy powiedzieli „dusza”, tylko że w przeciwieństwie do naszego wyobrażenia duszy *ĩ* ma coś w rodzaju ciała („pojemnika” [*envelope*]). Nie jest to w żaden sposób dokładnie zdefiniowane, owa „cielesność duszy” jest trudna do opisanego dla samych Araweté. Niewątpliwym faktem jest natomiast, że w wyobrażeniach związanych z życiem pośmiertnym ta część człowieka, która udaje się do niebios jest w zasadzie jego dokładnym sobowtorem

[*double*]. Ta duchowa reprezentacja człowieka w różnych kontekstach nazywana jest rozmaicie. Chyba najbardziej znacząca nazwa to ta, będąca opozycją *bide pe* (czyli „eksosoby”) – *bide rĩ* – „przyszła osoba”, co istotnie nadawana także, w niektórych kontekstach, męskiemu nasieniu („przyszła jednostka ludzka”). Tę „częstkę” człowieka odróżnia od innych posiadanie świadomości. Ani zjawa, ani tym bardziej gnijące ciało, nie były „myślą” zmarłego człowieka. „Dusza” nie opuszcza ciała tylko, gdy człowiek umrze, potrafią ją wysyłać poza ciało szamani (w końcu stan ciała, w jaki się wprowadzają podczas transów, też jest rodzajem śmierci).

Po śmierci (tej, mówiąc po naszymu, „prawdziwej”) *ĩ* opuszcza ciało najczęściej poprzez krtań i udaje się do niebios. Wpierw odwiedza warstwę niebiańską zamieszkaną przez Władcę Ptaków, by posłuchać lamentów, jakie słyhać z ziemi. Później kieruje się na zachód do Władcy Pekari, z którym popija kukurydziane piwo i udaje się w dalszą drogę. Wreszcie dociera do bramy niebios, gdzie spotyka Władcę Sępów, który dmuchając mu w twarz, usuwa z niego „ludzkie ośpienie” (chodzi o pozbawienie duszy części pamięci, jest to początek tego procesu). Wspólnie udają się do wioski *Maĩ hete*<sup>7</sup>, czyli dawnych Araweté, którzy stali się *Maĩ*. Oni proponują zmarłemu stosunek seksualny, ale ponieważ są dla niego odrażający, odmawia im. Dlatego zostaje przez nich „zabity”.

Araweté wyjaśniają, że *ĩ* zmarłego jest dla *Maĩ hete* obcym. Dusza ma dla bóstw zamieszkujących tę wioskę gryzący zapach, jest wizualnie brzydka, ma status wroga. Ale głównym powodem, dla którego *Maĩ hete* zabijają duszę jest fakt, że „namiętnie jej pragną” (211) i jest to pragnienie seksualne. Gdy ofiara już zostaje zabita, jest krojona i gotowana w wielkim, kamiennym kotle. Wcześniej już usunięto skórę, by wysuszyła się na słońcu i oddzielono kości od ciała, starannie je ukła-

<sup>7</sup> Araweté by rozróżnić *Maĩ* (które to słowo jest używane by opisać wszystkie „niebiańskie byty”) używają dwóch terminów: *Maĩ hete* – „właściwi (obecni) bogowie”, oraz *Maĩ di* – „przyszli bogowie”. Ten drugi termin jest używany jako określenie na żyjących ludzi (333).

dając. Jeden z bogów, *Tiwaŵi*, oddziela „duszę (*ĩ*) od ciała («pojemnika») duszy” a właściwie usuwa miękkie fragmenty tego ciała. Ciało transportuje się do wanny, w której gotuje się „woda bez ognia”, gdzie „skóra zmienia się”, stając się młodą i ładną, nabiera też zapachu przyjemnego dla *Mai*. Odtąd byt, który kiedyś był i zmarłego, staje się częściowo nieśmiertelny, długowiecznie młody, staje się jednym z *Mai hete*. Jeżeli z jakiś powodów młodość tego nieziemskiego ciała przemija, operację z wanną powtarza się, by, krótko mówiąc, znów zmienić skórę na „świeżą” (s. 210-212).

Gotowanie i pożeranie ciała („pojemnika”) *ĩ* jest właściwie tym samym, co dzieje się na ziemi z gniącym ciałem zmarłego [*that which will rot*] (kanibalizm *Āñi*) i ziemską zjawą [*terrestrial spectre*] (*ta'o we*) („zmienia się w coś podobnego do martwego oposa”). Viveiros de Castro przeciwstawia sobie komponenty, ziemski i niebiański, mówiąc, że na ziemi zostaje ciało i antyduśza (zjawą), a do niebios udaje się dusza i antyciało (253). Wszystkie te procesy mają na celu zapomnienie ziemskiego życia, zerwanie z nim więzów i nabranie nowej (po raz pierwszy pełnej) tożsamości.

Po kąpeli (która wiązała się z „wymianą” ciała na nowe, boskie) dusza zmarłego człowieka staje się jednym z *Mai hete*. Traci zapach „wroga”, staje się piękna, nabiera zapachu boskości, który towarzyszy jej już zawsze. Ale jest to również kąpiel zapomnienia. Dusza, która teraz jest już jednym z bogów, nie pamięta, kim była wcześniej, jest już kimś zupełnie innym. To dlatego Araweté mimo wszystko płaczą po zmarłych – wiedzą, że po śmierci zostaną bogami, ale wiedzą także, że nie będą pamiętali swoich bliskich. Dlatego też mówią, że „śmierć to problem żyjących”.

Istnieje ktoś taki, kto nie musi być ani ćwiartowany, ani gotowany, by stać się *Mai*. Jest to zabójca [*killer*] (*moropi'ñã*), najsprawniejszy myśliwy, a w przypadku działań wojennych – najlepszy wojownik. On zostaje mianowany przywódcą grupy, gdy dochodzi do walki z inną grupą. Araweté twierdzą, że idą na wojnę, gdyż „chcą pomóc dawne krzywdy” lub „mają potrzebę zabicia wroga” (239). Ktoś, kto ma status zabójcy, ma „po-

trebę zabicia wroga” w swoim ciele<sup>8</sup>. Gdy zabójca zabije wroga, musi później dokonać rytuałów oczyszczających, m.in. pozostaje w zamknięciu, nie może uprawiać seksu, nie może pokazywać się publicznie. Gdy minie wymagany czas, zabójca jest zzywany przez swoich ziomeków okrzykiem: „*Tiwa*, chodź z nami zatańczyć”. Dzieje się tak, ponieważ wojownik-zabójca, gdy zabije wroga, po części staje się nim. By przestać być wrogiem, zabójca (*moropi'ñã*) podejmuje rozmaite ograniczenia, które pozwalają mu po jakimś czasie awansować do statusu „niekrewnego” (*tiwa*). Gdy umrze, części wroga, które przejął, zabijając go, stają się w niebiosach jego częścią. Zabójca jest także najlepszym śpiewakiem, między innymi, dlatego że po prostu zna największą pieśń (wrogowie są nazywani „przyszłymi pieśniami”). Źródłem pieśni są wrogowie. A skoro od nich się pozyskuje nowe pieśni, zabójca (*moropi'ñã*) ma też status najlepszego pieśniarza. Wszystkie te czynniki pokazują, że zabójca jest właściwie najbliższy *Mai*. *Mai* są doskonałymi śpiewakami i kaniibalami, ale przede wszystkim są kwintesencją wrogości. Część tych cech podziela zabójca, dlatego też po śmierci nie ma potrzeby pozabawiania go cech ludzkich poprzez „gotowanie” go. Jego „ciało duszy”, idąc do niebios, ma cechy, które są wymagane, by stać się *Mai*.

Dla dopełnienia obrazu *Mai* należy dodać jeszcze jeden szczegół. Z punktu widzenia postrzegania powinowactwa przez Araweté, bogowie są traktowani (pod względem statusu) jak szwagrowie. Jak to możliwe? Otóż zmarli, zaraz po „oderwaniu ‘ciała («pojemnika») duszy” od duszy (*ĩ*), czyli po ostatecznym przenoszeniu na całą społeczność, a właściwie na obie społeczności: ludzi na ziemi i *Mai* w niebiosach. Powodem, dla którego *Mai* jedzą wrogów (Araweté) jest także chęć uczynienia z nich powinowatych. „Niebiosia to coś

<sup>8</sup> Tzn. nie musi w sobie wywoływać tego uczucia, jest ono dla niego immanentne.

w rodzaju społeczeństwa idealnego, nie ma w nim obcych są tylko sami powinowaci” (218).

Czym w takim razie jest człowieczeństwo? „Nie ma czegoś takiego jak człowieczeństwo, człowiek to chwilowa nieobecność boskości” (73). Bo przecież ludzie, mitologicznie rzecz biorąc, u zarania dziejów (czyli jak sami deklarują, stosunkowo niedawno) byli bogami. Widzimy więc, że pomimo tego, że *Maï* jest obcym i jest wrogiem, to jest jednocześnie naszym zmarłym i idealnym powinowatym. Niebios nie są odbiciem ziemi, tylko następnym stadiem – czymś innym (w domyśle czymś lepszym). Można więc powiedzieć, że „obcy nie jest lustrem, jest przeznaczeniem” (254). Opozycja „swój” – „obcy” nie działa, bo działać nie może, skoro stan całkowitej obcości, wrogości (czyli w konsekwencji piękna i nieśmiertelności), jest stanem najbardziej pożądanym. Człowieczeństwo, w takim rozumieniu, to stan „niepełnej dorosłości”, stan przejściowy spowodowany ucieczką części ludzi do niebios. Życie, jak pisze Viveiros de Castro, to proces. Proces „stawania się” kompletnym bytem, boskim i nieśmiertelnym”.

## PODSUMOWANIE

Odpowiedź na pytanie: „Co czyni człowieka?”, w kontekście antropologii ludów południowoamerykańskich, nie jest prosta i jednoznaczna. Każdy z badaczy patrzył na to zagadnienie w trochę inny sposób. Skoro brak w ich pracach jednoznacznych odpowiedzi, trudno dokonać jednoznacznego podsumowania. Patrząc na streszczone koncepcje trójki autorów: Crockera, Seegera i Viveiros de Castro, wydaje się, że patrzymy na zupełnie inne światy. Czy mają jakieś cechy wspólne?

