



# Kanatsiohareke

Zespół żeński z Akwesasne  
podczas występu na festiwalu  
w Kanatsiohareke, w stanie Nowy Jork, 2004  
fot. Bartosz Hlebowicz

Niemcy mogą wskoczyć do [amerykańskiego] tygla. Szwedzi mogą wskoczyć do tego tygla. Czesi i Słowacy mogą tam wskoczyć. Także Polacy mogą to zrobić. Jeśli pewnego dnia wszystkie te narody stracą język w tym tyglu Ameryki, jeśli pewnego dnia ich wnuki zechcą się go nauczyć, nawet jeśli go utracili, to Szwedzi mogą wrócić do Szwecji, Włosi mogą wrócić do Włoch, Polacy do Polski, aby w ten sposób odzyskać język, ale gdzie mają udać się **Mohawkowie**? Nie ma na świecie takiego miejsca, do którego mogą udać się Irokezi chcący znów mówić swoim językiem.

Sakokwenionkwas (Tom Porter), ród Niedźwiedzia  
Akwesasne Freedom School: [pages.slic.com/mohawkna/freedom.htm#titlebar](http://pages.slic.com/mohawkna/freedom.htm#titlebar)



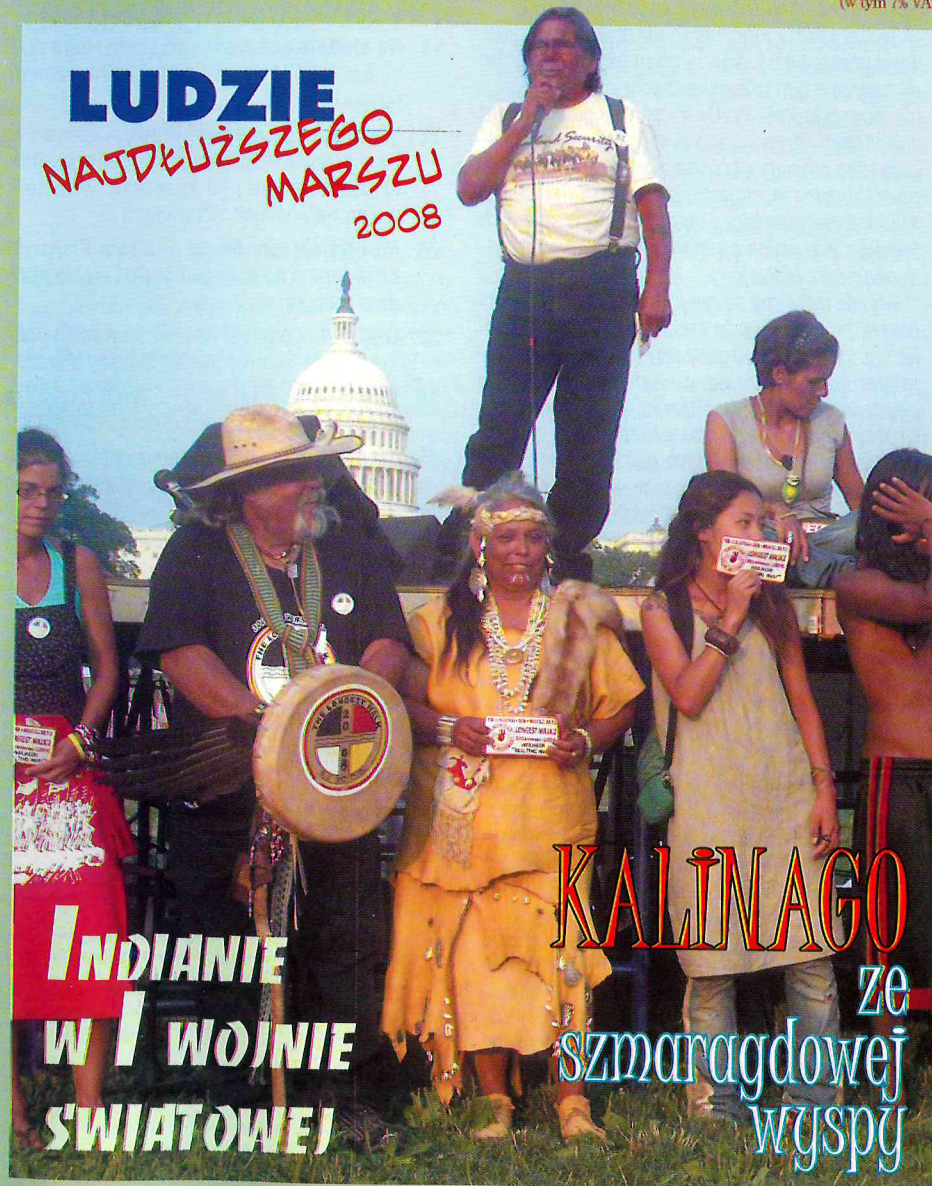
# TAWACIN

nr 3 [83] jesień 2008

ISSN 1232-9207

cena 7,90 zł  
(w tym 7% VAT)

## LUDZIE NAJDŁUŻSZEGO MARSZU 2008



## INDIANIE W WOJNIE ŚWIATOWEJ

## KALINAGO ze szmaragdowej wyspy

## JAK TO Z NAMI JEST

*Pisanie o Indianach przypomina mi spoglądanie przez dziurkę od klucza: coś widać, jakiś zarys czegoś, może kilka szczegółów, znacznie więcej trzeba dopowiedzieć sobie samemu – na podstawie tego, co już wiemy, czego się spodziewamy, co byśmy chcieli zobaczyć za drzwiami.*

Temat szkół z internatem dla Indian wywołuje wiele kontrowersji. Nagminnym błędem autorów piszących o tym przedsięwzięciu jest utożsamianie pomysłu kpt. Pratta z całym szkolnictwem indiańskim. Krytykując szkoły z internatem, negują ideę oświaty dla Indian w ogóle! Tak jakby poza Carlisle nie istniało nic innego! Tymczasem Marek Hyjek przytacza mnóstwo interesujących faktów związanych z indiańską edukacją prowadzoną przez białych.

My nie mówimy, że nie było nadużyć, że dzieci nie cierpiały z powodu szkolnego rygoru i oddalenia od domu. Nie zgadzamy się jednak na nieumądre potępienie całej oświaty dla Indian. Nie zgadzamy się na posądzenia, jakoby wszyscy twórcy i dyrektorzy szkół z premedytacją pragnęli krzywdy indiańskich dzieci. Z drugiej strony wcale nie chcemy ich usprawiedliwiać za przestępstwa, których się dopuścili. Ideą „Tawacinu” jest ujmowanie zjawisk w szerszym kontekście społecznym, kulturalnym i politycznym. Nie chcemy oceniać, ale zrozumieć te zjawiska, bo pisanie o Indianach tylko z pozoru jest czynnością niewinną. W gruncie rzeczy zdradzamy swoje winie świata, swój sposób myślenia o życiu.

Można dalej podglądać świat Indian przez dziurkę od klucza, choć lepiej otworzyć drzwi.

**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](http://www.tipi.pl)

**Druk:** Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-DRUK, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 268 57 37

## W TYM NUMERZE

- 3 Chcieli umierać za Amerykę** – Aleksander W. Sudak omawia pobór i zaciąg Indian amerykańskich podczas I wojny światowej
- 10 Nie tylko Carlisle** – Marek Hyjek przytacza nieznane fakty z dziejów szkolnictwa dla Indian
- 16 Na siedem pokoleń** – Elisabeth Holm opisuje wysiłki Mohawków nad zachowaniem języka i kultury
- 22 Wysoka cena kulawej krowy** – Donald F. Danker analizuje przyczyny masakry oddziału por. Grattana i jej znaczenie w historii wojen na Wielkich Równinach
- 28 Mój Najdłuższy Marsz** – Adam Piekarski opowiada o poznawaniu ludzi i siebie podczas marszu
- 33 Gdy znikną odciski** – Marek Nowocień podsumowuje tegoroczny Najdłuższy Marsz
- 39 Kalinago** – Andrzej J.R. Wala przybliża dzieje i współczesność Indian z Dominiki
- 45 Tradycja w nowych szatach** – dokończenie analizy Claudii Notzke o tubylczej turystyce w Kanadzie
- 49 Z Ziemi Indian** – serwis informacyjny obu Ameryk

Felieton: **zwierzenia Cienia**

**Galeria Tawacinu:** Ludzie Najdłuższego Marszu 2008 – fot. Adam Piekarski

**Okładka:** Dennis Banks, Tashina Banks (u góry) i uczestnicy Najdłuższego Marszu 2 przed Kapitołem, Waszyngton, 13 lipca 2008, fot. Marek Nowocień

**Podziękowania:** Jolanta i Jan Grzenia, Marek Hyjek

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



Stała współpraca z Polsko-Amerykańskim Towarzystwem Etnograficznym im. Bronisława Malinowskiego z Atlantic City, New Jersey, USA  
Permanent cooperation with the Polish-American Ethnological Society In Memory of Bronisław Malinowski, Atlantic City, New Jersey, USA

Odwiedź naszą stronę w internecie:

**www.tipi.pl**



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

## CHCIELI UMIERAĆ ZA AMERYKĘ

pobór i zaciąg Indian  
amerykańskich podczas  
pierwszej wojny światowej

**W** pierwszej wojnie światowej do szeregow armii amerykańskiej trafiło z poboru sześć i pół tysiąca indiańskich żołnierzy, kilka tysięcy dalszych zaciągnęło się dobrowolnie. Podczas służby wykazali się ogromnym patriotyzmem i lojalnością, co zaskoczyło niejednego białego Amerykanina. Co sprawiło, że tak licznie odpowiedzieli na wezwanie ojczyzny, która była im w zasadzie macochą, a nie matką? Dlaczego podnieśli broń w obronie kraju, który nie chciał im wszystkim przyznać praw obywatelskich?

