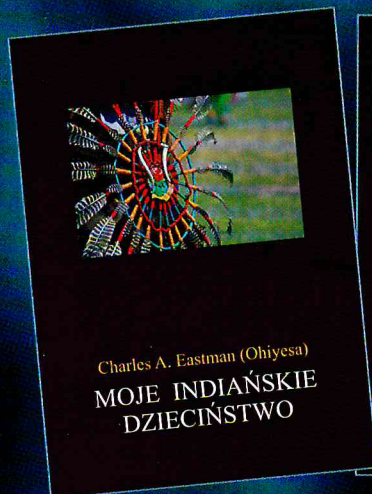


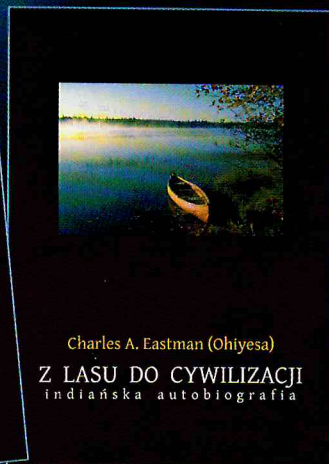
# Charles A. Eastman (Ohiyesa) INDIAŃSKA AUTOBIOGRAFIA



Charles A. Eastman (Ohiyesa)  
**MOJE INDIAŃSKIE  
DZIECIŃSTWO**

*Moje indiańskie dzieciństwo* to zapis chłopięcych wrażeń i doświadczeń autora do ukończenia piętnastu lat. „Wspomnienia o tym fascynującym dzikim życiu spisałem przede wszystkim dla mego synka, który zbyt późno przyszedł na świat, żeby ujrzeć na własne oczy dramat życia dzikich”.

**Biblioteka „Tawacinu” nr 34**  
TIPI, Wielichowo  
ISBN 83-919264-5-1  
format 145×205, stron 148  
cena 19 zł



Charles A. Eastman (Ohiyesa)  
**Z LASU DO CYWILIZACJI**  
indiańska autobiografia

*Z lasu do cywilizacji* to opowieść o szkole z internatem, o praktyce lekarskiej w rezerwacie Pine Ridge, o dramatycznych wydarzeniach nad Wounded Knee w 1890 roku, wreszcie o wytrwałej pracy na rzecz Indian.

**Biblioteka „Tawacinu” nr 31**  
TIPI, Wielichowo  
ISBN 83-919264-1-9  
format 145×205, stron 136  
ilustracje  
cena 19 zł

Zamówienia  
tel. (061) 44 33 058, 0502 212 220, e-mail: [tipi@tipi.pl](mailto:tipi@tipi.pl) [www.tipi.pl](http://www.tipi.pl)

Prosimy o przedpłatę:  
TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo  
BS Grodzisk Wlkp., nr rachunku: 55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

Przy jednoczesnym zamówieniu obu tomów – taniej! Każdy tom w cenie 16 zł  
Warunki zakupu: patrz na odwrocie



# TAWACIN

nr 2 [82] lato 2008

ISSN 1232-9207

cena 7,90 zł  
(w tym 7% VAT)

**Indiańska  
orkiestra dęta**

**Generał  
z plemienia  
Osedżów**

**Dzieje  
Szlaku  
Bozema**

**TAWACIN  
GALERIA**  
**MARSZEM  
DO CYWILIZACJI**





## JAK TO Z NAMI JEST

Regularnie otrzymuję listy od studentów, którzy szukają literatury do swych prac licencjackich i magisterskich. Proszą o wskazanie tytułów książek i artykułów, które mogą im pomóc w opracowaniu wybranego tematu, a są to tematy bardzo ciekawe i odkrywcze.

Zadaję kilka pytań o uczelnię, o promotora i wykaz materiałów, które już udało się zgromadzić. W większości przypadków korespondencja się urywa. Młodzi adepci nauki oczekują ode mnie kompletnej bibliografii, żeby nie powiedzieć gotowców do skopiowania metodą Ctrl+C i Ctrl+V.

Ci, którzy odpiszą, mogą już liczyć na większą uwagę z mojej strony, choć i tak jestem zmuszony skorzystać z formuлки o dostępności źródeł: po angielsku jest wszystko na dany temat, po polsku nie ma nic. Przeważnie.

I tu dochodzę do smutnego wniosku na temat polskiej amerykanistyki. O ile w Ameryce Środkowej i Południowej prowadzi się w miarę systematyczne badania, to Ameryka Północna jest mocno zaniedbana. Praktycznie nie mamy po polsku żadnych monografii o Indianach Stanów Zjednoczonych czy Kanady. Żaden aspekt życia amerykańskich tubylców nie został dogłębnie zbadany i opisany. Chlubnym wyjątkiem może być Za ścianą wigwamu Marka Hyjka i inne publikacje w serii „Biblioteki Tawacinu”. Trzeba też wspomnieć monografie historycznych bitew takich autorów, jak Aleksander Sudak, Grzegorz Swoboda i Jarosław Wojtczak, wydawane przez Bellonę. W sumie niezbyt wiele, prawda?

**TAWACIN.** Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Bartosz Hlebowicz, Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** Mirosław Dunin-Sułgostowski, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak, 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

**Paula Gunn Allen (1939-2008)**

- 3 Wioząc gościa na zwiedzanie ruin – wiersz
- 5 **W kręgu indiańskich babek** – Ewa Dzurak przybliży sylwetkę zmarłej niedawno poetki i pisarki z Pueblo Laguna
- 9 **Dzieje Szlaku Bozema** – Robert M. Utey kreśli historię legendarnego szlaku, zanim pojawił się na nim John Bozeman
- 18 **Marszem do cywilizacji** – esej Laurence’a M. Hauptmana o indiańskiej orkiestrze dętej ze szkoły w Carlisle
- 27 **Czy szkoły dla Indian były takie złe?** – pyta prowokacyjnie Tarzycjusz Buliński i proponuje bardziej obiektywne spojrzenie na to zjawisko
- 31 **Clarence Leonard Tinker** – Aleksander Sudak przypomina postać generała z plemienia Osedżów w czasie II wojny światowej
- 37 **Tożsamość Yony** – reportaż Marcina Grabca o indiańskim ośrodku kultury na Florydzie
- 44 **Z Ziemi Indian** – serwis informacyjny obu Ameryk (i nie tylko)
- 50 **Krzyżem (rapierem) i piórem** – Mariusz Wollny odkurza kolejne dzieła w swej indianistycznej bibliotece

Felieton: **zwierzenia Cienia**

**Galeria Tawacinu:** Marszem do cywilizacji – indiańska orkiestra ze szkoły dla Indian w Carlisle

**Okładka:** Pow-wow w Taos, lipiec 2004, fot. Bartosz Hlebowicz

**Podziękowania:** Nicolette Bromberg, University of Washington, Richard Tritt, Cumberland County Historical Society, Carlisle, Pa

**Opracowanie graficzne okładki i galerii:** Mariusz Sołtyśiak



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.

Wioząc gościa na zwiedzanie ruin

*Joe Bruchacowi*

Do dziś powtarza, jak pojechał na zachód  
i mnie odwiedził. Wiedziałałam, że chce zobaczyć  
to i owo, jak zresztą każdy,  
kto znajdzie się na tym odludziu w Nowym Meksyku.  
I kiedy rano po jego przyjeździe piliśmy  
kawę, spytałam,  
czy chciałby zobaczyć stare  
indiańskie ruiny?  
Z wrażenia zablęśły mu oczy,  
pomyślał pewnie  
o miejscach, które już znał  
jaskinie Mohawków z maskami fałszywych twarzy,  
przyjazne brązowe skóry, dawno temu opuszczone  
ruiny pueblo wykutego w pionowych  
ścianach piaskowca, związane  
z ludźmi i odwieczną ziemią.  
Jasne, odparł. Bardzo bym chciał.  
To jedziemy, powiedziałam, i wsiedliśmy do mojego samochodu.  
Minęliśmy kilka przecznic, aż do pionowego  
budynku ze strzeżonymi mieszkaniami,  
przeszliśmy przez chodnik i nacisnęłam dzwonek.  
Wpuszczono nas i ruszyliśmy po schodach,  
mijając basen i salę bankietową  
w głębi korytarza. „Patrz, basen na świeżym powietrzu”,  
zauważyłam. Pojechaliśmy windą  
pięć pięter, potem w głąb korytarza i pukam do drzwi.  
„Joe”, powiedziałam, kiedy znaleźliśmy się w środku  
wytwornego apartamentu z widokiem na miasto,  
„chciałabym ci przedstawić stare indiańskie ruiny,  
jak obiecałam. Moja matka, pani Francis  
i moja babka, pani Gottlieb”.

Zrobił wielkie oczy i po chwili parsknął śmiechem,  
 patrząc w szoku na uśmiechnięte od ucha do ucha  
 twarze kobiet, które właśnie poznał.  
 I do dziś powtarza opowieść o starych  
 indiańskich ruinach, które odwiedził w Nowym Meksyku,  
 które dalej żyją w stylu pueblo  
 wysoko, gdzie wróg ich nie dosięgnie,  
 jak za dawnych czasów.

Cazenovia, NY  
 luty 1982

Wiersz pochodzi z antologii *Rany podskórne*. 15 poetów tubylczej Ameryki  
 oprac. Maurice Kenny, tł. Marek Maciołek, BT 26, Wielichowo 1998.

#### PAULA GUNN ALLEN (1939-2008)

— poetka, powieściopisarka, eseistka i wykładowca. Profesor Studiów Indiańskich na Uniwersytecie Kalifornijskim. Jej matka pochodziła z ludu Laguna Pueblo i Siuks, ojciec zaś był Amerykaninem libańskiego pochodzenia. Opublikowała następujące tomiki wierszy: *The Blind Lion* (1975), *Coyote's Daylight Trip* (1978), *Star Child* (1981), *A Cannon Between My Knees* (1981), *Shadow Country* (1982) i *Wyrds* (1984). W 1988 roku wydano także jej wiersze wybrane *Skins and Bones. Poems 1979–1987*, a w 1997 wybór *Life Is a Fatal Disease: Collected Poems 1962–1995*. Pod koniec tego roku ma się ukazać zbiór jej nowych wierszy *America the Beautiful*. W 1983 roku wydała powieść *The Woman Who Owned The Shadows*. Jest także autorką dwóch zbiorów esejów o literaturze i kulturze tubylców amerykańskich: *Studies in American Indian Literature: Critical Essays and Course Designs* (1981) i *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian* (1986). Opracowała też antologię dwudziestowiecznej literatury indiańskiej *Voice of the Turtle. American Indian Literature 1900–1970* (1994) i *Song of the Turtle. American Indian Literature 1974–1994* (1996). W książce *As Long As the Rivers Flow. The Stories of Nine Native Americans* (1997), opracowanej wspólnie z Patricią Clark Smith, przedstawia sylwetki dziewięciu tubylczych Amerykanów, którzy wnieśli szczególnie wkład w dziedzinie sztuki, polityki i sportu. W ostatnich latach zajmowała się głównie tematem feminizmu w tubylczych kulturach, czego owocem są zbiory legend o tubylczych heroinach *Grandmothers of the Light. A Medicine Women's Sourcebook* (1991) i antologia współczesnej literatury kobiecej *Spider Woman's Granddaughters. Traditional Tales and Contemporary Writing by Native American Women* (1989). Jej ostatnie książki to *Off the Reservation: Reflections on Boundary-Busting, Border-Crossing, Loose Canons* (1998) oraz *Pocahontas: Medicine Woman, Spy, Entrepreneur, Diplomat* (2004), za którą otrzymała nominację do nagrody Pulitzera. W Polsce ukazał się jej esej *Mistycyzm Indian Amerykańskich* oraz kilka wierszy w kwartalniku „Tawacin” (nr 1, 1992), trzy wiersze ukazały się także w antologii Maurice’a Kenny *Rany podskórne. 15 poetów tubylczej Ameryki* (BT 26, 1998).



JOSEPH BRUCHAC

## W KRĘGU INDIAŃSKICH BABEK

Paula Gunn Allen [1939-2008]

Czy to delikatny podmuch  
nosimy w genach?  
Strach przed zniknięciem?  
Słowa, które nieustannie krążą  
tuż przy krawędzi warg,  
czekając na wypowiedzenie?

fragment wiersza „Suicid/ing(ed) woman”  
ze zbioru *A Cannon Between My Knees* (1981)

Paula Gunn Allen w całej swej twórczości pragnęła wypowiedzieć właśnie to nieuchwytnie, niewypowiedziane, pragnęła dać zauważalne świadectwo istnienia amerykańskich Indian, a przede wszystkim indiańskiej kobiety i jej bogatego świata duchowego. Najważniejsze w jej twórczości było wydobywanie z zapomnienia, uczynienie słyszalnym i widocznym zanikających kultur kontynentu amerykańskiego i ocalenie głosów plemiennych z silnymi głosami kobiet. Ten motyw przewija się w całej jej twórczości, w poezji i eseistyce. Uważała się za członka społeczności indiańskich kobiet, tych piszących i tych opowiadających, uwikłanych w plemienne mitologie i w codzienność współczesnej Ameryki. Owa społeczność poniosła ogromną stratę.

Paula Gunn Allen zmarła 29 maja 2008 roku w Fort Bragg, w Kalifornii, po długiej chorobie. Przez dużą część swego trwającego 68 lat życia była filarem badań nad literaturą i kulturą amerykańskich Indian, wzbogaciła świat poezji swoimi wierszami i opowiada-

niami, ożywiła dyskusję na temat dziedzictwa Indian i jego znaczenia dla współczesności. Jej odejście jest bolesną stratą dla amerykańskiej indianistyki, dla amerykańskiej krytyki literackiej, dla poezji, dla literatury.

W wywiadzie podczas konferencji na temat badań literatury amerykańskich Indian, która odbyła się w 1997 roku w Chateau de la Bretesche, w Bretanii, powiedziała, że powinna była trzymać się poezji, ale zaczęła pisać eseje krytycznoliterackie, ponieważ pragnęła, by literatura tworzona przez nią samą i przez innych pisarzy pochodzenia indiańskiego została zauważona. Była bardzo zadowolona z poziomu dyskusji, z różnorodności poruszanej problematyki, z liczby uczestników. Pobudziło ją to do wspomnień o innej konferencji, jaka odbyła się dwadzieścia lat wcześniej, w 1977 we Flagstaff, w Arizonie, a która zapoczątkowała badania nad literaturami indiańskimi. Utworzono wtedy organizację Association for the Study of American Indian Literatures<sup>1</sup>, dzięki czemu powstało forum do dyskusji na temat specyfiki literatury indiańskiej.

W innym miejscu, wspominając swoje studia na Uniwersytecie Oregonu, pisała „Żyłam w świecie bez Indian (...). Byłam jedyną Indianką, jaką znałam. To było około roku 1967. Gdzieś w 1968 dostałam paczkę od rodziców. Była w niej podpisana przez autora powieść *Dom utkany ze świtu*<sup>2</sup>. Uważam, że ta książka uratowała mi życie”<sup>3</sup>. Często powtarza się, że przyznana Momadayowi nagroda Pulitzera w 1969 roku utorowała literaturze indiańskiej drogę do szerszej publiczności, utorowała ona też drogę dla Gunn Allen i pomogła wybrać obszary badawcze, które interesowały ją najbardziej.

Paula Gunn Allen wspomina we wstępie do swej antologii *Spider Women's Granddaughters*, jak na jednym z pierwszych seminariów zorganizowanych przez Modern Languages Association, poświęconych literaturze indiańskiej, John Rouillard, wykładowca i kry-

<sup>1</sup> Zob. <http://oncampus.richmond.edu/faculty/ASAIL>.

<sup>2</sup> N. Scott Momaday, *Dom utkany ze świtu*, przeł. Jadwiga Milnikiel, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.

<sup>3</sup> Paula Gunn Allen, *All good Indians*, „Social Text” nr 9/10, 1984, s. 227.

tyk literacki z plemienia Siuksów, zadał pytanie: „Czy Indianie piszą powieści?”.

Czy Indianin może pisać eseje, wiersze, opowiadania? Pytanie to retoryczne, ale zawiera jądro problematyki, z jaką stykają się na co dzień pisarze indiańscy, a jednocześnie prowokuje do zadawania kolejnych pytań, na które Paula Gunn Allen starała się swą twórczością odpowiedzieć. Czy pisanie nie jest zdradą indiańskości? Czym jest indiańskość? Co to znaczy być prawdziwym Indianinem? Czym jest literatura? Jaka jest relacja literatury ustnej i pisanej? Jakie formy literackie najlepiej oddają tradycyjną opowieść ustną? W jaki sposób w literaturze pisanej, powstałej w kręgu kultury zachodniej, można wyrazić istotę tradycji plemiennej? W jaki sposób różne indiańskie tradycje się łączą? Co jest w nich wspólnego? W jakim języku powinien pisać Indianin? Z jakiej tradycji czerpać? Czy da się zapisać klimat ustnej opowieści? Jakiej transformacji ulega tradycja, by oddać współczesność? Czy współcześni Indianie, piszący po angielsku, pracujący na uniwersytetach, przynależą do tradycji plemiennej, czy tworzą osobną grupę ludzi?

Na te pytania odpowiadała poezją, powieścią i krytyką literacką oraz esejami o kulturze.

Paula Gunn Allen urodziła się w 1939 roku w Cubero, w Nowym Meksyku, w cieniu Mount Tylor – świętej góry Nawahów. Ojciec, urodzony w rodzinie libańskich imigrantów, nauczył się mówić po angielsku w dzieciństwie, a w latach 1967-70 był wicegubernatorem Nowego Meksyku. Matka mieszkała w Laguna Pueblo, ale w jej żyłach płynęła krew Siuksów i Szkotów. Paula – choć wybór dziedzictwa miała trudny – zdecydowała się w końcu na przynależność do ludu Pueblo, wśród którego się wychowała i którego została zarejestrowanym członkiem. Choć z tradycji ludu Keres czerpała obficie, to w swej twórczości wykorzystywała również inne tradycje plemienne.

Paula chodziła do szkoły misyjnej w Cubero, a od 7 roku życia do szkoły St. Vincent Academy w Albuquerque, prowadzonej przez zakonnice. Studiowała najpierw w Kolorado, a potem na Uniwersytecie Oregonu, gdzie

zdołała stopień magistra filologii angielskiej. Pomimo problemów w życiu osobistym – dwukrotny rozwód i śmierć dziecka – zdołała w roku 1976 obronić doktorat na Uniwersytecie Nowego Meksyku. Potem związała się z Uniwersytetem Kalifornijskim w Berkeley i Los Angeles. Wykładała literaturę angielską, amerykańską i literaturę ludów skolonizowanych, prowadziła także program studiów indiańskich.

Czasami odkrywałam, że znajduję się pomiędzy tym, czego uczył mnie Kościół, czego uczyły mnie zakonnice, a tym, czego uczyła mnie matka i czego nauczył mnie własne doświadczenie dorastania w miejscu, w którym się wychowywałam. Często owe nauki nie dawały się ze sobą pogodzić – mówiła Paula o swym wykształceniu w wywiadzie z Josephem Bruchakiem.

*Survival This Way:*

*Interviews with American Indian Poets*

Poczucie obcości towarzyszyło jej przez całe życie, dzieliła je z wieloma innymi pisarzami indiańskimi. Stało się ono niemal symbolem indiańskiej poezji i prozy. Alienacja nie należy do tradycji plemiennej, która mówi raczej o przynależności. Wyobcowanie to doświadczenie postkolonialne ludów przesiedlonych, wydziedziczonych, oderwanych od tradycji, przebywających pomiędzy, w przestrzeni niczyjej. Jednocześnie ważne dla Pauli Gunn Allen było obcowanie z matką i babką, silnymi kobietami, nosicielkami tradycji Laguna Pueblo. Każde z tych doświadczeń było źródłem, z którego czerpała w swej twórczości..

Jej powieść *The Woman Who Owned the Shadows*, wydana w 1983 roku, opowiada historię młodej dziewczyny Ephanie i jej rozpaczliwego momentami poszukiwania duchowego uleczenia. Ephanie pragnie odnaleźć swe miejsce, własne ja, zrozumieć istotę swego istnienia. Dziecko mieszanego krwi, przebywające na obrzeżach wspólnoty, przemieszcza się w przestrzeni fizycznej między Nowym Meksykiem a Kalifornią, między światem współczesnym a tradycyjnym, między Indianami przesiedlonymi do miasta a tymi żyjącymi w tradycyjnych wspólnotach. Porusza się też w przestrzeni mitycznej Indian Pueblo,

## Babcia

Z własnego ciała wysnuła  
srebrną nić, światło, powietrze  
i nizała na nią ostrożnie ciemność, ciągnąc  
tam, gdzie trwa bezruch.

Z ciała utoczyła  
lśniąca żyłę, życie, i wplotła światło  
w próżnię.

Spoza czasu  
spoza dębów i czystego nurtu wody,  
otrzymała dzieło tkania włókien  
swego ciała, swego bólu, wizji  
w świat stworzony, a po stworzeniu  
– dar zniknięcia.

Tak jak ona  
kobiety i mężczyźni tkają koce  
w opowieści życia,  
wspomnienia światła i drabin,  
nieskończone oczka i deszcz.  
Tak jak ona siedzę na kilimie dającym deszcz  
i wiążę lzy sznurkiem.



szczególnie Keres, oraz w świecie własnych wspomnień. Z życiowego ślepego zaułka ratuje ją przyjaźń z szamanką, Indianką, która wprowadza Ephanie na powrót w świat odwiecznej kobiecej mądrości. W powieści przeplatają się narracja osobista, mity, opowieść ustna, tworząc historię alienacji i jej przezwyciężenia. Przewijają się w niej motywy, jakie będą towarzyszyć Gunn Allen przez całą twórczość literacką i krytyczną: odchodzenie w zapomnienie, alienacja, pozycja kobiet w społecznościach indiańskich, szczególnie u ludów Pueblo. Jest to powieść w pewnej mierze autobiograficzna, bohaterka przeżywa te same trudne doświadczenia, jakie przeżyła pisarka. Katolicką szkołę zakonnic, śmierć dziecka, nieudane małżeństwo.

Pokój wokół niej wypełniły cienie. Cienie nabrały kształtu. Kształty stały się kobietami śpiewającymi. Śpiewającymi i tańczącymi pradawny

krok kobiet, kroczyły w rytm Śpiewu Pajaka, pozwoli, w doskonałej równowadze pełnej godności, harmonii, szacunku. Kroczyły i śpiewały. Zaczęła śpiewać razem z nimi. Szał otaczał jej ramiona, tak jak otaczał ramiona kobiet od niepamiętnych czasów, z tym szalem przyłączyła się do tańca.

*Women Who Owned the Shadows*

To zakończenie, znak pomyślnego kresu duchowej wędrówki, przypomina nieco zakończenie powieści Momadaya, ale bohaterka łączy się ze swymi duchowymi przewodnikami, a nie oddala w inny świat, jak Abel, bohater *Domu utkanego ze światła*. Trudno oprzeć się wrażeniu, że podróż bohaterki jest odbiciem przeżyć autorki, która wróciła do wiedzy plemiennej i zaczęła ją popularyzować.

W 1986 roku Paula Gunn Allen wydała zbiór esejów *Sacred Hoop: Recovering a Feminine in American Indian Tradition*.

Kiedy byłem mała – pisze we wstępie – matka często mówiła mi, że zwierzęta, owady i rośliny powinno się traktować z szacunkiem, jaki należy się zwyczajowo osobom starszym. „Życie jest kręgiem, i wszystko ma w nim swoje miejsce” – zwykła mawiać. W ten sposób napotkałam święty krąg, który był integralną częścią mojego życia, choć nie wiedziałam o tym do wczesnych lat siedemdziesiątych.

Przyznaje również, że choć nie zaczynała jako badaczka literatur indiańskich, w tym właśnie kierunku poszła jej kariera naukowa i wiele się nauczyła od swoich współplemieńców, wiele też zrozumiała na temat bycia przedstawicielem rasy podbitej. W literaturze indiańskiej przewija się stała liczba motywów. Indianie zawsze występują w obecności duchów czy ducha. Indianie zawsze przetrwają, ich historia jest dowodem niezwyklej woli wytrwania, której nie wykorzeni współczesna cywilizacja. Rola kobiety w tradycyjnych kulturach plemiennych jest zwykle bardzo ważna, a pozycja kobiety bardzo silna, patriarchalne stosunki są rzadsze. System społeczny oparty na ginekokracji (rządach kobiet) polega na odpowiedzialności społecznej, a nie na przywilejach, stąd panują w nim wspólnota

i tolerancja, a nie zakaz i wykluczenie. Tolerancja i przyzwolenie na różnorodność to wartości będące inspiracją wielu ruchów społecznych w społeczeństwie amerykańskim w latach siedemdziesiątych. Paula Gunn Allen twierdzi, że wyniszczenie Indian wiąże się bezpośrednio z europejskim patriarchalnym lękiem przed silnymi kobietami. Wizja świata plemiennego, pełnego tolerancji, z dominującą pozycją kobiet, nie została nakreślona w wyczerpujący sposób, niemniej jednak pozostaje wizją świata, do której autorka będzie wracać wielokrotnie.

Literaturę Indian amerykańskich można zaliczyć do wielu kategorii. Najważniejszy podział to literatura tradycyjna i współczesna. W tradycyjnej literaturze wyodrębnia się ceremonialną i popularną, która choć z ceremonialnej wyrasta, to opowiadana jest i przekazywana na co dzień bez oprawy rytuału. Literaturę współczesną dzieli się na zachodnie rodzaje: poezję i prozę. Eseje z *Sacred Hoop* są często cytowane, gdyż zawierają inspirujące spojrzenie na literaturę i kulturę Indian amerykańskich i – jak autorka zapewnia we wstępie – metody użyte do analiz zaczerpnięta z antropologii, badań literackich, studiów kulturowych, filozofii, ale przede wszystkim czerpała z własnego doświadczenia i rozumienia rzeczywistości jako osoba pochodzenia indiańskiego,

bo choć jestem nietradycyjną Indianką, to wyrosłam w indiańskich domach, spędziłam dorosłe życie wśród Indian tradycyjnych, miejskich i wszelkich innych maści. (...) Kiedy czytam o Indianach, sprawdzam to z moim wewnętrznym ja. (...) Moje wewnętrzne ja, które zna prawdę o amerykańskim Indianinie, ponieważ jest jednym z nich, zawsze ostrzega mnie, kiedy coś jest nie tak.

*Sacred Hoop, Wstęp*

Paula Gunn Allen była bardzo płodną pisarką. Wydała sześć tomików poezji. Jej dzieła literackie, opowiadania, wiersze i eseje krytyczno-literackie znajdują się w wielu antologiach poświęconych literaturze amerykańskich Indian. W ostatniej książce *Pocahontas*, wydanej w 2003 roku, kreśli nową interpretację postaci

zadomowionej w kulturze popularnej dzięki tradycji romantycznej. Gunn Allen proponuje inne spojrzenie na młodą kobietę; przedstawia ją jako wizjonerkę, która zrozumiała nadchodzące zmiany i podjęła wszelkie starania, by ratować swój lud. Takiego rozumienia osoby Pocahontas jako osoby świadomie działającej na rzecz plemienia nie da się w pełni uzasadnić, ale rozważania Gunn Allen na temat kultury brytyjskiej i algonkińskiej oraz wpływu, jaki wzajemnie na siebie wywarły w XVII wieku, są bardzo ciekawe.

W 1999 roku podczas wręczenia jej Medalu Hubbella, nagrody za zasługi dla literatury amerykańskiej, powiedziała:

Współczesna faza badań nad literaturą indiańską zaczęła się ponad trzydzieści lat temu, kiedy komisja Pulitzera przyznała nagrodę pisarzowi Kiowa N. Scott Momadayowi za jego pierwszą powieść *Dom utkany ze świtu*. Do tego czasu byliśmy historią. Albo folklorem. I choć te czasy już minęły – a przynajmniej należy mieć taką nadzieję – pamiętam, jak niedawno szukałam Leków na miłość<sup>4</sup> w księgarni, w modnym miasteczku na wybrzeżu północnej Kalifornii. Znalazłam ją razem z innymi powieściami i poezją współczesnych Indian na półce antropologii.