Świat przedstawiony przez Jona Christophera Crockera to rzeczywistość „organicznych dusz”, gdzie człowieczeństwo opisywane jest po przez opozycję *aroe* – *bope* (ów tytułowy „indiański *yin-yang*”). Biologiczny człowiek rodzi się jako skonstruowany przez dwójkę ludzi, bezczasowy (przez co bliski *aroe*), niebędący człowiekiem twór – „ruchome *raka*”. Jest niebezpieczny, jego obecność grozi „zanieczyszczeniem”, do tego jest pożądanym przez

*bope* jako jedzenie, co powoduje, że jest jeszcze bardziej niebezpieczny dla ludzi. Co czyni z niego człowieka? „Wrywa się” go ze stanu „niestarzenia się”, by wprowadzić go w świat ludzi, nadaje się mu podmiotowość, uczy się go wiedzy potrzebnej do życia (np. jak polować). W gruncie rzeczy jednak wszystko to na nic – starość wiąże się przecież z utratą *raka* i przebywaniem poza normami społecznymi (jak stary człowiek, błazen), poza człowieczeństwem. Dla bororo najbardziej „ludzki” jest młody człowiek, mający jednocześnie dużo *raka* i dużą potrzebę zużywania go. Jest to (chwilowy) stan bycia człowiekiem możliwie najpełniej. Wszystkie następne stany, w jakich się człowiek znajduje, będą już mniej „człowiecze”. Człowieczeństwo to dla Bororo proces polegający na dobrym gospodarowaniu *raka*, takim by nie było go ani za dużo (grozi to „zanieczyszczeniem”), ani za mało (wszak to energia potrzebna do życia).

U opisywanych przez Anthony’ego Seegera Suyá człowieczeństwo jest stopniowalne, podlega „transformacjom”. Opisywany przez niego model można sobie wyobrazić jako układ współrzędnych, w którym po jednej stronie, jako ekstremum, znajduje się *nature*, a po drugiej *ekstre*. Podobnie jak w układzie współrzędnych niemożliwe jest osiągnięcie tych ekstremów. Człowiek to jednostka, która stara się być jak najbliższej *society*, unikając czynności, które mogłyby to utrudnić. W takim rozumieniu człowieczeństwo nie jest kategorią, jest stanem, który może się zmienić przez zachowania i czynności podejmowane przez jednostkę (z naszego punktu widzenia) biologicznie ludzką. Te zmiany uwidaczniane (i dokonywane) są, na co zwrócił uwagę Seeger w swoich późniejszych pracach, na ciele, na przykład w ozdobach. Ciało jest również istotne w relacjach międzyludzkich. To dzięki nim ludzie definiują, czym są dla siebie nawzajem. Dziecko powstaje poprzez wymianę płynów ciała, relację bliskości buduje się poprzez wzajemne dzielenie jedzenia – są to relacje oparte na cielesności i jej zmanie. Podsumowując, człowieczeństwo opisywane przez Seegera to człowieczeństwo „transformacji”, przede wszystkim dotyczących ciała.

Człowieczeństwo według Eduardo Viveiros de Castro jest przede wszystkim perspektywą i związaną z tym relacją „myśliwy” – „ofiara”. To, kto jest człowiekiem zależy od tego, kto „patrzy”. Sprawa ma się tu w zasadzie podobnie jak u Seegera – „transformacja” jest tu po prostu dalej posunięta. U Bororo i Suyá trzeba było uważać na „zanieczyszczające” lub „odspołeczniające” działania sił wrogich człowiekowi. W momencie, gdy stajemy się „ofiara”, przestajemy być człowiekiem, ten stan przypada „myśliwemu”.

Niewątpliwą cechą wspólną przedstawionych tutaj koncepcji jest zagadnienie, które można by nazwać „wspólnotowością człowieczeństwa”. Człowieczeństwo jest rozpatrywane tylko w relacji z grupą innych ludzi. Stan, w jakim znajduje się jednostka biologicznie ludzka, jest rozpatrywany przez ludzi, z którymi żyje. Nikt nie definiuje się jako człowiek sam z siebie, zawsze definiowany jest przez grupę. Sytuacja, znana społeczeństwom zachodnim, w której człowieczeństwo jest terminem, odnoszącym się przede wszystkim do biologii, jest nie do pomyślenia. Człowieka definiują inni ludzie.

Jednakże to, co czyni człowieka człowiekiem, to przede wszystkim jego nieustanna walka o człowieczeństwo. Na każdym kroku pilnuje, by nie popełnić błędu, który zaprzęściłby cały włożony wysiłek. Ale są też sytuacje, w których człowiek musi wystawiać swoje człowieczeństwo na próbę, po to, aby je potwierdzić. Doskonały myśliwy może być postrzegany nie tylko jako ideał męskości, ale

także jako wróg, jako inny. Rodząca dziecko matka jest niebezpieczna, bo weszła w kontakt z „nadludzkimi” siłami i przez to stanowi zagrożenie dla innych ludzi. Cechą wspólną wszystkim przedstawionym modelom jest założenie, że bycie człowiekiem to proces, podczas którego dokonują się w człowieku zmiany. Człowieczeństwo jest zmienne, nie trwałe i ulotne, ale istnieje tylko dzięki temu, że właśnie takie jest. ❖

#### Bibliografia

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

*From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

*Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” vol. 4, ss. 469-488, London 1998.

*GUT Feelings About Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Society*, [w:] *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, (red.) L. Rival, N.L. Whitehead, Oxford University Press, Oxford 2001. [tłum. Karolina Kuberska, niepublikowane].

MARCIN KOPKOWSKI jest studentem V roku etnologii i antropologii kulturowej na UAM w Poznaniu, w 2006 roku obronił pracę licencjacką zatytułowaną *Co czyni człowieka? Człowieczeństwo w oczach antropologów badających społeczności indiańskie środkowej Brazylii* pod kierunkiem dra Mariusza Kairskiego.

Powyższy artykuł to fragment trzeciego rozdziału, w którym autor omówił postrzeganie człowieczeństwa przez Indian Araweté na podstawie dzieł Eduardo Viveiros de Castro. W dwóch poprzednich częściach przedstawił koncepcje Indian Bororo, na podstawie dzieł Jona Christophera Crockera, oraz Indian Suyá – w ujęciu Anthony'ego Seegera.



## OGŁOSZENIA

### O Indianach i tubylcach Północy

W dniach 14-16 maja 2008 roku w Tromsø, na północy Norwegii, odbędzie się konferencja „Indigeneity and «Indianness» in the World: Old Stories, New Dialogues”. Poświęcona będzie tubylcom Ameryki Północnej, a także ludom Północy: Sami i Inuitom. „Istnieje potrzeba prowadzenia badań porównawczych, zarówno między samymi ludami indiańskimi, jak i między nimi a tubylcami z innych części świata” – twierdzą organizatorzy konferencji, Laura Castor z Uniwer-

sytetu w Tromsø oraz indianiści skupieni wokół American Indian Workshop. Wskazują na podobieństwo problemów i doświadczeń różnych grup tubylczych, m.in. utrata ziemi i współczesne procesy jej odzyskiwania, odtwarzanie języka i kultury czy ochrona tubylczych systemów wiedzy.

Bartosz Hlebowicz, redaktor „Tawacinu”, opowie o idei i trudnościach w realizacji projektu antropologiczno-fotograficznego z młodymi ludźmi w różnych częściach świata, w Kanadzie i na Podlasiu, w referacie „Bridging the distance”.

Program i dodatkowe informacje o konferencji: <http://uit.no/humfak/Forskingsprosjekter/4>

## INDIANIN W SIECI

szkic do portretu

Jeśli globalna transformacja o niespotykanej dotąd skali – w gospodarce, polityce, technologii i kulturze – jest faktem, to stało się tak przede wszystkim za sprawą możliwości oferowanych przez nowe media elektroniczne. Jeśli rzeczywiście „Ziemia jest jednym miejscem”, a większość ludzkości żyje obecnie na „globalnej infostradzie”, to zawdzięczamy ten stan rzeczy istnieniu nowej internetowej eku-

meny. Oczywiście internet nie jest wciąż medium o charakterze powszechnym, choć tempo jego rozprzestrzeniania się ma charakter bezprecedensowy i z całą pewnością transgraniczny. Jeszcze w 2001 roku jeden z japońskich operatorów sieci internetowej mógł z czystym sumieniem stwierdzić, że „w sieci wszyscy są Amerykanami”, bowiem dominacja stron, domen i forów dyskusyjnych w języku angielskim była bezsporna, co część komentatorów skłaniało do lamentów nad niemożliwością autentycznej ekspresji w sieci osób i grup nieanglojęzycznych. Dzisiaj ta dominacja – zarówno w wymiarze użytkowników, jak i technologicznej infrastruktury – należy do przeszłości. Dane z 2002 roku mówią, że osoby, których językiem macierzystym jest angielski, należą w sieci do mniejszości i trend ten się utrzymuje. Nowi użytkownicy tworzą strony internetowe w swoich rodzimych językach, zamieszczając treści związane z ich własną perspektywą kulturową i wedle własnych potrzeb. Jedną z naczelnych okazuje się manifestowanie/tworzenie/odbudowywanie różnych

typów tożsamości etnicznych, zwłaszcza tych, które z rozmaitych powodów nie mogą się swobodnie rozwijać offline.

Skoło zatem internet stał się nową przestrzenią społeczną, w ramach której można wyrażać własną tożsamość, chronić kulturę i propagować idee, warto przyjrzeć się obecności wybranych grup i idei tubylczoamerykańskich w sieci. Choć na stronach www można odnaleźć dzisiaj grupy ze wszystkich kontynentów, o nazwach nie tylko egzotycznych, lecz często po prostu wcześniej przez większość nie znanych, to w stopniu najwyższym fakt ten dotyczy, jak się wydaje, właśnie ludów tubylczych z obszaru obu Ameryk. Można nawet orzec, że to, co Kirk Dombrowski nazwał „praxis indygenizmu”<sup>1</sup>, odbywa się przede wszystkim w cyberprzestrzeni. Nie idzie tu tylko o tubylcze wioski z Gwatemali czy kilkudziesięciosobowe grupy ze wschodu USA, które przed sądami dowodzą swoich autochtonicznych korzeni. Przykładem najbardziej znaczącym jest *zapatismo*.