Pierwsza wojna światowa toczyła się już od dwóch i pół roku, kiedy Stany Zjednoczone wypowiedziały wojnę kaiserowskiemu Niemcom. Wkrótce potem generał Enoch H. Crowder, prokurator sądu wojennego, absolwent West Point, przystąpił do prac legislacyjnych nad poborem zdolnych do służby wojskowej. Jego wysiłki zaowocowały Ustawą o mobilizacji z 18 maja 1917 roku. Po kilku dniach prezydent Woodrow Wilson mianował go generałem żandarmerii mającym pokierować wytycznymi ustawy i czuwać nad rejestracją i mobilizacją poborowych. Wszyscy mężczyźni w wieku od 21 do 31 lat mieli w dniu 5 czerwca 1917 roku stawić się przed komisją najbliższej miejsca zamieszkania. Obowiązywało to również Indian, ale tylko tych, którzy posiadali prawa obywatelskie. W związku z tym generał Crowder i komisarz do spraw Indian Cato Sells spotkali się kilkakrotnie między 18 maja – kiedy ustawa zaczęła obowiązywać – a 5 czerwca – pierwszym dniem rejestracji –

aby ustalić status indiańskich poborowych. Obaj byli zgodni, że powoływanie Indian wymaga specjalnych postanowień, bowiem w 1917 roku ponad jedna trzecia spośród nich nie miała obywatelstwa. Uznali również, że należy wprowadzić skorygować tryb określenia obywatelskiego statusu indiańskich poborowych.

Na tym nie koniec. Wielu Indian mieszało w odległych rezerwach, mając niewiele styczności z dominującą kulturą i prawem amerykańskim. Nie było wiadomo, w jaki sposób powiadomić ich na czas o mobilizacji. Wielu spośród nich mówiło bardzo słabo albo wcale po angielsku, zaś urzędnicy z komisji poborowych nie znali ich języków. Potrzeba było zatem czasu, aby wytłumaczyć im znaczenie ustawy mobilizacyjnej i przekonać, że sprawa, o którą walczy Ameryka, jest słuszna i zasługuje na ich poparcie.

Biorąc to wszystko pod uwagę, Crowder poprosił Sellsa, aby Biuro do Spraw Indian przeprowadziło na miejscu rejestrację Indian z odległych rezerwatów. W ten sposób Indianie nie musieli udawać się do komisji, co było obowiązkiem białych. Prace ruszyły od razu, gdyż generałowi bardzo zależało na czasie. Komisja w rezerwacie składała się z agenta, pisarza i lekarza, a gdy któryś z nich nie mógł podołać obowiązkowi, Sells kierował na jego miejsce wybraną przez siebie osobę. Ludzie ci musieli w pierwszym rzędzie tłumaczyć Indianom, na czym polega rejestracja i dlaczego muszą się jej poddać. Nie było to łatwe, gdyż wielu niemających obywatelstwa tubylców uważało, że nie musi tego robić, skoro są zwolnieni od obowiązkowej służby wojskowej. Inni obawiali się, że przybycie przed komisję oznacza natychmiastowe pójście do wojska. Dlatego też komisarz Sells pisał na przykład do Jamesa Hildebrande'a, Indianina z Oklahomy, że rejestracja obejmuje tak Indian, jak i białych, i że na uchylających się od tego obowiązku zostaną nałożone kary. „Proszę zrozumieć, że rejestracja nie równa się poborowi i proszę, by Pan uświadomił to ziomkom” – dodawał. W czerwcu 1918 roku na zapytanie kongresmana z Kalifornii Johna E. Rakera, czy sprawa rejestracji i stosowanie ustawy mobilizacyjnej różnie przedstawia się u różnych plemion, odpowiedział, że wszyscy bez

wyjątku Indianie muszą się zarejestrować, bez względu na przynależność plemienną.

Kolejny problem powstał w związku z próbami określenia statusu obywatelskiego Indian przez władze. W lipcu 1917 roku członkowie Izby Reprezentantów wysłuchali dramatycznej opowieści znakomicie obrazującej niejasny status prawny tysięcy Indian. Na przykład stający przed komisją poborową pewien Siuks na zapytanie, czy jest obcej narodowości, odpowiedział, że nie, że urodził się w Stanach Zjednoczonych. Kiedy mu oświadczone, że w takim razie jest obywatelem, również odpowiedział przecząco. Nie jest obywatelem i nie jest też obcym. „Kim zatem jesteś?” – padło pytanie. „Jestem Indianinem – brzmiała odpowiedź. – Nie mam praw ani cudzoziemca, ani obywatela, ale urodziłem się w Stanach. Ojciec mój jest pełnej krwi Siuksem i wodzem... muszę pójść do wojska”<sup>1</sup>. Wobec takiego stanu rzeczy ustalenie obywatelstwa Indian stało się sprawą najwyższej wagi, gdyż tylko wtedy byłoby wiadomo, których z nich można wcielić do wojska. Zadanie to było jednak niesłychanie trudne, gdyż wielu Indian nie było pewnych, czy są obywatelami. Bardziej uświadomieni sądzili, że skoro rząd uważa ich za obywateli i obejmuje poborem, powinien zatem przyznać im pełnię praw obywatelskich. Nieradzące sobie z tą kwestią Biuro do Spraw Indian oddało ją całkowicie komisjom poborowym. Te miały działać elastycznie, dostosowując się do lokalnych potrzeb, zatem pozostawiono im dużą swobodę działania, co z kolei wpłynęło na dowolność we wprowadzaniu ustawy mobilizacyjnej w rezerwach. Nic zatem dziwnego, że wszystko to tylko dezorientowało indiańskich poborowych.

Podczas pierwszego zaciągu w czerwcu 1917 roku członkowie komisji poborowych w rezerwach robili co w ich mocy, by każdemu poborowemu przyznać status obywatela. Nie mogli w tym liczyć na żadną pomoc Biura do Spraw Indian, więc komisarz Sells do czasu drugiego poboru, który nastąpił 5 czerwca 1918 roku i objął mężczyzn, którzy rok

wcześniej skończyli dwadzieścia jeden lat, opracował kryteria, według których za obywateli uznano następujących Indian:

- tych, którym ograniczone prawo do ziemi albo oddanie jej w zarząd powierniczy zatwierdzono przed 8 maja 1906 roku, co zgodnie z Ustawą Dawesa z 1887 roku czyniło z nich obywateli,
- tych, którym te same prawa zatwierdzono po 8 maja 1906 roku i którzy otrzymali pełne prawo do swej ziemi, zdobywając stosowne po temu uprawnienia w myśl warunku Ustawy Burke’a z tego samego roku,
- tych, którzy urodzili się w granicach Stanów Zjednoczonych i dobrowolnie zamieszkali z dala od współplemięnców, żyjąc jak ludzie „cywilizowani”,
- dzieci tych, którzy otrzymali obywatelstwo po nadaniu im ziemi,
- dzieci indiańskich obywateli.

Jeśli komisja uznała, że indiański poborowy jest obywatelem, jego kartę powołania przesyłano do lokalnej komisji wojskowej. Jeśli natomiast nie uchodził w jej oczach za takiego, wówczas jeden egzemplarz karty porysowano komisarzowi do spraw Indian, a drugi do kierownika agencji, na terenie której zamieszkiwał. Urzędnicy informowali go wówczas, że nie podlega poborowi i nikt nie może go do niego zmusić. Występowały natomiast problemy, kiedy taki poborowy chciał służyć, bowiem nie istniał żaden przepis pozwalający zaciągnąć mu się do wojska.

Bywało, że komisje nie potrafiły określić statusu obywatelskiego Indianina, a wtedy władze zalecały uznawać poborowego za niebędącego obywatelem. Politycy z Biura do Spraw Indian uważali najwidooczniej, że lepiej będzie uznać Indianina za pozbawionego praw obywatelskich i uchronić od poboru tych, którzy mu prawnie nie podlegali. Wychodząc z tego założenia komisarz Sells zalecał w liście z lipca 1917 roku do kierowników agencji, by we wszystkich spornych kwestiach dotyczących statusu Indian, brali stronę tych, którzy nie byli obywatelami.

Do tego dochodziły trudności z wprowadzeniem Ustawy o mobilizacji na terenie rezerwatów. Jedną z nich dotyczyła zaszeregowania Indian nieposiadających praw obywatelskich.

<sup>1</sup> Thomas A. Britten, *American Indians in World War I: At Home and at War*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1997, ss. 53-54.

Po pierwszym poborze Crowder wprowadził system klasyfikowania poborowych według ich zawodu i stanu cywilnego. Lokalne komisje wyłączały zatem z poboru mężczyzn zaliczonych do jednej z pięciu kategorii.

Kategoria I obejmowała tych, których natychmiastowe powołanie najmniej kolidowałoby z interesami przemysłu, handlu czy rolnictwa kraju. Niemając szczególnych podstaw do starań o zwolnienie od służby, byli pierwszymi, na których czekała armia. Należący do kategorii II i III byli mężczyznami żonatymi, zatrudnionymi w dziedzinach związanych z przemysłem zbrojeniowym. Żonaci i posiadający dzieci oraz z różnych powodów wyłączeni prawem stanowili kategorię IV. Członkami kategorii V byli wykonujący specyficzne zawody pastora, pilota czy pracownika arsenału i tak zwani „obcy wrogowie” (*alien enemies*), czyli przybysze z krajów popierających państwa centralne (Niemcy, Austro-Węgry, Bułgaria i Turcja) oraz niebędący obywatelami przybysze z innych krajów. Chociaż Indian nie obejmowała definicja „obcego”, czyli kogoś niebędącego urodzonym lub naturalizowanym Amerykaninem, to dowodzący żandarmerią dążył do umieszczenia wszystkich nieposiadających obywatelstwa tubylców w kategorii V. Niespójności cechujące całą tę klasyfikację sprawiały jednak, że komisje czasem mylnie, a czasem celowo, zaliczały ich do kategorii I. Tak rzecz się miała na przykład w rezerwacie Cheyenne River w Dakocie Południowej. Chociaż miejscowa komisja właściwie umieściła niemających obywatelstwa Siuksów w kategorii V, komisja okręgowa – mająca po temu pełne prawo – przeniosła ich do kategorii I. Jej członkowie byli zdania, że skoro Indianie nie są ani „obcymi wrogami”, ani „miejscowymi obcymi”, zatem nie są „żadnymi obcymi”. Po otrzymaniu instrukcji z biura głównego żandarmerii musieli jednak cofnąć swą decyzję.

W kwietniu 1918 roku Siuksowie z rezerwatu Pine Ridge wystąpili ze skargą na bezprawny pobór w hrabstwie Bennett, w Dakocie Południowej. Zarzucali miejscowej komisji, iż świadomie prowadzą złą klasyfikację indiańskich poborowych, przez co zmuszają niebędących obywatelami do służby wbrew

ich woli. Donieśli również, że lokalne władze zaaresztowały przewodniczącego komisji, iż nie poinformował swych kolegów o tym, że niemający praw obywatelskich Indianie nie podlegają przymusowemu poborowi. Generał Crowder natychmiast zlecił zbadanie sprawy W.A. Morrisowi, szefowi sztabu żandarmerii Dakoty Południowej. 29 kwietnia Milton T. Benham, przewodniczący komisji w hrabstwie Bennett oddalił zarzuty Siuksów, dowodząc, że „ci Indianie cieszą się tutaj pełnią praw, głosują w wyborach, piastują urzędy i żyją na modłę ludzi cywilizowanych. Ta komisja nie ma do czynienia z Indianami nieposiadającymi praw obywatelskich”.