[www.als-mla.org/HMAllen.htm](http://www.als-mla.org/HMAllen.htm)

Choć pisarze indiańscy wynurzyli się ze strefy cienia, a ich twórczość jest wydawana i komentowana, to jest jeszcze wiele do zrobienia. Ogromna spuścizna, którą zostawiła Paula Gunn Allen, będzie inspiracją dla kolejnych badaczy, którzy przyjmą ją za duchową przewodniczkę.

„New York Times” z 17 czerwca 2008 roku zamieszcza artykuł pod tytułem: „Młodzi Indianie znajdują własny głos w poezji”. Opisano w nim program ze szkoły indiańskiej w Santa Fe, w której uczniowie, przeważnie indiańskiego pochodzenia, odnajdują związek z tradycją właśnie przez poezję, którą sami tworzą. Najlepszy to pomnik dla Pauli Gunn Allen. ♦

<sup>4</sup> Louise Erdrich, *Leki na miłość*, przeł. Magdalena Konikowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998.



## DZIEJE SZLAKU BOZEMANA

Wielki Ojciec posyła nam dary i chce, byśmy sprzedali mu drogę, lecz Biały Wódz przychodzi z wojskiem, żeby zagarnąć ją, zanim Indianie powiedzą «tak» lub «nie»<sup>1</sup>. Tak rzekomo miał wybuchnąć Czerwona Chmura, kiedy nadejście piechoty pułkownika Henry'ego B. Carringtona zakłóciło pokojowe obrady w forcie Laramie w 1866 roku. Opuścił je wówczas ze swymi Oglalami i tak doszło do wojny na Szlaku Bozemana.

Czerwona Chmura zapewne nie wymówił tych słów<sup>1</sup>. Ich źródło jest co najmniej niepewne, ale przemawiają do wyobraźni i wielu historyków, którzy powinni lepiej się w tym orientować, przyjęło je bez zastrzeżeń, włącznie z piszącym te słowa. Inne relacje tej sceny są bodaj nawet barwniejsze. Tworzą podstawę dramatu „Wojna Czerwonej Chmury”, powszechnie odbieranego jako rzecz o dumnych Lakotach, walczących o swe odwieczne tereny myśliwskie. Szlak Bozemana kojarzy się więc z wtargnięciem do kraju będącego zawsze ojczyzną Lakotów, nigdy nie zamieszkiwanego ani przez białych, ani przez tubylców.

Prawda wygląda natomiast tak, że Szlak Bozemana biegł przez niezwykle uczęszczane

teren, których historia, znakomicie udokumentowana, sięga początków XIX wieku.

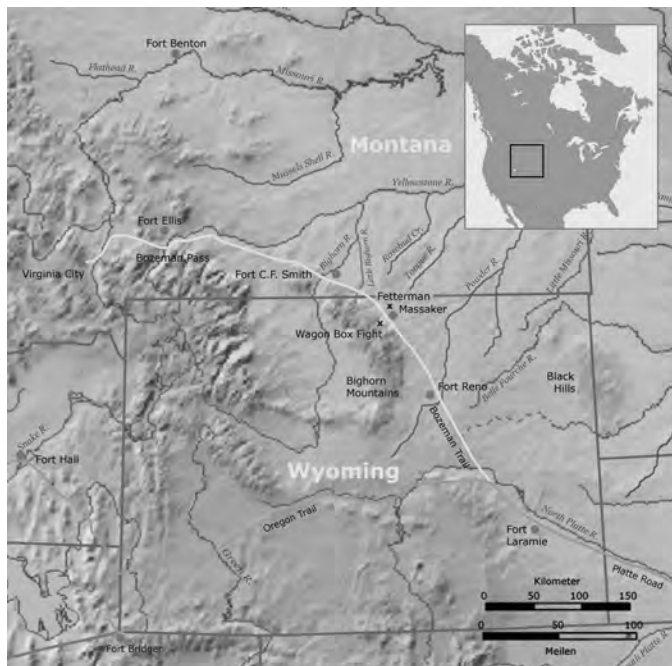
Na tym uproszczonym postrzeganiu zagadnienia najbardziej tracą Indianie z plemienia Wron. Tracą z dwóch przyczyn biorących się z istoty wojny Czerwonej Chmury. Pierwsza polega na tym, że choć Wrony występują w tej opowieści, to na plan pierwszy całkowicie wysuwają się Lakota oraz ich sojusznicy Szejenowie i Arapaho, niosący wojnę szlakowi i strzegącym go fortom. Druga natomiast wiąże się z tym, że walki toczyły się głównie wokół fortów Phil Kearny i C.F. Smith, stojących u wschodnich podnóży Gór Bighorn. Łatwo teraz zapomnieć, że Szlak Bozemana prowadził poza rzekę Bighorn ku Yellowstone, przecinał Przełęcz Bozemana i skręcał na południe od widel Missouri ku rzece Madison na złotodajne pola Montany.

Prawdę mówiąc, gdy szlak dotarł do Yellowstone, łączył się z drogami używanymi od lat przez Indian i białych, dlatego właściwie nie powinien nosić imienia Bozemana. To samo można byloby powiedzieć, choć już w mniejszym stopniu, o szlaku biegnącym u wschodniej ścianie gór Bighorn. Wędrowano nim dużo wcześniej, nim pojawił się tu John Bozeman.

Przez ponad pół wieku po tych ziemiach wędrowali Wrony oraz biali traperzy i handlarze, a nie Lakoci. W roku 1866 Czerwona Chmura i prowadzeni przezeń Lakota, Szejenowie i Arapaho walczyli o tereny, na których zapanowali zaledwie kilka lat wcześniej. Warto uzmysłowić sobie, jak do tego doszło, bowiem legendy biorące się z pogromów Fettermana i Custer a utrwały pogląd, jakoby Yellowstone i jego południowe dopływy były od pokoleń ojczyzną Lakotów, pogląd, który dzielają nawet współcześni Indianie.

Przez pierwsze dziesięciolecia dziewiętnastego wieku Lakotowie stawiali swe tipi nad Missouri i jej dopływami, dochodząc na zachodzie do Gór Czarnych (Black Hills). Handlowali z białymi, którzy usadowili się nad Missouri oraz w sezonowych placówkach nad rzekami White, Bad i Cheyenne. Kiedy na tych terenach stada bizonów zaczęły rzędnąć, Oglalowie i Brule ruszyli na południe i zachód, gdzie napotkali mnóstwo bizonów między widłami Platte a Równiną Laramie. Za

<sup>1</sup> Cytat ten pochodzi z książki Frances C. Carrington *My Army Life: A Soldier's Wife at Fort Phil Kearny*. Była drugą żoną Carringtona, wdową po poruczniku George'u W. Grummondzie, który zginął wraz z Fettermanem. Nie była obecna podczas obrad, ale twierdzi, że słowa te zapisano w oficjalnych dokumentach. Nie sądzę, by ktoś natrafił na ich ślad.



Szlak Bozema (biała linia)  
do złotonośnych pól koło  
Virginia City w Montanie  
za: [en.wikipedia.org/wiki/  
/Image:Bozeman01.png](http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Bozeman01.png)

nimi przybyli handlarze. W roku 1834 William Sublette założył najdłuższą działającą spośród placówek handlowych nad Platte Północną, u ujścia rzeki Laramie. Nazwana fortem William, stała się potem fortem Laramie. Inni Brule oraz inne grupy lakockie – Bez Łuków, Miniconjou, Hunkpapa, Czarne Stopy i Dwa Kotły – pozostały przy placówkach nad górną Missouri, szczególnie przy forcie Pierre u ujścia rzeki Bad.

W latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku zachodnią i północną granicą Lakotów, a wschodnią i południową Wron stała się rzeka Powder. W rzeczy samej nie była to granica jako taka, lecz rozległy, obfitujący w bizona obszar, o który walczyły oba te narody. Zapuszczali się tu stale ich myśliwi, ale szybko wracali w bezpieczniejsze strony. Wojownicy wyprawiali się po konie wrogów, co Lakotów sprowadzało aż po rzekę Bighorn na zachodzie, a Wrony do Missouri na wschodzie. Traktat z fortu Laramie w 1851 roku, który podpisały liczne plemiona, wytyczył granicę

między Lakotami i Wronami na rzece Powder. Ci pierwsi nie starali się o zagarnięcie terenów leżących za tą rzeką, gdyż mieliby za daleko do handlarzy nad Missouri i Platte.

Jednak w ciągu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku Platte stała się istną autostradą białego człowieka. Jadący do Oregonu i Kalifornii emigranci płoszyli zwierzyńnię, niszczyli drzewa i trawę, zarażali Indian śmiertelnością czarną ospą i cholerą. W roku 1849 przybyli żołnierze, by pobudować fort Kearny i kupić fort Laramie. Choć było ich zbyt mało, by stanowić poważniejsze zagrożenie, to ich buta sprawiła, że sąsiedztwo to wybitnie nie odpowiadało Indianom. Po jakimś czasie sprawili jednak, że życie nad Platte stało się nie do zniesienia. Masakra Grattana<sup>2</sup> w 1854 roku, zawiniona przez głu-

<sup>2</sup> Tzw. masakra Grattana była bitwą stoczoną 19 sierpnia 1854 roku pod fortem Laramie, w stanie Wyoming, w której Siuksowie wybili do nogi 31 żołnierzy amerykańskich podporucznika Johna L. Grattana. Była to największa klęska białych na Równinach do czasu bitwy Siuksów z od-



John M. Bozeman (1835-1867), pionier, poszukiwacz złota, znalazł najkrótszą drogę do złotonośnych pól w Montanie, nazwaną później szlakiem jego imienia.  
fot. Mike Cline za:

[en.wikipedia.org/wiki/Image:JohnBozeman.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/Image:JohnBozeman.jpg)

pawego młodego oficera sprowadziła burzę na głowy Lakotów znad tej rzeki. Generał William S. Harney nadszedł w rok później z dużą siłą, zniszczył wioskę Małego Pioruna nad rzeką Bluewater, przeszedł przez cały kraj Lakotów aż do Missouri i zmusił wszystkie ich grupy do przyjęcia podyktowanego przez siebie traktatu. „Szalony Niedźwiedź” Harney głęboko upokorzył naród i przekonał Oglalów i Brule, że nastąpi czas odejścia znad Platte. Część z nich odeszła na południe i połączyła się z Szejenami Południowymi w zachodnim Kansas, zaś pozostali, tak zwani „Próżniacy z Laramie” odeszli z kolei na północ do Szejenów Północnych.

Północ oznaczała kraj nad rzeką Powder. Poczynając od 1856 roku Oglala, Szejenowie, Arapaho i inne grupy lakockie prowadzili totalną wojnę z Wronami. W niczym nie przypominało to tradycyjnych wypraw po skalpy i konie, ale było niszczycielskimi, zaborczymi

zmaganiem. Przypadły one na czas, gdy Wrony stali w obliczu klęski, gdy wojny z Czarnymi Stopami na północy zabrały wielu spośród nich, gdy ich kraj opuścili liczni handlarze, a przydziały należne im na mocy traktatu z 1851 mogli odebrać tylko w miejscach leżących daleko w kraju Lakotów. W 1863 roku, kiedy John Bozeman chciał wytyczyć krótszą drogę do złota w Montanie po wschodniej stronie gór Bighorn, to Lakoci, a nie Wrony, kazali mu się zabierać z powrotem. W ciągu siedmiu lat Wrony musieli ująć na zachód od rzeki Bighorn. Lakoci, Szejenowie i Arapaho opanowali doliny rzek Powder, Tongue i Rosebud, i usadowili się nad Yellowstone.

Wynika więc stąd, że biali żołnierze przybyli zabrać drogę Lakotom, drogę, którą ci właśnie zabrali Wronom.

Kraj Wron obejmował nie tylko tereny leżące nad rzeką Powder. Plemię dzieliło się na dwa odłamy – Wrony Rzeczni i Wrony Górscy. Wrony Rzeczni wędrowali na północ od Yellowstone ku dorzeczu Judith i Musselshell, gdzie wojowali z Czarnymi Stopami. Licniejsi Wrony Górscy siedzieli na zachód od Gór Bighorn, w dolinach rzek Bighorn Wind oraz w dolinach Little Bighorn, Rosebud i Tongue, na wschód od gór, po granicę rzeki Powder.

Pierwszy biały człowiek, który opisał Wrony, stanął w sercu ich kraju, w okolicach mających stać się częścią Szlaku Bozema. Był nim Francois Antoine Larocque, z ramienia mającej swą siedzibę w Montrealu Kompanii Północno-Zachodniej (North-West Company) starający się nawiązać stosunki z Indianami Równin. Zetknął się z nimi w czerwcu 1805 roku w wioskach Mandanów nad rzeką Knife i Hidatsów nad górą Missouri. Wrony oddzielili się niegdyś od Hidatsów i teraz każdego lata wędrowali na wschód, by handlować z potomkami swych przodków. Ku niezadowoleniu Hidatsów, którym mogła przepaść intratna pozycja pośredników w handlu, Larocque namówił wodzów Wron, aby zabrali go ze sobą, gdy będą wracać do domu. Zależało mu na dojeździe do bogatych żerem bobrowych ich kraju, oni zaś chcieli towarów, a szczególnie broni palnej, którą obiecał dostarczać im regularnie. Francuz prowadził

---

działem Fettermana w 1866 roku. Spowodowały ją brawura i głupota Grattana, chcącego aresztować wojownika Miniconjou za zabicie porzuconej przez emigrantów, zagonionej krowy. Nie przyjął ofiarowywanego odszkodowania i kazał ostrzelać potężny obóz Siuksów, co przypłacił życiem swoim i wszystkich swoich ludzi – przyp. tłum.

wielce interesujący dziennik, pisany po angielsku, w którym uwiecznił swe podróże.

Z wioski Hidatsów udał się ze swymi gospodarzami na południowy zachód ku rzece Powder, a potem znad Clear Creek ku podnóżom Gór Bighorn. Przez trzy dni, od 10 do 12 sierpnia, kiedy zwiadowcy rozglądali się za bizonami, wyprawa obozowała w tym samym miejscu, w którym pułkownik Carrington zbudował fort Phil Kearny. Kiedy okazało się, że zwierzyna znajduje się na północnym zachodzie, 13 sierpnia zwinęto obóz i późnym wieczorem rozbito tipi w górnym biegu jednego z dopływów rzeki Tongue, tam gdzie w 1866 roku stały wioski Oglalów, kiedy to kapitan William J. Fetterman przechwalał się, że z osiemdziesięcioma żołnierzami roztratuje cały naród Siuksów. 30 sierpnia Wrony skierowali się ku górskim odnogom Little Bighorn i stanęli obozem „nad wielkim Bighorn, tuż u stóp góry i bardzo wysokich skał”. To samo uczynili tutaj po sześćdziesięciu jeden latach żołnierze piechoty, którzy wzniesli fort C.F. Smith.

W połowie października Larocque był już z powrotem w swej kanadyjskiej bazie, nad rzeką Assiniboine. Tutaj, w załączniku do swego diariusza, zamieścił obserwacje, jakie poczynił o plemieniu, z którym spędził lato 1805 roku. Tak jak Lakota i Szejenowie, Wrony uganiały się konno za bizonem. Zasadniczo nie różnili się kulturowo od innych plemion z Wielkich Równin, choć posiadali swoiste cechy, których nie dzielili z nikim. Dokument Larocque’a to znakomity wizerunek Wron z początku XIX wieku, zapoznający nas w pełni z narodem, który ma panować na ziemi Johna Bozemana przez następne pięćdziesiąt lat.

Larocque, co nie stanowi zaskoczenia, zwraca uwagę na kluczową rolę, jaką w życiu Wron pełnił koń. „Są znakomitymi jeźdźcami – pisał – i zaprawiają się do tego od dzieciństwa”. Konie darzyli nadzwyczajną troską, kochali je i handlowali nimi na szeroką skalę z przyjaznymi sobie plemionami. „Mówią o sobie, że nikt z Indian nie może zmierzyć się z nimi na koniu”, co niewątpliwie nie świadczyło dobrze o ich skromności, ale nie odbiegało zbyt od prawdy. Larocque posuwał się nawet do twierdzenia, że nie kradli koni.

Jeśli Wrony mówili mu o tym z całą powagą, to zapewne z trudem powstrzymywali się od śmiechu. Zupełnie inne zdanie na ten temat mieli Szejenowie i Lakota, a już na pewno amerykańscy traperzy, przybyli wkrótce po Larocque’u do ich kraju, którzy, słysząc to, uśmieliby się z całego serca. Wrony u tych przybyszów zyskali sobie sławę największych koniokradów ze wszystkich plemion.

Pierwszym białym, który się o tym przekonał, był nie kto inny jak William Clark zdążający w dół Yellowstone, podczas gdy Meriwether Lewis wraz z resztą wyprawy płynął z dolnym biegiem Missouri. 21 lipca 1806 roku, kiedy ludzie Clarka pracowali przy ścinaniu topoli, z których mieli zbudować sobie łodzie, wyprawa Wron skradła im 24 spośród pięćdziesięciu posiadanych koni<sup>3</sup>.

Wrony chętnie gościli amerykańskich handlarzy i znosili obecność traperów. Zapisali się w pamięci jako jedno z niewielu plemion, zawsze przyjaznych Amerykanom, a wizerunek ten utrwalił się głównie poprzez ich pamiętny sojusz z armią amerykańską w latach siedemdziesiątych, kiedy groziło im wyniszczenie ze strony potężniejszych plemion. Jednak już w 1850 roku pewien weteran handlu futrami z fortu Union zapewniał, że „nie słyszałem, by w ciągu ostatnich czterdziestu lat zabili jakiegось białego”.

Wrony nie zabijali białych, ale traperzy mieli się przed nimi na baczności. U Nez Perce, Flathead i Szoszonów mogli liczyć na serdeczne przyjęcie, z rąk Arikarów i Czarnych Stóp czekała ich pewna śmierć. Wrony natomiast byli zupełnie nieobliczalni. Nie zabijali, ale nie mieli nic przeciw obrabowaniu nie mających się na baczności. Nie tylko konie Williama Clarka znalazły się w stadach Wron, ale również wierzchowce Andrew Henry’ego, Roberta Stuarta, Williama H. Ashleya, Toma Fitzpatricka i innych potentatów handlu futrami. Washington Irving podaje następującą charakterystykę Wron, sporządzoną przez ka-

<sup>3</sup> Roy E. Appelman w *Lewis and Clark: Historic Places Associated with Their Transcontinental Exploration (1804-06)* mówi, że miejsce to znajduje się na północnym brzegu Yellowstone, gdzieś w połowie drogi między Columbus i Laurel w Montanie, około dwadzieścia-trzydzieści mil na północ od Szlaku Bozemana.



pitana Benjamina Bonneville, który nazywa ich „jednym z najbardziej wojowniczych, przebiegłych, grabieżczych i wiecznie się włączających plemion gór. Nikt nie dorównuje im w kradzieży koni i łatwo pobudzić ich do gniewu i rozlewu krwi”. Większość traperów całkowicie dzieliło tę opinię, choć łowiło bobry w kraju Wron i szukało gościny w ich tipi.

Era Amerykanów zaczęła się dla Wron na jesieni 1807 roku wraz z pojawieniem się u ujścia rzeki Bighorn Manuela Lisy, króla handlu futrami. Fort Raymond, pierwsza z kolejnych postawionych w tym miejscu placówek, stanął jakie 50 mil na północ od ujścia kanionu Bighorn, tam gdzie Szlak Bozemana miał przeciąć rzekę Bighorn. Lisa wysłał trzech ludzi, aby nawiązali kontakt Wronami i zbadali, jak liczne są żeremia w ich kraju. W pamięci pozostały nam głównie przygody Johna Coltera, jego zimowa odyseja w dorzeczech Bighorn i Wind, w górach Teton i nad Yellowstone. Ta podróż i słynny bieg o życie ze ścigającymi go wojownikami Czarnych Stóp odbyły się daleko poza Szlakiem Bozemana, ale dwa inne starcia z tymi Indianami, w których omal nie stracił życia, miały miejsce właśnie tutaj. Pierwsze stoczył samotnie na Przełęczy Bozemana, a drugie u boku wojowników Wron i Flathead nad rzeką Gallatin, między dzisiejszym Bozeman a widłami Missouri<sup>4</sup>.

Colter przyćmił sobą dwóch innych ludzi wysłanych przez Lisę w 1807 roku do wiosek Wron. Jednym z nich był George Drouillard, podobnie jak Colter weteran wyprawy Lewisa i Clarka. Z ramienia Lisy wyprawiał się dwukrotnie na zachód, pierwszy raz w dorzecze Bighorn, w ostatnim miesiącu 1807 roku, a drugi raz wiosną roku następnego. Druga podróż, o wiele dłuższa, zaprowadziła go na południowy wschód, w górę Little Bighorn, poza wody Rosebud i Tongue tam, gdzie Szlak Bozemana miał później skrócić wschodnim podnóżem Gór Bighorn.

<sup>4</sup> Spory o to, gdzie Colter przebywał podczas podróży zimą 1807-08 wykraczają poza ramy tego artykułu. Odniosłem się do nich w książce *A Life Wild and Perilous: Mountain Men and the Paths to the Pacific*, natomiast oba starcia z Czarnymi Stopami, opowiedziane przez samego Coltera, zamieszcza Thomas James w *Three Years among the Indians and Mexicans* wydanej przez Waltera B. Douglasa (1916).

I Colter, i Drouillard nie tylko dwukrotnie przemierzali kontynent wraz z Lewisem i Clarkiem, ale zbadali tereny nie widziane przez obu kapitanów. Całą nabytą wiedzę przekazali potomnym. Drouillard zimą lat 1808-1809 spędził w St. Louis, gdzie albo sam wykonał prymitywną mapę poznanych przez siebie terenów, albo zaglądał przez ramię Williama Clarka, obserwując, jak ten pracuje nad mapą, która stała się kamieniem milowym w kartografii zachodniej Ameryki. Zawierała ona również to, co przekazał mu Colter, kiedy na dobre wrócił z gór w 1810 roku. Przy wszystkich swych niedociągnięciach mapa Clarka w miarę dokładnie pokazuje okolice Szlaku Bozemana, co było głównie zasługą Coltera i Drouillarda. Ten drugi zginął w 1810 roku z rąk Czarnych Stóp, zaś Coltera trzy lata później zabrała żółtaczka.

Trzeci z wysłanników Manuela Lisy do Wron jeszcze przez dwadzieścia lat po odejściu Coltera i Drouillarda odgrywał znaczącą rolę w tych stronach. Był nim Edward Rose, ciemnowłosa, smagły mężczyzna, w którego żyłach płynęła krew Czirokezów, Murzynów i białych. Nie badał nowych terenów dla Lisy, lecz spędził zimą na ciepłych skórach w namiotach Wron. Nie parał się również handlem. Wręcz przeciwnie, rozdał swym gospodarzom wszystkie towary, jakie miał ze sobą, co niezmiernie podniosło go w ich oczach, ale rozwieściło Lisę. Między nim a temperamentnym Rose'em doszło do gwałtownej kłótni, po której ten odszedł do swych przyjaciół z plemienia Wron. Nauczył się ich języka, przyswoił strój i obyczaje, wziął sobie kilka żon, zasłynął w toczonych przez plemię walkach i zbierał głos na radzie wodzów<sup>5</sup>.

W czerwcu 1811 roku Wilson Price Hunt spotkał się z Edwardem Rose w wiosce Arikarów nad Missouri u ujścia rzeki Grand. Hunt kierował lądowymi operacjami, mającymi pomóc zbudować ambitemu Johnowi Jacobowi Astorowi imperium handlowe nad

<sup>5</sup> Większość tego, co wiemy o Rose, pochodzi z jego szkicu biograficznego, który sporządził współczesny mu kapitan Reuben Holmes, zatytułowanego *Five Scalps*, a wydanego przez Stellę M. Drum z Towarzystwa Historycznego Missouri. Pięć Skalpów (*Five Scalps*), czyli Chee-ho-carte, to imię Rose'a zdobyte dzięki wojennym wyczynom.

Pacyfikiem. Potrzebny był przewodnik, który by przeprowadził handlarzy przez kraj Wron na zachód. Rose już dał się poznać jako awanturnik pilnujący tylko swoich interesów, ale był znakomitym tropicielem, znał kraj, a nade wszystko znał Wrony, toteż Hunt postanowił go zatrudnić.

Nieufność okazywana Rose'owi wzmogła się, kiedy wyprawa napotkała gromadę Wron u podnóża Gór Bighorn. Podobnie jak Larocque sześć lat wcześniej, podróżnicy udali się w górę Clear Creek, aż do Cloud Peak, i tak jak on rozbili się w miejscu, gdzie później stanął fort Phil Kearny. Cały dzień spędzili na handlu z Indianami, po czym ruszyli na południe przyszlakiem Bozemana, aby stanąć nad potokiem Crazy Woman's Fork, dopływem Powder, gdzie powitała ich druga grupa Wron. Po kilku dniach handlu Hunt postanowił ruszać dalej, ale spotkało się to z gwałtownym niezadowoleniem Indian, co przywódca białych przypisał intrygom Rose'a. Bojąc się, że zamierza on odejść, zabierając z sobą część ludzi i wszystkie konie, Hunt zaproponował mu półroczną pensję, konia i trzy pary wnyków na bobry, byleby tylko został z Wronami, na co Rose wyraził zgodę.

Wolni od Rose'a i jego złowrogich przyjaciół handlarze bez zwłoki ruszyli na zachód i prawie od razu zagubili się w górach. Na rozkaz Hunta zawrócili z powrotem i wpadli na jadącego za nimi wraz z wojownikami Wron Rose'a. Ten oświadczył, że wódz kazał im ostrzec białych, że udali się w złym kierunku i pokazać im właściwą drogę przez góry. Bez zagłębienia się w przyczyny tak nieoczekiwanej uprzejmości Hunt natychmiast ruszył przepęczami Bighorn, aby jak najprędzej wziąć udział w wielkim, lecz skazanym na klęskę przedsięwzięciu Astora.

Następnym razem Edwarda Rose'a spotykamy jako tłumacza Williama H. Ashleya, kiedy ten wiosną 1823 roku kupował konie w wioskach Arikarów znad Missouri. Czarne Stopy przepędzili Manuela Lisę z obfitujących w bobry terenów w górnym biegu tej rzeki i jej dopływów i próbę nawiązania stosunków handlowych z Arikarami podjęli Ashley i jego wspólnik Andrew Henry. Nie spotkało się to ze zrozumieniem Arikarów, któ-

rzy wystrzelali Ashleyowi dwudziestu czterech ludzi na brzegu i na rzece poniżej swych ufortyfikowanych osiedli. Rose wykazał się odpowiednimi zdolnościami, by uzyskać rangę chorążego w batalionie traperów, który dołączył do żołnierzy pułkownika Henry'ego Leavenwortha mającego ukarać Arikarów. Kampania przekształciła się w farsę, gdyż wojsko nikogo nie ukarało, zasługując sobie na trwałą pogardę lakockich sprzymierzeńców. Leavenworth głosił o swym zwycięstwie, ale Ashley przekonał się, że łatwiej mu będzie wędrować po futra przez góry, aniżeli opanowaną przez Arikarów Missouri.