### Portfolio dla zapatystów

Idea ta, wyrosła na gruncie indiańskich buntów w meksykańskim stanie Chiapas, stanowi najdobitniejszy dowód na polityczny potencjał internetu. Zamieszki w tym regionie bardzo szybko przestały być wszak problemem tylko lokalnym, ale stały się sprawą o charakterze międzynarodowym. Na błyskawicznie tworzonych stronach internetowych pojawiały się teksty przemówień, rezolucje, dokumenty, niezależne raporty, nagrania audio i wideo, w sieci publikowano nawet całe książki (na przykład *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*). Komentujący to zjawisko Harry Cleaver pisze: „W 1993 roku raport zatytułowany *CyberWar is Coming* formułował dwie pokrewne koncepcje: cyberwojny i wojny sieciowej (*cyberwar, netwar*) – w obu rola informacji jest centralna i zarazem krytyczna”<sup>2</sup>. Tak właśnie było w Chiapas, dzięki

<sup>1</sup> K. Dombrowski, *Against Culture: Development, Politics, and Religion in Indian Alaska*, Lincoln 2001.

<sup>2</sup> H. Cleaver, *The Zapatistas and the Electronic Fabric of*



VIVA ZAPATA - polski portal poświęcony walce zapatystów, <http://ezln.most.org.pl>

sieci udało się zrewoltowanym indiańskim chłopom przerwać izolację i monopol rządowy w dziedzinie informacji. Bez wątpienia można tutaj mówić o „ponownym wymyśleniu” (*reinventing*) rewolucji.

Odrębnym wątkiem jest tutaj sama idea zapatyzmu. Twórcom stron internetowych udało się sprawić, że została ona przyswojona w bardzo różnych środowiskach – od europejskich anarchistów, przez robotników na plantacjach trzciny cukrowej, po społeczności tubylcze w całej Ameryce Łacińskiej. Trudno byłoby zapewne o podobną efektywność, gdyby nie żywa ikona *zapatismo*, jaką był w tamtym czasie przywódca powstania, czyli *comandante* Marcos. Niezwykle umiejętnie wykreował się, i został wykreowany, na rzecznika wszystkich pokrzywdzonych we współczesnym świecie. Jedną z jakże znamienitych jego charakterystyk, wylicza między innymi:

Marcos jest gejem w San Francisco, czarnym w RPA, Azjatą w Europie, Chicano w San Isidro, anarchistą w Hiszpanii, Palestyńczykiem w Izraelu, Indianinem na ulicach San Cristóbal, rockerem na kampusie, Żydem w Niemczech, pacyfistą w Bośni, Mapuczem w Andach, artystą bez galerii i portfolio, samotną kobietą na stacji metra o 10 wieczorem, chłopem bez ziemi, podziemnym wydawcą, bezrobotnym robotnikiem, lekarzem bez gabinetu, pisarzem bez książek i czytelników i zapatystą na meksykańskim południowym wschodzie.

*Struggle*, w: J. Holloway, E. Peláez (eds.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London 1998, s. 90.

Marcos jest każdą nietolerowaną, represjonowaną i eksploatowaną mniejszością, która stawia opór i mówi: „Dosyć!”<sup>3</sup>

## Mapucze kontra Microsoft

Zgola odmienną formę obecności *online* dostarcza przykład Mapuczów. Lud ów – zwany wcześniej Araukanami – mieszkający obecnie na terenie Chile, to jedyna bodaj indiańska grupa w Ameryce Południowej, która w okresie podójów oparła się Hiszpanom. Fakt ten stanowi obecnie bardzo silne „miejsce pamięci” dla mapuczańskiej tożsamości. Ta wielce chlubna historia niewiele ma już jednak wspólnego z teraźniejszością. Współcześni Mapucze tworzą 1,5 milionową wspólnotę, której większość mieszka w miastach, a około 44% w stolicy kraju Santiago de Chile (200 tysięcy członków tego ludu żyje w sąsiedniej Argentynie). W organizmach miejskich Mapucze zasilają przede wszystkim niższe warstwy społeczne. Do rzadkości należą też osoby posługujące się w miastach *mapudungun*, językiem etnicznym tej grupy. Niezwykle ważną okolicznością jest to, że miejscy Mapucze często spotykają się z przejawami rasizmu; to dodatkowy czynnik sprzyjający porzuceniu przez nich własnej kultury i języka, który w jaskrawy sposób odróżniał ich od pozostałych mieszkańców miast. Na paradoks zakrawa przeto, że internetowe strony poświęcone Mapuczom dotyczą w głównej mierze ich kultury tradycyjnej, a nie aktualnemu życiu w mieście!

Jeśli przeanalizuje się treść stron takich, jak [mapuche.cl](http://mapuche.cl), [nuevaimperial.cl](http://nuevaimperial.cl) i [inerpatagonia.com](http://inerpatagonia.com), to okaże się, że w sieci „występuje” niemal wyłącznie Mapucze idealny, taki, jakim był onegdaj, w suwerennej przeszłości, i taki, jakim winien stać się dziś. Wrażenie to potęgują publikowane na poszczególnych stronach legendy i stare opowieści, opisy tańców, dawnego pożywienia i koncepcji kosmologicznych, a nawet przykłady mapuczańskiego humoru. Schemat wymienionych stron jest powtarzalny: pisze się głównie o „sztuce i kulturze”,

<sup>3</sup> J. Holloway, E. Peláez, *Introduction: Reinventing Revolution*, w: J. Holloway, E. Peláez (eds.), *Zapatista!*, dz. cyt. ss. 10-11.



Strona angielskiej organizacji Mapuche International Link, założonej w 1996 roku przez Mapuców i ich europejskich sympatyków, [www.mapuche-nation.org](http://www.mapuche-nation.org)

czyli biżuterii, rzeźbie, dawnych wizerzeniach i ceremoniach religijnych, omawia używane niegdyś instrumenty. W każdym wypadku znajdziemy też małą kolekcję fotografii, na których uwieczniono Mapuców w strojach tradycyjnych, ich ciężkie naszyjniki i kolczyki, malownicze bębny i flety, sceny tańca. Co znaczące, na większości stron www pomieszczono także słowniczki hiszpańsko-mapudunguńskie. Wynika z powyższego niezbicie, że znajomość własnego języka traktowana jest jako jeden z fundamentalnych wyznaczników tubylczej tożsamości. Skąd zatem, pytanie nasuwa się samo, owa rozbieżność między rzeczywistością przedstawioną w internecie a rzeczywistością *offline*?

Bez poznania prawdziwych twórców omawianych stron internetowych i zbadania ich intencji, odpowiedź na powyższe pytanie może być jedynie przybliżona. Wszystkie przywołane strony zredagowano w języku hiszpańskim. Poza tym jednak w sieci publikuje się teksty poświęcone Mapuciom po angielsku, niemiecku, niderlandzku i szwedzku. Należy

sądzić, że idzie w tym wypadku o chęć propagowania ich kultury poza regionem, w skali niemal globalnej. Komu wszelako na tym zależy? Rządowi Chile, który uwikłany jest w wieloletnie spory z Mapuczami, dotyczące przede wszystkim żądania zwrotu ziem, czy samym Mapuciom, kreującym w sieci idealny obraz swojej tradycji? Kluczem do zagadki może okazać się to, że żadna z opisanych stron nie została zredagowana w całości w języku tubylczym. Mało tego, nie funkcjonuje też ani jeden choćby czat, ani jedno forum dyskusyjne, na którym Mapucze wymieniali by się informacjami między sobą; email nie jest zatem istotnym dla nich narzędziem komunikacji<sup>4</sup>. Myślę, że można powiedzieć więcej: wytworzona na potrzeby internetu i jego użytkowników wizja kultury i życia Mapuców służy odwróceniu uwagi od ich rzeczywistego położenia i faktycznego stanu ich kultury. Bez względu na to, czy stoją za tym przedstawiciele rządu Chile, czy kolaborujące z nimi grupy miejskich Mapuców, albo cierpiący na nieuleczalnie naiwną nostalgię członkowie organizacji indianistycznych z jakiegokolwiek kraju europejskiego, efekt jest ten sam – Mapucze *online* nie przypominają Mapuców *offline*.

Osobliwym komentarzem do tej sytuacji jest wydarzenie z końca 2006 roku. Oficjalni przedstawiciele Mapuców złożyli mianowicie pozew do sądu przeciw firmie Microsoft. Powodem stało się przetłumaczenie przez globalny koncern programów Windows XP oraz Vista na ich lokalny język *mapudungun*. Korporacja włączyła tym samym język Mapuców do ogromnej bazy języków oprogramowania Windows. Indianie twierdzą, że stało się to bez ich woli i zgody: „Najpierw było Imperium Inków, potem Hiszpanie, teraz Microsoft. Ale Mapucze nie poddają się nikomu”<sup>5</sup>. Sprawa stała się na tyle poważna, że Microsoft skierował do Mapuców list wyjaśniający powody

<sup>4</sup> Niektóre strony związane z Mapuczami analizował Nicolas Sterndorff, [w:] N. Sterndorff, *The Virtual Life of the Mapuche. A Case Study of Mapuche Internet Sites*, [www.mapuche.info/mapunit](http://www.mapuche.info/mapunit).

<sup>5</sup> M. Oiaga, *The Mapuche Indians Wage Legal War against Microsoft*, [news.softpedia.com](http://news.softpedia.com).



takiej decyzji. Twierdzi się w nim, że postępowano w dobrej wierze, a włączenie *mapudungun* do bazy oprogramowania Microsoft winno otworzyć Mapuczołom nowe możliwości i ułatwić dostęp do światowych zasobów www. Indian taka argumentacja nie przekonuje i obstają przy zdaniu, że koncern informatyczny wykazał się brakiem poszanowania dla ich unikatowego języka i kultury w ogóle, naruszając jednocześnie zasoby intelektualne Mapuczoł.