Z wywodów Benhama wynika, że skoro Indianie korzystają z przysługujących wszystkim praw, powinni też stawać do poboru, z czym w pełni zgadzał się Morris. Nie rozumiał on tych licznych Indian z Dakoty Południowej, którzy, mogąc głosować, starali się o wyłączenie ich z poboru. „Jeśli pozwolono im już głosować i korzystać z praw – pisał do generała Crowdera – to wydaje mi się, że w tej dobie powinni spełnić swój obywatelski obowiązek”.

Drugi problem stanowiły skargi na wyłączenie ze służby Indian niebędących obywatelami, bowiem dany stan musiał zaciągnąć więcej białych, aby dostarczyć wymaganą liczbę żołnierzy. Do listu pisanego do Crowdera gubernator Montany S. V. Stewart załączył listy obywateli i urzędników hrabstwa Big Horn podkreślających „niesprawiedliwość”, jaka ich dotyka przez rejestrowanie Indian z plemienia Wron do wymogów statystyki, a potem przez ich automatyczne zwolnienie.

Trzecim problemem trapiącym lokalne komisje było zaklasyfikowanie Indian pod względem rasowym. Podczas pierwszej rejestracji karty powołania wymagały opisu fizycznego zapisywanych, ale nie mówiły o ich przynależności rasowej. Gdy chodziło o czarnych Amerykanów, komisjom nakazano odrywać dolny lewy róg karty z napisem „w przypadku osoby afrykańskiego pochodzenia”, w związku z czym Indian zaliczano do białych.

Każde hrabstwo musiało oddać określony kontyngent białych i czarnych poborowych, stosownie do liczby mieszkających w nim

mężczyzn, więc zaklasyfikowanie rasowe Indian było sprawą niezwykle ważną. Gdyby na przykład uznano ich za białych, to faktyczna liczba powołanych białych byłaby niższa. We wrześniu 1917 roku Crowder polecił gubernatorowi Karoliny Północnej T.W. Bickettowi przysłać do Obozu Jackson w Karolinie Południowej 40 procent kontyngentu swego stanu na rozpoczęcie szkolenia. Chcąc zachować podział rasowy, zażyczył sobie, aby wszyscy jego członkowie byli białymi. Bickett miał spore trudności z wywiązaniem się z zadania, bowiem niektóre hrabstwa jego stanu zamieszkiwała głównie ludność murzyńska. Poprosił zatem o zgodę na uznanie w tym celu za białych 57 Indian z plemienia Lumbee. Crowder odpowiedział pozytywnie pisząc, że „Indianie muszą być dla dobra przedsięwzięcia zaklasyfikowani jako biali. Pragniemy zapobiec wyruszeniu z tym białym kontyngentem zbyt licznym [żołnierzom] z rasy afrykańskiej”. Podczas kolejnych poborów wydawano karty z wyszczególnieniem przynależności do czterech ras: białej, czarnej, żółtej i indiańskiej. Rozwiązało to problem z zaklasyfikowaniem Indian, ale dla celów statystycznych nadal zaliczano ich do białych, podobnie jak i Meksykanów.

Czwarty problem stwarzali niebędący obywatelami Indianie, którzy chcieli zaciągnąć się do wojska. Ponieważ nie obowiązywała ich przymusowa służba, niektórzy urzędnicy robili wysiłki, by im to umożliwić. Jednak niektóre lokalne komisje zawsze przymykały na to oko i pozwalały na zaciąg. Kiedy w lutym 1918 roku Assiniboin Clarkson Maine stanął przed komisją w Great Falls, w Montanie, i oświadczył, że pragnie służyć w wojsku, spotkała go odmowa. Wówczas agent z rezerwatu Fort Belknap C.D. Munro przesłał jego prośbę do komisarza Sellsa, a ten do Departamentu Wojny. W maju biuro generała żandarmerii, wychodząc z założenia, że nie wolno odmawiać Indianinowi chcącemu wstąpić do wojska tylko dlatego, że nie ma obywatelstwa, opracowało wskazówki, którymi powinien się kierować. Kiedy tubylcy chcieli się zaciągnąć, agent rezerwatu miał przekazać ich karty powołania najbliższej komisji. Tutaj, po wciągnięciu na listę, stawaliby w szeregi.

Ostatnim problemem, z jakim należało się liczyć, była nieznajomość angielskiego u indiańskich żołnierzy. Chociaż nie wykluczało to ich automatycznie ze służby, to pewni Indianie mieli kłopoty w ośrodkach szkoleniowych. Komisja z hrabstwa McIntosh, w Oklahomie, powołała do wojska kilku Krików, których wkrótce odesłano do domu, gdyż nie potrafili mówić po angielsku. Podobnie sprawa się miała z Czirokezami z hrabstwa Graham, z Karoliny Północnej, toteż członkowie tutejszej komisji proponowali, by skierować ich wobec tego do służby w leśnictwie lub innej gałęzi gospodarki, gdzie brakuje rąk do pracy. Spotkało się to ze sprzeciwem generała żandarmerii, zdaniem którego nieznajomość języka nie powinna wykluczać indiańskich żołnierzy ze szkolenia.

Z 11 803 Indian stających przed komisjami do września 1918 roku powołano do wojska 6 509, czyli ponad 55% indiańskich poborowych i blisko 13% dorosłej populacji męskiej. Tylko 228, czyli mniej niż 2% wszystkich zarejestrowanych skorzystało z prawa do pozostania w domu. Po 11 września 1918 roku zgłosiło się do wojska dalszych pięć i pół tysiąca, zwiększając tym liczbę zapisanych do ponad 17 tysięcy, ale nie wiadomo, ilu stanęło w szeregach. Większość Indian, którzy odmówili służby, uczyniło to z powodu wieku, a i wielu z nich próbowało zaciągnąć się później. Generał Crowder w sprawozdaniu do sekretarza wojny pisał, że „wskaznik indiańskich poborowych, którzy trafili do szeregów, był dwukrotnie wyższy niż u wszystkich innych poborowych”, co dowodzi, w jakim stopniu tubylczy Amerykanie poparli „wielką sprawę”.

Niemniej niektórzy spośród nich domagali się zwolnienia ze służby, a kilku „odeszło bez zezwolenia”. George Lawrence, Indianin stacjonujący w Obozie Sherman, w Oklahomie, poprosił o zwolnienie, gdyż miał wkrótce się ożenić i wiosną wziąć się za uprawę swego kawałka roli. Czirokezka Florence Gritts z Tahlequah, w tym samym stanie, chciała z powrotem w domu męża Burneya Grittsa, gdyż tylko on mógł zapewnić jej utrzymanie. Szeregowiec Alex Cadotta opuścił bez pozwolenia szpital Obozu Grant w Illinois, gdyż był

tam bity przez sanitariuszy, kiedy się leczył z ran odniesionych we Francji. Szeregowiec John Red Bean odszedł samowolnie z armii kanadyjskiej i poprosił o przeniesienie do Amerykańskiego Korpusu Ekspedycyjnego.

Poza poborowymi do szeregów zgłosiło się tysiące indiańskich ochotników. Nie wiadomo dokładnie, ilu ich było, gdyż szacunki z epoki różnie się przedstawiają. Joseph Kossuth Dixon, wybitny działacz społeczny i fotograf, zabiegający bezskutecznie o tworzenie jednostek złożonych wyłącznie z Indian, podaje, iż służyło ich 17 tysięcy, ale zdaje się, że chodzi tu o wszystkich podlegających rejestracji. Komisarz Sells mówił, że w czasie wojny było ich na froncie do 8 tysięcy, z czego 80% zaciągnęło się na ochotnika. Interesujący się poborem w czasie pierwszej wojny światowej John Chambers uważa, że do wziętych z poboru 6 509 Indian dołączyło 6 tysięcy ochotników. Ponadto prasa ówczesna donosiła o setkach Indian ze Stanów, którzy w latach 1915-17 zaciągnęli się do armii kanadyjskiej. Biorąc pod uwagę fakt, że bardzo nieliczni żądali zwolnienia ze służby, trudno przecenić ich wkład w toczoną przez kraj wojnę.

Wiele przyczyn złożyło się na to, że Indianie stanęli w szeregach, że wielu z nich przysięgło bronić konstytucji, choć nie zapewniała im żadnych praw. Musimy też pamiętać, że nie było czegoś takiego, jak zgodny „indiański odzew” na wezwanie do walki. Ów odzew warunkowały takie czynniki, jak różnice kulturowe, poziom przystosowania do życia białych, wykształcenie, liczebność i miejsce zamieszkania oraz stosunki łączące daną społeczność z rządem amerykańskim. Poważną rolę odegrała tu działalność Biura do Spraw Indian, którego członkowie czynili wszystko, by uświadamiać tubylców i szerzyć patriotyczne nastroje, choć kierowali się też bardziej przyziemnymi powodami. Od czasu uchwalenia Ustawy Dawesa z 1887 roku instytucja ta nie mogła się poszczycić szczególnymi sukcesami w pracy nad włączeniem tubylców w nurt życia białych. Teraz, kiedy Indianie masowo zaczęli zgłaszać się do wojska, jej pracownicy mogli bronić swej polityki asymilacji, której przypisywali szerzenie uczuć patriotycznych wśród Indian.

Biuro w swej działalności mogło liczyć na pomoc ze strony kilku indiańskich organizacji reformatorskich, choć oddziaływały one głównie na bardziej uświadomionych i ich rodziny, uczniów i absolwentów indiańskich szkół oraz Indian zatrudnionych na rządowych posadach. Stąd publikowane przez nich w indiańskich szkolnych czasopismach i broszurkach wiadomości trafiały do wąskiego kręgu czytelników. Krajowe Stowarzyszenie Indian (National Indian Association), którego celem była pomoc w „cywilizowaniu i ewangelizacji Indian”, z dumą donosiło w wydawanym przez siebie „The Indian’s Friend” o tym, że „nasi Indianie odpowiedzieli na zew kraju tak szybko”, wzywając ziomków, by szli za przykładem Simona Webstera z plemienia Irokezów Oneida, który by się zaciągnąć, przebył 50 mil piechotą. Podobnie działało Stowarzyszenie Indian Amerykańskich (Society of American Indians) mające w swych szeregach takie osobistości, jak pisarz Charles Ohiyesa Eastman (Siuks Santee) i antropolog Arthur C. Parker (Irokez Seneka). Udział Indian w wojnie postrzegano jako szansę na włączenie się ich w nurt życia kraju i na uzyskanie szacunku współobywateli. W swym „The American Indian Magazine” twierdziło, że gdy wojna się skończy, „Indianin będzie równy innym, zdolnym do współpracy we wszystkim, co zamierzy Ameryka”.