Dlatego to Jedediahowi Smithowi przyszło poprowadzić towarzyszy łądem od Missouri ku Góróm Bighorn i terenom Wron. Wraz z nimi poszedł jako przewodnik i tłumacz również Edward Rose. W tej to podróży Jed Smith stoczył swą słynną walkę z niedźwiedziem, w której zwierzę straszliwie poszarpał mu twarz i prawie pozabawił skalpu. Rose poprowadził wyprawę na północny zachód poprzez rozwidlenie rzeki Powder ku górnym dopływom rzeki Tongue, gdzie miał w swoim czasie Szlak Bozemana. Rose pomógł trapezom zakupić konie od Wron, a potem powiódł ich przez góry Bighorn w dolinę rzeki Wind. To raczej tutaj, a nie na terenach, przez które przeszedł Bozeman, Rose odegrał decydującą rolę w wyprawie Smitha. Przebywając w zimowych obozach Wron od tego stopnia wykorzystywał swą pozycję w stosunkach między traperami a wodzami plemienia, że Smith na własną rękę wyruszył w dalszą drogę. W samym sercu zimy traperzy znaleźli Przełęcz Południową (South Pass), która zawiadła ich do źeremi bobrowych na rzece Green.

W 1825 roku Edward Rose wystąpił w niej jasnej roli jako tłumacz generała Henry'ego Atkinsona, kiedy ten prowadził rokowania z plemionami nad Missouri. U ujścia Yellowstone doprowadziło to do zwady, którą kilku wodzów Wron przypląciło życiem, ale sprawa zakończyła się przeprosinami i deklaracją przyjaznych zamiarów.

Bez względu na rolę Rose'a w tej sprawie, przepaść on bez wieści na całe sześć lat, które prawdopodobnie spędził wśród Wron. W 1833 roku przybył wraz z nimi do fortu Cass,

u ujścia rzeki Bighorn, będącego własnością Amerykańskiej Kompanii Handlu Futrami. Myśliwym zaopatrującym tę placówkę w mięso był Hugh Glass, słynny z walki, w której pokonał niedźwiedzia grizzly. Wysłany w środzku zimy z depeszami do fortu Union zabrał ze sobą Edwarda Rose'a i jeszcze jednego trapera. Przekraczali właśnie skutym łodem Yellowstone, kiedy trafili na wyprawę Arikarów i wszyscy trzej padli od ich kul. Jak na ironię Rose zginął z rąk plemienia, wśród którego przebywał równie długo jak wśród Wron, ale na terytorium tych ostatnich i niezbyt daleko od Szlaku Bozemana<sup>6</sup>.

Kolejną osobą, która doszła u Wron do najwyższych godności, a w każdym razie sama tak twierdziła, był James P. Beckwourth. Wspomnienia starca, spisane i z całą pewnością upiększone przez Thomasa D. Bonnera, należą do klasyki literatury o handlu futrami. Książka roi się zarówno od wymyślonych historii, jak i udokumentowanych wydarzeń rozdmuchanych do najwyższych granic. Choć w pewnych sprawach można jej zaufać, to całościowo wymaga uważnego sprawdzenia. Beckwourth mówi, że tak się wslawił jako wojownik Wron, iż został wodzem posiadającym wiele koni i żon, nieustraszonemu w bitwie i szanowanemu za mądrość i umiejętność przewodzenia innym. Robert Meldrum, kolejny traper żyjący wraz z Wronami, uważa to wszystko za „kupę bzdur”. Twierdzi, iż indiańska żona Beckwourtha pochodziła z „niższej klasy” plemienia, że nie zabił żadnego wroga i że miał coś do powiedzenia tylko wtedy, kiedy zatrudnił się w Amerykańskiej Kompanii Handlu Futrami.

Był jej pracownikiem we wrześniu 1833 roku, kiedy nad rzeką Tongue, niedaleko szlaku, który wytyczył Bozeman, doszło do jednego z najważniejszych wydarzeń w historii traperów. To, co spotkało Fitzpatricka, obrazuje zacięłą rywalizację między gigantami handlu futrami, sposoby, w jakie Indianie ją wykorzystywali i jak sami dawali się w nią wciągać.

Beckwourth żył wtedy wśród Wron i pra-

cował dla Samuela Tullocha, zarządzającego fortem Cass. Tulloch z kolei podlegał bezwzględemu monopoliście Kennethowi McKenzie, „królowi Missouri” panującemu w swej kwaterze głównej w forcie Union. Fitzpatrick natomiast prowadził brygadę traperów Furzarskiej Kompanii Gór Skalistych (Rocky Mountain Fur Company).

Fitzpatrick Biały Włos, zwany potem, po wypadku ze strzelbą, Złamaną Ręką, był jednym z najzdolniejszych fachowców i przywódców w bractwie ludzi gór. We wrześniu 1833 roku poprowadził brygadę trzydziestu ludzi wraz z setką koni na południowy wschód, podnóżem gór Bighorn, aby odnaleźć wioskę Wron i uzyskać ich zgodę na łowienie bobrów nad Powder i Tongue. Wraz z nim wędrował kapitan William Drummond Stewart, wesoły i hojny turysta ze Szkocji, zaczynający swą pięcioletnią przygodę z amerykańskim Zachodem i przemierzającymi go traperami.

Poszukiwaną wioskę Wron brygada napotkała nad rzeką Tongue. Dla bezpieczeństwa Fitzpatrick zatrzymał się trzy mile przed nią i wyjechał rozmówić się z wodzami. Dowództwo nad pozostałymi w obozie traperami przekazał Stewartowi. Z nagle uderzył na nich liczny oddział wronich wojowników i zajęli obóz, nim ktokolwiek zdążył pomyśleć o oporze. Stewart bezradnie patrzył, jak Indianie zabierają wszystko – futra bobrów, konie, broń, sprzęt, nawet odzież. W drodze do domu spotkali Fitzpatricka, obrabowali go z konia, karabinu, ubrania i kazali nago wracać do obozu.

Na drugi dzień Fitzpatrick udał się do wodza Wron i w gorących słowach zaprotestował przeciw tej napaści. Wódz oświadczył, że nie wiedział o niczym, ale wyjaśnił, że młodzi wojownicy „zachowują się czasami niestosownie, wbrew najlepszym zasadom Wron”. Obiecał, że zobaczy, co się da zrobić, by odzyskać zabrany dobytek. Fitzpatrick otrzymał z powrotem kilka koni, strzelb i siodeł, ale ani jednego futra. Nie nalegał jednak dłużej, lecz czym prędzej opuścił okolicę, nie czekając aż wojownicy znów zachowają się „niestosownie”.

Zabravone futra Wrony sprzedali w forcie Cass Samuelowi Tullochowi. Kiedy protesty doszły do Kennetha McKenzie, ten dobrotliwie zgodził się odsprzedać futra, za które za-

<sup>6</sup> Traperzy wzięli wkrótce odwet, zabijając nad rzeką Powder trzech Arikarów. Ich przywódca Johnson Gardner podarował później skalp jednego Arikary Maksymilianowi, księciu Wied, który opisał to wydarzenie w swoich pamiętnikach.

placił Tulloch. „Sprowadzam tutaj towary na handel – pisał – i z chęcią pozbędę się ich na rzecz pana F. czy kogoś innego”.

Nie wiadomo, w jakim stopniu do tych niepowodzeń Fitzpatricka przyczynił się Jim Beckwourth. Złamana Ręka twierdził, że Wrony nie kryli się z tym, że podburzyli ich ludzie Amerykańskiej Kompanii Handlu Futrami i obwinił głównie Beckwourtha. Nie ma na to żadnych przekonujących dowodów, ale historycy nie wyzbyli się podejrzeń<sup>7</sup>.

Choć najbogatsze strumienie bobrowe leżały na zachód i północ od gór Bighorn, okolice rzeki Powder również nęciły traperów. Doliny Yellowstone i spływających doń północnych dopływów obfitowały w gęste gaje słodkich topoli. Kora tego drzewa, które nie rośnie na zachód od gór, daje pokarm koniom w czasie zimowych miesięcy. Poza tym, w dobie łowienia bobrów, na zachód od gór Bighorn nie było już bizonów, gdyż w całość swej masie odeszły na wschód. One również żywiły się topolową korą. Doliny usiane gajami topoli stanowiły wymarzone miejsce na zimowe obozy, w których brygady traperów mogły wyżywić konie i rozkoszować się urokami „raju myśliwych”, jak nazywał go Joe Meek. Wraz z Jedem Smithem, Williamem E. Jacksonem i Jimem Bridgerem Meek spędził zimę lat 1829-30 nad rzeką Powder. „Były to chwile, gdy ludzie gór «żyli tłusto» i cieszyli się pełnią życia – wspominał Meek – chwile dobrobytu, odpoczynku, zabawy, spotkań z nie widzianymi od dawna towarzyszami, chwile «czynnego próżnowania»”. Choć traperzy łowili i zjeżdżali się na swe coroczne spotkania głównie na zachód od Bighorn, to mokasyny ich zostawiły swój ślad w całym kraju nad rzeką Powder i wydeptały szlak, któremu John Bozeman dał swoje imię.

Ostatni z dorocznych zjazdów traperów odbył się w 1840 roku. Zbliżał się kres bobra i jego zapotrzebowania na rynku. Biali traperzy nie przybywali już tak licznie do kraju Wron. Leżał on za daleko od uczęszczanych dróg, by handlarzom opłacało się tam wybie-



James (Jim) Bridger (1804-1881), jeden z najsłynniejszych ludzi gór, traper, zwiadowca i handlarz futer.  
fot. [en.wikipedia.org/wiki/Image:Jim\\_Bridger.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Jim_Bridger.jpg)

rać. Po raz pierwszy od czterdziestu lat, jeśli nie wspomnimy o zwyczajnych bojach z Czarnymi Stopami i Lakotami, Wrony w swojej ojczyźnie zostali sami.

Stary Jim Bridger, traper pierwszej wody, przywódca ich brygady i przewodnik osobą swoją połączył erę handlu futrami i erę żołnierzy i osadników. Z punktu widzenia białych był symbolem zmiany. On to wraz ze swym współnikiem Henrym Fraebem jechał Drogą Platte z zaopatrzeniem na ostatni zjazd traperów w 1840 roku. On to stał przy pułkowniku Carringtonie, kiedy kapitan Fetterman wyprowadzał w 1866 roku z bramy fortu Phil Kearny swych żołnierzy, którzy mieli już nie wrócić.

Bridger wrócił do kraju nad rzeką Powder w roku 1856, aby wziąć udział w jednym z najbardziej malowniczych epizodów w historii Zachodu, kiedy to irlandzki arystokrata sir St. George Gore wyruszył na prawdziwą wojnę ze zwierziną równin i gór. W forcie Laramie spotkał Bridgera, do którego z miejsca zapalał nieskrywaną sympatią i najał za przewodnika do kraju bizonów na północy. Na czele licznej kawalkady ludzi, zwierząt, podwódt i wozów, z potężnym arsenałem, namiotami i zaopatrzeniem na długi okres ruszył za Bridgerem w dół rzeki Powder,

<sup>7</sup> Źródła umiejscawiają te wypadki nad rzeką Tongue. Moim zdaniem odbyły się w jej górnym biegu, gdyż brygada łowiła bobry, których było o wiele więcej w pobliżu gór, w miejscu, gdzie Szlak Bozemana przecinał rzekę.



a potem w górę Yellowstone, ku rzece Tongue. Po przezimowaniu nad tą rzeką wyprawa udała się z górnym jej biegiem, przebyła Rosebud, następnie zawróciła do ujścia Tongue, by w końcu popłynąć łodziami w dół Yellowstone. Podczas długich kolacji przy ognisku Gore czytał dzieła Szekspira i sir Waltera Scotta, wysłuchując interesujących uwag niepiśmiennego człowieka gór na temat takich postaci jak Falstaff czy baron Münchhausen. Dzięki pustkowi na wschód od Gór Bighorn dostarczyły utytułowanemu Irlandczykowi bogatego łupu, który zabrał do domu w 1857 roku. Podczas podróży przemierzył sześć tysięcy mil i zabił dwa tysiące bizonów, tysiąc sześćset jeleni i łosi oraz sto pięć niedźwiedzi. Trofea, zdobiące ściany jego zamku, musiały wywierać niemałe wrażenie na gościach.

Po trzech latach Bridger znów wrócił na Szlak Bozemana, ale tym razem w bardziej pożytecznej roli. Wojskowi topografowie nie dysponowali większą wiedzą o kraju Wron, a zwłaszcza o tym, gdzie poprowadzić najlepsze drogi dla wozów, łączące Platte z Missouri i Yellowstone. W tym celu w 1859 roku wyruszyła na zachód wyprawa, którą poprowadził kapitan William F. Reynolds. Wraz z nim udali się kierujący badaniami Ferdinand V. Hayden i Jim Bridger jako przewodnik. W końcu czerwca badacze opuścili fort Pierre i kiedy przybyli w dorzecze Powder, Reynolds zapisał w swym dzienniku: „Mój przewodnik Bridger znajduje się na znajomym sobie terenie, w którym czuje się tak, jakby przebywał we własnym domu”.

Tak rzeczywiście było i przez następne trzy miesiące Bridger pomagał geometrom w dokładnych pomiarach terenów nad Powder, Tongue, Rosebud, Yellowstone i Bighorn. We wrześniu poprowadził ich w górę tego ostatniego do ujścia potężnego kanionu, gdzie siedem lat później stanął fort C.F. Smith. Stąd skręcili na południe, zaznaczając na mapie miejsca u wschodnich podnóży gór Bighorn, a potem przeszli jałowe równiny ku Platte, nad którą spędzili zimę. Znad rzeki Bighorn wędrowali już właściwie przyszłym Szlakiem Bozemana, chociaż nieco bliżej gór. Latem 1860 roku Reynolds i Bridger przeżywali nowe przygody nad rzeką Wind i w górach

Teton, ale porucznik Henry Maynadier powrócił nad Powder i Tongue uzupełnić prace poczynione rok wcześniej.

Jim Bridger był dobrze znaną postacią dla żołnierzy strzegących Drogi Platte w czasie wojny domowej. Jego encyklopedyczna znajomość kraju, barwna osobowość, dar opowiadania i znane wszystkim przygody, które przeżył od czasu, gdy w 1822 roku pojawił się nad Missouri wraz z Ashleyem, czyniły go pożądanym przewodnikiem i towarzyszem. W 1865 roku poprowadził Szlakiem Bozemana marsz generała Patricka E. Connora, który zakończył się bitwą nad rzeką Tongue i zniszczeniem osady Arapahów. Rok później tylko on mógł czuć nad pułkownikiem Carringtonem i jego oddziałem, kiedy trzeba było wznieść forty na Szlaku Bozemana i bronić go przed Lakotami.

Jim Bridger i kapitan Fetterman nie lubili się. Słyszac jak oficer chełpi się, że z osiemdziesięcioma żołnierzami mógłby pokonać wszystkich Siuksów, jacy istnieją, powiedział mu krótko: „Jeśli kiedykolwiek będzie pan dowodził w bitwie z Indianami, będzie to pańska pierwsza i ostatnia bitwa z nimi”. Kiedy Fetterman i jego osiemdziesięciu kawalerzystów wyruszało z fortu 21 grudnia 1866 roku, Bridger stał obok Carringtona. Na odgłos strzałów dochodzących spoza Lodge Trail Ridge wziął od pułkownika lornetkę, popatrzył chwilę i zauważył: „Dzieje się to, czego od dawna się obawiałem”. Fetterman toczył swą pierwszą i ostatnią bitwę z Indianami.

I Jim Bridger, i Szlak Bozemana opuścili scenę dziejową w tym samym czasie. Traktat 1868 roku zamknął Szlak. Bridger odszedł w zapomnienie na swej farmie w Missouri, gdzie w 1881 roku uśmierciło go niedołęstwo sędziwego wieku. Kraj nad rzeką Powder tkął nieć czterdziestu lat jego pełnego przygód życia, a on utkał pięć pięknych lat życia Szlaku Bozemana. Jim Bridger uosabiał historię Wielkiego Szlaku przed pojawieniem się na nim i po zejściu zeń Johna Bozemana.✚

tłum. Aleksander Sudak

Powyższy tekst został wygłoszony podczas konferencji o Szlaku Bozemana i jego dziedzictwie w Bozeman, w Montanie, w dniach 28-31 lipca 1999 roku, i nie był dotąd publikowany.

## MARSZEM DO CYWILIZACJI

Orkiestra Szkoły Zawodowej  
dla Indian w Carlisle  
za czasów Pratta (1879-1904)

Indiańska Szkoła Zawodowa (Indian Industrial School), funkcjonująca w latach 1879-1918 w Carlisle, w Pensylwanii, doczekała się licznych opracowań. Większość z nich dotyczy jednego z trzech tematów: 1) idei założyciela i „guru” szkoły, kuratora Richarda Henry’ego Pratta; 2) procesu akulturacji, który ukształtował indiańską edukację w tej i innych federalnych szkołach z internatem dla Indian oraz 3) słynnych drużyn sportowych, jakie szkoła wydała, szczególnie drużyny futbolowej z lat 1911-12 prowadzonej przez Glenna Popa Warnera, której gwiazdą był legendarny Jim Thorpe<sup>1</sup>. Jednakże na długo, zanim Indianie z Carlisle zdobyli sławę w całej Ameryce wyczynami na boisku, publiczność oklaskiwała przedsięwzięcia muzyczne szkoły, a szczególnie jej popularną orkiestrę.

W czasie, kiedy Pratt był kuratorem, czyli pierwszych dwudziestu pięciu latach istnienia szkoły, kształcenie muzyczne leżało u podstaw programu nauczania i zresztą istnienia samej szkoły. Muzyka bandowa stanowiła bowiem integralną częścią przesłania: „W stronę cywilizacji i obywatelstwa”<sup>2</sup>. Według Pratta

muzyka była środkiem do celu, a właściwie kilku: miała wpoić uczniom indiańskim zachodnie wartości i osiągnięcia wyższej cywilizacji; uczyć dyscypliny (stąd pomysł z orkiestrami maszerującymi, zorganizowanymi w wojskowym drylu i z precyzją, jak w zegarku); zdobyć przychyłność publiczności, co z kolei miało zapewnić polityczne i finansowe wsparcie dla eksperymentu dziejowej przemiany Indian przy pomocy szkoły; wyuczyć oddania do Stanów Zjednoczonych i ich instytucji oraz ułatwić kontrolowanie studentów pochodzących z różnych plemion.

Richard Henry Pratt urodził się w 1840 w Rushford, w stanie Nowy Jork, ale dorastał w Logansport, w Indianie. Na początku wojny domowej, która okazała się punktem zwrotnym w jego życiu, zaciągnął się do dziewiętego ochotniczego pułku piechoty Indiany, a potem służył w drugim i jedenastym pułku ochotniczej kawalerii Indiany, gdzie otrzymał rangę porucznika. W 1867 roku został podporucznikiem w dziesiątym pułku kawalerii Stanów Zjednoczonych – czarnej jednostce z białymi oficerami, w której służyli też indiańscy zwiadowcy. W ciągu następnych ośmiu lat wyróżnił się w walkach z Indianami na pograniczu, za co awansowano go do stopnia kapitana.

Pod koniec wojny o Rzekę Czerwoną (1874-75)<sup>3</sup> Pratt przyprowadził grupę więźniów z plemion Równin do fortu Marion w St Augustine, na Florydzie. Po pewnym czasie pozwolono mu uwolnić jeńców z kajdanów i ścisłego zamknięcia, aby mogli pracować dla okolicznych białych mieszkańców. Zaczął też uczyć ich angielskiego i innych podstawowych umiejętności. W 1878 roku przeniesiono Pratta do Nauczycielskiego i Rolniczego Instytutu Hamptona w Hampton, w stanie Wirginia, dokąd zabrał niektórych byłych więźniów, gdzie kontynuował ich tak zwany

<sup>1</sup> Najlepszą analizę eksperymentu Pratta można znaleźć w: Genevieve Bell, *Telling Stories Out of School: Remembering the Carlisle Indian Industrial School, 1879-1918* (praca doktorska, Stanford University, Palo Alto, Kalifornia, 1998). Analiza systemu federalnych szkół z internatem: David Wallace Adams, *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*, University Press of Kansas, Lawrence 1995.

<sup>2</sup> Takie motto widniało na sztandarze prezentowanym przez

maszerującą orkiestrę z Carlisle podczas parad. Wczesne zawołanie szkoły brzmiało: „Aby ucywilizować Indianina, przyprowadź go do cywilizacji. Aby pozostał ucywilizowany, spraw, by jej nie opuszczał” (*To civilize the Indian, get him into civilization. To keep him civilized, let him stay*).

<sup>3</sup> Wojna z Komanaczami, Kiowami, Południowymi Szejenami i Arapahami, której celem było przeniesienie ich z Równin Południowych do rezerwatów na Terytorium Indiańskim – przyp. red.

„mentalny i fizyczny trening”. Instytut w Hampton, gdzie kształcono byłych niewolników, został założony dziesięć lat wcześniej przez generała Samuela C. Armstronga. Wkrótce, otrzymawszy wsparcie Armstronga, Pratt ruszył na zachód szukać kolejnych uczniów<sup>4</sup>.

Wiara Pratta w powodzenie planu kazała mu starać się o własną szkołę zawodową dla Indian. W przeciwieństwie do Armstronga znał dobrze indiański świat. Zwrócił się do sekretarza stanu Carla Schurza, znanego niemiecko-amerykańskiego intelektualisty i – jak Pratt – weterana wojny domowej. Schurz zezwolił na użycie opuszczonej placówki wojskowej w Carlisle, w Pensylwanii.

Pratt był przekonany, że izolowanie Indian i umieszczanie ich w rezerwach było niewłaściwe i szkodliwe, a stary indiański styl życia był całkowicie bezużyteczny i niepasujący do nowych czasów. Należało uczynić ich obywatelami Stanów Zjednoczonych i dążyć do całkowitej integracji ze społeczeństwem amerykańskim. Nawoływał do zlikwidowania Biura do Spraw Indian i zerwania z systemem rezerwatowym, który oceniał jako wstrzymujący postęp Indian. Najważniejszą częścią programu szkoły w Carlisle była nauka pisania, czytania i mówienia po angielsku indiańskich dzieci – według Pratta klucz do ich przystosowania się i pełnej integracji ze światem białych. W latach, kiedy Pratt zarządzał szkołą, chłopcy indiańscy – w warsztatach i na polach – uczyli się przede wszystkim zawodów, takich jak kowalstwo, stolarka i uprawa roli, podczas gdy dziewczęta uczono wykonywania prac kuchennych, prania i szycia<sup>5</sup>.

Pomimo podstawowego poziomu i opartego na podziale płci systemu nauczania, szkoła w Carlisle oferowała wysoką jakość przynajmniej w jednej dziedzinie: edukacji muzycznej. Program muzyczny rozwijał się dość powoli i z przerwami, i to głównie dzięki prywatnym



Richard Henry Pratt (1840-1924)  
weteran wojny secesyjnej i walk z Indianami  
na pograniczu, założyciel najslawniejszej szkoły  
z internatem dla Indian w Carlisle.  
za zgodą Cumberland County Historical Society,  
Carlisle, Pennsylvania

filantropom. Po założeniu szkoły w 1879 roku, dzięki namowom kuratora Pratta, żona Waltera Bakera, filantropka z Bostonu i właścicielka fabryki czekolady, podarowała szkole instrumenty muzyczne: kornety, klarnety i pianina. Pratt prosił o ten dar, kierując się szczególnym celem, który przedstawił pani Baker w liście po jej wizycie w szkole:

Będąc tutaj, słyszała pani zapewne „tam tamy” i indiańskie śpiewy z tych kwaterach? [...] Cóż, chciałbym z tym skończyć, ale czuję, że nie byłoby w porządku, gdybym to uczynił, nie dając w zamian czegoś dobrego, czy lepszego, z tej samej dziedziny. Gdyby podarowała mi pani zestaw instrumentów dętych, przekazałbym je chłopakom od „tam-tamów”, żeby w nie dmuchali i w ten sposób skończą z „tam-tamami”.

Pratt doprowadził do utworzenia zespołu muzycznego (Carlisle Indian School Band) w 1880 roku. Gdy tylko przybyły instrumenty, żona

<sup>4</sup> Robert M. Utley, *Introduction*, [w:] Richard H. Pratt, *Battlefield and Classroom: Four Decades with the American Indian, 1867-1904*, Robert E. Utley (red.), Yale University Press, New Haven 1964, ss. ix-xvii.

<sup>5</sup> Więcej na temat poglądów Pratta m.in. w jego *The Indian Industrial School, Carlisle, Pennsylvania: Its Origin, Purpose, Progress and the Difficulties Surmounted* (Hamilton Library Association, Carlisle 1908).

jednego z pracowników Carlisle, utalentowaną kłarnecistką, wzięła się za nauczanie muzyki indiańskich uczniów. Luther Standing Bear, który uczęszczał do Carlisle od samego początku, a później stał się uznanym pisarzem i aktorem, najcelniej opisał początki zespołu. Kiedy nadeszły przesyłki z instrumentami dętymi, „mała biała kobieta” podniosła lśniące instrumenty, wręczając Standing Bearowi kornet b-dur i rozdając reszcie pozostałe. Następnie instruktorka „kazała nam dmuchać w rogi”. Rezultat był fatalny. Indiancy chłopcy „nie umieli wydobyć z nich dźwięku”. Kiedy nauczycielka próbowała wytłumaczyć im, aby zwilżyli końcówkę ustnika, chłopcy, nie znając angielskiego wystarczająco dobrze, aby zrozumieć polecenie, po prostu „pluli w rogi”. Sfrustrowana nauczycielka załamała się i zaczęła płakać. Poruszeni chłopcy spróbowali zagrać jeszcze raz. Standing Bear tak o tym pisał: „Gdybyście mogli to usłyszeć! To było okropne! Ale my myśleliśmy, że sprawiliśmy się nieźle”<sup>6</sup>.

Standing Bear wspominał, jak ćwiczył godzinę każdego poranka, przed nauką zawodu w szkolnym warsztacie blacharskim. Gdy, po dość długim czasie, udało mu się i kilku innym chłopakom uczynić pewien postęp, zaprezentowali prosty utwór przed szkolną publicznością. Standing Bear odnotował: „Dobrze, że nie poproszono nas o bis, gdyż zagraliśmy już wszystko, co żeśmy umieli”. Pratt docenił uzdolnienia muzyczne dwunastoletniego Standing Beara, wyznaczając mu rolę szkolnego trębacza, która wymagała trąbienia podczas apeli porannych, wieczornych i na mszę, jak w regularnym wojsku.

Do dalszej nauki powiększającego się muzycznego zespołu szkolnego Pratt zatrudnił Philipa Normana, dyrygenta orkiestry kawalerzyjskiej. Uczniowie indiańscy w mundurach wojskowych zaczęli występować na placu apelowym szkoły. Szybko opanowali ulubione utwory Pratta, czyli marsze wojskowe oraz

zachodnią muzykę klasyczną, zwłaszcza dzieła Griega, Mozarta, Rossiniego, Schuberta i Wagnera. W pierwszym ważnym występie poza szkołą, orkiestra z Carlisle, pod kierunkiem Standing Beara, maszerowała i grała podczas otwarcia Mostu Brooklińskiego 24 maja 1883 roku.

Utworzenie zespołu muzycznego było metodą, za pomocą której Pratt chciał osiągnąć upragniony cel. Nie wymyślił tego ot, tak sobie, wynikało to z jego wojskowego doświadczenia. W rzeczywistości właśnie ono miało ogromny wpływ na filozofię edukacji w Carlisle. Muzyka była integralną częścią wojskowego życia podczas konfliktu między Północą a Południem. Chociaż nie tak powszechne jak muzycy polowi – bębniarze kompanii, grający na piszczalkach i trębacze kawalerzyjscy – czterysta zespołów dętych i perkusyjnych, składających się z 8-24 instrumentów, było częścią armii Unii. Orkiestry podnosiły morale żołnierzy po obu stronach linii Masona-Dixona<sup>7</sup>. Grały też muzykę wojskową na tyłach frontu, by rozbudzać patriotyzm i pomagać w werbowaniu ochotników.