## Czarni Karibowie

Garifuna, nazywani też Czarnymi Karibami, to ludność zamieszkująca tereny Ameryki Środkowej, przede wszystkim Belize, Honduras, Nikaragwę i Gwatemalę, stosunkowo liczna także w USA. Współcześni Garifuna wywodzą się od potomków czarnych niewolników i Karibów, tubylczych mieszkańców wyspy Saint Vincent, którzy w połowie XVIII wieku udzielali tym niewolnikom schronienia. Do dzisiaj żyją głównie w małych miastach i wioskach, trudniąc się rybołówstwem. Ich język powstał na bazie zderzenia etnicznego w Indiach Zachodnich i jest wypadkową języków arawak, joruba, suahili, bantu, hiszpańskiego, francuskiego i angielskiego. Od innych języków tego regionu różni go to, że w licznych przypadkach słownictwo ulega zmianie ze względu na płeć mówiącej osoby.

Społeczność Garifuna z Belize liczy około 15 tysięcy ludzi (6,1% tego państwa). Ich najważniejszym obecnie miejscem sieciowym jest strona [ngcbelize.org](http://ngcbelize.org). Jej założycielem i administratorem jest National Garifuna Council of Belize, która swoje cele przedstawia następująco: „Jesteśmy pozarządową organizacją reprezentującą rdzenny lud Garifuna z Belize. Naszą misją jest zachowanie, wzmacnianie i rozwijanie kultury oraz popieranie ekonomicznego rozwoju ludu Garifuna”. Na wspomnianej stronie znajduje się wiele odnośników: rada, kultura, muzeum, kalendarium wydarzeń, sztuka i rękodzieło, galeria fotografii. Internauci mogą się dowiedzieć, że najważniejszym dniem garifuńskiego kalendarza jest 19 listopada, upamiętniający przybycie w 1832

roku do Belize pierwszych Garinagu, zwany dzisiaj Dniem Osiedlenia się Garifuna. Świętuje się przez cały tydzień: inscenizacja wydarzeń sprzed prawie dwu stuleci, parady, koncerty, tańce, śpiewy i wybory miss Garifuna od 1977 roku obchodzone są jako publiczne święto w hrabstwach zamieszkałych w większości przez Garifuna. Wspomniane muzeum zostało otwarte w 2004 roku dzięki dotacjom setek prywatnych osób. Odwiedzającym oferuje się multimedialne prezentacje, nagrania muzyczne i pełnowymiarowy ogród z tradycyjnie uprawianymi roślinami. Muzeum nosi nazwę Kulisi, kobiety, która przeżyła deportację do Belize razem ze swym trzynaściorciem dzieci, dając początek osadzie Punta Negra. Na stronie są też krótkie noty o głównych miejscowościach zamieszkałych przez Garifuna. W Belize City należą oni do miejskiej biedoty, choć jednocześnie podkreśla się ich nadzwyczajne talenty muzyczne. Jako jedną z najbardziej tradycyjnych społeczności Garifuna przedstawia się z kolei 150-osobową wspólnotę ze wsi Barranco na południowym wybrzeżu Belize. Dla zainteresowanych życiem rybaków i uprawą ryżu oraz ananasów wybudowano mały hotelik.

Nieco inny profil ma strona [garinet.com](http://garinet.com). Twórcy podają na niej bardziej szczegółowe informacje na temat historii Garifuna, ich pochodzenia, specyfiki językowej i obyczajowej. Definiując bycie Garifuna, autorzy strony przyjmują, że jest to grupa etniczna posługująca się językiem Karibów, lecz zachowująca przy tym tradycje religijne i zwyczaje Afrykanów. Dostępna jest możliwość nauki języka garifuna, zarówno w formie audio, jak i wizualnej (językiem odniesienia może być angielski lub hiszpański). Zawartość informacyjna nie sprowadza się wszelako tylko do przeszłości kreolskiego folklorystyki; pisze się o aktualnych problemach zdrowotnych, o 72% analfabetyzmie, o edukacji i jej niedostatkach. Podaje się nazwy organizacji reprezentujących interesy Garifuna, jest odnośnik do zapisanej w języku garifuna Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ. Kupić można poświęcone Garifuna książki, są ponadto artykuły z prasy światowej – co prawda dość nieliczne – traktujące w taki czy inny sposób



Witryna internetowa National Garifuna Council of Belize, [www.ngcbelize.org](http://www.ngcbelize.org)

o garifuńskich sprawach, a także teksty samych Garifuna. Wśród nich interesujące obserwacje Reiny David, zatytułowane *Is Garifuna culture dying out?* [Czy kultura Garifuna umiera?]. Autorka, od 1977 roku mieszkająca w USA, gdzie założyła rodzinę i urodziła troje dzieci, opisuje swoją podróż do ojczyzny. Jej wrażenia w większości są przygnębiające. David twierdzi, że ludzie młodzi i jej 40-letni rówieśnicy nie interesują się kulturą przodków, nie posługują się własnym językiem, nie wykazują zainteresowania działalnością garifuńskich organizacji. Boli ją też nieobecność muzyki Garifuna – traktowanej jako ważny składnik tożsamości etnicznej – w lokalnych rozgłośniach, tym bardziej, że w Nowym Orleanie, gdzie mieszka na stałe, hiszpańskojęzyczne stacje radiowe nadają ją dość często.

Pamiętam – wspomina – że w latach sześćdziesiątych w szkole nie wolno było mówić w naszym języku. Ja jednak łamałam te reguły i często byłam bita. Ale dzisiaj, jako kobieta Garifuna, jestem z tego powodu dumna. (...) Tym, co rani mnie najbardziej jest fakt, że młodzi Garifuna utracili swoją tożsamość. Historia naszego ludu jest wojownicza, inni ludzie w naszym kraju z powodu koloru naszej skóry i kultury, patrzyli na nas krzywo. Mam nadzieję, że powrócę do naszego kraju z USA razem innymi Garifuna. Mamy tak wiele do zaoferowania światu. Świat potrzebuje wiedzy o nas.

## Twarzą w twarz z interfejsem

Przywołane powyżej przykłady są wybiórcze i na pewno nie wyczerpują form indiańskiej obecności na stronach WWW. Można wszelako na ich przykładzie pokusić się o pewne uogólnienia. Po pierwsze, wirtualnym grupom tylko pozornie brakuje więzi typu *face-to-face*, przestrzennego skupienia i innych form interakcji kojarzonych dotąd z funkcjonowaniem realnych społeczności. Okazuje się, że cechy te nie wykluczają wcale tego, by takie społeczności nie mogły skutecznie mobilizować opinii, pieniędzy i idei, przenoszonych następnie do rzeczywistości analogowej pod postacią funduszy, broni, informacji i poparcia dla swoich działań. Po drugie, etniczność sieciowa pozwala na nawiązanie i utrzymanie kontaktów z osobami rozproszonymi, z diasporą zamieszkującą różne kraje (jak w wypadku Garifuna), a nawet kontynenty. Po trzecie wreszcie, obecność w sieci umożliwia powstanie tego, co można nazwać „solidarnością cyfrową”. Myślę w tym miejscu o wyrazach poparcia, pomocy, rady, jakie płyną w kierunku grup etnicznych od osób należących do zgoła odmiennych wspólnot. To jest na pewno miejsce do aktywności tych wszystkich, którzy określają się jako „przyjaciele”...

By jednak nie zachłysnąć się emancypacyjnymi możliwościami internetu, należy też wskazać na jego ograniczenia. Ogromną wagę mają przecież takie czynniki, jak dostęp do sprzętu i oprogramowania, które są niezbędne do włączenia się w jakiekolwiek uczestnictwo w sieciach komputerowych. Trudno nie zauważyć w tej kwestii takiego czy innego rodzaju elitaryzmu, internet w skali globalnej pozostaje wciąż domeną nielicznych. Jako nader istotna jawi się także kwestia autorstwa konkretnych stron i domen: czy na pewno tworzą je indiańscy biedacy z Chile? Komu zależy na tworzeniu stron o tradycjach indiańskich ludów, które wypaczają postrzeganie ich teraźniejszego życia z jego realnymi problemami i wyzwaniem? Pamiętajmy o tym, wzdychając z zachwytem nad roztańczonym, rozgębnionym i rozśpiewanym sieciowym Indianinem. ♣

## 27 LUTEGO

### dziwne święto w Pine Ridge

Z jakiegoś dziwnego powodu (później wytłumaczę, co rozumiem przez słowo „dziwaczność”) rząd plemienny Siuksów Oglala obchodzi hucznie w całym rezerwacie święto 27 Lutego.

27 lutego 1973 roku grupa członków Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) zajęła Wounded Knee. Wkrótce okupanci skrócili nazwę osiedla do „The Knee”.

W trakcie 71-dniowej okupacji całe osiedle zostało splądrowane i zrujnowane, a ponad 30 rodzin, pierwotnych mieszkańców Wounded Knee, w większości Lakotów, zostało bez dachu nad głową. Faktoria, a właściwie sklep spożywczy, została całkowicie spalona, uszczerbku doznał także katolicki kościół Świętego Serca.

Osiedle Wounded Knee nigdy nie zostało odbudowane. Lakotka o imieniu Pinky Plume otworzyła nowy sklep i stację benzynową w sąsiednim Manderson, ratując życie ludziom, którzy nie mogli korzystać z usług faktorii w Wounded Knee.

Wysiedleni obywatele Wounded Knee bezskutecznie zabiegali o odbudowę swych domów. Za to liderzy AIM zgarniali miliony dolarów na swoje projekty i ochronę prawników, i nie dali ani jednego dolara na odbudowę osiedla, które pomogli zrujnować.