Indianie pragnęli walczyć także z całkiem nieoczekiwanych powodów. W 1914 roku agent jednego z berlińskich cyrków zaangażował szesnastu Irokezów Onondaga z Nowego Jorku, aby dla niemieckiej publiczności odgrywali sceny z Dzikiego Zachodu. Kilku z nich wybuch wojny zastał w Essen i kiedy zabierali się stamtąd do domu, tłum rzucił się na nich, obrzucając obelgami i bijąc. Wzięci za rosyjskich czy też serbskich szpiegów, trafili do aresztu. Na wieść o tym Onondagowie i Oneidowie w Ameryce jednomyślnie wydali wojnę Niemcom.

Szansa na poprawę bytu, stałe zajęcie i ucieczka od szarzyzny dnia powszedniego silnie motywowały Indian. Roczny dochód Indianina w 1916 roku, zatrudnionego prywatnie bądź na państwowej posadzie, wynosił przeciętnie blisko 92 dolary; po roku wzrósł

do 100 dolarów i 55 centów. W armii żołnierz zarabiał średnio 528 dolarów rocznie, a po czterech latach służby jako rezerwiście przysługiwało mu 50 dolarów rocznie. Młodzi Indianie zyskali w ten sposób szansę na poprawę swej sytuacji materialnej i stabilniejszą pozycję w przyszłości. Pójście na front pozwalało też podróżować i zwalczać nienawidzonych „Hunów” w Europie. Chociaż to drugie nie było dane wszystkim Indianom, to nawet służba w domu dawała im sposobność zerwania z beznadzieją życia w rezerwatach i zyskania nowych doświadczeń w ośrodkach szkoleniowych całego kraju. Zachęcali ich do tego przywódcy plemienni, wsławieni w przeszłości z wyczynów na wojennej ścieżce. Należeli do nich Plenty Coups z plemienia Wron, przed czterdziestu laty walczący wraz z kawalerią amerykańską przeciwko Siuksom i Szejeonom, oraz Strongheart z plemienia Yakima, dawny zwiadowca w armii USA. Ten drugi odwiedził ponad dwieście placówek wojskowych, opowiadając żołnierzom o życiu Indian i metodach ich wojowania. Następnie ruszył w podróż po miastach Wschodu, wygłaszając przemówienia, w których wzywał do stawienia się w szeregach. Po jego mowie na dziedzińcu Nowojorskiej Biblioteki Publicznej do armii zgłosiło się 233 młodych mężczyzn. Z kolei Red Fox James, Czarna Stopa z Montany, wzywał Departament Wojny, by jego współplemieńcom „dał szansę walczyć”, a w Nowym Meksyku Mexes, wódz Apaczów Mescalero, zachęcał młodych ziomków do zaciągu. Nadal, jak za dawnych lat indiańskich wojen, zachęta wodzów najbardziej przemawiała do serc i wyobraźni przyszłych wojowników.

Wśród przywódców indiańskich byli jednak i tacy, co odводzili swoich od wstępowania do wojska. Należeli do nich wodzowie Odzibweów z północnego Wisconsin, należeli wodzowie Indian Pamunkey i Mattaponi z Wirginii. Wykazywali, że pobór Indian do wojska odbywa się z pogwałceniem traktatów zawartych w przeszłości z państwem amerykańskim. Wspomagali ich swym autorytetem tacy działacze Stowarzyszenia Indian Amerykańskich, jak Carlos Montezuma, lekarz z plemienia Yavapai, który na łamach swego czasopisma „Wassaja” głosił, że państwo nie

nie zrobiło dla Indian, w związku z czym na wojnę powinni iść jedynie tylko ci spośród nich, co wyrażą na to zgodę.

Unikanie poboru stało się zatem zjawiskiem nieuniknionym. Kwatera główna żandarmerii ustanowiła następujące trzy kategorie uchylających się od służby:

- „próźniaków”, czyli tych, którzy się nie zarejestrowali,
- przestępców, czyli zarejestrowanych, którzy nie stawili się na komisji, oraz
- dezerterów, czyli tych, którzy nie stawili się w jednostkach.

Choć zwolnienia od poboru zażądało tylko mniej niż 2% zarejestrowanych, co już samo świadczy o lojalności i zapale tubylców, to jednak i oni uchylali się od wojska, a większość z nich zaliczono do „próźniaków”.

Głośnia w całym kraju stała się sprawa odmowy służby przez Indian Gosiute z rezerwatu na granicy Utah i Nevady. Od lat zaniedbywani przez Biuro do Spraw Indian, bezskutecznie skarżyli się na złodziejskie postępowanie swego agenta, na wdzieranie się na ich ziemie białych, na brak poszanowania prawa. Teraz w dodatku ich mężczyźni nie zgodzili się na zarejestrowanie, uważając, że nie muszą tego robić jako Indianie niemający praw obywatelskich. O takiej postawie zdecydowało głównie głębokie niezadowolenie z traktowania ich przez Biuro i całkowite niezrozumienie Ustaw o mobilizacji. Do tego doszły plotki o niemieckich agentach podburzających Gosiute, zamieszczone przez ogarnięte wojenną histerią gazety. Władze zezwoliły na najście rezerwatu Gosiute przez wojsko z sąsiedniego fortu Douglas w Utah. O świcie 19 lutego 1918 roku żołnierze zaaresztowali czterech przywódców „buntu”, których zwolniono po trzech tygodniach i kryzys minął.

Opór przed poborem występował w całym kraju, ale nigdy w takim stopniu, by utrzymać, że stoją za nim jakieś obce i wrogie siły. We wrześniu 1917 roku urzędnicy rezerwatu San Xavier w Arizonie oświadczyli, że wśród miejscowych Papagów działają ich współplemieniec Kahn-a-rone i biały E.W. Spears, wzywający do uchylania się od poboru. Trzy miesiące po tym dyrektor indiańskiej szkoły w kalifornijskim Bishop Ray R. Parret ujaw-

nił obecność proniemieckiego agitatora, zachęcającego Indian do opierania się poborowi i szerzącemu wśród nich „złe nastroje”. Poborowi sprzeciwiali się też Odżibwejowie z Minnesoty, Achomawi z Kalifornii, Czoktawowie z Oklahomy, Ute Południowi z Kolorado i Nawahowie Zachodni z Arizony. Ci ostatni rejestrację utożsamili z poborem. Hilda Faunce, żona handlarza mieszkającego w okolicy Black Mountain, pisała, że wielu z nich obawiało się, iż pójdą na front, by ginąć za białych żołnierzy. Dało to powód do plotek, że niektórzy Nawahowie chwycili za broń, by nie dopuścić do poboru, i planują masakrę swych białych sąsiadów.

Znakomita jednak większość Indian stawiała się do poboru bez szemrania, a tysiące poszły na ochotnika. Kierowały nimi te same cele, co ich białymi czy czarnymi kolegami, a więc patriotyzm, chęć obrony ojczyzny i poświęcenie ideałom wolności i demokracji, choć nie na wszystkich te ideały oddziaływały w jednakowy sposób. Indianie mieszkający w zagubionych rezerwatach Kalifornii i Południowego Zachodu USA odpowiedzieli na nie z mniejszym entuzjazmem niż ich bardziej wykształceni i żyjący w cywilizacją ziomkowie. Ci szybciej zapoznawali się z treściami szerzonymi przez Komitet Informacji Publicznej (Committee on Public Information), organ propagandowy administracji Wilsona. Powołany wkrótce po przystąpieniu Stanów do wojny, licznymi publikacjami i filmami z zarem odwoływał się do uczuć patriotycznych, do „wojny co położy kres wszystkim wojnom”. Awa Tseighe, Pueblo z Nowego Meksyku, zaciągnął się do armii po obejrzeniu filmu o Niemcach i wojnie światowej. W listopadzie 1919 roku Alex Cadotta, absolwent Szkoły Zawodowej dla Indian w Carlisle, w liście do sekretarza Bakera wyjaśniał, dlaczego chciał walczyć na froncie: „Dlaczego zaciągnąłem się do wojska? Bo chciałem dzierżyć sztandar, który każdy z nas kocha tak bardzo. Ze wszystkich sił chciałem ocalić nasz kraj dla demokracji, bo jestem prawdziwym Amerykaninem”. W lutym 1918 roku Francis Nelson, Siuks Oglala z rezerwatu Pine Ridge wystąpił z płomiennym apelem do sekretarza wojny o umożliwienie mu wstąpienia w sze-

regi: „kocham nasz kraj, bo urodziłem się w Ameryce i będąc Prawdziwym Amerykaninem chcę za niego walczyć i umierać... Gdybym tylko mógł wyjść z tych okopów i oskalpować kilku podłych Niemców, byłbym jednym z najszcześliwszych Indian, jacy żyją”. Słowa Nelsona ujawniają jeszcze jeden powód, dla którego młodzi ludzie pragnęli walczyć. Była nim mianowicie silnie zakorzeniona wśród Siuksów i innych Indian Równin tradycja przynależności do związków wojowników – elity mężczyzn tych plemion, do których wstęp zapewniały tylko wyczyny na wojennej ścieżce. W XX wieku nie mieli już takiej sposobności, by zaimponować swym ojcom i dziadom. Stworzyła ją właśnie wojna światowa i po jej zakończeniu młodzi Indianie mogli wstąpić do związków wojowników bądź utworzyć nowe, jak weterani Szejenów Południowych, którzy zorganizowali Oddział Wojenny.

Wiele zatem było przyczyn, dla których Indianie, Pierwsi Amerykanie, tak licznie i dobrowolnie ruszyli na wojnę, na którą znakomita ich większość iść nie musiała. Kierował nimi głównie nieklamany patriotyzm, ale też tradycje plemienne bądź rodzinne (ojcowie wielu z nich brali udział w wojnach toczonych przez Stany Zjednoczone na przełomie XIX i XX wieku na Kubie czy na Filipinach), chęć wyjścia poza ciasne opłotki swych rezerwatów i nadzieja na poprawę sobie życia. Mieli też pełne prawo oczekiwać, że po powrocie ich patriotyzm i utożsamianie się z narodowymi zasadami spotka się z należnym uznaniem białych współmieszkańców kraju, którzy do tej pory nie dali im zbytnio odczuć, że umieli je odpowiednio ocenić. ♦

#### Bibliografia

- Thomas A. Britten, *American Indians in World War I: At Home and at War*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1997.  
Laurence M. Hauptman, *The Iroquois and the New Deal*, Syracuse University Press, Syracuse 1981.  
Lonnie J. White, *Panthers to Arrowheads: the 36<sup>th</sup> (Texas-Oklahoma) Division in World War I*, Presidial Press, Austin 1984.