Pratt, jako oficer z krwi i kości, który kierował swą szkołą niemal jak wojskiem, zdawał sobie sprawę z doniosłej roli orkiestr. Okiem komendanta dostrzegał, że oficjalne występy zespołu szkoły Carlisle były sposobem wdrażania dyscypliny, ale też służyły jako środek promowania ducha i jedności szkoły, niezbędnych w instytucji, której podopieczni, dzieci i młodzież, rekrutowali się z niemal wszystkich ludów indiańskich od Nowego Jorku po Alaskę. Prócz tego, Carlisle leżało mniej niż 40 mil od Gettysburga, będącego miejscem narodowej pamięci – jako część rytuału zapoczątkowanego przez Pratta, wychowanków indiańskich często zabierano na pielgrzymkę do tego uświęconego miejsca.

Eksperyment Pratta miał miejsce dokładnie w czasie, kiedy wojskowe orkiestry i muzyka wojskowa osiągały szczyt popularności

<sup>6</sup> Luther Standing Bear, *My People the Sioux*, E.A. Brinistol (red.), Houghton Mifflin, Boston 1928, reprint 1975, University of Nebraska Press, Lincoln, s. 148. [Fragment autobiografii Luthera Standing Beara wydrukowaliśmy w poprzednim numerze (*Kopiować i naśladować*, „Tawacina” 1 [81], 2008, ss. 20-23) – przyp. red.].

<sup>7</sup> Linia Masona-Dixona traktowana była jako symboliczna granica pomiędzy Unią a Konfederacją. Wytoczono ją jeszcze w latach 1763-65, aby zakończyć spór terytorialny pomiędzy koloniami brytyjskimi. Oddzielała kolonie Delaware i Pensylwania od Marylandu i Wirginii (dzisiaj Wirginia Zachodnia) – przyp. red.



w Ameryce. W 1880 roku John Philip Sousa został mianowany dyrektorem „The President’s Own”, słynnej Orkiestry Marynarki Stanów Zjednoczonych (United States Marine Corps Band). W ciągu następnych dwunastu lat orkiestra Sousy zyskała światową sławę. Co ważne, Król Marsza, jakim okrzyknął Souś, koncertował poza Filadelfią w słynnym Willow Grove Park, miejscu częstych występów orkiestry z Carlisle. W ten sposób Pratt świadomie próbował popularyzować marsze Sousy, muzykę, która promowała amerykańskie wartości patriotyczne. Pratt również jest odpowiedzialny za powstanie „Marsza szkoły Carlisle”, wzorowanego na utworach Sousy.

Niezależnie od swej apodyktyczności i braku szacunku dla indiańskich kultur, Pratt uważał, że jego wychowankowie byli tak samo zdolni jak biali uczniowie – wystarczyło kontynuować eksperyment ze szkolną edukacją Indian. Próby uczniów z muzyką dowodziły, jego zdaniem, słuszności tego przekonania. Pisał później o muzycznych osiągnięciach swoich indiańskich wychowanków:

Przez pierwsze cztery lata mieliśmy chór chłopców i chór dziewcząt, a dziewczęta uczono muzyki instrumentalnej. Nie było żadnej różnicy w jakości dokonań pomiędzy Indianami a białą rasą. Nasi uczniowie uczyli się tak pilnie i szybko jak biała młodzież. Tak też uważali wszyscy nasi nauczyciele i każdy, kto widział wyniki naszych wysiłków<sup>8</sup>.

Ponieważ muzyczna edukacja miała dla kuratora cel akulturacyjny, często lekceważył tradycyjną indiańską muzykę, określając ją jako „hałaśliwą”, „prymitywną” oraz niższą formę sztuki. Razem z najlepszym ze swych wychowanków, dr. Carlosem Montezumą, walczył z federalnymi programami, które promowały indiańskie plemienne kultury, w tym tradycyjną muzykę. Ich zdaniem edukacja powinna być nastawiona wyłącznie na przygotowanie chłopców i dziewcząt do „cywilizowanego” życia. Obydwaj ganił potem urzędników federalnych za rządowe próby wprowadzenia nowej polityki opartej na uznaniu wielkiej

wartości zachowania i uczenia dzieci indiańskich tubylczej muzyki. Należy jednak podkreślić, że, pomimo determinacji Pratta, aby odmienić Indian, muzyka tubylcza nigdy całkowicie nie została wyrugowana ze szkół, świetlic i internatów. 20 czerwca 1890 roku „Indian Helper”, wydawany przez szkołę Carlisle, odnotował, że szkoła „żyła muzyką. Mieliśmy duety fortepianowe, duety wokalne, śpiewy chóralne, kwartety i sekstety, operowe i instrumentalne, dziecięce i starszych mężczyzn, muzykę z udziałem rogu i bez, czerną muzykę i białą, i wszelkie rodzaje muzyki”<sup>9</sup>.

Idee Pratta ukształtowały program szkoły Carlisle, a także dwudziestu czterech innych federalnych szkół z internatem założonych pomiędzy 1879 a 1904 rokiem. Wykorzystanie muzycznej edukacji jako strategii akulturacyjnej doceniono nie tylko jako model dla szkół federalnych, ale też dla instytucji związanych z kościołem. W 1903 wielbny H.G. Ganss z Zarządu Misji Katolickich zaobserwował zmiany wśród uczniów z grup Siuksów przysłanych do Carlisle z obu Dakot. Podczas przemówienia do reformatorów nad jeziorem Mohonk zapewnił publiczność, złożoną z edukatorów, strategów rządowych i misjonarzy, że powinna z optymizmem patrzeć na postęp, jaki czynili Indianie, wskazując właśnie na wielkie dokonania uczniów-muzyków z plemienia Siuksów uczących się w Carlisle:

Podczas pobytu [w Carlisle], miałem okazję po-dejmować przyjaciela Edoarda Remenyi, wielkiego skrzypka węgierskiego. Zależało mi, żeby usłyszał orkiestrę Carlisle, która zawsze interesowała mnie bardziej niż tylko przelotnie. Zagrano uwerturę opery „Tannhäuser” — zawiłej i skomplikowanej kompozycji. W drodze do domu wielki artysta, jeszcze nie ochłonawszy ze zdumienia, wyraził taką opinię o występie: „Pamiętam, kiedy Wagner skomponował tę uwerturę, w całych Niemczech nie było czterdziestu artystów, którzy umieliby przyzwocić zagrać partie

<sup>8</sup> Luther Standing Bear pamiętał, że Pratt godził się, aby Indianie mówili i śpiewali w swoich językach, kiedy prosiła o to publiczność. Studenci byli w pełni świadomi niechęci Pratta do tubylczych języków (Standing Bear, *My People the Sioux*, ss. 166-167).

<sup>8</sup>R.H. Pratt, *Battlefield and Classroom*, dz. cyt. s. 323.

pierwszych skrzypiec, a tu mamy amerykańskich dzikusów grających te same partie na klarncie". Sami możecie wyciągnąć wnioski<sup>10</sup>.

W 1892 roku Pratt miał pierwszą świetną okazję, aby pochwalić się osiągnięciami swej szkoły. W październiku wysłał orkiestrę z Carlisle, a także szkolne chóry, do Nowego Jorku i Chicago na huczne obchody przybycia Kolumba do Nowego Świata. Kurator przekonał organizatorów Wystawy Światowej o wielkich zdolnościach swoich wychowanków, zwracając uwagę na ich wojskowe zorganizowanie i precyzję, które na pewno „zwiążą tysiące osób, które przybędą specjalnie, by to oglądać”. Po czym sprzedał swą propozycję, powołując się na „Króla Marsza” i autorytet, jakim się cieszył. Pisał:

Mam zespół, o którym pan Sousa mówi, że jest wyjątkowo dobry. Wszyscy członkowie są Indianami, nawet lider, i grają najlepszą muzykę bandową. Wszędzie, gdzie się prezentowali, zdobyli wielki aplauz<sup>11</sup>.

Indianscy uczniowie, którzy pojechali do Chicago, musieli sami pokryć wiele wydatków w zamian za „przywilej” wystąpienia podczas ekspozycji. Zapłacili za przejazd pociągiem, hotel, tygodniowe wyżywienie oraz sami musieli zdobyć pieniądze na własne wydatki (zarobili je podczas „urlopów” — letnich prac na farmach i w domach białych, podczas których, jakżeby inaczej, przechodzili kurs „cywilizacji”). Tak oto Pratt użył programu muzycznego z Carlisle, aby doprowadzić do przyjęcia wartości kapitalistycznych przez Indian i zapewnienia ich pełnej integracji z amerykańskim społeczeństwem. Jednocześnie celem było zdobycie przychylności opinii publicznej dla osiągnięć szkoły, niezbędnej z kolei dla finansowego i politycznego poparcia.

Wraz ze sławą „eksperymentu” Carlisle pojawiły się problemy, przede wszystkim związane z utrzymaniem szkoły przy rosnącej

liczbie uczniów. Kłopoty Pratta ze zdobyciem środków na szkołę stały się szczególnie dotkliwe w ostatniej dekadzie XIX wieku. W latach 1877-85 federalne fundusze na szkoły indiańskie rosły „przeciętnie o 75 procent rocznie. W następnej dekadzie średni wzrost wynosił 10 procent, przy czym jego duża część miała miejsce tylko w jednym roku (1891)”<sup>12</sup>. Mimo to Pratt nadal konkurował z innymi instytucjami edukacyjnymi o kurczącą się (zraz miał nastąpić w całym kraju Wielki Kryzys, do tego w latach 1892-1900 ustanowiono 13 kolejnych pozarezerwatowych szkół z internatem) część środków. Od 1891 do 1899 roku federalne sumy dla szkoły w Carlisle spadły ze 128 do 110 tysięcy dolarów, podczas gdy liczba studentów wzrosła z 750 do 878. Zanim, wraz z zatrudnieniem Popa Warnera w 1899 roku, futbol stał się kółem zamachowym szkoły, Pratt zdobywał fundusze poprzez sprzedaż wyrobów, rękodzieła oraz produktów rolnych, wytwarzanych czy zbieranych przez uczniów Carlisle, a także dzięki udziałowi wychowanków w koncertach i lokalnych wydarzeniach sportowych. Aby uzyskać pozarządowe fundusze, Pratt zorganizował trasę orkiestry z Carlisle, której faktycznie udało się zyskać przychylną publiczność oraz finansowe wsparcie od filantropów.

Jak na ironię, prawdziwy popis orkiestra z Carlisle dała podczas czterechsetnej rocznicy przybycia Kolumba do Nowego Świata. 10 października 1892 roku w Nowym Jorku ponad trzystu chłopców i dziewcząt z Carlisle, w tym trzydziestojednoosobowa orkiestra, przemaszzerowało Piątą Aleją od Pięćdziesiątej Pierwszej do Placu Waszyngtona. Kiedy chłopcy mijali trybunę dla publiczności, odkryli głowy i wykonali krok *double-quick* na wprost hotelu Fifth Avenue. Za chłopcami podążała „grupa indiańskich dziewcząt, ubranych w granatowe tenisowe suknie i niebieskie kapelusze”<sup>13</sup>. I w Nowym Jorku, i w Chicago młodzież z Carlisle prowadzili Richard Davis,

<sup>10</sup> Cyt. za: *Proceedings of the Lake Mohonk Conference of Friends of the Indian and Other Dependend Peoples*, Lake Mohonk, Nowy Jork, 1903, s. 93.

<sup>11</sup> R.H. Pratt, *Battlefield...*, dz. cyt., ss. 299-300.

<sup>12</sup> Frederick Hoxie, *A Final Promise: The Campaign to Assimilate the Indians, 1880-1920*, University of Nebraska Press, Lincoln 1984, ss. 60-61, 253-254.

<sup>13</sup> „Chicago Inter-Ocean”, cytowany w *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs*, Waszyngton, D.C., 1893, s. 453.

chłopiec z plemienia Szejenów, oraz dwóch innych, którzy nieśli sztandar z napisem „United States Indian Industrial School, Carlisle, Pa” i pod spodem „Od cywilizacji do obywatelstwa”<sup>14</sup>.

Amerykańskie gazety chwaliły chłopców i dziewczęta za ich „inteligentne twarze i pełnej godności postawę”, które ukazywały „rezultaty indiańskiej edukacji” i „usprawiedliwiały pragnienie, aby zasięg indiańskiej edukacji” był „szerzy niż obecnie”<sup>15</sup>. „New York Mail & Express” postrzegał dzieci jako „najlepsze dowody naszego [amerykańskiego] postępu” i pisał, że „to, o czym marzył Kolumb – chrystianizacja tubylców – jest teraz na najlepszej drodze do spełnienia. Kolumb i jego współcześni nie mogliby tego przewidzieć”<sup>16</sup>. „New York Recorder” dodawał, że chłopcy mogli uchodzić za absolwentów West Point. Chłopcy byli podzieleni na cztery kompanie i „ubrani w schludne niebieskie mundury, wojskowe czapki, każdy niósł amerykańską flagę, a na lewej piersi miał przypięte wstążki w barwach narodowych”<sup>17</sup>. Najwięcej pochwał zbierała orkiestra Carlisle za harmonię i perfekcyjne zgranie. Kiedy przebiegała przed trybuną dla publiczności, otrzymała owację na stojąco. Reporter „New York Tribune” opisał, jak zespół okazywał szacunek prezydentowi Benjaminowi Harrisonowi:

Każda czarna sztywna czupryna została obnażona w należytym salucie i z wojskową precyzją, której nie równała się dyscyplina żadnej białej organizacji<sup>18</sup>.

Tak więc Pratt odniósł sukces. Muzyka pomogła przekonać do eksperymentu Carlisle i dyscypliny wojskowej Pratta. „Niezrównanym dowodem postępu” było okazanie wierności przez „jego” Indian Stanom Zjednoczonym w czterechsetną rocznicę włoskiego odkrywcynajezdźcy Nowego Świata!

Zanim reprezentacja z Carlisle dotarła do Chicago dziesięć dni później na początek tamtejszych całorocznych obchodów Kolumba, gazety w całym kraju wychwalały Pratta i jego wychowanków. Gazety z Chicago chwaliły studentów i ich maniery, a także wojskowy dryl, sposób maszerowania („niczym weteranie”) i to, że dawali przykład, co „cywilizacja może uczynić i co uczyniła dla dzikich mieszkańców dalekiego Zachodu”<sup>19</sup>. „Chicago Journal” wyróżniał orkiestrę, określając ją „prawdopodobnie najbardziej niezwykłym muzycznym elementem parady”. Indiancy muzycy, wiedzeni przez „Dennisona Wheelocka, pełnej krwi Oneidę, wykonali przednią robotę i zostali ciepło przyjęci przez tłumy na ulicach”.

Podczas obchodów rocznicy Kolumba i później eksperyment Pratta w muzycznej edukacji nie mógł odnieść sukcesu bez wysiłków Dennisona Wheelocka, szefa orkiestry w latach 1892-1900. Wheelock, Oneida z Wisconsin, był muzycznym zjawiskiem, utalentowanym kornecistą, który zyskał międzynarodowe uznanie jako kapelmistrz orkiestry, dyrygent, kompozytor marszów, muzyki popularnej i symfonii. Wstępując do Carlisle w 1885 roku, Wheelock i jego liczne rodzeństwo uważali szkołę Pratta (i miasteczko Carlisle w Pensylwanii) za swój drugi dom. Z wyjątkiem wakacji, krótkiej przerwy w 1890 i 1891 oraz licznych tras koncertowych ze szkolną orkiestrą, Wheelock przebywał w Carlisle od 1885 do 1900 roku jako uczeń, ministrant, kapelmistrz i wykładowca muzyki. W 1894 roku ożenił się z Louise La Chappelle, uczennicą z ludu Anishinabe z White Earth w Minnesocie; ślub odbył się w szkolnej kapliczce. Ich syn Paul urodził się w Carlisle, gdy zmarł w 1900 roku, został pochowany na szkolnym cmentarzu, nie w rezerwacie Oneidów lub White Earth, gdzie urodzili się jego rodzice.

Kurator traktował Wheelocka jak adoptowanego syna, zapisał mu pieniądze i kierował jego dwiema karierami, najpierw muzyczną, potem w prawie. Pratt opiekował się też Jamesem, młodszym bratem Dennisona, wirtuozem klarnetu w stroju Eb w Carlisle, gdzie został uznany kapelmistrzem (a później peł-

<sup>14</sup> „New York Recorder”, cytowany przez Pratta, *Battlefield...*, dz. cyt., ss. 293-294.

<sup>15</sup> „Boston Advertiser”, cyt. za *Annual Report...*, dz. cyt. s. 452.

<sup>16</sup> „New York Mail & Express”, cyt. za *Annual Report...*, s. 452.

<sup>17</sup> „New York Recorder”, cyt. za *Annual Report...*, s. 452.

<sup>18</sup> „New York Tribune”, cyt. za *Annual Report...*, s. 452.

<sup>19</sup> „Chicago Inter-Ocean”, dz. cyt.

nił tę funkcję także w innych federalnych szkołach indiańskich z internatem). Dennison i James zajmowali się też rekrutacją studentów — zachęcali Indian z całego kraju, by przybywali do Carlisle i wstępowali do zespołu. Pratt i Wheelockowie zaznaczyli miejsce szkoły na mapie Ameryki poprzez program muzyczny wcześniej niż uczyniła to szkolna drużyna futbolowa.

W 1894 roku indiańska orkiestra z Carlisle, razem z chórem żeńskim, występowała na Wschodnim Wybrzeżu. 15 kwietnia „New York Times” zrobił materiał o Wheelocku, znalazł się tam też jego portret i opowieść grupy o występie w nowojorskim Lenox Lyceum. Reporter podkreślał, że „niewiele zespołów w tym mieście może pochwalić się większą starannością i dokładnością w wykonywaniu muzyki”. Grupa grała między innymi Mozarta i Wagnera, jak też dwa utwory skomponowane przez Wheelocka: „Marsz indiańskiej szkoły Carlisle” oraz „American Medley”. Wśród publiczności znaleźli się przedstawiciele najznacniejszych rodzin Nowego Jorku. Reporter z „New York Timesa” określał program jako świetny i komentował: „Tym koncertem szkoła z Carlisle udowodniła niebicie, że indiańska młodzież, o ile znajduje się pod wpływem przyjaznego środowiska, może osiągnąć bardzo wyrafinowany poziom muzyczny”<sup>20</sup>. Idee Pratta raz jeszcze zdobyły serca publiki: „cywilizacja” wyrugowała „dzikość”. Dwa lata później Wheelock ukończył utwór orkiestrowy zadedykowany Prattowi z okazji siedemnastej rocznicy założenia szkoły. Tytuł brzmiał... „Od dzikości do cywilizacji”.

Pod koniec ostatniej dekady XIX wieku Pratt nakłonił Dennisona Wheelocka do utworzenia zupełnie nowego 70-osobowego zespołu składającego się z indiańskich muzyków z Carlisle i innych indiańskich federalnych szkół z internatem. Jego jedynym dążeniem było, aby „nowa indiańska orkiestra Stanów Zjednoczonych” występowała podczas wystaw światowych, przede wszystkim w Paryżu (1900). Wheelock specjalnie w tym celu skom-

ponował symfonię *Aboriginal Suite*, mocno inspirowaną Griegiem<sup>21</sup>.

Chociaż do wyprawy za ocean nigdy nie doszło z powodu nagłej śmierci syna Wheelocka, orkiestra wystąpiła w najlepszej sali w Stanach: 28 marca 1900 podbiła serca publiczności Carnegie Hall. Recenzent „Metronome” (z 16 kwietnia) zanotował, że koncert był częścią „serii przed wyjazdem orkiestry do Paryża, gdzie zaprezentowany zostanie nowy etap ucywilizowywania Indian”. W Carnegie Hall zespół wykonał fragmenty opery *Faust* Gounoda, *Hugenotów* Meyerbeera, a *Aboriginal Suite* Wheelocka doczekała się światowej premiery. Reakcja była więcej niż pozytywna: „Olbrzymia i szczerze entuzjastyczna publiczność wiwatowała na cześć muzyków z rezerwatu, zmuszając ich do nieustannych bisów”.

Tak więc wielki eksperyment Pratta się udał, jednakże jego świat zmieniał się błyskawicznie. Wheelock, z powodu traumy po śmierci syna, opuścił Carlisle. Choć później stworzył inną orkiestrę w indiańskiej szkole z internatem w Haskell, w stanie Kansas (1903-4), przerzucił się na lukratywną praktykę adwokacką w De Pere w Wisconsin, aby móc pokryć gwałtownie zwiększone wydatki i będąc zmuszonym opiekować się dziewczęciorgiem rodzeństwa, a także własną żoną i synem Edmundem Richardem. Pratt przeszedł na emeryturę z regularnej armii w roku 1903, a w następnym odebrano mu „dowództwo” szkoły w Carlisle. Jadowici przeciwnicy w Biurze do Spraw Indian, jego własna wrogość wobec misjonarzy, wzgarda dla etnologów ostatecznie zrobili swoje. Postrzegano go jako dinozaura i dziwaka, którego czas minął.

Kiedy jego polityczny wróg, komisarz do spraw Indian Francis E. Leupp, powierzył kontrolę nad tubylczą muzyką Haroldowi A. Loringowi, w szkołach rządowych zapanowała zupełnie nowa filozofia dotycząca indiańskiej muzyki — co wywoływało gniew Pratta. W wyniku nacisku etnologów ze Smithsonian Bureau of American Ethnology, komisarz

<sup>20</sup> *Concert by Young Indians*, „New York Times”, 15 kwietnia, 1894, s. 9.

<sup>21</sup> Niedawno odnalezioną symfonię Dennisa Wheelocka odegrano 14 sierpnia 2003 roku w rezerwacie Oneidów w Wisconsin (Green Bay Concert Band). Uczestniczyłem w tym wydarzeniu.



Indiańska orkiestra dęta ze szkoły w Carlisle  
 fot. Frances Benjamin Johnston, ok. 1901 r.  
 Library of Congress, hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3a27583

Leupp zdecydował, że tradycyjna muzyka indiańska stanie się przedmiotem nauczania. Leupp napisał w swym raporcie za 1905 rok:

Podążając za ideą chronienia i budowania na tym, co jest autentycznie indiańskie, a nie niszczenia tego, za Pańskim zezwoleniem podjąłem kroki, poprzez system szkolny, w celu zachowania tego, co najlepsze w muzyce indiańskiej. Jest to zagadnienie, którym nigdy w sposób wystarczający nie zajmowano się w Stanach Zjednoczonych. Najznakomitsi muzycy na całym świecie wyrażają zdumienie, że nasz naród pozostawił tę szlachetną dziedzinę w ogóle niezbadaną (...).

Wyrażając całkowitą odmianę kursu wobec polityki Pratta w Carlisle, komisarz dodał:

Szczerze mówiąc, ostatnią rzeczą, jaką powinno się uczynić z młodymi ludźmi jakiegokolwiek narodu, których próbujemy nauczyć szacunku dla samych siebie, jest wmawiać im, że powinni się

wstydić swego pochodzenia. Skoro my, rasa kaukaska<sup>22</sup>, odczuwamy nie tylko przyjemność, ale i dumę odkrywając formy muzyczne, w które nasi ojcowie ubierali swoje emocje związane z religią, wojną, miłością, pracą czy czasem wolnym, dlaczego mielibyśmy zniechęcać Indianina od czynienia tego samego?<sup>23</sup>

Mimo tych podniosłych słów, nowa polityka edukacji muzycznej nie weszła do federalnych szkół z internatem aż do lat trzydziestych XX wieku, czyli czasów Nowego Ładu<sup>24</sup>. Jednakże pokazują one, że przeciwnicy filo-

<sup>22</sup> Rasa kaukaska oznacza tutaj ludzi „o białej skórze, o europejskim pochodzeniu”. Po raz pierwszy tego terminu użył Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), który w 1784 roku zaproponował następującą klasyfikację ras ludzkich: kaukaska (biała), mongolska (żółta), etiopska (czarna), amerykańska (czerwona) i malajska (brązowa). Termin ten nie ma nic wspólnego z tubylczymi ludami Kaukazu – przyp. red.

<sup>23</sup> *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs*, Waszyngton, D.C., 1905, ss. 11-13.

<sup>24</sup> Nowy Ład (New Deal), program reform ekonomicznych i społecznych, realizowany w USA od 1933 przez administrację prezydenta F.D. Roosevelta. Era Postępową (Progressive Era), w historii USA okres (1900-20) intensywnych reform, które przebudowały system polityczny, gospodarczy i społeczny państwa – przyp. red.

zofii muzycznej Pratta istnieli już we wcześniejszych latach Ery Postępowej.

Wbrew celom kuratora nacisk Pratta na dyscyplinę, wynikający z jego bogatego doświadczenia wojskowego, w pewien sposób pomagał nawet pielęgnować indiańskie wartości. Precyzyjny regulamin obowiązujący szkolne orkiestry maszerujące sprawił, że Indianie z różnych społeczności plemiennych zaczęli razem pracować nad wspólnym celem. Nauka marszy Sousy czy europejskich klasyków w istocie rozwijała poczucie grupowej jedności wśród członków zespołów i była załącznikiem pan-indianizmu. Uczucia braterstwa i wspólnego dokonania podczas grupowej pracy z muzyką przenoszone były do tubylczych społeczności. Indiańskie orkiestry rezerwatowe szybko stały się modne. Na początku XX wieku zespoły indiańskie, złożone z wychowanków szkół z internatem, konkurowały ze sobą podczas lokalnych jarmarków czy wystaw produktów rolnych, zupełnie jak to było w przypadku indiańskich orkiestr szkolnych w ostatnich dwóch dekadach XIX wieku. Pomimo otwartej niechęci Pratta wobec tradycyjnej indiańskiej muzyki, Indiańska Orkiestra Stanów Zjednoczonych (United States Indian Band) Jamesa Wheelocka koncertowała w kraju, a także w Europie aż do lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, wykonując marsze Sousy i muzykę klasyków europejskich, ale też i muzykę tubylczą. James Wheelock miał udział w przywróceniu dumy i godności społecznościom rezerwatowym w tym samym stopniu co jego przyjaciel z Carlisle, Jim Thorpe<sup>25</sup>. Ci świetni muzycy pokazali, że z powodzeniem można było konkurować nie tylko na boiskach sportowych, ale i w najlepszych salach koncertowych. Na-

rzędziami, przy pomocy których zdobyli rozgłos, były klarnety, rogi, puzony i tuby (suzafony<sup>26</sup>), a nie piłki futbolowe.



Dzisiaj, na placu wojskowego college'u w Carlisle w Pensylwanii, wyróżniające się miejsce zajmuje okazałe podium dla orkiestry imienia Dennisa Wheelocka. Zrekonstruowane w latach 1979-80 w dokładnie tam, gdzie znajdowała się oryginalna estrada z czasów szkoły indiańskiej, nowe podium jakby nie pasuje do obecnego otoczenia: pośród budynków, w których studiuje się i formułuje strategiczną myśl wojskową państwa amerykańskiego. Jednakże muzyczna edukacja w tej federalnej indiańskiej szkole z internatem była głównym elementem programu, który ukształtował życie około dziesięciu tysięcy uczniów, uczęszczających do Carlisle od 1879 roku do jej zamknięcia w 1918 roku. Przez większość tego czasu edukacja muzyczna odzwierciedlała myślenie i osobowość oficera regularnej armii, Richarda Henry'ego Pratta i jego niezachwianą determinację, by poprowadzić swoich indiańskich wychowanków w forsownym marszu ku „cywilizacji”. ❖

tlum. Bartosz Hlebowicz

<sup>26</sup> Ang. *sousaphones* – od nazwiska Sousy, który był ich pomysłodawcą. Od ówczesnie używanych helikonów (tub) różniły się tym, że posiadały dużą czarę głosową nad głową grającego – przyp. red. za wikipedią.