Nie jestem jedynym członkiem plemienia Siuksów Oglala, który ustanowienie święta upamiętniającego zniszczenie historycznego osiedla uważa nie tylko za dziwaczne, ale i wywołujące wściekłość. Przewodniczący ra-

dy plemiennej John Steele nie tylko porusza się po grząskim gruncie, propagując to fałszywe święto, ale także jego logika całkowicie rozmija się z rzeczywistością. Kilka osób stojących za tą farsą nazywa 27 lutego 1973 roku dniem wyzwolenia Wounded Knee. Wyzwolenia? A co powiecie na obrócenie osiedla w ruinę, na spalenie faktorii do gołej ziemi, na kompletną demolkę? Ładne mi wyzwolenie.

Każdy dziennikarz, który chciałby przekonać się, o czym mówię, powinien odszukać dawnych mieszkańców Wounded Knee i zobaczyć, jak obchodzą to rezerwatowe święto.

Mieszkalem w Wounded Knee jako dziecko. Ojciec był sprzedawcą u Clive’a i Agnes Gildersleeve, właścicieli faktorii w Wounded Knee. Jedną z moich towarzyszek zabaw była Joan, córka Clive’a i Agnes. Nocą 27 lutego 1973 roku ludzie z AIM wzięli rodzinę Gildersleeve za zakładników. Firma, którą od 1930 roku prowadzili jako Wounded Knee Trading Post, została zrujnowana, podobnie jak ich dom.

Chciałbym, aby przewodniczący Steele powiedział mnie i setkom innych członków Narodu Oglala Lakota, dlaczego dzień 27 lutego ma być świętem?

Wielu ludzi, którzy tamtej nocy zajęli Wounded Knee, nie należało do plemienia Siuksów Oglala, zaś ucisk, który nastał po tej nocy, przyniósł ludziom tylko ubóstwo. Ten dzień absolutnie w niczym nie poprawił warunków życia Oglalów. Wręcz przeciwnie, cofnął nas raczej o 20 lat. Czy to jest powód do ogłaszania święta w tym dniu?

Siedem lat po tym dniu amerykański urząd statystyczny ogłosił hrabstwo Shannon, serce rezerwatu Pine Ridge, najbiedniejszym indywidualnym okręgiem w Ameryce. Wszystkie puste obietnice złożone przez AIM sprowadziły się jedynie do słów.

Pine Ridge ciągle przoduje pod względem najwyższej śmiertelności niemowląt w Ameryce, najkrótszej długości życia i najwyższego bezrobocia. 27 lutego powinien być obchodzony nie jako święto, ale jako dzień żałoby. Każdy członek plemienia powinien nosić na ramieniu czarną opaskę. Jeśli Wounded Knee ma być obchodzone jako plemienną święto, to data celebracji – a nawet upamiętnienia –



#### POWYŻEJ

Brama zaniedbanego cmentarza w Wounded Knee, miejsce obowiązkowych odwiedzin turystów. W głębi widoczny pomnik ku czci ofiar masakry w 1890 roku.

#### PONIŻEJ

Katolicki kościół Świętego Serca, odbudowany po zniszczeniach w 1973 roku.



winna zostać przesunięta na 29 grudnia, na dzień powstania prawdziwych męczenników z Wounded Knee.

Aby dowiedzieć się o drugiej stronie okupacji Wounded Knee, proponuję nabyć książ-

kę Joe Trimbacha *American Indian Mafia*. Omawia ona szczegółowo, co w 1973 roku wydarzyło się w Wounded Knee.

17 czerwca 2008 roku w Rapid City ruszy proces Johna Boy Grahama, członka AIM, oskarżonego o zamordowanie Anny Mae Pic-tou Aquash.

Jej zwłoki znaleziono 24 lutego 1976 roku koło osiedla Wanbli, trzy lata bez trzech dni po zajęciu Wounded Knee. Podejrzewana o bycie informatorką FBI, ta wspaiała kobieta została pozbawiona życia przez AIM i myślę, że każdy członek Rady Plemiennej Siuksów Oglala winien zasiąść w ławach sądowych, w Rapid City, gdzie wiele przerażających szczegółów o śmierci Anny Mae i zrujnowaniu Wounded Knee ujrzy światło dzienne. ♦

tłum. MM

TIM GIAGO jest Lakotą Oglala, dziennikarzem i założycielem wielu indiańskich czasopism, w tym „Lakota Times” i „Indian Country Today”. Wydał kilka książek, m.in. *Aboriginal Sin* (1978), *Notes From Indian Country* (1984), *Children Left Behind: The Dark Legacy of Indian Mission Boarding Schools* (2006).

Powyższy felieton ukazał się w dwutygodniku „News From Indian Country”, vol. XXII, nr 5, 3 marca 2008. Publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

## LONGEST WALK 2008

Całe życie jest święte, ocalmy  
Matkę Ziemię

Wędrowką jedną życie jest człowieka  
Sted

Indianie zawsze wędrowali. 30 tysięcy lat temu zawędrowali z Azji do Ameryki, później do najdalszych zakątków kontynentu. Dużo później, a jednocześnie tak niemal współcześnie, począwszy od 1830 roku, wędrowali Szlakiem Łez, opuszczając rodzinne tereny na południu i wschodzie Stanów Zjednoczonych, by biali osadnicy mieli gdzie zamieszkać. Szlak Łez prowadził do Terytorium Indianińskiego (dzisiejsza Oklahoma). Następnie, Szlakiem Złamanych Traktatów, Indianie wędrowali w 1972 roku, protestując przeciwko dyskryminacji i trudnym warunkom życia w rezerwach. Podczas tygodniowego protestu w Waszyngtonie i okupacji budynku Biura do Spraw Indian, ponad tysiąc z nich domagało się przestrzegania praw zagwarantowanych przez Stany Zjednoczone w podpisywanych przez stulecia traktach, z których żaden nie został zachowany.

W 1978 roku Indianie przeszli w liczącym ponad 3600 mil Najdłuższym Marszu, zorganizowanym przez Dennisa Banksa. Marsz z wyspy Alcatraz do Waszyngtonu zapobiegł bezpośredniemu przyjęciu przez Kongres USA antyindiańskich ustaw. Pośrednio natomiast miał ogromny wpływ na panindiańskie działania i tożsamość. W przeciwieństwie do historycznych umów zawieranych przez poszczególne narody ze Stanami Zjednoczonymi, ten Marsz uświadomił im siłę drżącą we wspólnym działaniu w imię interesów wszystkich Indian

mieszkających w rezerwach. W kolejnych latach, równocześnie obok marszów, odbywały się sztafetowe biegi o charakterze duchowym, tzw. Święte Biegi. Przemierzając kolejne kilometry, uczestnik niesie ze sobą wszystkie przesłania zapoczątkowane od pierwszego kroku Biegu, do osobistych modlitw powierzonych Stwórcy. Duchowe Biegi są wspólną, a zarazem osobistą modlitwą niesioną przez kolejnych uczestników. Każdy kolejny kilometr, kiedy nie ma się już siły biec, jest poświęceniem samego siebie w imię niesionych spraw. Święte Biegi łączą w sobie rozmaite przesłania, uniwersalne dla mieszkańców całego globu. Z tego też powodu stały się tak popularne, iż ze Stanów Zjednoczonych dotarły aż do Japonii i Australii; w 1990 roku trasa prowadziła z Londynu do Moskwy (przez Polskę), w 1992 z Alaski i Ziemi Ognistej. Każdy krok, czy to w Marszu, czy w Biegu, jest dla uczestników tych wydarzeń modlitwą.

Od 11 lutego 2008 roku trwa w Stanach Zjednoczonych kolejny Marsz, The Longest Walk 2. Podobnie jak 30 lat temu, trasa prowadzi z Alcatraz, na zachodnim wybrzeżu, przez całe Stany Zjednoczone, aż do Waszyngtonu na wschodzie. Marsz odbywa się dwoma trasami równocześnie: północną, prowadzącą historycznym szlakiem z 1978 roku, oraz południową – szlakiem Świętego Biegu z 2006 roku. Idąc niezależnie od siebie, uczestnicy obu tras planują spotkać się w Waszyngtonie 11 lipca 2008 roku.

Początek Marszu był ważnym wydarzeniem dla wielu młodych Indian. Mogli osobiście spotkać się z liderami Ruchu Indian Amerykańskich, którzy przez dekady uczestniczyli w najważniejszych indiańskich działaniach, począwszy od okupacji Wounded Knee w 1973 roku. Na wyspie Alcatraz, u stóp indiańskiego uniwersytetu, 11 lutego o świcie, ceremonią powitania dnia, rozpoczął się kolejny Marsz. Uczestniczyło w niej ponad 3 tysiące osób. Warto mieć na uwadze, że nie byli to wyłącznie Indianie, ale mieszkańcy tak odległych i egzotycznych dla nich miejsc, jak Japonia czy Polska. Najdłuższy Marsz 2 to nie tak jak poprzednio protest przeciwko, ale w głównej mierze troska o coś: tym razem już nie tylko o sprawy indiańskie. Przesłaniem Najdłuższe-



go Marszu 2 jest w głównej mierze troska o Ziemię i problemy związane z jej zniszczeniem. Historycznie i kulturowo ludy indiańskie traktują Ziemię jako żywy organizm. Z niej pochodzą, na niej się rodzą, to ona dostarcza nam wszystkim artykułów potrzebnych do życia, pożywienia i wszystkiego, czego potrzebujemy. W końcu, u kresu naszej drogi, to ona na powrót przyjmuje nas do siebie. Nie na darmo mówi się więc o Matce Ziemi. Bez poszanowania środowiska naturalnego, eksploatując bezmyślnie zasoby naturalne, zanieczyszczając rzeki, powietrze i ziemię, ludzie sami niszczą swój dom. Narody tubylcze całego świata nie raz zwracały uwagę na degradację środowiska, podnosząc te kwestie także na forum ONZ. Niestety sposób myślenia ludzi Zachodu często pozwala na nadmierną eksploatację środowiska. Dla Indian, i wielu innych ludów tubylczych, zachwianie równowagi w skali makro (kosmosu i świata) jest zachwianiem wewnętrznej równowagi w człowieku. Niszczenie środowiska, zatrucie ziemi i wód jest przyczyną chorób świata mikro, wewnętrznego. W rozumieniu ludów tubylczych, zachwianie równowagi powoduje nie tylko fizyczne dolegliwości (choroby), ale także ma bezpośredni wpływ na ludzką mentalność. Żądza nadmiernego zysku, postępująca demoralizacja, wszystkie problemy współczesnego świata, są następstwem zachwiania

równowagi. Zarówno choroby psychiczne, jak i fizyczne, są bezpośrednio związane ze zmianami globalnymi.