W następnym numerze zamieścimy artykuł Aleksandra W. Sudaka o udziale Indian w walkach na froncie zachodnim podczas I wojny światowej.

## NIE TYLKO CARLISLE

jeszcze o oświacie dla Indian

Czy szkoły dla Indian były takie złe? – pyta Tarczycjusz Buliński w poprzednim numerze „Tawacinu”<sup>1</sup>. Które szkoły? Domyślam się, że mowa o szkołach z internatem. Odpowiedź na to pytanie nie będzie pełna bez odniesienia do szkół innych kategorii. Temat jest na tyle skomplikowany, że jednoznaczna odpowiedź w ogóle nie będzie możliwa.

Artykuł Tarczycjusza Bulińskiego rozpoczyna się krytyką stanowiska Luthera Standing Beara i Bruce’a E. Johansena wobec szkół z internatem<sup>2</sup>. Autor zarzuca im obu polityczne zabarwienie oceny owych placówek. Jeżeli chodzi o Standing Beara, to sam jestem dość nieufny wobec jego pisarstwa przesadnie idealizującego Lakotów. Niewątpliwie jego podejście do historii ewoluowało w ciągu lat, ale nikt nie będzie wiedział na pewno, czy już jako dziecko Luther Standing Bear postrzegał szkołę jako niezbyt przyjazne dla siebie środowisko, czy też taki obraz szkoły został wykreowany znacznie później. W przypadku drugiego autora, krytyka jest dla mnie jeszcze mniej zrozumiała.

Johansen w artykule „Kanada wypłaca odszkodowania ofiarom szkół z internatem dla

tubylców” nie próbuje nawet tworzyć pełnego obrazu szkół z internatem, gdyż jego zamiarem było opisanie jednego tylko aspektu tych szkół. Niewątpliwie ów martyrologiczny aspekt w nadmiarze może być męczący dla czytelnika, a niedookreślony innymi, może stwarzać przesłanki prowadzące do zafałszowania historii. Johansen na dodatek próbuje zobiektywizować obraz szkół z internatem pisząc: „Oprócz wspomnień o bólu, izolacji i rozpacz, szkoły z internatem dostarczały niekiedy świadectw, że są ostoją dla kilku tysięcy tubylczych Amerykanów przed agresywnym światem, który po zakończeniu wojen z Indianami był bardzo wrogi”<sup>3</sup>. W tym cytacie zamieniłbym wyraz „niekiedy” na: „często”. Jeśli zaś chodzi o krytykę politycznego zaangażowania, to trzeba pamiętać, że najbardziej przesiąknięta polityką i ideologią jest właśnie oświata. Szkoły z internatem zaczęły i zakończyły swoją egzystencję głównie z przesłanek politycznych i ekonomicznych, a nie pedagogicznych.

Szkoły z internatem były znaczącym etapem w historii oświaty dla Indian. O ile cywilizowanie tubylczych dzieci i młodzieży było nadrzędnym celem wszystkich szkół kształcących Indian, to ich cywilizowanie i asymilacja były priorytetem szkół z internatem. Richard H. Pratt obwinił inne placówki, zwłaszcza te prowadzone przez misjonarzy, że wchodzi w przyjazne relacje z tubylcami, że nauczający w nich przyswajają sobie tubylczą mowę i często prowadzą zajęcia z pominięciem języka angielskiego. Pratt, będąc wpływową osobą wyznania protestanckiego, wpłynął na ograniczenie funkcjonowania szkół publicznych i misyjnych kształcących Indian i rozpropagował asymilacyjną działalność szkół z internatem. Asymilowanie różnych nacji w jednym amerykańskim nurcie było wówczas czymś naturalnym i pozbawionym jakichkolwiek negatywnych konotacji. Wręcz przeciwnie, działania asymilacyjne wobec wszystkich mniejszości narodowych i etnicznych powszechnie postrzegano jako dobrodziejstwo okazywane „zaproszonym gościom”. Również Indianie, jako „goście z zewnątrz”,

<sup>1</sup> Tarczycjusz Buliński, *Czy szkoły z internatem były takie złe? Komentarz antropologa*, „Tawacin” nr 2 [82], lato 2008, ss. 27-30.

<sup>2</sup> Luther Standing Bear, *Kopiować i naśladować: pierwsze dni w szkole z internatem*, „Tawacin” nr 1 [81], wiosna 2008, ss. 20-23; Bruce E. Johansen, *Kanada wypłaca odszkodowania ofiarom szkół z internatem*, „Tawacin” nr 1 [81], wiosna 2008, ss. 24-30.

<sup>3</sup> Bruce E. Johansen, *Kanada...*, dz. cyt. s. 25.

zostali zaproszeni do korzystania z amerykańskiej cywilizacji i tak jak wszyscy inni mieszkańcy Stanów Zjednoczonych „mieli odczuwać ducha lojalności wobec «gwiazdek i pasków»”. Ale wcześniej musiał nastąpić „rozkład plemion” i „asymilacja”. Rozkład plemion już wtedy rozumiano jako kulturowe wyniszczenie. Oznaczało to w pełni świadome rozbitcie wspólnotowej struktury plemienną i wprowadzenie indywidualnego stylu życia. Oznaczało to cios w system wartości, język, religię, czyli po prostu w kulturę. Po rozkładzie plemion miała nastąpić asymilacja. Ale ani jedno, ani drugie nie było wówczas postrzegane jako ludobójstwo. To był akt miłosierdzia, chociaż dziś brzmi to co najmniej cynicznie.

Indianie od dawna wykazywali dogłębne zainteresowanie cywilizacją białych i jej zdobyczami. Ich światli przedstawiciele mieli świadomość, że tylko dostęp do edukacji może zapewnić im nieograniczone korzystanie z owoców cywilizacji, które czynią życie łatwiejszym i przyjemniejszym. Czirokezi i inne tak zwane „cywilizowane plemiona” już na początku XIX wieku własnym staraniem rozbudowali sieć szkół, dzięki którym w sposób bezbolesny dokonano połączenia najlepszych cech obu kultur. W 1826 roku większość Czirokezów umiała czytać i pisać po angielsku oraz w swoim ojczystym języku (dzięki alfabetowi opracowanemu przez Sekwoję), podczas gdy większość ich białych sąsiadów była analfabetami! Pratt, komentując przykład Czirokezów stwierdził, że ich dokonanie nie miało większego sensu, gdyż włączenie się w nurt cywilizacji przy oporze wobec zasymilowania się z narodem amerykańskim, okazało się dla tych Indian katastrofą.

Przykłady tubylczych starań o oświatę można mnożyć. Na szczególną uwagę zasługuje Czerwona Chmura (Red Cloud), który z wielką determinacją zabiegał o szkoły na terenie swojego rezerwatu. Chciał, aby były one prowadzone przez jezuitów i w tym celu kilkakrotnie jeździł do Waszyngtonu. Kiedy wreszcie jego prośby zostały rozpatrzone zgodnie z jego życzeniem, on sam i jego ludzie zbudowali szkołę, w której uczyli jezuici.

Zakonnicy przetłumaczyli biblię na język lakota oraz opracowali zestaw dwujęzycznych

podręczników. Co ciekawe, w szkołach misyjnych Indianie wykorzystywali fonetyczny zapis własnego języka, opracowany przez zakonników. Z raportu z 1871 roku sporządzonego na potrzeby Komisji do spraw Indian wynika, że „tylko niewielka część plemienia [Lakotów] [...] mówi lub pisze w języku angielskim, podczas gdy spora grupa mówi i pisze we własnym języku, co umożliwia im korespondowanie z tymi [członkami plemienia], którzy przebywają w Minnesocie i Wisconsin”<sup>4</sup>.

Jezuici mieli ambicje stworzenia w rezerwacie szkół o różnych poziomach, od podstawowych po średnie, aby tylko dzieci mogły pozostać przy rodzicach. W przypadku wolnych miejsc w tych placówkach możliwe było przyjmowanie także białych dzieci mieszkających w rezerwacie lub w jego pobliżu. Oczywiście, zgodnie z duchem czasu, w jezuickich szkołach panowała wręcz wojskowa dyscyplina, na którą musiały składać się również kary fizyczne. Tym niemniej praca dydaktyczna i wychowawcza w dużym stopniu była oparta na tubylczej kulturze. I nie tyle wynikało to z nurtu ówczesnej myśli pedagogicznej, ile ze zdrowego rozsądku jezuitów. Oczywiście katolicy zakonnicy byli przeciwni indiańskim obrzędom, ale jednocześnie byli przekonani, że z czasem tubylcy sami zarzucą swoją religię na rzecz „jedynej prawdziwej wiary”. Nie prowadzili otwartej wojny z Indianami i z ich wizją świata. Jednakże katolicyzm w XIX-wiecznych Stanach Zjednoczonych był postrzegany jako sekta realizująca program antyamerykański. Poza tym jezuici w pracy pedagogicznej w znacznym stopniu wykorzystywali język ojczysty swoich uczniów, co spotkało się z totalną krytyką rządu. W 1883 roku sformułowano następujący nakaz: „Jedynie język angielski może być nauczany w placówkach, gdzie na koszt rządu umieszczono indiańską młodzież w celu przekazywania jej wiedzy i umiejętności zawodowych. Jeżeli dzieci będą nauczane języka dakota albo jakiegokolwiek innego (indiańskiego) języka, to ze szkół będą usuwane, a placówki zbawio-

<sup>4</sup> Jon Reyhner, Jeanne Eder, *American Indian Education: History*, University of Oklahoma Press, Norman 2004, s. 52.

ne dotacji rządowej”<sup>5</sup>. Szkoły prowadzone przez katolików trażyły dotacje państwowe, jeszcze zanim zdołały ustosunkować się do cytowanego wyżej nakazu i dość szybko ich funkcjonowanie zostało ograniczone do minimum. Z czasem pojawił się najpierw przepis stanowiący, że indiańskie dzieci mogą uczyć się na terenie rezerwatu, tylko wtedy, gdy brakuje miejsc w szkołach z internatem. Po pewnym czasie przepis uściślono stwierdzając, że tubylczy rodzice nie mogą decydować o wyborze szkoły dla swojego dziecka.