LAURENCE M. HAUPTMAN, wybitny profesor historii (distinguished professor) Uniwersytetu w SUNY w New Paltz w stanie Nowy Jork, znawca historii Indian Wschodniego Wybrzeża, autor i współautor licznych książek, m.in. *The Iroquois and the New Deal* (1981), *The Iroquois Struggle for Survival*. *World War II to Red Power* (1986, wraz z G. McLesterem III), *The Oneida Indian Journey: From New York to Wisconsin 1784-1860* (1999, wraz z J. Campisim), *Oneida Indian Experience. Two Perspectives* (1988, wraz z Jamesem D. Wherry'm), *The Pequots in Southern New England: The Fall and Rise of an Indian Nation* (1990), *The Iroquois in the Civil War: From Battlefield to Reservation* (1993). Najnowsza książka, wydana w tym roku, to *Seven Generations of Iroquois Leadership. The Six Nations since 1800* (Syracuse University Press).

Artykuł *Marching to "Civilization": Band Music at Carlisle Indian Industrial School during the Pratt Years 1879-1904* nie był dotąd nigdzie publikowany.

<sup>25</sup> Informacja uzyskana podczas wywiadu z Ramoną Charles, 30 kwietnia 2004 w rezerwacie Tonawanda, w Basom w stanie Nowy Jork. Charles, należąca do ludu Seneków, jest kuzynką Nicka Baileya, jednego z najsłynniejszych muzyków w Carlisle. Pani Charles, emerytowana kurator w Tonawanda Indian House, a także liczni inni Senekowie, opisali na moją prośbę znaczenie Carlisle, Jamesa Wheelocka i orkiestr indiańskich dla egzystencji Indian rezerwatowych i miejskich w latach dwudziestych i trzydziestych ubiegłego wieku. Bailey podróżował i występował w słynnej orkiestrze Jamesa Wheelocka.



## CZY SZKOŁY DLA INDIAN BYŁY TAKIE ZŁE?

komentarz antropologa

Z nieklamany zainteresowaniem otworzyłem ostatni numer „Tawacinu”. Temat główny wiele obiecywał. „Szkoły z internatem – myślę. – Świetna sprawa!”. Zasiadłem więc do lektury, mając nadzieję dowiedzieć się czegoś nowego w tym temacie odnośnie do Indian północnoamerykańskich.

I rzeczywiście początek był obiecujący. Zwłaszcza wypisy z amerykańskich dokumentów dawały niezły dostęp do ówczesnego sposobu patrzenia części Amerykanów na tę kwestię. Później już tak dobrze nie było. Tekst Luthera Standing Beara *Kopiować i naśladować* lekko zaniepokoił mnie połączeniem opowiadania o wydarzeniach z dzieciństwa z ich polityczną oceną dokonaną kilkadziesiąt lat później. Wyglądało to trochę tak jakby autor mówił nam o swoim dzieciństwie wyłącznie po to, by pokazać złe oblicze szkolnego systemu. Pocieszałem się jednak, że dzięki samej opowieści można się dowiedzieć, jak przebiegało zabieranie indiańskich dzieci od rodziców oraz ich pobyt w internacie, zaś czytelnik łatwo odróżni fakty od przekazu politycznego Standing Beara. Dużo gorzej było w przypadku tekstu Bruce’a E. Johansena *Kanada wypłaca odszkodowania*. Tutaj dostałem tak przedstawiony obraz *residential schools*, ażeby z łatwością można go było ocenić negatywnie.

Sądzę, że dla zbilansowania obrazu warto pokazać drugą stronę medalu i poruszyć kilka wątków sugerujących, że sprawa szkół dla Indian z internatem (*residential schools* w Kanadzie, *boarding schools* w USA) nie jest tak

jednoznaczna, jak to próbują przedstawić obaj autorzy.

Ich zdaniem szkolnictwo państwowe zaprzęgnięto do misji kulturowego wyniszczania Indian (a miejscami można podejrzewać, że i fizycznego, biorąc pod uwagę passusy o epidemiach, biciu i paskudnej diecie, które miały być codzienną częścią internatowego życia). Szkoły z internatem powołano po to, aby zrobić z Indian Amerykanów, zasymilować i wprzeznąć w ramy amerykańskiego systemu kolonialnego, zmienić światopogląd indiańskich dzieci i ich wzorce kulturowe. Atak prowadzono z trzech stron. Po pierwsze, używano wobec małych Indian wielu form przemocy od kar fizycznych zaczynając, idąc poprzez nekane psychiczne, a na molestowaniu seksualnym kończąc. Po drugie, zakładano szkoły daleko od społeczności indiańskiej, po to, aby dzieci przez kilka lat żyły poza nią, w świecie białych. I po trzecie, wprowadzano rygor szkolny zmieniający całą ich dotychczasową codzienność (język, imię, rodzaj pożywienia, ubrania, fryzury). Wszystko to przyniosło wiele cierpień, o których świat nie-indiański zechciał usłyszeć dopiero teraz i ewentualnie zadośćuczynić. Tyle skrócony przekaz płynący z tekstów.

Kłopot w tym, że taki obraz jest mylący. Nie chodzi tu o to, że przytaczane fakty są nieprawdziwe. Bynajmniej. Historia Standing Beara zdarzyła się naprawdę. Przypadki znęcania się nad wychowankami, wymieniane przez Johansena, także (niestety) miały miejsce. Myląca jest rama, w której obaj je umieszczają i poglądy, jakie dzięki nim formułują na temat edukacji dla Indian. Obaj patrzą na przeszłość poprzez pryzmat teraźniejszości. Opowiadają ważne historie sprzed 50 czy 100 lat przykładając do nich dzisiejsze normy i wartości.

Na przykład Standing Bear żałuje, że biali ludzie nie chcieli się uczyć od Indian, że szkoły winny być po to, by wzajemnie poznawać swoje języki i świat wartości. Tymczasem idea tolerancji i wymiany pomiędzy kulturami to rzecz na wskroś współczesna, która nie była popularna na przełomie XIX i XX. Prawie nikt nie myślał w ten sposób. Reformatorom oświatowym przyświecał ideał

równouprawnienia każdego człowieka, zlikwidowania barier uniemożliwiających mu godne życie. Barrier, które stały przed pojedynczymi ludźmi, a nie społecznościami. Dlatego w dokumentach dotyczących edukacji dla Indian pojawiają się hasła „być obywatelą”, „szacunek dla samego siebie”, „pełne człowieczeństwo”, bo takie były ówczesne ideały pedagogiczne. Sposób mówienia „aby, Indianie byli sobą”, „indiańskie wartości i cnoty”, „nasze dziedzictwo”, który odwołuje się do ideologii grupy etnicznej, doszedł do głosu dopiero w drugiej połowie XX wieku. Zresztą, co ciekawe, jeśli wczytać się w narrację Standing Beara, okaże się, że i on – jako dziecko – nie widział w swojej edukacji niczego, co można by powiązać z ideą tolerancji i współpracy z innymi kulturami. Sam opisuje swój wyjazd do szkoły wyłącznie w kategoriach wojennych: zwycięzcy szydzą ze zwyciężonych, by na końcu ich zabić. Taka interpretacja dokonana przez chłopca ma sens. Ale też brak w niej jakiegokolwiek chęci, by „wymieniać się językami i ideami”. Słowem, obie strony procesu edukacyjnego: zarówno biali nauczyciele, jak i indiańskie dzieci mieli inne wyobrażenia na temat tego, co powinna robić szkoła, od tych, które mamy współcześnie. Bez sensu jest zarzucanie im, że powinni to widzieć inaczej.

Popatrzmy na język. Czy takie sformułowania, jak „rozkład plemion” lub „asymilacja”, obecne w przetłumaczonych dokumentach, były wtedy rozumiane jako kulturowe wyniszczenie? Jeśli nie, to trudno nazywać to celową polityką kolonizacji. Jak trafnie zauważył Marek Maciołek, dopiero dzisiaj hasło „zabić Indianina, by ocalić człowieka” rozpatrujemy w kategoriach zamachu na kulturową tożsamość. Pamiętamy, że tzw. okres asymilacyjny w polityce wobec Indian północnoamerykańskich (od około 1860 do około 1930) to równocześnie okres zmagania o zniesienie niewolnictwa i równouprawnienie rasowe. W tym kontekście wprowadzenie, a później zagwarantowanie Indianom prawa do bezpłatnej i państwowej edukacji było spostrzegane przez część białych elit jako sukces moralny i polityczny. Niewątpliwie, dla reformatorów „plemiona” stanowiły przeszkodę stojącą na

drodce rozwoju każdego człowieka. Jednak była ona podobna raczej do biedy czy złej higieny niż realnego politycznego wroga, którego trzeba zlikwidować. Przypisywanie im chęci niszczenia tubylczych społeczności jest pewnym nadużyciem.

Przyjrzyjmy się też rzeczonym metodom kulturowego wyniszczenia Indian: przemocy, szkolnej dyscyplinie oraz zabieraniu od rodziny. Wszystkie one „przykrojone” do realiów epoki tracą swój diaboliczny wydźwięk.

W wieku XIX w oświacie amerykańskiej i europejskiej najbardziej popularnym modelem wychowawczym była tzw. pedagogika konserwatywna o mocnych korzeniach religijnych. Dziecko zwykle widziano w niej jako bierny przedmiot działań wychowawczych, glinę o złych skłonnościach, z której wytrawny edukator jest w stanie ulepić dobrego moralnie człowieka. Jedną z normalnych metod pedagogicznych była dyscyplina i kara fizyczna. Wielu nauczycieli było przekonanych, że takie karanie jest skutecznym środkiem wychowawczym i że można, w ograniczonym stopniu, ją stosować. W tym wymiarze szkoły dla Indian nie były niczym wyjątkowym. Mundurki szkolne, skoszarowanie, ujednolicone fryzury, obsesyjna wręcz kontrola seksualności, przemoc różnego typu – wszystko to występowało także w internatach nie-indiańskich. To nie jest tak, że rząd amerykański czy kanadyjski specjalnie zaprzął kary fizyczne czy obcinanie włosów do skolonizowania tubylców. W taki sposób działała większość ówczesnych szkół. Miały podobny program nauczania, podobne cele do osiągnięcia, wreszcie stosowały podobne metody. I występowały w nich podobne nadużycia.

Jeżeli istniała jakaś różnica, to dotyczyła ona przede wszystkim jakości wykonania. Szkoły dla Indian miały gorsze jedzenie, gorszych nauczycieli, gorsze wyniki nauczania, gorsze ubrania, słabszą kontrolę itp. Ale to nic nowego. Gorsze warunki edukacyjne mają zazwyczaj wszystkie grupy zdominowane. Tak było w przypadku Murzynów amerykańskich czy Latynosów, podobne problemy znajdziemy w raportach z lat siedemdziesiątych zeszłego wieku na temat wiejskiego szkolnictwa w Polsce. Oczywiście nie jest wykluczone, że



złe funkcjonowanie szkół dla Indian wynikało z polityki państwa, a nie ze zwykłego zaniedbania lub lekceważenia. To trzeba jednak dopiero wykazać, najlepiej porównując działanie szkół dla Indian ze szkołami dla białych, a nie koncentrując się tylko na wybranych aspektach tych pierwszych.

I druga sprawa – celowe umiejscowienie szkół z internatem z dala od rodzinnego domu. Podejrzewać można, że przyczyny tego były także – o ile nie przede wszystkim – natury logistycznej. Otóż szkoły z internatem najczęściej dotyczyły oświaty średniego szczebla, która następowała po rezerwatowej szkole podstawowej lub zajęciach typu *day school*. Siłą rzeczy obejmowały więc małą liczbę uczniów ze znacznie większego obszaru. Z punktu widzenia zarządców oświatowych nieefektywne było zakładanie szkół ponadpodstawowych w jednym bądź drugim rezerwacie – lepiej było zgromadzić uczniów

Louis Firetail (Sioux, Crow Creek) w stroju ceremonialnym podczas lekcji o historii Indian amerykańskich w szkole w Hampton dla Czarnych Amerykanów i Indian  
 fot. Frances Benjamin Johnston, ok. 1899-1900 r.  
 Library of Congress, <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsca.12031>

z wielu miejsc w jednej szkole zlokalizowanej poza poszczególnymi rezerwatami. To dość powszechne rozwiązanie w oświacie, stosowane także i dzisiaj. Tutaj też istnieje możliwość, że ten stan rzeczy wykorzystywano do innych celów. Należałoby to jednak udowodnić.

Tym samym dochodzimy do kwestii zasadniczej – strategii pisarskiej zawartej w obu tekstach (u Standing Beara słabiej, u Johnseny znacznie mocniej). Oba wybierają niektóre fakty z przeszłości, po to, aby zbudować jej negatywny obraz. Nic w tym dziwnego – oba należą do nurtu pisarstwa zaangażowanego społecznie. Oba są częścią ogólnonarodowej

dyskusji w Kanadzie na temat stosunku państwa do ludów tubylczych. Dyskusji, która krąży dziś wokół zdefiniowania aktualnych praw tejże ludności oraz określenia zadośćuczynień za przeszłe krzywdy. Ma więc konkretne konsekwencje polityczne i społeczne. Zrozumiałe jest, że w takiej sytuacji powstają teksty, które chcą nas przekonać do konkretnej wizji świata (tu: jakim złem były *residential schools*, a w domyśle – inne działania państwa kanadyjskiego). Jednak dla mnie, jako antropologa, taka strategia ma kilka minusów. Jednym z nich jest mniej wiarygodny obraz świata.

Można oczywiście uwypuklać przemoc, wykorzystywanie seksualne, surową dyscyplinę czy złe warunki bytowe jako wiodące cechy *residential schools*. Można nawet upatrywać w tym przejawów planu kulturowego wyniszczenia Indian. Jednak samo pisanie w ten sposób nie oznacza automatycznie, że tak było. Już samo opisanie zjawiska napotyka na wiele problemów badawczych, a co dopiero jego ocena. Dokumenty historyczne i wywiady z żyjącymi osobami nie są przecież obiektywną relacją, lecz interpretacją dokonywaną przez konkretnych ludzi o konkretnym sposobie patrzenia na świat.

Na przykład raporty odnośnie do szkół dla Indian powstawały w okresie zmagania dwóch filozofii wychowawczych: starej – konserwatywnej i nowej – romantycznej lub liberalnej. Zwolennicy tej ostatniej prowadzili kampanie na rzecz słuszności poglądu, że dziecko ma swoje specyficzne potrzeby, które należy chronić i rozwijać, dyskutowali i przekonywali. Sztandarową kwestią była szkodziłość kar fizycznych i surowej dyscypliny w szkołach. Często mówiono o biciu i upadaniu dzieci jako ponurym skutku nietrafnej filozofii wychowania, a szczegółowo opisywane historie znęcania się nad wychowankami stanowiły groźne memento. Opisy cierpienia indiańskich dzieci oraz utyskiwania na bezradność systemu szkół dla Indian były częścią tego zjawiska, co utrudnia oszacowanie rzeczywistej skali i zakresu przemocy w szkołach. Podkreślam – utrudnia naukowy opis, a nie podważa prawdziwość poszczególnych świadectw.

Z drugiej zaś strony brakuje antropologicznych badań na temat tego, jak indiańscy uczniowie spostrzegali praktyki w internacie. Najczęściej autorzy bazują na współczesnych wspomnieniach tychże ludzi zakładając, że są one tożsame z ich sposobem interpretowania świata w przeszłości. Przywołana powyżej historia Standing Beara wskazuje, że niekoniecznie. Bardziej rozsądna wydaje się hipoteza, że ich widzenie tej samej rzeczy (na przykład nieznośnej flanelowej bielizny) zmieniało się wraz z nimi. I biorąc pod uwagę to, co wiemy o kulturach Indian północnoamerykańskich, całkiem realna wydaje mi się możliwość, że spostrzegali życie w internacie (czyli cierpienie ciała doświadczane wśród Obcych) jako sposób na stanie się pełnowartościową osobą. Być może zatem są osoby, które ze zdziwieniem dowiadują się, że były ofiarami szkolnego systemu i na swą przeszłość tak nie patrzą. Pomimo tego, że cierpiała. Być może. Rozstrzygnąć to mogą dopiero badania.

To, na co chciałem zwrócić uwagę czytelnika to fakt, że sprawa szkół dla Indian wcale nie jest jednoznaczna i wiele w niej niewiadomych. Stałem się też pokazać, dlaczego patrzenie na *residential schools*, poprzez pryzmat dzisiejszych wartości, jest mało wiarygodne. Ludzie żyjący w przeszłości widzieli świat inaczej niż my teraz. A antropologia i historia są od tego, aby to widzenie przybliżyć. Nie zaś dopasowywać do dzisiejszych potrzeb i postulatów, choćby nie wiadomo jak szczytnych i jak bardzo uzasadnionych moralnie. ♦

TARZYCJUSZ BULIŃSKI jest adiunktem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Interesuje się antropologią edukacji, szczególnie problematyką szkoły w społecznościach tubylczych, oraz teorią i metodologią antropologii. Autor książki *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka* (2002) oraz *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii* (2006, wyb. i oprac. wspólnie z Mariuszem Kairskim). Prowadzi badania terenowe wśród Indian Eñepá (Panare) w Amazonii wenezuelskiej.

#### S P R O S T O W A N I E

W poprzednim „Tawacinie” nieszczęśliwie wypadło nazwisko autora tekstu „System szkolnictwa dla Indian. Założenia ogólne” (ss. 16-19). Jest nim Thomas J. Morgan, komisarz do spraw Indian w latach 1889-1893. Bardzo przepraszam. Marek Maciolek

## CLARENCE LEONARD TINKER

generał z plemienia Osedżów

10 listopada 1942 roku w biurze generała porucznika Henry'ego H. Arnolda, głównodowodzącego Amerykańskich Sił Powietrznych, wygłoszono następujące słowa:

Clarence L. Tinker, generał major wojsk Stanów Zjednoczonych. Za jego chwalebłą działalność w służbie państwa na niezwykle odpowiedzialnym stanowisku. Po objęciu dowództwa w Siłach Powietrznych i całego lotnictwa w Departamencie Hawajów z dniem 18 grudnia 1941 roku dzięki swej rozległej wiedzy z taktyki lotnictwa i osobistemu przykładowi postawił podległe sobie jednostki na najwyższym poziomie wyszkolenia. Na początku czerwca 1942 roku, w obliczu spodziewanego ataku Japończyków na wyspę Midway, stanął na czele wydzielonego oddziału bombowców, aby odeprzeć ten atak i zadać końcową klęskę siłom japońskim. W końcowej fazie tej bitwy objął osobiście dowództwo wyjątkowo niebezpiecznego lotu zgodnie z najszczytniejszą tradycją wojskową wypełnienia misji samemu, a nie powierzania jej podwładnym. Ten mężny oficer i członkowie załogi, którzy wszyscy poszli z nim dobrowolnie, w pełni świadomi na co się narażają, zaginęli na pełnym morzu.

Słowa te padły podczas pośmiertnego wręczenia generałowi Medalu Zasłużonym w Służbie (Distinguished Service Medal). Od chwili, gdy wyruszył w swój ostatni bojowy lot, upłynęło ponad pół roku. Clarence L. Tinker był pierwszym amerykańskim generałem, który zginął w walce podczas drugiej wojny światowej.

Urodził się 21 listopada 1887 roku na północ od Pawhuska, na Terytorium Oklahomy. Przyszedł na świat jako drugie z dziesięciorga dzieci George'a Edwarda Tinkera, zwanego zdrobniale Edem, i Sary Anny Schwagerte. W jego żyłach płynęła po matce krew niemiecka i angielska, po ojcu zaś był jednej ósmej krwi Osedżem. Indiańskie pochodzenie odegrało znaczącą rolę w jego życiu, wpływając na jego charakter i zachowanie w o wiele większym stopniu, niż wydawałoby się to na pierwszy rzut oka. Był niezwykle dumny ze swego pochodzenia i podkreślał to na każdym kroku. Osedżowie należeli do największych plemion na Równinach Południowych. Liczni, imponujący samym wyglądem (przeciętna wzrostu ich wojowników wynosiła 180 cm), dumni, znakomici myśliwi, rolnicy i wojownicy, cieszyli się szacunkiem wszystkich okolicznych plemion, z którymi wiedli nieustanne wojny. O ich względy zabiegały rządy państw kolonialnych – Anglii, Francji i Hiszpanii, a potem Stanów Zjednoczonych. Armia tych ostatnich odniosła niejedyn sukces w walkach z wrogimi Szejenami czy Komanczami dzięki zwiadowcom werbowanym wśród Osedżów. Kiedy w 1897 roku na terenie ich rezerwatu odkryto ropę naftową, stali się najbogatszym ludem na ziemi, gdyż w 1925 roku dochód każdego Osedża wynosił 13 tysięcy dolarów rocznie.

Dumą z przynależności plemiennej zaszczerpił Clarence'owi ojciec, który poza tym, że trudnił się hodowlą bydła, zasiadał we władzach plemienia i prowadził pierwszą jego gazetę „Wah-Sha-She News”. Dzięki niemu mówił biegle językiem osage, co stanowiło już rzadkość wśród indiańskiej młodzieży jego pokolenia. Ku zdumieniu i podziwowi słuchaczy posługiwał się nim przy każdej stosownej po temu okazji, jak podczas odwiedzin ojca latem 1919 roku w średniej szkole technicznej w kalifornijskim Riverside, gdzie jako major prowadził wykłady z historii wojskowości i z taktyki. Wzruszająca miłość i przyjaźń między Edem Tinkerem i przyszłym generałem trwała przez całe życie tego ostatniego.

Będąc dzieckiem, uczył się początkowo w szkołkach misyjnych prowadzonych przez siostry zakonne w Hominy i w Pawhuska,

a potem w szkole państwowej w Elgin. Edukację na szczeblu podstawowym skończył w internacie dla Osedżów w Pawhuska. Nie należał do najlepszych uczniów, ale był czołowym zawodnikiem szkolnej drużyny sportowej. Jej członkowie nosili strój przypominający mundury żołnierzy Unii z czasów wojny domowej i w żywej pamięci zachowywali wojenne tradycje plemienia. Ulubionymi ich bohaterami byli Hard Rope i Wild Cat, słynni wojownicy walczący wraz z amerykańską kawalerią przeciw Szejenom oraz współczesny im Bonniecastle, bohater wojny na Filipinach w latach 1899-1902 i przyszły wódz plemienia. Będący jednej ósmej krwi Osedżem Clarence, w wieku 13 lat, zaczął uczęszczać do słynnego Instytutu Haskell'a w Lawrence, w stanie Kansas, szkoły dla młodzieży indiańskiej o profilu rolniczym. Choć była to szkoła koedukacyjna, działała na wojskowych zasadach. Chłopcy nosili mundury, odbywali marsze i przechodzili musztrę. Młodzież wychowywano w duchu religijnym, ale kwitło również ożywione życie towarzyskie. Clarence wyróżniał się tutaj postęпами w nauce i naturalnie w sporcie, reprezentując szkołę w futbolu amerykańskim i w biegach. Szkołę opuścił w marcu 1906 roku, choć z jakichś powodów nie zabrał ze sobą dyplomu.

Na jesieni 1906 roku wstąpił do Akademii Wojskowej im. Wentwortha w Lexington, w stanie Missouri. Armia pociągała go od dawna, a na wybór tej szkoły zdecydował się między innymi dlatego, że ukończyła ją kilku Osedżów. Motto szkoły brzmiało „Mens Sana in Corpore Sana” (w zdrowym ciele zdrowy duch) i nauczyciele robili wszystko, by je zaszczepić swym wychowankom. Do spraw wiary przywiązywano bardzo dużą wagę, ale wystrzegano się wszelkiego fanatyzmu. Panowała surowa dyscyplina, o czym na własnej skórze przekonał się Tinker, gdy usunięto go z drużyny futbolowej za palenie papierosów. Zajęcia z taktyki, zajęć policyjnych i dyscypliny nie odbiegały poziomem od tych prowadzonych na West Point. Niemniej okazało się, że po ukończeniu Wentworth dla kadeta Tinkera nie ma miejsca w mało licznej zawodowej armii Stanów Zjednoczonych, gdzie oficerskie stanowiska czekały głównie na ab-



BARTOSZ HLEBOWICZ

Popiersie generała Clarence'a L. Tinkera w Alei Zasłużonych w Southern Plains Indian Museum, Anadarko, w stanie Oklahoma

solwentów nowojorskiej uczelni. Toteż gdy Clarence, jako dziewiętnasty wśród trzydziestu czterech kolegów swego rocznika, opuszczając jesienią 1908 roku szkolne mury, otrzymał propozycję służby w Policji Filipińskiej, nie wahał się ani przez chwilę. W Manili, stolicy Filipin, zjawił się pod koniec tegoż roku i po trzech miesiącach szkolenia w miejscowej szkole policyjnej przystąpił do pełnienia obowiązków. Polegały one głównie na utrzymywaniu porządku i łapaniu bandytów w okręgach, do których go kierowano, i zwalczaniu filipińskich nacjonalistów, nie mogących pogodzić się z obecnością Amerykanów, którym Hiszpania oddała ten kraj po przegranej wojnie w 1898 roku. Przebywał tutaj cztery lata, zasługując sobie na uznanie przełożonych i sympatię tubylców, z którymi porozumiewał się nie tylko w obowiązującym na Filipinach hiszpańskim, wyniesionym jeszcze ze szkoły, ale i w języku Wisajów, jednego z tutejszych plemion. Mimo wszystkich

sukcesów tęsknota za rodziną, którą odwiedził tylko raz w ciągu tych czterech lat, sprawiała, że nie ustawał w staraniach o służbę w armii amerykańskiej. Na koniec dopiął swego i w listopadzie 1912 roku otrzymał przydział do fortu George Wright, koło Spokane, w stanie Waszyngton. Został tu podporucznikiem w słynnym z walk z Indianami 25 pułku piechoty złożonym z murzyńskich żołnierzy i dowodzonym przez białych oficerów.

Młody podporucznik nie zdążył się jednak dobrze zapoznać ze swym nowym miejscem pobytu, kiedy cały pułk skierowano na Hawaje, gdzie stanął 13 stycznia 1913 roku. Jego domem stały się teraz koszary imienia generała Schofielda, leżące na równinie Leilehua, blisko 26 mil od Honolulu. Tutaj zawsze tęskniący za rodziną Clarence zaprosił swą dwudziestoletnią siostrę Genevieve, aby prowadziła mu dom. Ta przystała na to z ochotą i wkrótce pojawiła się w koszarach z gorącym postanowieniem znalezienia mu katolickiej żony, gdyż takiej najbardziej życzyli sobie dla niego Tinkerowie. Spełniło się to nadzwyczaj szybko, bo już 13 października 1913 roku. Podporucznik stanął przed ołtarzem wraz z piękną, liczącą siedemnaście wiosen Madeline Doyle, Kanadyjką z Halifaksu, przybyłą w odwiedziny do krewnych w Honolulu. Nie opierała się długo zalotom przystojnego, mierzącego 178 centymetrów i ważącego do 75 kilogramów, „nie przypominającego zbytnio Indianina, miłego chłopca” (jak go po latach wspominała jedna z koleżanek z Haskell), manierami i znajomością języka podobnego raczej do hiszpańskiego *granda*. Małżeństwo ich okazało się niezwykle udane i przetrwało wszelkie próby czasu. Po trzech latach pożycia urodziło im się pierwsze z trojga dzieci, syn noszący to samo imię, co ojciec. Rok później, będący już pełnym porucznikiem Tinker otrzymał przydział do 18 pułku piechoty stacjonującego w obozie Harry J. Jones, koło Douglas w Arizonie, dokąd przeniósł się z rodziną.