Uczestnicy Najdłuższego Marszu 2 chcą zwrócić ludziom na całym świecie uwagę właśnie na te czynniki i relacje między nimi. Celem Marszu, organizowanego przez współczesnych indiańskich przywódców z USA i ich proekologicznych partnerów z całego świata, jest propagowanie zdrowego trybu życia w harmonii ze środowiskiem, popularyzacja wynikających m.in. z kolonizacji, akulturacji i globalizacji problemów współczesnych Indian, a także wymiana kulturowa między uczestnikami Marszu i społecznościami na jego trasie. Dodatkowo uczestnicy Marszu będą zbierać śmieci z pobocza autostrad i dróg w 11 stanach, przez które przemierzy karawana. Wezmą oni udział także w licznych imprezach edukacyjnych i kulturalnych, związanych z tradycyjną indiańską filozofią szacunku dla Matki Ziemi.

Najdłuższy Marsz 2 to wieloetniczna i międzynarodowa karawana, która w ciągu 5 miesięcy przemierzy pieszo około 7 tysięcy kilometrów. Na jej trasie znajdują się duże miasta, niewielkie społeczności, gorące pustynie, wysokie góry, bezkresne równiny, słynne parki narodowe, zapomniane indiańskie rezerваты i najświętsze miejsca tubylczych ludów Ameryki. W tym wydarzeniu udział biorą zarówno Indianie, jak i pozostali mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, ale także obywatele Kanady, Meksyku, Japonii i kilku krajów europejskich. Od Alcatraz w Marszu uczestniczy redaktor „Tawacinu” Marek Nowocien, łąda dzień dołączy do niego Adam Piekarski, organizator ubiegłorocznej konferencji „W duchu Szalonego Konia?”.

Podczas trwania Marszu, na całym świecie organizowane są imprezy i marsze solidarnościowe, nawiązujące do głównego Marszu. Także w Polsce, gdzie jest wiele osób zainteresowanych Indianami, odbędzie się marsz solidarnościowy. Indianie wiele razy odwiedzali nasz kraj i idee Marszu są dla nas zrozumiałe. Ważne, by krocząc codziennymi ścieżkami swego życia, mieć w pamięci idee Marszu. Gdziekolwiek i kimkolwiek jesteśmy, jeśli czujemy się przyjaciółmi Indian – możemy

i powinniśmy być blisko. Z pewnością możemy przyjąć hasła Marszu jako nasze własne:

Cale życie jest święte, ocalmy Matkę Ziemię. Będziemy iść dla Siódmego Pokolenia, dla naszej młodzieży, dla sprawiedliwości, dla uzdrowienia Matki Ziemi, dla uzdrowienia naszych ludzi cierpiących z powodu cukrzycy, chorób serca, alkoholizmu, uzależnienia od narkotyków i innych chorób.

Pójdziemy przez żywioły różnych pór roku, w deszczu i śniegu, w górach, upale i mrozie, nie nie powstrzyma nas od naszej misji: Cale życie jest święte, chrońmy święte miejsca.



## OGŁOSZENIA

Dzień Ziemi  
27 kwietnia 2008

„Biegający Wilk” Dariusz Morsztyn oraz Polskie Stowarzyszenie Przyjaciół Indian zapraszają 27 kwietnia 2008 roku na obchody Dnia Ziemi. Po raz kolejny, na warszawskich Polach Mokotowskich stanie wioska indiańska, do której zapraszamy dzieci i dorosłych. Głównym punktem wydarzeń będzie Marsz dla Matki Ziemi, związany bezpośrednio z Najdłuższym Marszem odbywającym się w Stanach Zjednoczonych. Solidarnościowy Marsz rozpocznie się uroczystym powitaniem dnia. Marsz ma na celu uświadomienie zwiędzającym tubylczego podejścia do Matki Ziemi w odniesieniu do globalnych zmian klimatycznych.

Zapraszamy do udziału w Marszu wszystkich, którym bliskie są sprawy ochrony śro-

Niech ci, co wątpią, usłyszą nasze zobowiązanie. Niech ci, którzy wierzą, dołączą do nas. Gdy będziemy zmierzać do celu, będzie z nami nasza starszyzna, będą nasze rodziny, dzieci, ludzie wszystkich ras, różnych sposobów życia, z dawnej i dzisiejszej Ameryki. Cale życie jest święte, Sprzątnijmy Matkę Ziemię.

Jeden z naszych celów to kampania „Oczyścimy Amerykę”. Jest to próba oczyszczenia poboczy dróg ze śmieci zalegających na trasie Najdłuższego Marszu 2008. To monumentalne zadanie włączy uczestników Marszu w globalny, oddolny ruch na rzecz propagowania harmonii z naszym delikatnym środowiskiem. Uczestnicy Najdłuższego Marszu będą mieli ze sobą sprzęt i worki do segregowania śmieci. Zmieniające się zespoły będą zbierać je z poboczy, zostawiając za sobą zdrowy i czysty szlak – szlak Najdłuższego Marszu. Zachęcamy wszystkich do naśladowania naszej inicjatywy lokalnie – w marszach w Ameryce i imprezach solidarnościowych na świecie.

Cale życie jest święte, zadbajmy o Matkę Ziemię. ❖

Na podstawie strony: [www.longestwalk.org](http://www.longestwalk.org)



dowiska naturalnego i chcieliby podczas wspólnego spotkania wyrazić swoją troskę o nie. Zapraszamy także na pokazy sceniczne współczesnych tańców pow-wow, jak i na liczne atrakcje przygotowane przez Ośrodek Edukacji Ekologicznej w Warszawie.

Szczegółowe informacje o trasie i programie samego Marszu na stronie Stowarzyszenia: [www.pspi.org.pl](http://www.pspi.org.pl)

### Sesja w Warszawie?

W dniu 26 kwietnia 2008 roku planowana jest sesja popularno-naukowa o tematyce indyjanistycznej. Jak zwykle PRPI zamierza zorganizować ją w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie przy współpracy z PSPI. Roboczy tytuł sesji brzmi: *Tożsamość narodu Indian obu Ameryk – sesja popularno-naukowa w 35 rocznicę wydarzeń w Wounded Knee.*

Dalsze informacje: [www.indianie.eco.pl](http://www.indianie.eco.pl)

## Klan

W poprzednim odcinku wspomniałem swoją wizytę w 1976 roku w Muzeum Arkadego Fiedlera w Puszczykówku, pod Poznaniem. Rok później, tuż po maturze, odwiedziłem Muzeum Karola Maya w Radebeul, opodal Drezna, w bratnim NRD (było takie państwo!). Dziś takie pielgrzymki wzbudzają co najwyżej uśmieszek politowania na ustach wytrawnych amerykańistów, którzy Indian często znają z bezpośrednich kontaktów podczas peregrynacji po obu Amerykach lub nawet bez ruszania się z kraju, bo tamci też chętnie podróżują. Ale w owych czasach możność oglądania nagromadzonych w wymienionych placówkach zbiorów była wielkim przeżyciem dla początkującego „indianisty”. A zachęciła mnie do tego niewielka książeczka, wciąż obecna (i zaopatrzona w autograf autora) na moich zakurzonych półkach: *Barwny świat Arkadego Fiedlera* (Warszawa 1976) autorstwa Arkadego Radosława Fiedlera, syna znanego pisarza. Jest to zarazem lekko zbeletryzowana biografia ojca autora oraz reklamowy opis muzeum mieszczącego się w rodzinnym domu Fiedlerów.

Arkady Fiedler (1894-1985), poznaniak, syn zamożnego właściciela zakładu fotochemigraficznego i drukarni, oprócz starannego domowego liźnawszy wyższego wykształcenia na UJ i Akademii Graficznej w Lipsku, na swoją pierwszą wielką egzotyczną wyprawę wyruszył do Brazylii w 1927 roku. Wydane na własny koszt po tej ekspedycji *Bichos, moi brazylijscy przyjaciele i Wśród Indian Koroadów* oraz kolejny wypad do Ameryki Południowej zakończyły się finansową kląpą, bankructwem i rozwoдем. Ale po powrocie napisał *Ryby śpiewają w Ukajali* (I wyd. w 1935 roku) i to był pierwszy wielki sukces, który przyniósł mu sławę, a po kolejnej wyprawie i książce *Kanada pachnąca żywicą* – tytuł „pierwszego podróżnika II Rzeczypospolitej”. Jako korespondent wojenny w Wielkiej Brytanii napisał *Dywizjon 303*, wydany w Anglii i w podziemiu, w okupowanej Polsce, i cieszący się ogromną popularnością również długo po wojnie. Książka była świetna, lecz autor nie cieszył się uznaniem lotników (a nosił ich mundur), ponieważ sam nie latał w przeciwieństwie do swego rywala po piórze – Janusza Meissnera. Po wojnie, w zmie-

nionej rzeczywistości, Fiedlerowi udało się jednak ugruntować sławę wytrawnego globtrotera i znakomitego pisarza. Potwierdził klasę także w nowym gatunku – powieści. Wpierw był stylizowany na biografię, doskonały acz czasem rozmiągający się z faktami *Mały Bizon* (I wyd. w 1952 roku), potem trylogia: *Wyspa Robinsona* (1954), *Orinoko* (1957) i *Biały Jaguar* (1980).