Podobnie jak szkoły dla Indian prowadzone przez katolików, tak i placówki oświatowe organizowane dla tubylców przez kwaków, oparte były na partnerskich relacjach i tolerancji wobec indiańskiej kultury. Prezydent Ulysses S. Grant, w uznaniu dla pokojowych stosunków nawiązywanych przez kwaków z Indianami, przeznaczył im do zagospodarowania największą ilość agencji.

Oświata dla amerykańskich tubylców nie zaczęła się więc od szkół z internatem. Założona przez Pratta szkoła w Carlisle była pierwszą amerykańską placówką oświatową z internatem, przeznaczoną dla indiańskich uczniów. Richard H. Pratt był człowiekiem idei. Jego szczerym zamiarem było okazanie Indianom takiej pomocy, aby wybawić ich ze stanu „dzikości” będącego dla nich przyczyną zagłady ze strony białych. Na swoje czasy był człowiekiem dość postępowym, gdyż w przeciwieństwie do wielu innych uważał, że tubylców można ucywilizować i był przekonany, że indiańskie dzieci są równie inteligentne, jak ich biali rówieśnicy. To skłoniło go do wprowadzania do programu nauczania treści ogólnokształcących i zawodowych (w pierwszych latach XX wieku pojawiła się koncepcja, że indiańskie dzieci nie są inteligentne i ich nauczanie powinno ograniczyć się jedynie do prostych czynności praktycznych). Pratt w swojej działalności opierał się na koncepcji Lewisa H. Morgana, twórcy teorii ewolucji społecznej, według której jest możliwe przejście od stanu dzikości, poprzez barbarzyństwo, do cywilizacji. W przypadku Indian mogło to nastąpić jedynie poza rezerwatem.

Dlatego Pratt był przekonany, że jego uczniowie muszą być odizolowani od swego naturalnego „dzikiego” środowiska. Nie dopuszczał kształcenia Indian na terenie rezerwatu, gdzie dziecko po kilku godzinach nauki we względnie cywilizowanych warunkach, wracało do „wigwamu”. Tylko pełne zanurzenie w cywilizacji, „pływanie w amerykańskim obywatelstwie”, jak to określał Pratt, mogło przynieść oczekiwane skutki. Odrywanie dzieci od rodziców miało jeszcze jeden, zupełnie polityczny powód. Według Pratta „dzieci wywiezione na Wschód mogłyby stać się zakładnikami gwarantującymi dobre zachowanie ich współplemieńców”<sup>6</sup>. Tezę, że którejś dzieci umieszczano z dala od domu (przede wszystkim) ze względów logistycznych, można dość łatwo obalić.

Pomimo nagłaśniania sukcesów szkół z internatem, w tym sportowych i muzycznych, dość szybko doszła do głosu coraz liczniejsza grupa ich krytyków. Najpierw skrytykowano warunki materialne panujące w tych placówkach. Już w 1882 roku Hiram Price, komisarz do spraw Indian, grzmiał na posiedzeniu Kongresu:

Na pewno nie przekonają się do edukacji i do cywilizacji, ani nie dokonają szybkich postępów w tych dziedzinach te dzieci, które trzęsą się z zimna w pokoikach zamiast sufitu przykrytych kawałkiem płótna, które uskakują przed grudkami błota odpadającymi z wysłużonych dachów pokrytych ziemią, które tłoczą się w złe wietrzonych internatach, które jednym głosem udzielają odpowiedzi w jednoizbowej szkółce mieszczącej na raz trzy klasy, które nie mają ani własnych pokoików, ani łazienek<sup>7</sup>.

Zaraz potem pojawiły się głosy krytyki dotyczące wydziedziczania młodych Indian z ich rodzimej kultury. I nie były to tylko głosy

<sup>6</sup> Clifford E. Trafzer, Jean A. Keller, Lorene Sisquoc, *Boarding School Blues: Revisiting American Indian Educational Experiences*, University of Nebraska Press, Lincoln 2006, s. 213.

<sup>7</sup> Sonciray Bonnell, *Chemawa Indian Boarding School: The First One Hundred Years 1880 to 1980*, Universal-Publishers, Parkland 1997, s. 23.

<sup>5</sup> J. Reyhner, J. Eder, *American...*, dz. cyt., s. 76.

zrozpaczonych rodziców, którym po prostu porywano dzieci organizując oblavy, chociażby takie jak ta, która miała miejsce w 1886 roku, a którą agent Apaczów Mescalero przyrównał do polowania na króliki. W 1901 roku podczas zorganizowanej w Detroit konferencji „Uczenie się przez działanie” (to już pedagogika Johna Deweya, którego teoria była w wielu punktach zbieżna z zasadami tradycyjnego indiańskiego wychowania) dr Hollis B. Frissell powiedział:

Zauważa się narastającą presję na niektórych dyrektorów naszych indiańskich szkół, aby poznawali środowiska, z których uczniowie pochodzą i do których muszą wrócić, co pozwoliłoby im ukierunkować ich szkolną pracę i naukę na potrzeby tych środowisk<sup>8</sup>.

Granville Stanley Hall, amerykański pedagog i filozof, założyciel „American Journal of Psychology”, w 1903 roku na spotkaniu z nauczycielami indiańskich uczniów powiedział:

Moja szczerza propozycja na dzień dzisiejszy dotyczy w pierwszej kolejności konieczności zrozumienia ras będących na niższym poziomie rozwoju. Studiowania ich obyczajów i języka. Poznania ich odczuć oraz sposobu postrzegania świata i życia, ich tradycji, mitów i instytucji. Kierując się tą wiedzą i szczerym uznaniem należy usilnie starać się o przebudowanie ich życia, myśli i uczuć... Zamiast próbować stworzyć dobrego Indianina, staramy się stworzyć godnego pożałowania białego człowieka pośledniej kategorii<sup>9</sup>.

W 1908 roku Hall postulował, aby na poziomie nauczania początkowego zajęcia prowadzić w ojczystych językach indiańskich uczniów. Te i wiele podobnych głosów dało się słyszeć, zanim w 1928 roku opublikowano Raport Meriama, de facto kończący okres szkół z internatem. Także w tym samym roku pojawiła się książka *My People the Sioux*, w której Luther Standing Bear krytykował pewne tendencje i sytuacje panujące w Carlisle.

<sup>8</sup> J. Reyhner, J. Eder, dz. cyt., s. 97.

<sup>9</sup> Tamże.

RAPORT MERIAMA (Meriam Report) – opublikowany w 1928 roku przez amerykański Instytut Studiów Rządowych (Institute for Government Research) raport, krytycznie oceniający system oświaty Indian w Stanach Zjednoczonych. Noszący oficjalny tytuł *The Problem of Indian Administration* (Problem indiańskiej administracji), ale popularnie zwany – od nazwiska jednego z głównych jego autorów – Raportem Meriama, dokument stał się podstawą do niezbędnych reform rządowej polityki wobec Indian, w tym zmian w zakresie oświaty tubylczych Amerykanów. Raport ujawnił m.in. szokujące warunki panujące w wielu organizowanych specjalnie dla indiańskich dzieci w poprzednich dziesięcioleciach rządowych szkołach z internatem, w tym liczne przypadki przeludnienia, przemocy i braku stosownej opieki. Dokument potwierdził wcześniejsze zarzuty (m.in. Charlesa Alexandra Eastmana i innych członków Stowarzyszenia Indian Amerykańskich – SAI) dotyczące wykorzystywania uczniów do przymusowej pracy i niskiego poziomu kadry pedagogicznej zatrudnionej w szkołach dla Indian. Chociaż jego autorzy sugerowali, że nauczyciele próbują dostosowywać program nauczania i wychowania do specyficznych – na przykład kulturowo i językowo – możliwości i potrzeb dzieci, to jednak potwierdził też, że zasadniczym celem takich szkół jest oderwanie uczniów od plemiennych korzeni i ich asymilacja.

Wnioski zawarte w raporcie umożliwiły i przyspieszyły szereg zmian w tubylczej oświacie państwowej – a także do pewnego stopnia misyjnej i prywatnej – wdrażanych przez kolejną dekadę w ramach reform tzw. Nowego Ładu (New Deal) za rządów prezydenta Franklina Delano Roosevelta i komisarza do spraw Indian Johna Colliera. Dotyczyły one m.in. edukacji dwujęzycznej, szerszego uwzględnienia w programie szkół elementów tubylczych kultur oraz zastępowania niektórych indiańskich szkół z internatem szkołami dziennymi. Spory wokół nowatorskiej ustawy o reorganizacji Indian i kierunków rządowej polityki wobec tubylczych Amerykanów doprowadziły do ustąpienia komisarza Colliera w roku 1945 i wstrzymania części reform na wiele kolejnych lat (mimo powstania w 1944 roku Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich).

za: Wikipedia, hasło: „Raport Meriama”



Standing Bear bardzo cenił i szanował Pratta, co nie znaczy, że wszystko w jego szkole musiało mu się podobać. Gertruda Bonin (Zitkala Ša) jako mała dziewczynka trafiła do Carlisle i po latach opisała cierpienia, jakich tam doznała. Mimo to darzyła Pratta sympatią i została jego współpracownicą. Doświadczenie złego nie musiało eliminować z pamięci tego, co było dobre. Byli też Indianie, którzy jako dzieci na różne sposoby trafiali do szkół z internatem, a później już jako dorośli ludzie do tych samych szkół wysyłali własne dzieci.

Głosy krytyki trafiły na podatny grunt i od razu nastąpił etap reformowania szkół dla Indian, w tym głównie szkół z internatem. W 1890 roku dopuszczono stosowanie wobec uczniów kar fizycznych, ale wymierzanych jedynie przez dyrektora lub inspektora i „tylko w przypadkach poważnego pogwałcenia zasad”. Pięć lat później całkowicie zakazano stosowania kar cielesnych w szkołach dla Indian. Oczywiście stosowano je jeszcze przez kolejne dziesięciolecia, ale były to już wykroczenia ze strony dyrekcji i kadry tych placówek. Po 1893 roku zgodnie z prawem nie można było umieścić dziecka w szkole poza rezerwatem „bez całkowitej zgody jego rodzi-

Amerykańska szkoła publiczna dla Eskimosów, początek XX wieku (ok. 1900-1930),  
Library of Congress, [hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsc.02459](http://hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsc.02459)

ców”. To już były spore osiągnięcia, a jeżeli okazywało się, że te zapisy pozostają jedynie na papierze, to i tak zaistnienie takich rozwiązań legislacyjnych miało istotne znaczenie dla kolejnych reform.