Życie rodzinne sprzyjało karierze Tinkera. 27 lipca 1917 roku został kapitanem wraz z takimi przyszłymi gwiazdami amerykańskiego lotnictwa jak Carl Spaatz, Walter H. Frank czy Delos C. Emmons, a po roku, 8 czerwca, awansował na majora. Pełnił służ-

bę w wielu placówkach na pograniczu meksykańskim, od Arizony po Teksas, wszędzie ku pełnemu zadowoleniu przełożonych. W dużej mierze dzięki niemu poprawiły się stosunki Amerykanów z Meksykanami, a szczególnie między oficerami armii obu krajów, napięte od czasu słynnego najazdu Pancho Villi i jego *bandidos* na Columbus w Nowym Meksyku i odwetowej wyprawy Pershinga. Sukcesy na niwie służbowej i towarzyskiej jednak mu nie wystarczały. Pragnie wziąć udział w toczącej się w Europie wojnie światowej, do której przystąpiły Stany Zjednoczone. Nie uzyskał na to jednak zgody dowództwa, choć stary Tinker, bawiący w Biurze do Spraw Indian w Waszyngtonie, wraz z radą plemienną Osedzów, interweniował w tej sprawie u sekretarza wojny Newtona D. Bakera.

– Panie Tinker – oświadczył sekretarz – pański syn jest jednym z najlepszych szkoleniowców, jakich mamy i armia nie może sobie teraz pozwolić na jego odejście. Jest nam po prostu w tej roli niezbędny.

Słowa te niezwykle ujęły starego Osedza, ale niezbyt zadowolili jego syna.

Przełomowy w życiu Clarence’a Tinkera okazał się rok 1920. Opuścił wówczas piechotę i wstąpił do młodego amerykańskiego lotnictwa. Marzył o tym jeszcze w koszarach Schofielda na Hawajach, zazdroszcząc innemu Osedzowi Johnowi J. Mathewsowi, znanemu później pisarzowi i historykowi plemienia, który kilka lat wcześniej wstąpił do tej formacji. On nie mógł podobnie postąpić, gdyż długi czas wahała się Madeline, a obowiązujący wtedy regulamin wymagał zgody żony na służbę powietrzną męża. Gdy w końcu przełamał jej opór, rozpoczął w sierpniu zajęcia w szkole pilotów przy lotnisku March, w Kalifornii. W marcu 1921 roku, po ukończeniu szkolenia, został skierowany do fortu Sill, w Oklahomie, na kolejny kurs w tamtejszej Powietrznej Szkole Obserwacyjnej. Po jego ukończeniu, z dniem 21 listopada przeszedł oficjalnie do służby w siłach powietrznych. Odtąd zaczyna się jego pełniona z całkowitym oddaniem służba we wszystkich ważniejszych bazach lotniczych, od lotniska Hamilton w Kalifornii po lotniska Langley w Wirginii i MacDill na Florydzie. Zasłużył sobie w niej

na szacunek położonych i żywą sympatię podwładnych, o których troszczył się na każdym kroku i nigdy nie szykanował.

– Był wspaniałym dowódcą – mówił o nim kapitan Alvin Brando – zachowującym się jak by był jednym ze swych żołnierzy.

Zawsze niesyt nowych doświadczeń, prosił o funkcję attaché wojskowego przy ambasadzie amerykańskiej w Londynie, gdzie przebywał od kwietnia 1926 roku do lutego roku następnego. Trzy ostatnie miesiące spędził na leczeniu obrażeń, jakich doznał, ratując z prowadzonego przez siebie płonącego samolotu kapitana lotnictwa morskiego Roberta A. Burga, za co otrzymał Medal Żołnierza (Soldier's Medal) – najwyższe amerykańskie odznaczenie przyznawane w czasie pokoju. Taka postawa jednała mu setki przyjaciół, do których zaliczał się również Dwight D. Eisenhower, przyszły głównodowodzący armią amerykańską w Europie podczas drugiej wojny światowej, a później prezydent Stanów Zjednoczonych. Znany był osobiście prezydentowi Franklinowi D. Rooseveltowi, trzykrotnie przyjmującemu państwo Tinkerów w Białym Domu.

Różne obowiązki nie odrywały go od intelektualnych zainteresowań. Zgromadził potężną bibliotekę, w której obok takich książek jak *Wojna i pokój* Tolstoja, znalazły się liczne dzieła historyczne, a wśród nich *Report of the First Army* generała Pershinga oraz książki o Henryku VIII, amerykańskiej wojnie domowej i dyplomacji europejskiej. Z rzeczy poświęconych lotnictwu posiadał *North to the Orient* Anny Lindburgh i *This Flying Game* Iry Eakera i swego przełożonego i przyjaciela, generała Henry'ego „Hapa” Arnolda. Klasyków reprezentowali Rudyard Kipling, John Milton, Robert Burns, O'Henry, a współczesnych John Steinbeck, Thornton Wilder, Margaret Mitchell, Pearl S. Buck. Szczególnie dumny był ze wszystkich, oprawionych w skórę, roczników „National Geographic” wydawanego od 1915 roku. Dla relaksu czytywał autobiografię rodaka z Oklahomy, humorysty Willa Rogersa, w którego żyłach płynęła krew Czirokezów, oraz wszystkie utwory Julesa Verne'a. Zainteresowania ojca w pełni podzielał pierworodny Clarence, w rodzinie

nazywany Budem, który za jego przykładem również wstąpił do sił powietrznych, a szkołę lotniczą przy lotnisku Kelly, w San Antonio, skończył w styczniu 1939 roku. Dyplom i skrzydła podporucznika wręczał mu ojciec, zaproszony na tę uroczystość jako gość honorowy i od 1 listopada 1936 roku będący już pełnym pułkownikiem. Tandem ojciec-syn w wciąż młodym lotnictwie amerykańskim był nader wyjątkowym zjawiskiem, toteż prasa szeroko rozpisywała się o młodym lotniku, który „wkroczył na powietrzne szlaki swego ojca”.

Trudno przecenić zasługi, jakie położył Tinker dla rozwoju amerykańskich sił powietrznych. W obliczu zbliżającej się szybkimi krokami następnej wojny światowej, były one niewielkie, słabo wyposażone i zorganizowane, nie mogące się pod żadnym względem równać z lotniczymi potęgami Europy. Jedyne wartościowe samoloty, jakie posiadało lotnictwo były B-17, ale blisko 90% bombowców i myśliwców stanowiły przestarzałe A-17, B-18 i P-36. W styczniu 1939 roku cały jego personel liczył 26 tysięcy osób, mający do dyspozycji 800 maszyn bojowych. Dla porównania, w niemieckiej Luftwaffe służyło pół miliona ludzi, a w RAF-ie sto tysięcy. Wkrótce jednak przystąpiono do pracy nad poprawą tego stanu rzeczy, która w zaskakująco krótkim czasie przyniosła zadziwiające rezultaty. Powstały nowe lotniska na terenie całego kraju, w tym dwa w miejscach zarekomendowanych przez Tinkera, supernowoczesne MacDill w Tampa, na Florydzie, i Hill koło Salt Lake City, w Utah. Tinker dla swych planów zawsze potrafił sobie pozyskać cywilne władze i prasę, co nie udawało się wszystkim wojskowym. Jego praca została należycie oceniona i 1 lutego 1940 roku otrzymał dowództwo świeżo utworzonego 27 pułku lekkich bombowców, a 1 października tego roku został generałem brygady. Pracom nad wzmocnieniem i unowocześnieniem sił powietrznych towarzyszyła „Pieśń Lotników”, ułożona przy współudziale Madeline Tinker i jej matki, pani Doyle, podniosła i podnosząca na duchu, śpiewana przez każdego pilota.

Generał Tinker nie miał najmniejszych wątpliwości, że Stany Zjednoczone muszą przy-





Clarence L. Tinker

stąpić do wojny, która już od dawna szalała w Europie, ale większe zagrożenie dla swego kraju upatrywał w Japonii, aniżeli w europejskich państwach Osi. Od dawna dawał temu wyraz w prywatnych rozmowach. Sam był świadkiem, jak Ja-

ponia wyrosła na mocarstwo zagrażające sąsiadom. W 1911 roku pokonała i upokorzyła carską Rosję, następnie zagarnęła Koreę, łamiąc tam wszelki opór i wszelkie prawa.

– Właśnie ich (Japończyków) powinniśmy najbardziej się obawiać – mawiał. – Chcą załapać tę część świata. Japończycy są naszym prawdziwym wrogiem.

Z pewnością jego najmniej zaskoczyła wiadomość o ataku na Pearl Harbor 7 grudnia 1941 roku.

Wstrząsnął on całym krajem i posypały się głowy. Ustąpili ze swych stanowisk kontradmirał Husband E. Kimmel, dowodzący Flotą Pacyfiku, generał porucznik Walter C. Short, dowodzący Departamentem Hawajów oraz generał major Frederick L. Martin, dowódca Sił Powietrznych na Hawajach. Zastąpili ich odpowiednio kontradmirał Chester W. Nimitz, generał porucznik Delos C. Emmons i generał Clarence L. Tinker. Ten natychmiast opuścił swą bazę na lotnisku MacDill i po 33 godzinach lotu zjawił się w nowej kwaterze przy lotnisku Hickam, sześć mil od Honolulu. Tutaj z całą energią zajął się obroną wysp i przygotowaniami do ofensywy przeciw Japończykom. 14 stycznia 1942 roku otrzymał awans na generała majora, zostając pierwszym Indianinem, który w armii amerykańskiej osiągnął tak wysokie stanowisko. 5 lutego stanął na czele siódmej armii powietrznej wydzielonej z Hawajskich Sił Powietrznych. Tworzyły ją siódmy pułk bombowców, siódmy pułk myśliwców i siódmy pułk lotnictwa naziemnego. Dowodzenie taką siłą wymagało prestiżu Tinkera, pozwalając mu domagać się odpowiedniego sprzętu, ale początkowo jego jed-

nostka mogła prowadzić głównie działania defensywne. Podejmowaniu akcji zaczepnych stał na przeszkodzie głównie brak nowych B-24, mogących zapuszczać się w głąb Pacyfiku, gdyż były szybsze, pobierały więcej paliwa i bomb i miały zasięg o 450 mil większy niż B-17. Generał Tinker przez cały czas nosił się z zamiarem zaatakowania wyspy Wake, z której Japończycy zagrażali bezpośrednio wyspie Midway, a gdyby ona padła, taki los spotkałby Hawaje i wybrzeże Kalifornii. Opanowanie Wake podniosłoby morale siódmej armii powietrznej, osłabiło je u wroga i przekonało Waszyngton o potrzebie poświęcenia większej uwagi zmaganiom na Pacyfiku. Sposobność po temu nadarzyła się już wkrótce, w połowie maja, kiedy wywiad amerykański przejął tajną depezę Japończyków o planowanym ataku na Midway i część łańcucha alaskańskich Aleutów. Rozkazy kierujące średnie i ciężkie bombowce do Nowej Kaledonii i na Fidzi zostały odwołane. Wszystkie będące na chodzie maszyny pozostały na obszarze Hawajów, gotując się na przyjęcie wroga.

Bitwa o Midway rozpoczęła się 3 czerwca atakiem dziewięciu B-17 siódmej armii powietrznej na pięć japońskich okrętów wojennych płynących w odległości 570 mil od wyspy. Zwycięstwo Amerykanów przypisuje się działaniom floty, ale i lotnictwo miało swój udział. Zadało 22 trafienia nieprzyjacielskim okrętom i zestrzeliło 10 myśliwców, tracąc dwa B-17 i dwa B-26. Trwająca trzy dni bitwa stanowiła punkt zwrotny w wojnie na Pacyfiku, gdyż Japończycy na zawsze utracili tu inicjatywę. 5 czerwca nie był jednak ostatnim dniem tej bitwy dla generała Tinkera. Postanowił wykonać teraz swój dawny plan zaatakowania Wake, aby na zawsze skończyć z dominacją Japończyków na środkowym Pacyfiku. Chciał to uczynić przed świtem następnego dnia, a miał już po temu stosowne narzędzie w postaci czterech LB-30, niedawno sprowadzonych do Honolulu. Bombowce te były po prostu Liberatorami B-24 przekształconymi zgodnie z wymogami Anglików. Późnym wieczorem wystartowały z Hickam z prowadzonym przez kapitana Colemana Hintona samolotem generała na czele, w którym znajdowało się jeszcze dziewięciu człon-

ków załogi. Trzy pozostałe maszyny prowa- - dził doświadczeni piloci, pułkownicy Ted Landon, Russell Waldron i Art Meehan. Lecieli na Midway, by uzupełnić tam paliwo, a potem uderzyć już na Wake. Pułkownicy sprzeczli z przerażeniem, że kapitan Hinton leci niebezpiecznie wolno jak na bombowiec, z prędkością zaledwie 140 mil na godzinę. Jak tłumaczył się później, chciał w ten sposób oszczędzić paliwo. Po szczęśliwym mimo wszystko dotarciu na miejsce spotkał się z ostrymi wyrzutami ze strony starszych kolegów, którzy wyprzedzili go i pierwsi wylądowali na Midway. Zdawało się, że przyjął je do wiadomości i reszta dnia upłynęła na tankowaniu paliwa, szczegółowemu przeglądowi sprzętu i na próbach jakiegoś odpoczynku.

O zmierzchu 6 czerwca wyruszyli w dalszą drogę. Ku konsternacji pozostałych kapitan Hinton prowadził samolot równie wolno jak poprzedniej nocy, a nawet przez jakiś czas zboczył z zaplanowanego kursu. Kiedy znajdowali się trzydzieści mil na południowy zachód od Midway, lecąc na wysokości ośmiu tysięcy stóp, bombowiec generała został nagle w tyle, zszedł niżej i pogrążył się w chmurach, by już więcej się nie pokazać. Landon, Waldron i Meehan nie zawracali jednak z drogi, wiedząc jaką wagę przywiązywał Tinker do wykonywanego zadania. Kiedy jednak wstał dzień, nie potrafili odnaleźć łądu i straszne tropikalne burze zmusiły ich do powrotu. Z kończącym się paliwem dotarli na Midway w nadziei, że powita ich tam generał razem ze swą załogą. Tam jednak dopiero po ich przybyciu dowiedziano się, że samolot Tinkera zaginął. Oficjalnie stwierdzono, że doszło do tego o jedenastej w nocy 7 czerwca 1942 roku. Dwutygodniowe staranne poszukiwania nie przyniosły żadnych rezultatów.

Śmierć generała Tinkera wywołała powszechny żal w całym kraju. Do zrozpaczonej rodziny przychodziły wyrazy współczucia zarówno od członków Kongresu, jak i od zwykłych ludzi. „Zaszczytem było pracować z nim przez ostatnie pół roku” – pisała pani Louise Caplin, sekretarka generała, do jego ojca Eda Tinkera. Mieszkańcy Tampa uznali go za swego obywatela, choć mieszkał tam zaledwie dwa

lata, w pełni doceniając jego wkład w zbudowanie im lotniska, a tym samym w przyczynienie się do rozwoju miasta. Oplakiwało go wojsko, a szczególnie żołnierze lotnictwa, w którego tworzenie włożył tyle sił i serca. Pełnym uczucia, sławiącym go i wzywającym do zemsty wierszem „Salut” pożegnał go Joe Brimm z biura prasowego Hickam. Osedżowie uczcili jego pamięć tańcem zwycięstwa, pierwszym od zakończenia wojny światowej. Przez cztery dni setki Indian zgromadziły się w Pawhuska, tańcząc przy ogniskach w rytm bębnow i śpiewając o generale, co nie wrócił ze swej wojennej ścieżki. Jeden tylko Ed Tinker na zawsze zachował wiarę, że syn jego żyje, zwłaszcza gdy dwaj Osedżowie zwieźli mu się ze snu, w którym widzieli Clarence’a w jednym z japońskich obozów jenieckich.

– Jestem na tyle Indianinem, by uwierzyć w takie sny – powiedział stary Tinker.

Wiara ta udzieliła się również najbliższemu, którzy poprosili 28 czerwca o odprawienie mszy nie za duszę generała, ale za jego szczęśliwy powrót. Ed Tinker jeszcze na łożu śmierci, która przyszła doń w październiku 1947 roku, przypominał, że trzeba czekać na Clarence’a.

– Nigdy, nigdy się nie poddał i nie pozwalał nikomu mówić, że jego syn odszedł – wspominała Villa Tinker, jedna z sióstr generała. – Jest gdzieś na jednej z tamtych wysp i nie wolno nam tracić nadziei.

Pamięć o generale Tinkerze trwa wśród Osedżów z Oklahomy. Był jednym z ich najwybitniejszych synów, żywo związany z tradycjami, językiem i dniem powszednim współplemieńców, czego nie zapomnieli mu nigdy. Równie trwały pomnik wystawiła mu armia amerykańska, nazywając jego imieniem bazę amerykańskich sił powietrznych w Oklahoma City – Tinker Air Force Base. ♣

#### Bibliografia

- W. David Baird, *The Osage People*, Indian Tribal Series, Phoenix, Arizona 1972.  
James L. Crowder, *Osage General: Major General Clarence L. Tinker*, Oklahoma City Air Logistics Center, Oklahoma City 1987.

korespondencja autora z Jamesem L. Crowderem

## TOŻSAMOŚĆ YONY

**M**a na imię Yona. Kiedyś zagubił swoją tożsamość. Ale odnalazł ją, bo – jak mówi – *life is good, life is always good*. Życie jest dobre – powiedział nawet wtedy, gdy samochód wjechał w jego dzieło, sklep Indian Stuff.



Trzydzieści lat temu znany był wszystkim jako Charles Dunning.

Biegał na nartach. Góry Alaski albo stan Nowy Jork – ale czy to istotne? Pamięta wyśięk psychiczny, bo fizyczny to pestka dla żołnierza, mimo że już skończył kontrakt. Ale myśli – tłukły się. Gdzie odetchnąć po tych 27 miesiącach w Wietnamie? Gdzie zamieszkać? Jaki kupić samochód? Ma dwa domy w różnych częściach świata, czy może jeździć byle czym?

Dookoła cisza. Czapy śniegu zalegają na świerkowych gałęziach. Gdy powieje wiatr, spadną. A głowa pęka: BMW, mercedes, chrysler? Narty śmigają. Prawa, lewa. Prawa... jak tłoki w cylindrach. Myśli piętrzą się: BMW, mercedes, toyota. Prawa, lewa. BMW, mercedes. W głowie huk. BMW. BMW.

Stop.

Rozejrzał się. Cisza – tylko jego przyspieszony oddech. Skrzy się śnieg. Płatki migoczą: tak jak my należysz do ziemi, do słońca. Wprostował się. Uderzył podmuch wiatru. Pierwszy raz w życiu pomyślał: życie łatwe i przyjemne – amerykański sen to bzdura.

Na ulicy chwieje się bezdomna stara wiedźma. Cuchnie alkoholem. Wiesz, kim ja jestem? Indianką Seneca. Ale w Stanach, gdy nie masz pieniędzy, to nic nie znaczysz. I na odchodne:

– Co dała mi Ameryka? Nienawidzę jej!

Yona, a właściwie Yona galohisdi (Droga Niedźwiedzia) nie powiedziałaby tak, choć też jest Indianinem. Wie, co znaczy być obywatelem drugiej kategorii.

Wychowywał go dziadek.

Uczył: zanim się narodziłeś, podobnie jak każdy, byłeś częścią ziemi, drzew, potoku. Po urodzeniu nauczyłeś się śmiać, chodzić, śpiewać, zgubiłeś to, co poznałeś od swojej pierwszej matki – Ziemi. Musisz sam zrozumieć, jak żyć z nią w harmonii, musisz być jej wierny.

Powtarzał: „Bądź dumny, że jesteś Indianinem”.

Tyle, że w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku trudno było być dumnym. W rezerwatach nie było pracy. To znaczy kobiety pracowały poza, w miastach, na noc wracały, aby zająć się dziećmi.

Mężczyźni – pili.

Biali Amerykanie reagowali odrazą i nie-dowierzaniem: pije taki jeden z drugim i od razu się uzależnia. Czy to prawda, że nie mają genu, który chroni przed alkoholem?

Wielu Indian przeniosło się do wielkich miast. O robotę łatwiej, tyle że nikt z nimi nie trzymał. Współplemieńcy rozproszyli się. Od białych pogarda. A dla Indianina brak wspólnoty to śmierć.

Ojciec Yony znał to. Powiedział synowi: „Nie mów białym, że jesteś Indianinem. Po co ci problemy?”

W tamtych czasach Indianie robili karierę przeważnie w wojsku. I nie wiadomo, czy szli tam właśnie dlatego, czy może służyli ze względu na tradycję wojowników, albo jak sami twierdzą – z miłości do ziemi.

Dlaczego Yona poszedł do marynarki? Był młody, miał 19 lat. Dlaczego czterech jego braci też zostało żołnierzami?

Yonie dali mundur i karabin. Do Wietnamu, walcz – w takich okolicznościach trudno pamiętać o naukach dziadka. Wkoło twar-



Yona i Kay  
przed swoim sklepem  
Indian Stuff,  
Saint Petersburg  
na Florydzie  
2005

MARCIN GRABIEC

dziele. Po chwili był taki sam, wszystko wiedział najlepiej.

Kontrakt trwał 4 lata. Po nim miał dużo pieniędzy. Świat kusił: kup dom, kup samochód, kup...



Myśl, która dopadła Charlesa na nartach, poruszyła, wygrzebała, rozjątrzyła przyproszone wspomnienia.

Ale to tak jak ze zwierzętami po zimowym

śnie. Początkowo otepiałe, nie wiedzą, co się dzieje i najchętniej zasnęłyby znów. Jednak natura wzywa – nie pozwala usnąć.

On podobnie. Żyję bez sensu, poczuł. Co prawda, po wyjściu z wojska skończył studia i ożenił się, ale cały czas alkohol (małżeństwo rozpadło się), szastanie forszą, sukces. Wkoło presja: mieć. Cały czas „mieć”.

A jak można inaczej? Jak „być”? Nie wiedział. Nie miał pomysłu. Ale czuł, że coś musi zrobić ze swoim życiem. Coś, jakby zew, wołało go.

Wybrał sprawdzoną drogę.

Kiedyś służba w marynarce wojennej była dla niego ważna. W wieku 31 lat wstąpił tam ponownie.

Było nie tak. Choć zostałby, tylko, że jego duch opiekuńczy – czuwał. W piątym roku służby, trening – kontuzja nogi.

Operacja i koniec kariery żołnierza.

Po drugim wyjściu z wojska ponownie się ożenił. Razem z żoną zamieszkali w stanie Nowy Jork. Pracował jako nauczyciel w więzieniu. Kilkaście lat kładł do głowy młodym Latynosom (ci przeważali wśród odbywających karę) zawiłości języka angielskiego. Byli trudni. Ale on żołnierz – radził sobie. Nie lubił tych lekcji. Pił coraz więcej. Zresztą żona (sanitariuszka, którą poznał podczas służby w marynarce wojennej), okazała się jeszcze bardziej imprezowa niż on sam. Życie zamknęli w butelce wódki.

Tylko, że stale krążył ten zew. Znikał. Powracał. Wołał. Stopniowo, coraz silniej. A on nie rozumiał. O co chodzi? Aż wreszcie, 20 lat temu nauczycielka jego dzieci zapytała:

– Opowie Pan w szkole o trzech siostrach: fasoli, kukurydzy i dyni?

I opowiedział. Był przecież jedynym Indianinem wśród rodziców, a to indiańska opowieść. Wtedy grom. Zrozumiał, po co żyje. Opowiadać historie, pamiętać, to jego powołanie.



Yona pochodzi z plemienia Shawnee. Mówi, że jest Indianinem i równocześnie, choć głównie dlatego, że mieszka w Stanach Zjednoczonych, Amerykaninem. Lecz w jego żyłach prócz indiańskiej płynie szkocka i afrykańska krew. I tu rodzi się pytanie, kim tak właściwie Yona powinien się czuć Indianinem, Amerykaninem, a może Szkotem, albo obywatelem któregoś z państw afrykańskich?

Sprawa nie jest prosta.

Bo jedna rzecz – za kogo sam się uznajesz, inna – kim jesteś według prawa.

Bo kiedy dla rządu ktoś jest Indianinem?

Gdy jego rodowód da się wyprowadzić z XIX-wiecznych spisów oficjalnie uznanych indiańskich plemion (Yona ma to szczęście). Tym samym Indian mają łączyć więzy krwi, tak jak narody w Europie.

A kiedy uznają cię za Amerykanina?

Gdy urodzisz się na terenie Stanów, bądź po długim, legalnym pobycie zdasz test na obywatelstwo. Przynależność do narodu amerykańskiego z kryterium krwi przeniesiono na kryterium ziemi.

Można jednak zadać głębsze pytanie. Czy w XXI wieku o przynależności do narodu wciąż powinny decydować krew, bądź miejsce urodzenia? W czasach nasilonej globalizacji narody mieszają się z sobą. Ludzie gdzie indziej się rodzą, gdzie indziej mieszkają. Czy zatem kwestii przynależności do narodu nie pozostawić samym zainteresowanym i ich przekonaniom?

Właśnie tak uważają Indianie, choć i wśród nich zdarzają się wyjątki. Dla większości jednak tożsamość nie jest ani kwestią pochodzenia i drzew genealogicznych, ani przypadku, jak urodzenie się po danej stronie rzeki. Tożsamość to sprawa serca. Tym jesteś, kim się czujesz.

Dlatego zdaniem Yony trzy drogi prowadzą, aby być Indianinem.

Tradycyjna – masz indiańską krew. Mistyczna – dzięki oświeceniu czujesz jak Indianin. Dobrowolna – poznajesz kulturę Indian i myślisz jak oni.

Trzecia jest równie ważna jak dwie pierwsze, twierdzi Yona. Bo tak naprawdę człowiek sam wybiera swoją tożsamość.

Dlatego swoim dzieciom powtarza:

– Nie musisz być Indianinem, ważne, abys był dumny ze swego wyboru.

Tak jak w przypadku Johna Raymonda (dziś woli, by nazywać go Sky Dancer). Opowiada o sobie.

O tym, że był technikiem komputerowym, a teraz jest wolontariuszem – popularyzuje kulturę Indian. Że ludzi w Stanach ogłupia telewizja, która narzuca: więcej zarabiać, posiadać lepszą pracę, mieć ładniejszą żonę – nienawidził tego. I o tym, jak prócz angielskiej i francuskiej w jego żyłach płynie krew Indian Creek. Dowiedział się dzięki żonie – Many Ponies, Indiance Cherokee. Miał 42 lata. Opowiedział mu również o więzi z ziemią i świecie duchowym. Zaakceptował. Wcześniej był białym, teraz jest Indianinem. Co się zmieniło?

– Moje serce – wyjaśnia Sky.

Właśnie tak przetwarzają Indianie

Historia zna przypadki, że naród trwał bez państwa. Bez całej tej maszyny propagandowej, a nawet wbrew niej. Ukraińcy, Polacy, Słowacy istnieją do dziś.

– Litwini nie stali się Rosjanami, mimo że żyli w Rosji – mówi Yona.

Bo naród to wspólnota ducha, wartości. Socjolog Florian Znaniecki powiedział, że wojny kiedyś się zmieniają. Nie będą walczyć armie, lecz kultury. A ich orężem: stosunek do świata, czasu wolnego, drugiego człowieka. Dzięki tym wartościom będą zdobywać ludzi i terytoria – kultura atrakcyjniejsza, wygra. Takie wojny czekają narody w dużych organizmach politycznych, na przykład w Unii Europejskiej. A ich rezultatem dylematy: jestem Polakiem, Irlandczykiem czy może Europejczykiem?

A co jest i będzie pociągające w kulturze Indian?

Według Yony: duchowość. Świadomość istnienia istoty wyższej i traktowanie z dystansem dóbr materialnych. Wabikiem będzie również poważanie dla ludzi starszych (oni przekazują mądrość), tolerancja dla innych oraz szacunek do natury.

– Możemy zbudować hotel na plaży i przeciąć drogę żółwi do terenów lęgowych – mówi Sky Dancer – jednak, co nam to da?