Nie sposób w tym miejscu wymienić wszystkich dzieł Arkadego Fiedlera, nawet tylko tych „amerykańskich”, z Indianami w tle, a przecież był także w Afryce i Azji i o nich też pisał. Na dodatek był tak popularny, że każda jego książka miała po kilka lub nawet kilkanaście wydań, a większość przetłumaczono na obce języki. W ślady ojca próbowali pójść synowie, wspomniany Arkady Radosław oraz Marek. Ten ostatni napisał wspólnie z ojcem *Indiańskiego Napoleona Gór Skalistych* (Poznań 1982), naśladującą *Małego Bizona* biografię Wodza Józefa z plemienia Nez Percés, opartą jakoby na spisanej relacji świadka, niejakiego Biegającego Łosia, oraz *Ród Indian Algonkinów* (Poznań 1984). Ani jednak te książki, ani napisane samodzielnie przez Marka Fiedlera *Szalony Koń* (Poznań 1988) i *Siedzący Byk* (Poznań 1996) nie powtórzyły sukcesu dzieł ojca. Inne czasy, duża konkurencja, a może i nie ta skala talentu. O ile więc można mówić o pisarsko-podróżniczym klanie Fiedlerów, to jednak nie udało się stworzyć Arkademu literackiej dynastii.

Dlaczego jednak na tak poważnych łamach wspominam nieukozonego pisarza, który na dodatek nigdy nie napisał rzeczy prawdziwie naukowej? Po pierwsze dlatego, że Arkady Fiedler był nie tylko kobieciarzem (co niektórzy mu wytykali) i supermenem, ale naprawdę dobrym, krwistym i soczystym pisarzem pełną gębą, którego relacje podróżnicze (i powieści) wciąż czyta się z przyjemnością (z obecnych podróżników, których jest bez liku, a niemal każdy czuje się w obowiązku „chwycić za pióro”, da się to powiedzieć najwyżej o Beacie Pawlikowskiej i Wojciechu Cejrowskim) i które znakomicie potrafią wprowadzić w klimat miejsc znanych z dzieł naukowych, zwykle tego pozbawionych, niejako je dopełniając. A powód drugi to taki, że chciałbym, zwłaszcza młodych czytelników „Tawacinu”, zachęcić do odwiedzania takich miejsc, jak Muzeum Arkadego Fiedlera. Mimo wszystko (telewizja, internet itd.) warto. ♣

Mariusz Wollny



**19** Kilka lat temu pani Krysia Baliszewska wybrała się na *cruise* po Karaibach. Od tak, dla wypoczynku, po wieloletnich trudach amerykańskiej egzystencji, by zobaczyć tropiki a i zaznać przyjemności rejsu luksusowym statkiem. W wykupionym itinerarium znalazła się, między innymi, wyspa Dominika. Wiedziałem o tym jeszcze przed jej podróżą, ale nie bardzo kojarzyłem sobie nazwę wyspy z czymkolwiek, co należałoby do moich zainteresowań. Jakież było me zaskoczenie, kiedy po powrocie, prezentując fotografie i opowiadając o przeżyciach, Krystyna pokazała nam „prawdziwych Karaibów” z Dominiki i jeszcze w... swoim rezerwacie! Nie „czarnych Karaibów” Garifuna, ale „cynamonowych” ludzi o rysach zdecydowanie indiańskich. I w tym momencie załamał się mój upór, że „na *cruise* to ja nigdy...” i powiedziałem do żony, że skoro tak, to i ja chcę popłynąć, ale w programie musi być Dominika i basta! I tak, za... dobre sprawowanie w ciągu 20 lat małżeństwa, dostepiłem tego w grudniu zeszłego roku.

Dominika przeszła nasze najmielsze oczekiwania. To istny szmaragd Małych Antyli. Wynurza się z morskiej wody i pnie na porośnięte dżunglą stoki, aż tam, gdzie ich szczyty rozmywają się w chmurach i mgłę. Z typowo kolonialnego portu-stolicy Roseau, nad Morzem Karaibskim, podróżuje się dobre 20 km wąziutką drogą, wijącą się nad przepaściami (ach, te emocje!), by dotrzeć do „Carib Territory” nad Atlantykiem. To tu, w górach, „ostatni Karaibowie” utrzymali swoją „ostatnią redutę”. Terytorium powstało w 1903 roku z maleńkiej tubylczej „rezerwy”, której francuscy, a potem angielscy koloniści dla siebie nie pożąдали. Była po prostu nieatrakcyjna, położona zbyt wysoko, skalista i niedostępna.

Dzisiaj, jak przed wiekami, miejscowi nazywają siebie Kalinago (nazwę tę, wraz z Wai-toucoubouli – indiańskim imieniem wyspy, zanotował ojciec Raymond Breton w swoim słowniku języka Karaibów z połowy XVII wieku). Ich „skansen”, „Kalinago Barana Aute” („kalinagska wieś nad morzem”) położony jest



ANDRZEJ WALA

Suzan Sanford, tancerka zespołu „Karifuna”

malowniczo nad urwistym brzegiem oceanu i spełnia rolę kulturalnej stolicy terytorium, przynosząc jednocześnie zyski z częstych odwiedzin turystów. Poza zwiedzeniem tej modelowej wioski, można zobaczyć występy jednej z grup tanecznych, „Karifuna”, z pobliskiej Salybii. Wprawdzie stroje tancerzy odbiegają znacznie od wizerunków Kalinagów sprzed stuleci, ale dla amerykańskich i europejskich spektatorów wąskie, zielone kawałki materiału luźno spadające od pasa do kolan z przodu i tyłu tancerza, a kusząco podnoszące się w trakcie tańca, to właśnie pewien substytut „dzikości” czy „naturalności”. Nie ulega wątpliwości, że do roli tancerzy wybrano najbardziej atrakcyjnych młodych ludzi i że pochodzą oni z genetycznie najbardziej indiańskiej części populacji. Podobno wśród 3500 mieszkańców żyje jeszcze około stu osób z wyłącznie tubylczymi genami. To zadziwiające, zważywszy, że od 1713 roku ich liczba, zredukowana przez walki, choroby i migracje, wynosiła czterysta osób i w takim stanie przetrwała do XX wieku.

Oczarowany wdziękiem tancerzy i niezwykłym pięknem wyspy postanowiłem wrócić tam w przyszłości, by dowiedzieć się więcej o dniu dzisiejszym Kalinago, ich współczesnych problemach i prognozach na przyszłość. ♣

Andrzej J.R. Wala



**213.** *Ya'at'eeh!* (Witaj!) Wyobraź sobie Zatokę San Francisco, oddzieloną mostem Golden Gate od Pacyfiku, i prom pełen odświętnie ubranych Indian z wielu plemion, egzotycznych śpiewaków i tancerzy, przywódców plemion i organizacji z tradycyjnymi staffami, flagami i transparentami, wielopokoleniowe rodziny z otulonymi w koce starcami i dziećmi. Wyobraź sobie słońce wstające nad miastem, zatoką i centralnym placem symbolicznej dla Indian wyspy Alcatraz – placem, na którym kilka tysięcy osób w skupieniu uczestniczy w witającej nowy dzień ponadplemiennej ceremonii. Wyobraź sobie krąg tubylczych wodzów, weteranów indiańskich protestów oraz nowe pokolenie liderów i działaczy przemawiających znów – po 30 latach – do Indian Wszystkich Plemion. Wyobraź sobie występy gwiazd tubylczych scen i młodych artystów odwarzających ceremonialne tańce i pieśni swoich przodków. Tak wyglądał mój świt 11 lutego 2008, tak wyglądał początek Longest Walk 2 – Najdłuższego Marszu z San Francisco do Waszyngtonu.

**214.** Później były kolejne wschody i zachody słońca, kolejne kręgi, spotkania i ceremonie – w Kalifornii, Arizonie i Nowym Meksyku. Były miejsca święte i zwyczajne, piękne i zniszczone, słynne i zapomniane. Były bezkresne sady i wietrzne pustynie, białe od naturalnego śniegu szczyty gór i kaniony z duchami przodków, które Indianie pragnęliby odzyskać. Były buddyjskie mantry o świecie i indiańskie pieśni przy wieczornych ogniskach, były kolacje w kasynach i uczty w lokalnych społecznościach, ale też zimna owsianka i gorzka kawa z obozowego kotła. Były dyskusyjne panele w szkołach i na uniwersytetach, lokalne świadectwa niszczenia i zagrożenia dla odwiecznych świętych miejsc, przykłady zmagania lokalnych społeczności z wyzwaniem XXI wieku i spotkania z ginącymi – jak u Havasupai z Wielkiego Kanionu czy Nawahów z Big Mountain – tradycjami tubylczych ludów Południowego Zachodu USA. Ale przede wszystkim był Marsz – w chwili pisania tych słów to 60 dni i nocy w drodze, blisko 2000 km przebytych pieszo – 25-30 km dziennie – przez rosnącą stopniowo wielonarodową i wielokulturową grupę i tyleż worków ze śmieciami zebranymi z poboczy amerykańskich dróg.

**215.** Jak ci na imię? Skąd jesteś? Idziesz od początku? Będziesz do końca? Jak tu trafiłeś? Każdy uczestnik marszu ma już własny zestaw odpowiedzi. Czasem kilka wariantów. Reakcje na te odpowiedzi

dają nadzieję na interesującą rozmowę (O, moja prababcia była z Krakowa. Jakszemasz!) lub sugerują jej koniec (Z Polski? To gdzieś w Anglii?). Towarzysze wędrówki cenią ciekawe historie i niebanalne życiorysy. Ale najważniejsze dla uczestnika marszu są informacje, dokumenty i świadectwa zebrane w rezerwach i ranczeriach, tubylczych szkołach, domach kultury i ośrodkach samorządu. Posłużą do sporządzenia końcowego Manifestu – dokumentu wyrażającego troski i oczekiwania tej części tubylczej społeczności, która – mimo wielu zmian – wciąż czuje się ignorowana, wykorzystywana lub prześladowana. Chronić święte miejsca, bronić praw człowieka – te dwa ogólne postulaty powtarzają się najczęściej, a pamięci laptopów i kamer zapewniają się dowodami i przykładami. Z tygodnia na tydzień przybywa też staffów i flag symbolizujących tubylcze tradycje, nadzieje i modlitwy. Z bliska Kraj Indian tylko z rzadka przypomina kolorowe pocztówki.