Zarówno przed pierwszymi reformami, jak i po ich wprowadzeniu, różna była percepcja szkoły przez jej uczniów i rodziców. Zależało to od tego, na jakim poziomie cywilizacji było środowisko, z którego pochodzili młodzi ludzie. Zależało to również od ich pozycji społecznej i warunków materialnych. Zależało od motywów, jakimi kierowali się rodzice lub inne osoby wysyłające dziecko do szkoły. I wreszcie istotne było, w jakim okresie funkcjonowania szkoły byli jej uczniami. Oczywiście nie sposób dokonać generalizacji dostępnych danych i wyprowadzić z nich jednolite tezy. Ilu ludzi, tyle różnych doświadczeń. Jedni cieszyli się z tego, że zobaczyli inny świat, nauczyli się czytać i pisać, poznali „prawdę o Bogu”. Inni tęsknili za domem, nie widzieli w nauce białego człowieka niczego

dobrego, uciekali ze szkoły z narażeniem życia, niekiedy je tracąc. Jedni po latach pisali do swoich nauczycieli listy przepełnione wyrazami wdzięczności, podczas gdy inni traktowali siebie jedynie w kategorii ofiar. Wśród korespondencji prowadzonej pomiędzy agencją rezerwatu Szejenów a kadrami nauczycielską z Carlisle zachowały się listy, z których wynika, że niektóre dzieci trafiały do szkoły jedynie na okres próbny. Jeśli były chorowite, zmęczone nauką i tęsknotą za domem, wracały na łono rodziny. Jednak niektóre nie chciały wracać do domu, gdzie panował głód i alkoholizm. Maud z plemienia Lakota, która w latach 1936-39 uczęszczała do szkoły z internatem Chemawa w Salem, w stanie Oregon (szkoła funkcjonuje do dnia dzisiejszego), wspominała po latach:

Myślę, że w moim przypadku [szkoły z internatem] były po prostu super. Pochodziłam z biednej rodziny, mnóstwo dzieciaków i jestem pewna, że dobrze się stało, że poszłam do tej szkoły i zdobyłam wykształcenie... Cieszę się, że [mama] dokonała takiego dobrego wyboru i posłała mnie tam<sup>10</sup>.

Niektórzy dawni uczniowie szkół z internatem wspominali bardziej z rozbawieniem, niż z pretensjami kary wymierzanej im przez nauczycieli. Kobieta, która w wieku sześciu lat poszła do szkoły w Sandia Pueblo, swoim zachowaniem do tego stopnia zirykowała nauczycielkę, że ta, dysząc z wściekłości, chwyciła ją za jedną rękę i ciągnęła przez całą klasę tak „aż jej nogi prawie nie dotykały podłogi”<sup>11</sup>. Wspominając to wydarzenie kobieta była szczerze ubawiona. Niezależnie od różnych przykrości, uczniowie ze szkół z internatem doświadczali także miłych chwil. Uprawiali sport, grali w orkiestrze, śpiewali w chórze, nawiązywali przyjaźnie i robili psikusy. Nie można jednak zapominać, że przy każdej szkole znajdował się cmentarz indiańskich dzieci. Nawet dziś nie można powiedzieć, że była to konieczna cena za cywilizowanie tubylczych społeczności.

Już ten pobieżny przegląd zagadnień związanych z edukacją dla Indian ukazuje, jak skomplikowana była historia relacji białych przybyszów z tubylczymi mieszkańcami Ameryki. Nie wystarczają już proste uogólnienia, klasyczne syntezy dziejów nie wnoszą już nic nowego. Potrzebna jest szersza perspektywa, ukazywanie wydarzeń pod wieloma kątami, uwzględnianie wszelkich możliwych kontekstów. Trzeba jednak przy tym zachować szczególną ostrożność i uważać, aby w świetle relatywizmu nie usprawiedliwiać tego, co zyskiwało naganną ocenę świadków historycznych wydarzeń<sup>12</sup>. ♦

<sup>12</sup> W przeciwnym razie można by zarzucić Aborygenom, że byli niewdzięczni wobec australijskiego rządu, który zgodnie z obowiązującym prawem – jeszcze w latach trzydziestych XX wieku – nakazywał odbierać tubylczym matkom dzieci urodzone ze związków z białymi mężczyznami (przy okazji polecam film *Polowanie na króliki*), aby je umieścić w sierocińcach. Oczywiście dla ich dobra, bo w ten sposób dawano im szansę na życie w lepszym świecie, z którego pochodzili ich ojcowie. Tak samo można by zarzucić dzieciom z wielkopolskiej Wrześni, że były niewdzięczne wobec władz pruskich, które w szkole zmuszały je do odmawiania modlitwy w języku niemieckim. A przecież była to dla nich szansa na szybsze zintegrowanie się z obywatelami kraju, w którym miały żyć, szansa na obywatelstwo lepszej kategorii i wyższy poziom cywilizacyjny.

#### Bibliografia

- Christine Bolt, *American Indian Policy and American Reform: Case Studies of the Campaign to Assimilate the American Indians*, Routledge, Nowy Jork 1990.
- Sonciray Bonnell, *Chemawa Indian Boarding School: The First One Hundred Years 1880 to 1980*, Universal-Publishers, Parkland 1997.
- Luke E. Lassiter, Clyde Ellis, Ralph Kotay, *The Jesus Road: Kiowas, Christianity, and Indian Hymns*, University of Nebraska Press, London 2002.
- Patrick D. Lynch, Mike Charleston, *The Emergence of American Indian Leadership in Education*, „Journal of American Education”, vol. 29, nr 2, styczeń 1990.
- Eugene F. Provenzo Jr., Gary N. McCloskey, *Catholic and Federal Indian Education in the Late 19th Century: Opposed Colonial Models*, „Journal of American Indian Education”, vol. 21, nr 1, październik 1981.
- Jon Reyhner, Jeanne Eder, *American Indian Education: History*, University of Oklahoma Press, Norman 2004.
- Ruth Spack, *America's Second Tongue: American Indian Education and the Ownership of English, 1860-1900*, University of Nebraska Press, Lincoln 2002.
- Clifford E. Trafzer, Jean A. Keller, Lorene Sisquoc, *Boarding School Blues: Revisiting American Indian Educational Experiences*, University of Nebraska Press, Lincoln 2006.

<sup>10</sup> S. Bonnell, *Chemewa...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>11</sup> S. Bonnell, dz. cyt., s. 4.

## NA SIEDEM POKOLEŃ

zachowanie języka i kultury  
Mohawków

**L**atem 2007 roku spędziłam trzy miesiące wśród dwóch społeczności Mohawków: Kanatsiohareke i Akwesasne/St.Regis. Jako studentka antropologii społecznej skupiałam się na obserwacji działań podejmowanych przez te wspólnoty w celu zachowania języka, tradycji i kultury. Ważnym miejscem dla tego dzieła jest Szkoła Wolności w Akwesasne, jedna z pierwszych w Ameryce Północnej szkół tubylczych działających metodą „zanurzenia w języku ojczystym” i jedna z najbardziej udanych inicjatyw. Szkoła ta prowadzi naukę języka, obrzędów, tradycyjnej kosmologii itd. Druga wspólnota, którą odwiedziłam, Kanatsiohareke, stała się miejscem, do którego zjeżdżają się ludzie (nie tylko tubylcy) chcący dowiedzieć się czegoś o kulturze Mohawków, wziąć udział w kursie językowym czy dorocznym święcie poziomki. Wspólnota została założona przez ludzi, którzy przeprowadzili się z Akwesasne, chcąc stworzyć miejsce do życia według starych tradycji Mohawków. Jedną z idei przyświecających Kanatsiohareke było odwrócenie skutków wywołanych przez szkoły z internatem dla Indian, m.in. w Carlisle.

### Wspólnota Kanatsiohareke

Kanatsiohareke oznacza „Miejsce Oczyszczenia” i jest to nazwa wspólnoty Mohawków położonej w pięknej dolinie Mohawk, w stanie Nowy Jork. Zdaniem Toma Portera w tym miejscu pierwotnie znajdowała się osada rodu

Niedźwiedzia, aż wszyscy mieszkańcy musieli ją opuścić po amerykańskiej wojnie o niepodległość. W XVIII wieku ziemia ta należała do majora Jellesa Fondy. Ostatnio mieścił się tu dom starców Montgomery Manor. W 1993 roku nieruchomością kupił Tom Porter na aukcji zorganizowanej przez radę miejską hrabstwa Montgomery. Porter z przyjaciółmi zebrali część pieniędzy i z pomocą darczyńców udało im się kupić tę ziemię. Po zapoznaniu się z planem zagospodarowania tego miejsca przez Portera inni uczestnicy przetargu wycofali się.

Tom Porter był tradycyjnym wodzem Długoiego Domu rodu Niedźwiedzia z Akwesasne. Jest powszechnie znany i uważany za człowieka „dobrej myśli”, uchodzi za świetnego mówcę. Oprócz założenia Kanatsiohareke, pisanie książek i podróżowania z wykładami, wspierał również tubylczych więźniów w Albany. W latach sześćdziesiątych XX wieku był wśród założycieli White Roots of Peace, grupy starszych Irokezów, którzy podróżowali, dzieląc się tradycyjną wiedzą i zachęcając ludzi do pielegnowania swych tubylczych korzeni. Był pomysłodawcą Partridge House, ośrodka rehabilitacyjnego dla uzależnionych od narkotyków i alkoholu w Akwesasne. Sprawa języka ojczystego od dawna leżała na sercu Porterowi, był on współzałożycielem Szkoły Wolności w Akwesasne, w której uczył także kilku przedmiotów.

Po wygranej przetargu do Kanatsiohareke przeprowadziło się kilka rodzin z rezerwatu Mohawków Akwesasne/St.Regis znad Rzeki Św. Wawrzyńca. W latach pięćdziesiątych XX wieku inna grupa Mohawków próbowała osiedlić się w tej dolinie, ale spotkała się z negatywną reakcją sąsiadów. Sytuację tę przedstawiono mi jako rezultat złego planu Mohawków z Akwesasne. Za to, gdy w 1993 roku osiedleńcy w Kanatsiohareke przeprowadzili się na farmę, zostali przyjęci przez lokalną społeczność, która ponadto udzieliła im dużego wsparcia. Ludzie, którzy się tam przeprowadzili, chcieli zacząć nowe życie w dolinie Mohawk, zgodnie z tradycyjnymi naukami Haudenosaunee (Irokezów) i z dała od problemów społecznych Akwesasne.