Przestrzega, że zysk ekonomiczny w pierwszej chwili okaże się stratą w dłuższej perspektywie, bo ludzie są częścią natury.



Opowieść o trzech siostrach to narodziny Charlesa – Yony (indiańskiego chłopca w skórze amerykańskiego żołnierza). Musiał szybko dorosnąć.

Po kolejnej imprezie żony (on był w pracy, ona w domu miała pilnować dzieci), zastał ją zamrozoną alkoholem. Szukał córki dwa dni – umierał ze strachu.

Zadecydował: koniec. Rozwiedli się.

Zaczął chodzić na spotkania AA. Nie pić. Nie pić. Pracował nad sobą.

Poczuł, że obok jest Ktoś większy. Gdzie? Kto? Poszuka.

Wstąpił do prezbiterian. Został nawet

duchownym. Teraz jestem blisko, nauczam o prawdziwym Bogu – myślał. Ale przyszły wątpliwości: czy inne religie błędzą? Co ze zbawieniem tych, którzy nie znali Jezusa? Wkrótce już wiedział: ten Bóg prawdziwy, a tamten nie, jest kłamstwem. Rzucił to.

A jak wierzyli Indianie? Kiedyś uczono go: istnieje Siła większa od nas. Jaka? Nie ma znaczenia, ważne, aby cały czas być z Nią w kontakcie.

To przyjął, dziś twierdzi:

– Wołaj Budda, Jahwe, Jezus, jak chcesz, módl się do tego, w kogo wierzysz.

Uwierala go praca. Efektywność, wynik, rywalizacja, a psychika pęka – wyrwać się z tego.

Znalazł dodatkowe zajęcie – pielęgnowanie ogrodów. „Byłeś częścią ziemi, drzew, potoku” – przypomniawszy sobie dziadka. Zrozumiał, ziemia jest systemem, a on w nim małym trybikiem.

I wtedy wybuchła historia o miłości pięknej, a na początku odległej i nowoczesnej. Od znajomej dostał adres mailowy Kay (Kanertonkeh – Spadające Liście). Ona na Florydzie, on w stanie Nowy Jork. Korespondowali przez parę miesięcy – pokrewne indiańskie dusze (Kay jest Mohawk). Aż zdecydował: do niej, na południe.

Jednak tam odezwała się rana nogi odniesiona w wojsku – nie mógł chodzić. Całe szczęście, że renta była całkiem spora.

Przez trzy lata pisał książki. O współczesnym życiu Indian, o ich przeszłości, legendach. Trochę wydobrzył i z Kay wymyślili sklep Indian Stuff.

Wtedy Charles umarł, pozostał tylko Yona.



Saint Petersburg, Floryda – 420-tysięczne miasto nad Zatoką Meksykańską. Słoneczna pogoda – 361 dni w ciągu roku. Raj urlopowiczów. Zimą – emerytów (w lecie jest dla nich zbyt gorąco), latem – ludzi w średnim wieku (z rodzinami na wakacje). Oni wszyscy po powrocie z plaży, gdzie muszą mieszkać, jeść, bawić się. Gdzieś kupują pamiątki. Sklep z rzeczami indiańskimi – Indian Stuff.

Słusznie, tak można zrobić interes – pomyślałem.



Indian Stuff to nie tylko sklep, to azyl dla wszystkich, którzy myślą inaczej niż większość amerykańskiego społeczeństwa

Jednak im częściej tu przychodzę tym bardziej odsłania się przede mną prawda – sklep nie jest dochodowy. Ludzi owszem dużo, ale klientów brak. Odkrywam, że tak naprawdę miejsce powstało z zupełnie innej potrzeby.

– Trzyma razem indiańską społeczność – tłumaczy Yona.

Stworzyli sklep, bo pamiętali jego problemy z tożsamością. O to, kim chcesz być, musisz walczyć. Nie na górze, ustawami i traktatami, lecz na dole, wśród ludzi.

Dlatego Yona (58 lat, otyły, długie włosy i zarost koloru mleka, ręce wytatuowane w zwierzęta totemowe) i Kay (50 lat, delikatna, gęste, siwe włosy sięgają do pasa) zebrali podobnie myślących ludzi. Z początku nie było łatwo, ale tak to już jest, gdy zaczynasz coś nowego, wydaje ci się, że jesteś sam. Po pewnym czasie jednak okazuje się, że masz wielu podobnych. Brakuje im jedynie pomysłu, odwagi, brakuje im ciebie. Z Indian Stuff związało się ponad 50 osób, niekoniecznie Indian. Stworzyli „rodzinę”.

Walczą o tożsamość, ożywiając indiańską kulturę. Poza sklepem (nauka dzieci, wykłady dla studentów, inscenizacje wioski indiańskiej) oraz w jego dwóch pomieszczeniach. Są one pełne wykonywanych przez miejscowych artystów: suvenirów – według turystów, elementów tradycji – zdaniem Indian.

Weźmy taki woreczek z szalwią. To zabawne, ale właśnie on stanowi o tożsamości. Przychodzi urlopowicz i widzi wysuszoną, pachnącą roślinę. Może przydałaby się na kadzidełko, może jako odświeżacz powietrza. A dla Indianina dym z szalwii jest święty. Oczyszcza, przygotowuje do modlitwy. Dwaj ludzie i dwie rzeczy, choć tak naprawdę ten sam woreczek.

Takich przedmiotów ogrom.

Miedzy nimi dużo się dzieje.

Przychodzę w sobotę.

Rano darmowe warsztaty.

Joseph Z, Amerykanin litewskiego pochodzenia, adoptowany przez dwa plemiona indiańskie, uczy gry na flecie – pomieszczenie



MARCIN GRABIEC

Kay i zespół Red Heart Fire podczas koncertu w Indian Stuff

wypełniają odgłosy ptactwa. Jak odsłoniysz jedną dziurkę fletu, a twoje palce będą drżeć na dwóch innych to odezwie się indyk, a gdy ułożysz dłoń nieco inaczej zaskrzeczy papuga.

Flet zajmuje szczególne miejsce wśród społeczności Indian Stuff.

Po pierwsze, w sklepie można nabyć mnóstwo jego rodzajów – z cedru, orzecha, osiki lub po prostu z rurki PCV.

Po drugie, tłumaczy mi Yona, flet jest metaforą. Bo ludzie są jak flety. Kawalek wydrążonego materiału wydaje dźwięk i jest tym, do czego go stworzono, dopiero, gdy ktoś na nim gra. Tak i człowiek – flet w rękach Boga. Ma pozwolić życiu toczyć się, przenikać swą osobą, nie przywiązywać się do niczego, a wtedy zagra melodię, do której został stworzony.

Wczesnym popołudniem „krąg bębniących”.

Kobiety i mężczyźni, 10, czasem 20 osób – dzinsy, t-shirty, grają na bębnach. Na początku wolno. W czubach włosów prążkowane piórko. Ktoś zaczyna śpiewać, inny bierze flet. W kącie paruje zupa – warzywna z kawałkami

bizoniego mięsa (bizony hodowane są niedaleko na farmie). Rytm przyspiesza, jest skoczny. Dwoje nie może usiedzieć – tańczą. Ściany odbijają i potęgują dźwięki. Granie jednoczy. Razem z dziadkiem, kilkunastoletni wnuczek uderza zapamiętałe w bęben. Kulminacyjny moment i... okrzyki radości. Podają sobie ręce.

Poprawić krzesła – wieczorem spotkanie trzeźwości.

Prowadzi Yona – kiedyś miał problemy z alkoholem, teraz pomaga czterem młodym. Co tydzień analizują kolejny etap „Czerwonej drogi do życia w pomyślności”.

Program Indian Stuff (imprezy odbywają się również popołudniami pozostałych dni tygodnia), często ulega zmianie. Czasem jest w nim koncert zaprzyjaźnionej, folkowej grupy, czasem Abasi Ote (Amerykanin afrykańskiego pochodzenia) uczy gry na aborygeńskim instrumencie, rurze – didgeridoo. Kiedy indziej poznajemy Amerykankę JoAnn i oparty na wierzeniach Indian Zuni ceremonial lecznicza za pomocą dźwięków.



Sklep Yony i Kay to azyl dla wszystkich, którzy myślą inaczej niż większość amerykańskiego społeczeństwa. Na przykład Bill Thompson, 36-letni Amerykanin kubańskiego pochodzenia. Ma dość życia w kulturze dolara.

– Nie znam rodziny ze strony mego ojca, może mam indiańską krew – mówi z nadzieją.

Ludzie z Indian Stuff mają inne niż większość Amerykanów poglądy na temat wojny. Yona, mimo iż jej nienawidzi, twierdzi:

– Gdyby nie ta rana w nodze, poszedłbym walczyć w Bagdadzie.

Czy to nie sprzeczność?

– Tak, ale skoro wzywa mnie ziemia moich przodków, ja muszę iść – mówi.

Pomysły Busha? Odrzuca je. Nie za nie chce walczyć. Ale ziemi musi być wierny, za nią jest gotów zginąć. A że teraz jest ona Stanami Zjednoczonymi? Ot, taka historyczna aberracja – mógłby rzec, zawieszając, jak co dzień amerykańską flagę przed wejściem do Indian Stuff. Symbole symbolami, a tak naprawdę, tutaj z dziada pradziada żyli Indianie.



Indian Stuff istniał trzy lata. Jego koniec był zagadkowy. Są ludzie, którzy tłumaczą go jako efekt walki kultur.

Ich zdaniem sklep cały czas mierzył ducha amerykańskiego społeczeństwa, wszechwładnego na kwitnącej gospodarczo Florydzie. Niby nikomu nie wadził, przycupnął gdzieś w środku miasta (trafiali tu tylko ci, którzy o nim wiedzieli) i pewnie chciał, aby go nie zauważono. Ale na nic to. Amerykański duch wyłowił wrzód. Indian Stuff nie zarabiał, nie bogacił się, nie był przedsiębiorczy, ani innowacyjny. Żaden z niego pożytek dla idei kariery od pucybuta do milionera, mitu *self-made mana* (człowieka, który jest tym, kim chce być) czy teorii ziemi obiecanej. Duch wpadł we wściekłość. Inne indiańskie sklepy w mieście pracowały dla turystów, sprowadzały towary zza Missisipi, przynosiły zyski. Były poprawne. Ta zakała nie.

Może właśnie dlatego w październiku 2005 ktoś skradł furgonetkę. Policijny pościg. Złodziej chciał skrócić, pewnie zamierzał schować się w bocznej uliczce. Choć świad-

kowie twierdzą, że to policja staranowała jego samochód i wepchnęła na budynek. Mniejsza z tym – uszkodzeniu uległ róg Indian Stuff.

Ktoś powiedział: przypadek. Ktoś inny, mając pewnie na myśli ducha amerykańskiego społeczeństwa: walka kultur o przetrwanie.

Jednak duch zawsze daje szansę – przecież „kraj wielkich możliwości” to jedna z jego ulubionych opowieści. Dlatego Indian Stuff dostał czas, aby się zmienić. I może nawet wszystko skończyłoby się polubownie, lecz Indianie jak mantra: tożsamość i tożsamość. Przeciągnęli nawet na swoją stronę kilku białych Amerykanów.

To było już za wiele. Duch nie puścił tego płazem. Po raz drugi odezwał się w maju następnego roku.

Na drodze było luźno i mężczyzna dość szybko prowadził tamtego dnia. Nagle z boku wyprysnął samochód. Kierowca raptownie skręcił na chodnik, aby uniknąć zderzenia. Uderzył w róg budynku – ten sam. Cała ściana groziła zawaleniem. Decyzja władz: do rozbiorów. Sklep przestał istnieć.

Ludzie sądzili: amerykańska kultura odniosła zwycięstwo.

Jednak Indianie już zdążyli rozbudzić ducha swojej własnej kultury. Nie jest on tak silny i bywał już pokonywany przez swego amerykańskiego odpowiednika, ale odznacza się żywotnością. Łatwo nie ustępuje pola.

Tak było i tym razem. Przestało istnieć miejsce, ale wciąż istnieje „rodzina” Indian Stuff. Nadal spotyka się w szkołach, kościołach, bibliotekach, gdzie kto ją przygarnie.

Przecież walka o tożsamość trwa cały czas.



Yona powiedział: tak miało być, *life is always good*. ✧

Powyższy tekst jest zapisem pobytu autora w Indian Stuff w 2006 roku.





# Z ZIEMI INDIAN

## SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

### Ajnowie mogą być dumni

„Ajnowie to tubylczy lud z odrębnym językiem, religią i kulturą” – tak zaczyna się rezolucja przyjęta 6 czerwca przez parlament Japonii. Decyzję tę poprzedziła wieloletnia walka Ajnów o zaznaczenie swej obecności w państwie oficjalnie uznawanym za jednolite.

– Rząd japoński potrzebował stu czterdziestu lat, żeby uznać nas za tubylczy lud – skomentował Tadashi Kato, dyrektor Ainu Association of Hokkaido.

Ajnowie mieszkali na wyspie Hokkaido na długo, zanim zaczęli napływać japońscy osadnicy w XV wieku. W drugiej połowie XIX stulecia ich ziemię rozdano japońskim rolnikom, zabroniono używania języka ajnu, nakazano zmianę nazwisk na japońskie, dzieci posłano do szkół. Od 1899 roku rząd japoński oficjalnie uważał ich za „byłych aborygenów”. Po drugiej wojnie światowej, rekonstruując na Hokkaido „tradycyjne” wioski, wykorzystano Ajnów do rozwoju nowej gałęzi przemysłu, jakim w owym czasie była turystyka. Powstał paradoks: wielu Japończyków uważało, że w ich kraju nie istnieje inny naród poza nimi i jednocześnie chętnie odwiedzało „tradycyjne” siedziby Ajnów, które bardziej przypominały „światy Disneyowskie”.

Dopiero w 1997 roku Ajnowie wygrali pierwszą sprawę: sąd w Sapporo uznał, że rząd, budując tamę na rzece Saru, bezprawnie pozbawił ich ziemi, „nie biorąc pod uwagę unikalnej kultury mniejszości Ajnów”. W tym samym roku rząd przyjął Ustawę o wspieraniu kultury Ajnów (Ainu Culture Promotion Law).

Rezolucja parlamentu ma spowodować bardziej koherentne działania rządu japońskiego, których celem ma być poprawa sytuacji ekonomicznej i pozycji społecznej tego ludu.

Według Teruki Tsunemoto decyzja parlamentu będzie też miała inne znaczenie:

– Czuliśmy się dyskryminowani z powodu bycia Ajnami, bycie Ajnu było obciążeniem. Teraz być może rezolucja sprawi, że ludzie zaczną odczuwać dumę – powiedział.

Dlaczego właśnie teraz Japonia uznaje Ajnów? Bez wątpienia decyzja parlamentu wpisuje się w popularną w ostatnich dekadach politykę wspierania tubylczości i praw ludów tubylczych. Być może też Ajnowie staną się dodatkowym argumentem w sporze z Rosją o Wyspy Kurylskie – są przecież ich pierwotnymi mieszkańcami.

### Czarnym mówimy „nie”

Kolejnego przykładu nadużycia suwerenności plemiennej do pozbawiania praw obywatelskich dostarczają Czirokezi z Oklahomy, którzy w zeszłym roku zagłosowali nad zmianą traktatu z 1866 ze Stanami Zjednoczonymi (oraz wprowadzeniem zmian do plemiennej konstytucji). Traktat zmuszał plemię do uznania za swoich członków byłych czarnych niewolników, pracujących na polach Czirokezów. Czirokezi, w większości walczący po stronie Konfederacji w czasie wojny secesyjnej, musieli zgodzić się na te warunki. Dziś jednakże nie akceptują potomków byłych niewolników, spośród których wielu posiada mieszane pochodzenie czirokesko-murzyńskie. Co może wydawać się paradoksem, Cherokee Nation nie wymaga, aby jego członkowie posiadali ustaloną, minimalną „ilość krwi czirokeskiej”. Wystarczy jej „kropla”. W związku z tym wielu liderów „narodu” jest kulturowo i etnicznie „białych” (wystarczy posiadać przodka-Czirokeza z XIX wieku). To „krew” murzyńska – w oczach większości głoszących Czirokezów – stanowi problem: „brudzi” zarówno krew białą, jak i indiańską. W wyniku

głosowania około dwóch tysięcy ośmiuset tzw. *Cherokee freedmen*, potomków niewolników i ich czirokeskich właścicieli, zostało ostatecznie pozbawionych praw obywatelskich.

W czerwcu zareagował wreszcie Kongres Stanów Zjednoczonych, który zajął się propozycją ustawy zrywającej stosunki między rządem federalnym a Cherokee Nation, co przekładać by się miało m.in. na wstrzymanie finansowania przez USA plemiennej opieki zdrowotnej i budownictwa. Projekt ustawy, przygotowany przez demokratkę Diane Watson z Kalifornii, zakłada ponowne nawiązanie stosunków z Cherokee Nation wtedy, gdy Czirokezi przywrócą pełnię praw osobom o częściowo murzyńskim pochodzeniu.

Przyszłość uchwały nie jest jednak pewna, gdyż jak dotąd nie doszło w tej sprawie do porozumienia między Senatem a Kongresem. Kandydat na prezydenta Partii Demokratycznej, senator Barack Obama, orzekł, że sprawa *freedmen* to kwestia suwerenności plemiennej i nie powinien jej rozstrzygać Kongres.

## Siuksowie Siuksom

Siuksowie Shakopee Mdewakanton przekazali milion dolarów społecznościom Buffalo Lake i Long Hollow w rezerwacie Lake Traverse, należącym do Siuksów Wahpeton-Sisseton Oyate (Dakota Południowa). Pieniądze, pochodzące z przynoszącego olbrzymie zyski indiańskiego kasyna Mystic Lake (w Minneapolis), zostaną przeznaczone na rozbudowę i renowację dwóch centrów służących pomocą lokalnym mieszkańcom. W obu ośrodkach mieszkańcy rezerwatu otrzymują m.in. opiekę lekarską, świadczenia ekonomiczne, korzystają z programów rekreacyjnych. Tutaj też odbywają się pogrzeby i inne ceremonie religijne. W przebudowanych centrach planowane są także pomieszczenia, w których starsi będą prowadzili naukę tradycyjnego rzemiosła, na przykład wyrobów *quilt*. Młodszy zaś będą mieli do dyspozycji salę komputerową.

W ubiegłym roku Shakopee Mdewakanton również podarowali milion dolarów krewnym z Wahpeton-Sisseton Oyate na budowę dwóch centrów w innych częściach rezerwatu w Da-

kocie Południowej. Pomoc sięga lat wcześniejszych: m.in. w 2005 roku mieszkańcy rezerwatu Lake Traverse otrzymali pożyczkę w wysokości 17 milionów na budowę kasyna w Watertown (Dakota Południowa), a w 1998 – 32 miliony na budowę kasyna w Kankinson (Dakota Północna).

## Dwie policje w jednym

hrabstwie Brown (stan Wisconsin), którego obszar częściowo pokrywa się z rezerwatem Oneidów znad Green Bay. W czerwcu władze hrabstwa podpisały umowę z Oneidami o współpracy między ich policjami. Współpraca istnieje faktycznie od piętnastu lat, ale tym razem umowa (na początek ma obowiązywać przez rok) przekazuje zwierzchnictwo nad pilnowaniem porządku policji oneidskiej.

Nie wszystkim to się podoba: zdaniem władz Hobart, okręgu należącym do hrabstwa Brown, oznacza to „zamięnię sił porządkowych Hobart na prywatną policję plemienną” na terenie zamieszkiwanym także przez osoby niebędące członkami plemienia.

Określanie policji Oneidów mianem „prywatnej” zniekształca rzeczywistość. Indianscy policjanci mianowani są co roku przez szeryfa stanowego i egzekwują prawo stanowe. Departament Policji Oneida składa się z dwudziestu policjantów i zapewnia dwa-trzy patrole samochodowe w rezerwacie na dobę.

Władze Hobart zwróciły się do sądu o tymczasowy zakaz wcielania w życie umowy. Sąd wniosek oddalił.

## Kasyno, banicja i chciwość

W maju władze ludu Snoqualmie znad cieśniny Puget, w stanie Waszyngton, ogłosiły plan otwarcia kasyna niedaleko Seattle. Towarzyszył temu skandal związany ze skazaniem na banicję dziewięciu członków plemienia oraz skreśleniem z list członków dalszych czterdziestu trzech. Wykluczeni ze społeczności to byli przywódca Bill T. Sweet oraz część jego rodziny. Sweeta oskarżono o próby podważenia nowo wybranej, we wrześniu 2007 roku,

władzy plemiennej, a także próbę przejęcia plemiennych funduszy, zablokowanie programów zdrowotnych i opieki społecznych.

Wyrok banicji oznacza nie tylko utratę szansy uczestniczenia w podziale wpływów z przyszłego kasyna i współdecydowania o losach plemienia: skazani nie mają w ogóle prawa uważać się za Indian. Tymczasem Sweet twierdzi, że zeszłoroczne wybory, które doprowadziły do jego obalenia, odbyły się niezgodnie z procedurami, a zatem on i wspierająca go część byłego zarządu nigdy nie przestali formalnie rządzić plemieniem.

Członek nowych władz Patrick Barker przyznaje, że banicja to dotkliwa kara i że być może należało rozważyć jej łagodniejsze wersje: banicję społeczną albo banicję tymczasową. Jednakże, zastrzega, skazani mają prawo odwołać się od decyzji.

Wśród skreślonych z list członków plemienia jest również wielu kuzynów Sweeta. Po wód? Nowi liderzy wykryli, że nie spełniali kryterium posiadania przynajmniej jednej ósmiej krwi indiańskiej.

Plemię Snoqualmie zdobyło federalne uznanie w 1999 roku, liczy około sześćset osób.

– Największe rozczarowanie budzi fakt, że nie ma się do kogo zwrócić o pomoc – komentuje jedna ze skazanych na wygnanie. Suwerenność przyznana plemieniu utrudnia jego członkom walkę o swoje prawa poza plemieniem. – Nadchodzi czas chciwości związanej z kasynem. Ludzie, których znałam, są teraz jak puste muszle.

### Ziemia niewyzwolona

W maju federalne Biuro do Spraw Indian (BIA) zdecydowało o wzięciu w powiernictwo 13 tysięcy akrów ziemi Oneidów w centralnej części stanu Nowy Jork. O taką decyzję zabiegali sami Oneidowie, którym groziło opodatkowanie ich przedsiębiorstw na rodzinnym terytorium, do którego zaczęli wracać 30-40 lat temu. Władze lokalne, protestując wobec polityki zwalniającej Indian z płacenia podatków, doprowadziły w 2005 roku do wyroku sądowego (tzw. *Sherill case* – o manipulowaniu ziemią Oneidów pisał John Johnsen

w artykule *Oneidowie. Raport z pierwszej dekady XXI wieku* – „Tawacin” nr 2 [74]), wedle którego ziemia Oneidów nie jest suwerenna, a więc Indianie muszą z niej odprowadzać podatki, także za lata poprzednie. Dla Oneidów (i innych grup indiańskich) decyzja ta oznaczać mogła zachwianie ekonomicznej podstawy społeczności. Jedynym rozwiązaniem pozostawało zwrócenie się z prośbą do rządu federalnego – formalnego strażnika interesów indiańskich – o wzięcie ziemi w powiernictwo. Oneidowie pragnęli przekazać rządowi federalnemu pod opiekę całą odzyskaną w ostatnich latach ziemię, czyli 17 tysięcy akrów (podczas gdy hrabstwa Oneida i Madison, w obrębie których znajduje się terytorium Oneidów, „zgadzały się” na zaledwie tysiąc akrów), ale i tak decyzję rządu należy uznać za sukces Indian. Lokalne władze już odwołały się od tej decyzji. W czerwcu gubernator stanu Nowy Jork David A. Patterson poinformował, że wraz z władzami hrabstw oraz stanu Nowy Jork wytoczyli sprawę o zniesienie niekonstytucjonalnej, ich zdaniem, decyzji BIA.

Sporna ziemia stanowi zaledwie 1 procent obszaru obu hrabstw.

### Tubylcze prawybory: Obama

Senator Barack Obama zdobył większość tubylczych głosów w Dakocie Południowej (gdzie przegrał z Hillary Clinton): poparło go jako kandydata Partii Demokratycznej na prezydenta ponad 50% głosujących mieszkańców rezerwatów Pine Ridge, Lower Brule, Standing Rock i Crow Creek, a także ponad 60% mieszkańców rezerwatu Rosebud Sioux. Podobnie wysokie poparcie uzyskał w rezerwacie Siuksów znad Cheyenne River.

Jeszcze lepiej Obama wypadł w prawyborach w Montanie, gdzie znajduje się rezerwat Indian Crow. Jego przewaga nad Hillary Clinton okazała się przyniatająca – 4:1.

Po raz pierwszy w historii wszyscy poważni kandydaci ubiegający się o nominację prezydenckie swoich partii (Hillary Clinton, Barack Obama, John McCain) w toku kampanii często odwiedzali indiańskie rezerваты lub spotykali się z tubylczymi przywódcami.

## Obama, który pomaga ludziom

choć niekoniecznie byłym niewolnikiem ciarokeskim. Liderzy Indian Crow nie tylko oficjalnie wsparli jego kandydaturę (19 maja), ale także formalnie adoptowali go do plemienia. Obama otrzymał imię Awe Kooda bilaxpak Kuuxshish, czyli „Ten, który pomaga ludziom w każdym miejscu”. Jego żona, Michelle Obama, zapewniła, że cała rodzina (państwo Obama mają dwie córki) jest podekscytowana tym wydarzeniem. Sam kandydat w wystąpieniach przed tubylczą publicznością zawsze podkreśla, że traktaty Stanów Zjednoczonych z Indianami są ważne, że, będąc prezydentem, zamierza podtrzymywać (oraz przywracać) oficjalne stosunki rządu z plemionami oraz zreformować niewydolne Biuro do Spraw Indian.

## Wróć Złe Ziemie!

National Park Service, instytucja federalna nadzorująca m.in. parki narodowe czy miejsca o historycznym znaczeniu, rozważa oddanie południowej połowy Badlands Oglalom z rezerwatu Pine Ridge w Dakocie Południowej. Chodzi o 133 tysiące akrów, czyli ponad 50 tysięcy hektarów. Badlands, skalista okolica niezwyklej urody, została odebrana Indianom w czasie drugiej wojny światowej i zamieniona na poligon artyleryjski. W 1942 roku ośmiuset mieszkańców tej ziemi dostało od wojska tydzień na wyprowadzenie się. Prawnie ziemia wciąż należała do Indian, ale kontrolę sprawował rząd federalny. W 1978 roku utworzono tu park narodowy, którego południową część NPS nadzorował oficjalnie razem z Oglalami. W rzeczywistości zabrana pozostawała tylko północna część Złych Ziemi, z asfaltowymi drogami i centrum dla turystów, w południowej grasują poszukiwacze minerałów, a patrole indiańskiej policji narzekają na brak wsparcia ze strony NPS. W roku 2000 grupa Indian na krótko zajęła część Badlands (w okolicy znanej jako Stronghold), przypominając, że to Oglalowie są prawnymi właścicielami tej ziemi.

Pomysłodawcy nie są jeszcze pewni, czy po prostu oddać ziemię Siuksom, przekazać ją plemieniu jako park i zaoferować pomoc przy zarządzaniu, czy też jednak zachować obecny status. Również mieszkańcy rezerwatu różnią się w opiniach o przyszłości ziemi: pojawiają się pomysły wybudowania domów mieszkalnych, ale też zachowania skał w nietkniętej postaci. Inni myślą o ściągnięciu turystów.