**216.** Bez modlitwy nie zajdziesz daleko. Jeżeli przed świtem nie zbudziły cię mantry buddyjskich mnichów, to pewnie zbudzą cię indiańskie bębny i pieśni o wschodzie słońca. Niech cię nie zdziwi modlitwa przed posiłkiem zmówiona przez dowolną darzoną szacunkiem osobą ani ofiarny talerz z pokarmem i tytoniem dla duchów zostawiony gdzieś pod drzewem. Tak w życiu Indian, jak i podczas marszu religie wielkie i małe, stare i nowe, często przenikają się i współistnieją. Uszanuj więc powagę Kręgu i poufność niektórych rytuałów, ale przyjmij z wdzięcznością liczne okadzenia szalwią i dołącz do buddyjskiego śpiewu w podzięce za kolejny etap wędrówki. A przynajmniej zdejmij nakrycie głowy i postój przez chwilę w skupieniu. Choć okazji ku temu nie brak, nie musisz wchodzić do szałasów potu ani palić ceremonialnej fajki. Ale byłoby dobrze, gdybyś brał udział w spotkaniach towarzyszących tym ceremoniom, słuchał objaśnień, przyjął ofiarowywane ci błogosławieństwo. Poznaj imiona Stwórcy w językach różnych plemion i tradycjach różnych religii. Uszanuj je, a inni uszanują twoje. I najważniejsze na liczącej blisko 8000 km pielgrzymce – próbuj iść z przekonaniem, że sam marsz może być duchowym doświadczeniem, że – jak powtarzają indiańscy mędrcy – każdy krok jest pieszczotą, pocałunkiem Matki Ziemi. Ze świadomością, że w tradycjach wielu ludów marsz, bieg i taniec to pokrewne formy mistycznego, duchowego przeżycia, a pielgrzymowanie, poświęcenie dla innych i fizyczne cierpienie to uniwersalne zalecenia wielu religii, po prostu idzie się łatwiej. Czas w drogę. *Ahe'ee!* (Dziękuję!). ♣

Marek Nowocien

## PRENUMERATA W 2008 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2008 kosztuje 28 zł za 4 numery [81–84] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie.

Wpłaty należy kierować na konto:

TIPI, Marek Maciołek  
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo  
BS O. Grodzisk Wilkp.  
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. (0609) 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 3 [47] po 3 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.  
2007 nr 1,2,3 i 4 [77-80] po 7 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  
rocznik 2007 — 24 zł  
razem: 40 numerów za 114 zł

Zamówienia:

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



## nasze książki



Borys Malkin  
**ODCHODZĄCY ŚWIAT**  
Tropem kultur indiańskich  
i świata przyrody  
Ameryki Południowej

Dwanaście bogato ilustrowanych 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 opisywanych miejsc.

Wydawnictwo AKOT, format 205×295, stron 400, oprawa twarda z obwolutą, mapy, słowniki, indeksy, cena 69 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 z 2006 roku, zapłacisz mniej — 16 zł za tom  
Dodatkowo możesz zamówić:

- ♦ Odrębną Rzeczywistość, zbiór materiałów w sesji „Indianie i indianiści” (z 2003) w cenie promocyjnej — 10 zł
- ♦ Aleksander Posern-Zieliński, Między indygenizmem a indianizmem, cena 35 zł
- ♦ Donald E Worcester, Apacze: Orły Południowego Zachodu, cena 37 zł
- ♦ Marek Hyjek, Za ścianą wigwamu: życie rodzinne Indian Ameryki Północnej, cena 34 zł
- ♦ Hugh A. Dempsey, Crowfoot, wódz Czarnych Stóp, cena 19 zł
- ♦ Charles A. Eastman, Z lasu do cywilizacji. Indiańska autobiografia, cena 19 zł
- ♦ Indiański gawędziarz, cena 19 zł
- ♦ Legendy indiańskie, cena 39 zł
- ♦ Sny, trofea, geny i zmarli, cena 49 zł
- ♦ Tylko Ziemia przetrwa..., cena 12 zł
- ♦ Estetyka Indian Ameryki Południowej, cena 62 zł
- ♦ Referaty Seminariów Antropologicznych (PATE/PAES), cena 20 zł
- ♦ Jarosław Wojtczak, Powstanie Tupaka Amaru, cena 37 zł

Szczegóły, promocje, nowości: [www.tipi.pl](http://www.tipi.pl)

# WIELKIE PLEMIONA AMERYKI

— kolejny tom w serii!

SZOSZONI nie wzbudali dotąd większego zainteresowania. Gdyby nie fascynująca historia nastoletniej Sacajawei, może nic byśmy o nich nie wiedzieli. Prowincjonalne umiejscowienie oraz skromna kultura materialna nie wpływały na ich atrakcyjność. Chociaż potrafili zagrozić swym sąsiadom, byli raczej pokojowo nastawieni do białych przybyszów. Mało tego, trwając przy tubylczej wizji świata, chcieli jednocześnie żyć na modłę białego człowieka. Dlatego, dopóki to było możliwe, pokornie usuwali się z drogi osadnikom i żołnierzom, a z drugiej strony wychodzili naprzeciw wszelkim przejawom dobrej woli i współpracy. To nie sprzyjało kreowaniu charyzmatycznych przywódców, gotowych do walki na śmierć i życie z najeźdźcą.

A jednak jest coś wielkiego i fascynującego w historii i kulturze Szoszonów. Byli to ludzie weseli, pozytywnie nastawieni do życia. Unikali przepracowania. Odpoczynek i umiarkowana rozrywka wypełniały im czas wolny, którego mieli całkiem sporo. Wydaje się, że najważniejsze dla nich było przetrwanie, a po nim — zwyczajnie święty spokój.



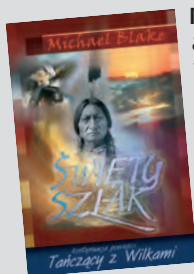
## Marek Hyjek **SZOSZONI: mistrzowie sztuki przetrwania**

Biblioteka „Tawacinu” nr 33  
format 145×205, stron 80,  
zdjęcia, mapy, cena 12 zł

W tej serii także:

**KOMANCZE**, BT 25, cena 9 zł

**PAUNISI**, BT 27, cena 9 zł



## Michael Blake **ŚWIĘTY SZŁAK** tłum. Stefan Baranowski

Po sukcesie *Tańczącego z Wilkami* autor przedstawia dalsze dzieje bohaterów tej indiańskiej epopei. W napięciu śledzimy ich codzienne życie, w które wkrada się coraz więcej niepokoju. Obserwujemy próby przystosowania się i zrozumienia zmian, które nieuchronnie zbliżają się do ich wioski. Wreszcie walkę, coraz bardziej rozpaczliwą, o zachowanie tego, co stanowi o ich wolności, tożsamości i tradycji.

Wydawnictwo Vis A Vis/Etiuda, format 120×195, oprawa miękka, stron 396, cena 33,80zł



### UWAGA

zamawiając *Szoszonów* z dowolnym tomem, płacisz mniej: **9 zł** przy zakupie wszystkich 3 tomów — płacisz **8 zł** za każdy tom

## Jarosław Wojtczak **SAND CREEK 1864**

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, format 130×200, stron 296 + 16 (fotografie), cena 25 zł



## Aleksander Sudak **DETROIT 1763**

Wojna Pontiacu ukazana na szerokim tle społecznym epoki. Autor przekonuje, że

Indianie mieli pełne szanse na zwycięstwo. Zrywa też ze stereotypem, jakoby ustępowali oni intelektualnie i kulturowo przybyszom z Europy.

Dom Wydawniczy Bellona, format 130×200, stron 224 + 8 (fotografie), cena 25 zł

### WARUNKI ZAKUPU

Książki wysyłamy „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub w listonosza przy odbiorze paczki. Prosimy doliczyć 8 zł za nadanie przesyłki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. W razie przedpłaty prosimy doliczyć 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



- szlak północny (trasa historycznego Najdłuższego Marszu z 1978 roku)
- szlak południowy (trasa Świętego Biegu z 2006 roku)



#### ZDJĘCIA

Brita Brookes, Michael Rumble, Morning Star Gali, Takeo

© The Longest Walk 2008, [www.longestwalk.org](http://www.longestwalk.org)



Całe życie jest święte,  
sprzątnijmy Matkę Ziemię

Najdłuższy Marsz  
to indiański marsz duchowy,  
marsz historyczny.  
Idziemy, aby chronić święte miejsca tego kraju.  
Idziemy, aby propagować pozytywną zmianę  
w naszym świecie.  
Sprzątnijmy Matkę Ziemię.

**TAWACIN**  
**GALERIA**

L  
O  
N  
G  
E  
S  
T

W  
A  
L  
K

2  
0  
0  
8



# LONGEST WALK 2008



Brita Brookes

Początek  
wyspa Alcatraz, 11 lutego 2008 roku

## TAWACIN GALERIA

Pójdziemy przez żywioły  
różnych pór roku,  
w deszczu i śniegu,  
w górach, upale i mrozie,  
nic nie powstrzyma nas  
od naszej misji:  
Całe życie jest święte,  
chronimy święte miejsca.



Michael Rumble



Morning Star Gali



Morning Star Gali

Niech ci, co wątpią, usłyszą  
nasze zobowiązanie.  
Niech ci, którzy wierzą, dołączą do nas.  
Gdy będziemy zmierzać do celu,  
będzie z nami nasza starszyzna,  
będą nasze rodziny,  
dzieci, ludzie wszystkich ras,  
różnych sposobów życia,  
z dawnej i dzisiejszej Ameryki.  
Całe życie jest święte,  
sprzątamy Matkę Ziemię.

Będziemy iść dla Siódmego Pokolenia,  
dla naszej młodzieży,  
dla sprawiedliwości,  
dla uzdrowienia Matki Ziemi,  
dla uzdrowienia naszych ludzi cierpiących  
z powodu cukrzycy,  
chorób serca,  
alkoholizmu,  
uzależnienia od narkotyków  
i innych chorób.



Brita Brookes



Morning Star Gali