## Mashpee budują

a w każdym razie negocjują budowę kasyna w Middleboro (40 mil od Bostonu), w stanie Massachusetts. Mashpee uzyskali status plemienia, przyznawany przez rząd federalny, w 2007 roku i szybko zabrali się za przygotowanie planu rozwoju ekonomicznego. Jako oficjalnie uznawane plemię mogą starać się o uruchomienie kasyna, ale uprzednio muszą zawrzeć układ z władzami stanu. Na początku czerwca gubernator Deval Patrick ogłosił, że jest gotów przystąpić do rozmów z Mashpee. Stan zamierza zezwolić na budowę kasyna, o ile będzie regularnie otrzymywał przynajmniej jedną czwartą jego dochodów.

W tej chwili Indianie czynią starania o nadanie Middleboro statusu ziemi indiańskiej (tylko na takiej można budować kasyna). Middleboro leży 40 mil od siedziby władz plemienia, ale liderzy Mashpee przekonują o więziach łączących Indian z tym miejscem: żyją tam niektórzy członkowie plemienia, odprawiane też są tam na przykład szalasy potu.

## Powrót do domu

Kilka lat temu członkowie grupy Tseycum z półwyspu Saanich, w południowej części wyspy Vancouver, rozpoczęli poszukiwania w amerykańskich muzeach zagrabionych szkieletów ich przodków, wykopanych ponad sto lat temu na indiańskich cmentarzyskach w Kolumbii Brytyjskiej. Okazało się, że część trafiła do Muzeum Historii Naturalnej w Nowym Jorku. Na początku XX wieku Harlan Ingersoll Smith, szef archeologii w Geological Survey of Canada, zgodnie z powszechną



Connie Tsosie Gaussoin  
z synami Davidem i Wayne'em Nez

www.tsosie-gaussoin.com

14 300 lat. Jenkins i Willerslev są przekonani, że część spośród ludzkich odchodów zawiera genetyczne markery typowe dla współczesnych populacji indiańskich.

Ludzkie odchody z Oregonu przeczą powszechnej teorii o czasie przybycia pierwszych ludzi na kontynent amerykański. Wiąże się ona z odkryciem narzędzi wykonanych ludzką ręką odnalezionych w latach trzydziestych XX wieku w Clovis, w stanie Nowy Meksyk. Wedle „teorii Clovis” pierwsi Amerykanie przybyli tu 13 tysięcy lat temu.

ówcześniej praktyką, wykopywał szkielety ludzkie na indiańskich cmentarzach, po czym sprzedawał muzeum. W ten sposób fragmenty szkieletów około 50 przodków grupy Tseycum znalazły się w nowojorskim muzeum.

W czerwcu muzeum bez wahania zwróciło kości przechowywane w drewnianych skrzynkach, a tydzień przed przewiezieniem ich na ziemię Tseycum, na terenie muzeum odprawiono ceremonię z udziałem liderów grupy.

– Miejsce naszych ludzi nie jest w muzealnych skrzynkach – powiedział wódz Vern Jacks, uczestniczący w ceremonii. – To nasze życie. My nadal szanujemy zmarłych.

### Odchody na dowody

W kwietniowej publikacji w „Science” dwaj archeologowie, Dennis Jenkins z Uniwersytetu Oregonu i Eske Willerslev z Uniwersytetu w Kopenhadze, twierdzą, że odchody ludzkie znalezione w Paisley Caves, w Oregonie, przed sześcioma laty dowodzą wcześniejszego niż powszechnie przyjmowano pojawienia się człowieka w Ameryce.

Paisley Caves to rząd ośmiu płytkich bałtawych wgłębień nad prehistorycznym łożyskiem rzeki. Kilka metrów poniżej Jenkins wraz z grupą studentów odkryli archeologiczne pozostałości: kości koni, wielbłądów, owiec górskich, antylop, głuszców, kawałki skał przypominające kamienne narzędzia oraz... ludzkie odchody. Dwa laboratoria w Stanach Zjednoczonych, którym zlecono zbadanie wieku fekalii, orzekły, że pochodzą one sprzed

### Skarb z Picuris

Connie Tsosie Gaussoin, artystka Picuris Pueblo/Navajo zdobyła tegoroczną nagrodę Living Treasure przyznaną przez Muzeum Sztuki Indianiejskiej i Kultury w Santa Fe. Tsosie Gaussoin wychowała się w Santa Fe, wakacje spędzała w domu rodzinnym, w rezerwacie Nawahów. Tworzy biżuterię przy użyciu tradycyjnych materiałów (muszle słuchotki, srebro, turkus, perły) i technik.

Native Treasures Indian Arts Festival odbywa się pod koniec maja zaledwie od czterech lat. Santa Fe to miasto najsłynniejszego i najbardziej prestiżowego targu sztuki tubylczej w Ameryce Północnej – Santa Fe Indian Market. Ale i festiwal „tubylczych skarbów” zdołał już zdobyć uznanie wśród kolekcjonerów sztuki i miłośników sztuki, a o 140 miejsc wystawowych, którymi dysponuje, co roku toczy się zacięta walka wśród artystów (choć wszyscy uczestnicy muszą przekazywać na rzecz muzeum jedną czwartą zarobku ze sprzedanych podczas wystawy dzieł). W tym roku Connie Tsosie Gaussoin towarzyszyli artyści z 36 plemion

### W imieniu rzeki

28 maja w Martin Woldson Theater w centrum Spokane, w stanie Waszyngton, odbył się wspólny koncert miejscowej orkiestry symfonicznej i indiańskich bębniarzy. O początkach współpracy opowiada Eckart Preu, dyrygent orkiestry:

– Cztery lata temu zostaliśmy zaproszeni do rezerwatu Spokane, aby opowiedzieć o naszej kulturze i poznać tamtejszą. Śpiewaliśmy i tańczyliśmy razem.

Teraz, wspólnie z chórem z jednej ze szkół w rezerwacie, wykonali utwory „Children of the Sun” (to właśnie oznacza nazwa plemienia), „The River is Flowing”, która jednocześnie była prośbą o „uleczenie” zanieczyszczonej rzeki i powrót łososi. Jeannie Blankenship, dyrektor muzyczny szkoły w rezerwacie, wyjaśniła: – Rzeka nie może mówić sama za siebie, dlatego my mówimy w jej imieniu.

Na koncert złożyły się też utwory kompozytorów japońskich i czeskich, a zakończyło go wspólne zagranie przez indiańskich bębniarzy i muzyków filharmonii *Honor Song*, co wzbudziło szczególnie aplauz widowni.

### Indiańscy artyści w Europie

7 i 8 lipca podczas święta La Festa della Madre Terra w schronisku górskim pod górą Antola, we włoskiej Ligurii, wystąpią artyści: Gilbert Douville (Lakota Sicangu), Quentin Pipestem (Tsuutina Blackfoot), Ed Bryant (Tsimshian) i Kendall Old Elk (Absaroke Crow), którzy pokazywać będą, jak się wyrabia typowe maski, *dream-catchery*, zawiniątka lecznicze, oraz wyjaśniać symboliczne znaczenie tych przedmiotów.

W programie także wykład Lance’a Hensona, poety z plemienia Szejenów, modlitwa prowadzona przez Gilberta Douville, koncert Mitcha Walking Elka (Cheyenne-Arapaho), zdobywcy Indian Summer Music Award w kategorii album bluesowy, tradycyjne indiańskie opowieści, spektakl taneczny tubylczej grupy Buffalo Spirits. Organizatorem wydarzenia jest stowarzyszenie Hunkapi z Genui.

### Bronią przed rezerwatami

„Nie zdołali ustanowić reguł imigracji. Teraz żyją w rezerwach!”. Tak oto nawoływała w kampanii przed kwietniowymi wyborami do włoskiego parlamentu ksenofobiczna Liga Północna. Dzisiaj, zdaniem partyjnych stra-



Plakat w witrynie siedziby Ligi Północnej we Florencji, 14 marca 2008

tegów, w roli agresywnych kolonizatorów występują rumuńscy Cyganie i Afrykanie, a zagrożoną tubylczą Ameryką są Włochy. „Prawdziwi” Włosi mieliby podzielić los Indian północnoamerykańskich (których na plakacie symbolizuje stereotypowy Indianin w pióropuszu), zamkniętych w rezerwach przez napływową ludność z Europy.

Działacze Liga Nord nie wstydziła się wywieszać plakatów z tym hasłem nawet w Toskanii, tradycyjnie nieprzychylniej brunatnym partiom. No i coś ugrali: wreszcie doczekali się jednego reprezentanta tego regionu w parlamencie. Inne spisały się gorzej, bo partia Bossiego uzyskała aż 60 miejsc w sejmie.

Pomysł z wykorzystywaniem tubylczych Amerykanów do straszenia przed imigrantami oczywiście nie jest nowy, a w przypadku plakatu Ligi Północnej mamy wręcz do czynienia z plagiatem posteru szwajcarskiej partii Lega dei Ticinesi (Helwecja) sprzed kilku lat, który, obok Indianina w pióropuszu, zawierał napis: „Indianie nie byli w stanie powstrzymać imigracji, teraz żyją w rezerwach”.

Według spisu powszechnego z roku 2000 Włosi stanowili piątą największą grupę etniczną w Stanach Zjednoczonych, licząc przeszło 15,5 miliona osób (ponad 5,5 procenta całej amerykańskiej populacji). Indianie stanowią nieco ponad 4 miliony obywateli. W rezerwach mieszka mniej niż jedna czwarta.

oprac. bh

źródła: „La Repubblica”; strony internetowe: Archaeology, BBC News, Indian Country Today, Pechanga.net, Shakopee Mdewakanton Sioux Community.

## Krzyżem (rapierem) i piórem

Niedawno, przed bodaj dwoma laty, mogliśmy w kinach oglądać kolejny film w reżyserii Mela Gibsona: *Apocalypso*. Nie oglądałem, lecz, sądząc po recenzjach, film nie powtórzył sukcesu wcześniejszej *Pasji*. Jeśli dobrze zapamiętałem, idea filmu była taka: oto dla Majów, żyjących w wyjątkowo okrutnym świecie, przybycie konkwistadorów z Chrystusem na ustach stanowiło nadzieję na lepsze życie. Teza dyskusyjna, ale nie o tym chciałem napisać, tylko o relacji, która zainspirowała reżysera do nakręcenia obrazu o upadku cywilizacji Majów.

Rzadko ostatnimi czasy bywam w księgarniach – tyle tam książek, które chciałbym mieć, lecz mnie nie stać, że wolę się nie frustrować. Ale dość niepozorna książeczka, za to z opaską, z której wielkimi literami krzychało: APOCALYPTO!, natychmiast przyciągnęła moją uwagę. Z bliska okazało się, że owa kojarząca się z filmem nazwa poprzedzona jest napisanym małymi literkami słówkiem: Świat, a po przewertowaniu, że *Świat Apocalypso* nie jest bynajmniej, jak należało oczekiwać, beletrystyczną wersją filmu, ale całkiem poważnym dziełem kronikarskim o dużej wartości poznawczej, które dzięki tak sprytnemu chwytowi reklamowemu sprzedawało się jak ciepłe bułeczki. Przy okazji ukłony i gratulacje dla pomysłodawcy, który wykazał się takim sprytem – Polskiego Wydawnictwa Encyklopedycznego z Radomia, każdy bowiem sposób zachęcania ludzi do czytania w ogóle, a czegoś wartościowego w szczególności, uważam za godny pochwały.

*Świat Apocalypso* (Radom 2006) jest zatem pierwszym tak obszernym polskim tłumaczeniem XVI-wiecznej relacji biskupa Jukatana i Gwatemali, franciszkanina Diego de Landy. Autor pisze o sprawach znanych z autopsji: kulturze Majów, ich życiu i religijności, a także o konkwistach i chrystianizacji. Jest przy tym mowa o ofiarach z ludzi, jednak ich opis raczej potwierdza dość powszechne

przekonanie, że pod względem okrucieństwa i krwiożerczości Majowie znacznie ustępowali Aztekom, przewyższając ich za to bardziej rozwiniętą kulturą, przez co jednych chętnie przyrównuje się do starożytnych Greków, drugich do Rzymian. Paradoksalne, że ten, którego nazwisko uchodzi za synonim największego wandalę w Nowym Świecie, człowiek, który spalił mnóstwo kodeksów Majów, bezpowrotnie pozbawiając ludzkość zawartej w nich wiedzy, dzięki swojej relacji ocalił od zapomnienia przynajmniej jej ułamek, dla współczesnych badaczy wprost bezcenny. Praca Diego de Landy pozostawała jednak w rękopisie aż do XIX wieku.

W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć o innym, o wiele bardziej znanym sprawozdaniu naoicznego świadka konkwisty i uczestnika chrystianizacji, dominikanina i też biskupa (Chiapas), Bartolomé de las Casas. Jego *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, wydana drukiem w 1552 roku, i szybko zapomniana, to jeden z pierwszych dokumentów, w których poddano tak ostrej krytyce metody podboju i nawracania tubylców amerykańskich. Dzieło dobrego dominikanina przyczyniło się do uznania w Indianach ludzi takich samych jak biali, co prawda ciężko znoszących przymusową pracę, lecz wystarczająco rozumnych, by warto było im poświęcić misjonarski trud. Paradoksalnie, działając w obronie Indian, biskup przyczynił się do rozwinienia na niespotykaną dotąd skalę handlu niewolnikami murzyńskimi, ponieważ zwrócił uwagę na ich większą od Indian odporność i wytrzymałość. Tak to bywa: dobrymi intencjami jest wybrukowane piekło, do którego, mam nadzieję, de las Casas jednak nie trafił. Stoją na moich zakurzonych półkach aż dwa wydania dziełka, oba w tłumaczeniu Krystyny Niklewiczowej, jedno (Warszawa 1956) ze wstępem księdza prof. Mieczysława Żywczyńskiego, drugie (Poznań 1988) z wprowadzeniem Wojciecha Giertycha OP.

Nie misjonarzem, lecz żołnierzem, który sprawnie władał nie tylko rapierem, lecz także piórem (w miarę sprawnie i tylko w swoim, czyli hiszpańskim języku) był Bernal Diaz del Castillo. Zawdzięczamy mu wyczerpującą, wiarygodną i dość krytyczną relację





Małgorzata Szparadowska  
Sosnowa Igiełka  
(1.06.1955–20.04.2007)

Była związana z Polskim Ruchem Przyjaciół Indian niemal od początku jego istnienia. Starsi na pewno dobrze ją pamiętają. Wysoką, szczupłą dziewczynę z Wrocławia, zawsze z psem. Tłumaczyła literaturę indiańską na język polski, tkła ozdoby z koralików, była osobą pełną mądrości i ciepła. Potem Jej związki z PRPI uległy rozluźnieniu.

Poszła na studia z zakresu ziołarstwa i bioenergoterapii. Zgłębiała tajniki uzdrawiania z różnych kultur, także indiańskich. Żyła skromnie, prosto i cicho. Nie zeszła z raz obranej ścieżki. Pozostała jej wierna do końca. Setkom ludzi pomogła odnaleźć własną drogę duszy, ratowała zdrowie i życie. Leczyła także zwierzęta. Kiedy zachorowała, miała wśród żyjących już tylko mnie i psa. Nie cierpiała i nie chorowała długo, ale nikt i nic nie było już w stanie zatrzymać jej po tej stronie życia. Odeszła na Wieczne Łąki, do Wiecznych Lasów. Byłam przy niej do końca i pochowałam ją zgodnie z prastarym obyczajem.

Leży na cmentarzu, a nad Jej głową szumi sosna, Jej ukochane drzewo. Mówi się, że nie ma ludzi niezastąpionych, ale to nieprawda. Nigdy nie będzie drugiej Sosnowej Igiełki, mądrej, ciepłej uzdrowicielki.

Do zobaczenia na Wiecznych Łakach, Małgosiu.

Kiedy odeszła  
zostało niepotrzebne jedzenie  
nieuszyte mokasyny  
nóż w daremnym czekaniu  
na ciepło dłoni  
niezaśpiewane pieśni  
wspomnienie w pamięci drzew  
zostało  
zatrzymane w połowie  
ostatnie uderzenie serca...

ze zdobycia Meksyku, wydaną w Polsce pod tytułem *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii* (Warszawa 1962), którego pierwsze wydanie ukazało się w Meksyku w 1632 roku.

Na koniec uwaga: niegdyś *Krótką relacją...* (ta z 1988) czy *Pamiętnik...* wychodziły odpowiednio w 20. i 10. tysiącach egzemplarzy. Dziś taki nakład dla podobnych rzeczy wydaje się nieosiągalny. Znak czasów, niesamowita podaż książek, wysokie ceny przy niskich zarobkach, czy też faktycznie w Polsce, jak chcą niektórzy, tryumfuje wtórny analfabetyzm? ♦

Mariusz Wollny

Erwina Papp



217. Spotkałem zwyczajnych Indian. Szedłem z nimi wiele dni, czasami biegłem, podczas LW2 – Najdłuższego Marszu 2008 w USA. Niektórych widziałem tylko przelotnie gdzieś po drodze. Z większością jadłem, obozowałem, rozmawiałem i żartowałem nie raz. Z niektórymi śpiewałem indiańskie pieśni, pocilem się w oczyszczających szalasach lub zbierałem przydrożne śmiecie, choć nie wszyscy byli tym poważnie zainteresowani. Jedni dużo i chętnie opowiadali o sobie, inni na pytania odpowiadali zdawkowo lub sloganami. Tylko z rzadka pytali o Polskę, a większość wiedziała o niej niewiele. Mam wrażenie, że wielu lubiło ubarwiać nieco swoje opowieści. Oto niektórzy z nich. Jak w kolejce po jedzenie podczas Marszu – najpierw starszyzna.

218. **Toni.** Pozornie niemrawy i antypatyczny grubas po sześćdziesiątce, co kilka dni zbierający w kręgu do reklamówki drobne na paliwo do wysłużonego volvo. Indianin Pit River, przed 40 laty uczestnik jednej z pierwszych tubylczych okupacji dawnych ziem plemiennych zagrożonych zniszczeniem przez koncern energetyczny. Uczestnik wielu marszów w obronie świętych miejsc Indian Kalifornii. W młodości ponoć mistrz karate. Poeta, który sporą nagrodę literacką przeznaczył na potrzeby LW2. W jego niedokończonym jeszcze najnowszym wierszu – o Marszu oczywiście – powtarza się słowo „niewiarygodne”.

**Jack.** Wysoki siwawy facet z osiedla Dilkon w rezerwacie Nawahów. W 1969 roku podążył za starszym bratem i kuzynem, by wziąć udział w okupacji Alcatraz, ale zgubił się w Los Angeles. Ludowy artysta wielu talentów, część dochodów ze sprzedaży swoich rysunków przekazuje do wspólnej kasy Marszu. Nękanie przez odciski chodzi powoli, ale z zacięciem. – Wy stąd wyjedźcie – wyjaśniał kiedyś uczestnikom Marszu z innych krajów – a my przez całe życie musimy zmagać się tu z przeciwnościami.

**Margaret.** Energiczna kobieta w średnim wieku. Często wskakuje w skórzaną suknie Chumash, tańczy boso i śpiewa w rytm grzechotki. Cały swój dom wozi w zagraconym po dach jeepie i jako skarbnik LW2 usiłuje zapanować nad finansami Marszu. Chodzi niewiele, ale na kolejnych postojach wita nas dymem szalwii i uśmiechem. Gdy zdarza się, że mężczyźni zwalniają miejsce przy bębnie – udowadnia, że zna pieśni pow-wow nie gorzej od nich.

**Red Horse.** Sympatyczny czterdziestolatek, urodzony w Oklahomie syn hippisa z plemienia Nawaho. Za młodu siedem prób samobójczych, później na krawędzi dwóch światów, pod dobrą opieką dziadków. Samotny inżynier elektronik, zrezygnował z pracy w Parku Yellowstone na rzecz skromnego domu w pustynnym rezerwacie w Arizonie, stadka owiec i koni, poznawania ceremonii Nawahów i ich tradycyjnych praktyk leczniczych. Tancerz i pieśniarz z wyczuciem rytmu, rzemieślnik z poczuciem piękna. Gdy wypalili się inni kandydaci na młodych liderów Marszu, to jego modlitwy, wypieszczony *staff* i pieśni przodków z kilku plemion prowadzą nas do Waszyngtonu.

**Jerry.** Przystojny trzydziestoletni Czoktaw z Oklahomy. – Na LW2 jestem dla dziewczyn – przyznał pół żartem, pół serio na początku, a później toczył nierówną walkę z wiatrem i upałem, dźwigając wielką flagę Choctaw Nation na długim drzewcu zwieńczonym rogami jelenia. – Dobrze, że to nie poroże losia – pocieszał się w chwilach wątpliwości. Sporo wie o historii i kulturze plemion Oklahomy, a twarde reguły gry w *stickball* Czoktawów uważa za lepsze od łagodniejszej wersji *Czirokezów* i *lacrosse*. W Alabamie miał mi pomóc w zakupie dobrej pary rakiet do *stickball*, ale wcześniej odszedł z Marszu – z poznaną w drodze dziewczyną.

219. Czas na młodzież.

**Bonita.** 27-latką z Warm Springs w Oregonie. Kruczowłosa dziewczyna z burzliwą przeszłością w ulicznych gangach i bliznami ponoć „po wszelkiej możliwej broni”. Pryn-

cypialna autorka płomiennych przemówień opartych na cytatach z książki o wodzach Indian, liderka sztandarowych songów AIM i solistka lirycznych pieśni miłosnych. Typ wojowniczk i „królowej mody”, a zarazem samotna matka co wieczór telefonująca do syna mieszkającego u babci. Rok wcześniej wyciągnięta z kłopotów przez Dennisa Banksa, miesiąc przed końcem Marszu nie wytrzymała roli pewnej kandydatki na liderkę „nowego AIM”, porzucając Marsz i swego nauczyciela.

**Randy.** Przystojny dwudziestolatek z warkoczem do pasa, miejski Indianin z San Francisco. Aktywista szkolnych grup antywojennych, tancerz słońca. Zależnie od okoliczności – groźne spojrzenie lub szelmowski uśmiech. Często na czele marszu z bębmem lub flagą Stowarzyszenia Wojowników Mohawków. Jego bezkompromisowość (także wobec członków starszyny LW2) i porywczy charakter sprawiły, że mimo zasług został poproszony o opuszczenie Marszu. Odeszło z nim kilku rozczarowanych.

**Mariposa.** Czarnowłosa dziewczyna z Kalifornii, córka Mohawka i Filipinki. Dociekliwa absolwentka *college'u*, badająca praktyczny zakres wielokulturowości w szkołach na trasie Marszu. Jest przekonana, że świat byłby lepszy pod wodzą tubylczych kobiet. Podaje jedzenie starszyźnie i poucza innych, jak jej zdaniem powinni zachowywać się podczas marszu i ceremonii. Tęskni za „bardziej duchową” atmosferą na północnej trasie Marszu. I za idącym tam chłopakiem z plemienia Ute.

**Andrea.** Wrażliwa dwiętnastolatka o meksykańskiej urodzie i sporej nadwadze, którą niezbyt konsekwentnie zwalcza, robiąc czasem „brzuszek” lub odmawiając sobie pączka. Po okresie balang z rówieśnikami w San Francisco trafiła do pobliskiego D-Q University – resztek legendarnego tubylczego *college'u*, który usiłuje utrzymać garstka młodych zapaleńców. D-QU to jej dom, oparcie i misja na LW2. Niewiele wie o tradycjach przodków, ale modli się jak potrafi, by po wyjściu z więzienia jej mama znalazła pracę. Nie cho-

dzi wiele, ale często zgłasza się do pomocy w kuchni. Unika kamer. Duma ze swej indiańskości, dopiero po pewnym czasie wyjaśniła mi, że jej babcia ma też polskie korzenie.

**Sammy.** Indianin Havasupai, małomówny śniady grubasek z małej wioski w Wielkim Kanionie. Dwiećnaste urodziny uczcił podczas Marszu, idąc dziewiętnaście mil. Ma na koncie ucieczkę z domu do Kolumbii Brytyjskiej. Ma też problemy z czytaniem i pisanie, co nie przeszkadza mu planować „biznesową podróż” z bratem do Brazylii, Afryki i Hiszpanii. Często pożycza komórkę, by porozmawiać z rodziną – w języku supai. Czasem pyta, czy mam dolara na cołę, ale gdy na trasie dostał 20 dolarów „na jedzenie”, oddał je do wspólnej kasy. Dumnie nosi flagę AIM i coraz częściej udziela wywiadów.

220. Spotkałem wielu zwykłych Indian. Nieco innych niż tubylczy artyści i działacze odwiedzający zazwyczaj Europę i nasz kraj. Oczywiście, spotykałem też wodzów, szamanów, aktorów i piosenkarzy. Ale to nie oni stanowią większość mieszkańców Kraju Indian i nie tylko oni decydują o jego codziennym obliczu. Tubylcza Ameryka wciąż należy do dojrzałych, lecz zwyczajnych mężczyzn i kobiet z nielekkim bagażem przeszłości. I do młodzieży bez jasnej nierazko przyszłości. Większość nie zna dobrze języka, kultury, religii czy historii swojego plemienia. – Nie obwiniajcie nas za niewiedzę, jesteśmy pokoleniem wychowanym przez rodziców i dziadków z doświadczeniem szkół z internatem. Nie jest nam łatwo wracać do zapomnianych tradycji – powtarzają często. Niecodzienne wydarzenia, takie jak Najdłuższy Marsz, dają tym zwykłym Indianom nadzieję, dumę i szersze spojrzenie na świat, który nie zawsze w pełni rozumieją i akceptują, a który coraz natrętniej puka do ich drzwi. Miałem nadzwyczajne szczęście ich spotkać. Dziękuję im – i tym wszystkim, którzy mi w tym pomogli.



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 wzbudzi 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 najeżdżącą.

A jednak jest coś wielkiego i fascynującego w historii i kulturze Szoszoni. 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



### UWAGA

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



## Michael Blake **ŚWIĘTY SZLAK**

tłum. Stefan Baranowski

Po sukcesie *Tarńczącego z Wilkami* autor przedstawia dalsze dzieje bohaterów tej indiańskiej epopei. W napięciu śledzimy ich codzienne życie, w które wkłada 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

## 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 u 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

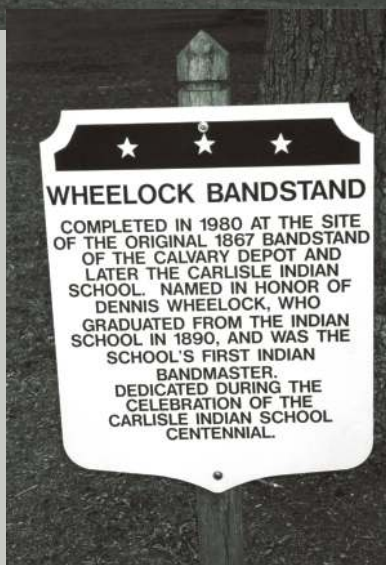
Zamówienia i informacje:

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





Podium dla orkiestry  
im. Dennisona Wheelocka,  
zrekonstruowane w latach  
1979-1980,  
Carlisle, Pensylwania



Laurence M. Hauptman (2)

**Dennison Wheelock**  
z plemienia Oneida  
(z Wisconsin),  
wychowanek szkoły  
w Carlisle.  
Był muzycznym  
zjawiskiem,  
utalentowanym  
kornecistą,  
który zyskał  
międzynarodowe  
uznanie jako  
kapelmistrz orkiestry,  
dyrygent,  
kompozytor marszów,  
muzyki popularnej  
i symfonii.

Cumberland County Historical Society, Carlisle, Pennsylvania



# MARSZEM DO CYWILIZACJI

TAWACIN  
GALERIA





Orkiestra indiańska z Carlisle, ok. 1887 roku.  
„Gdybyście mogli to usłyszeć! To było okropne!  
Ale my myśleliśmy, że sprawiliśmy się nieźle”  
– pisał o jej początkach Luther Standing Bear

U.S. Army History Institute

# MARSZEM DO CYWILIZACJI