Liczba mieszkańców ciągle się zmienia, ludzie przychodzą i odchodzą. Podczas mego



pobytu mieszkało tam zaledwie siedem osób, ale przez całe lato wpadali różni ludzie w odwiedziny lub do pomocy przy pracy na farmie. Wspólnota prowadzi farmę metodą upraw organicznych, obchodzi tradycyjne święta i organizuje konferencje na temat kultury i tradycji Mohawków, a ponadto prowadzi naukę języka mohawk (*kahnienkeh*).

### *Misja*

Propagowanie rozwoju wspólnoty opartej na tradycji, filozofii i systemie rządów Haudenosau-nee, wkład w zachowanie kultury jako płaszczyzna łączenia tradycyjnych zasad tubylczych z najlepszymi, najbardziej przyjaznymi i zbieżnymi ideologiami, związanymi ze środowiskiem naturalnym.

Prowadzenie zajęć kulturalnych i związanych z tradycją [Mohawków], zachęcanie członków wspólnoty do posługiwania się językiem mohawk, podtrzymywanie tradycji ustnych opowieści, historii, pieśni i tańców w unikalnym duchu Mohawków<sup>1</sup>.

Ludzie, którzy pierwsi przeprowadzili się do Kanatsiohareke z Akwesasne szukali nowego, spokojnego miejsca, gdzie mogliby żyć zgodnie z tradycjami Mohawków. Tom Porter i jego ludzie mieli nadzieję, że to miejsce, z lasami, wodą i grzechotnikami, uwolni ludzi od problemów, które od lat są plagą w rezerwacie: narkotyki, pijaństwo, przemysł, strzela-

niny, spory o hazard, pieniądze i przywództwo, które podzieliły rodziny, skłóciły przyjaciół i doprowadziły do aktów przemocy, a nawet – niejednokrotnie – śmierci.

Tom Porter wraz z innymi miał nadzieję, że zostawia za sobą problemy z Akwesasne – walkę polityczną między tradycjonalistami a postępowcami, skażenie ziemi i wody przez przemysł zlokalizowany nad brzegami zbiegu kilku rzek. Miał także nadzieję na stworzenie takiego środowiska, w którym „będzie można zachować język, obrzędy, filozofię i sposób patrzenia na świat dla nas samych i dla naszych dzieci i wnuków” – powiedział Porter.

Ludzie o podobnych poglądach udają się w jedno miejsce, aby zachować to, co tubylcze w nas. Nie chcę być zarozumiały. Nie mówimy, że to zrobimy, nie mamy gotowej recepty ani sprawdzonego planu, tak wiele rzeczy zostało zniszczonych, mamy tak wiele ran. Nie wiemy, czy nam się uda, ale staniemy na głowie, żeby się udało. [...] Nawet jeśli opuściliśmy Akwesasne, nie oznacza to, że je porzuciliśmy. Furtka pozostaje otwarta, w obie strony. W nowym miejscu nie będzie jednak narkotyków, alkoholu, ani hazardu. Chcemy pozostać w obrębie naszych duchowych nauk i tradycji.

W XII wieku w tej części doliny Mohawk znajdowały się co najmniej trzy osady Mohawków. Po konflikcie z europejskimi osadnikami w XVIII wieku ich mieszkańcy przenieśli się do Akwesasne i innych wspólnot nad Rzeką Św. Wawrzyńca. Dlatego też mieszkańcy Kanatsiohareke mówią, że ich wspólnota została odbudowana, a nie założona od nowa. Przodkowie Toma Portera, politycznego i duchowego przywódcy tej wspólnoty, mieszkali w wiosce rodu Wilka, położonej w tym samym miejscu. Stare proroctwo mówi, że pewnego dnia Mohawkowie wrócą do tej doliny. Stało się to w 1993 roku. Latem 2007 roku mieszkańcami Kanatsiohareke byli Mohawkowie i Czoktawowie (żona i szwagierka Portera są Czoktawkami ze stanu Missisipi). Nietubylcom nie pozwala się tu osiedlać. Jak powiedział mi jeden z przyjaciół w Kanatsiohareke:

– Jeśli każdy będzie mógł tutaj przyjść i zamieszkać, to będzie powtórka z 1492 roku!

<sup>1</sup> Zob. mohawkcommunity.com

## *Odwrócić skutki Carlisle*

W Kanatsiohareke odbywają się konferencje, kursy językowe latem, święto poziomki w czerwcu, post w maju i październiku. Przeprowadzana jest także zbiórka pieniędzy. Każdego roku wspólnotę odwiedza wielu gości i wolontariuszy, którzy wykonują niezbędne prace na rzecz wspólnoty, jak podczas przygotowań do świąt. Przyjeżdżają studenci z kilkunastu college'ów i uniwersytetów, jak również przedstawiciele różnych lokalnych organizacji i stowarzyszeń. Niektóre osoby przemierzają cały kraj, żeby przyjechać do Kanatsiohareke, wiele z nich przyjeżdża tu regularnie.

Jedną z wizji mieszkańców Kanatsiohareke jest próba odwrócenia skutków szkół z internatem. Na przykład w 1998 roku wdrożono projekt kursów językowych. W pierwszym roku nauka języka trwała cztery tygodnie, co w następnym skrócono do trzech tygodni, a dwa lata później do dwóch. Wiele osób uważało, że miesiąc to trochę za długo z dala od domu i rodziny. Ważną częścią kursu było to, że uczniowie pracowali na farmie i spędzali czas ze sobą, a także z ludźmi, którzy uczyli ich o tradycyjnym światopoglądzie Mohawków. W ten sposób „dowiadawali się, jak język wiąże się z wartościami kulturalnymi, społecznymi i duchowymi. Żyli tym językiem”<sup>2</sup>.

Słyszałam rozmowy wielu ludzi, jak to jest, gdy się nie zna języka, jak nieznamość niektórych słów nie pozwala zrozumieć obrzędów i tradycyjnego stylu życia. Dla wielu ludzi projekt rewitalizacji języka jest bardzo ważny.

Kursy językowe odbywają się częściowo w salach lekcyjnych, a częściowo na farmie lub w kuchni podczas przygotowywania posiłków. Podczas kursu nie używa się angielskiego. Zadania dla uczniów obejmują naukę nowych słówek, konwersację, wymowę i recytację *Ohen:ton Karihwaterhkwen*, Apelu Dziękczynnego<sup>3</sup>, który jest najważniejszą częścią w kosmologii i religii Długiego Domu: skła-

danie podziękowań dla Stworzenia i Stwórcy. Jak mówi Porter przez wiele lat uczniowie na pytanie, czego chcą się nauczyć, odpowiadali, że chcą poznać *Ohen:ton Karihwaterhkwen*, aby po powrocie do domu umieli podziękować Stwórcy we własnym języku. Co więcej, wieczorami uczestnicy kursów językowych słuchali opowieści o kulturowym i duchowym znaczeniu Wielkiego Prawa Pokoju, Relacji o pochodzeniu czy o systemie rodowym. Organizowano także wycieczki do ważnych dla Mohawków miejsc.

W 2002 roku kursy językowe przeniesiono do Akwesasne ze względu na brak miejsca w Kanatsiohareke. Od tego czasu liczba studentów malała z roku na rok. W 2007 roku z powodu niskiej frekwencji kursy językowe zostały odwołane. Początkowo Porter był tym zniechęcony, ale później otrzymał kilka sprawozdań z innych społeczności Mohawków, w których byli uczniowie kursów językowych w Kanatsiohareke wprowadzali własne programy nauki języka. Wtedy uświadomił sobie, że być może jego kursy dały ludziom podstawę do nauczania innych. W 2002 roku w Kanatsiohareke odbyło się spotkanie na temat języka Mohawków, podczas którego porównano liczbę osób płynnie mówiących tym językiem w poszczególnych społecznościach. Okazało się, że w 2002 roku osób tych było więcej niż w 1997. Ten optymistyczny akcent potwierdza, że programy językowe wśród Irokezów mają sens, mimo wszystkich przeciwności.

## *Czym jest Kanatsiohareke?*

Stworzenie tradycyjnej wspólnoty Mohawków to zarówno chęć zachowania czegoś ważnego w kulturze tego ludu, jak i odpowiedź na ogólnoświatowe ruchy na rzecz praw tubylców do samookreślenia i opowiadania własnej historii. Największą wagę jednak ludzie przywiązują do poczucia, że czas działa na niekorzyść ich języka i kultury i dlatego chcą czym prędzej temu zaradzić. To stało się inspiracją projektów językowych i edukacyjnych, jak również tubylezych ruchów na rzecz praw w wielu społecznościach. Kanatsiohareke staje się projektem kulturalnym, społecznym i politycznym poprzez demonstrowanie niezależ-

<sup>2</sup> Tom Sakokwenionkwas Porter, *Kanatsiohareke. Traditional Mohawk Indians Return to Their Ancestral Homeland*, Bowman Books, Greenfield Center, Nowy Jork 2006, s. 123.

<sup>3</sup> Zob. Robert W. Venables, *Inne drzewa w innym lesie. Świat według Haudenosaunee*, „Tawacin” nr 2 [74], lato 2006, s. 3.

ności i samostanowienia, odcinając się od problemów w Akwesasne i poprzez akt zachowania tradycji i kultury. Na pytanie, dlaczego tak ważne jest, aby Kanatsiohareke było sukcesem, Porter odpowiedział:

– Chodzi wyłącznie o zachowanie kultury i jej rewitalizację, abyśmy mieli coś wartościowego do przekazania i podzielenia się z następnymi pokoleniami<sup>4</sup>.

Kanatsiohareke stało się miejscem, do którego przychodzą ludzie, tubylcy i nie-tubylcy, ponieważ zapewnia fizyczną przestrzeń i emocjonalną więź z Mohawkami, ich kulturą i tradycją. Podczas obrzędu postu, który odprawia się dwa razy w roku, ludzie mówili mi, że przyjechali z daleka, żeby móc pościć w Kanatsiohareke, ponieważ czują się związani ze swą tradycją i przodkami. Istnienie wspólnoty daje także ludziom nadzieję na przyszłość, a następnym pokoleniom możliwość poznania swego kulturowego pochodzenia.

Ludzie w Kanatsiohareke opowiadali mi, jak wspólnota pomogła im przezwyciężyć problemy, różne uzależnienia, jak pomogła im się określić jako Mohawkowie, a ponadto dowiedzieć się czegoś o języku i kulturze. Jeden z mieszkańców Akwesasne, który często odwiedza wspólnotę, powiedział, że nie wiedział, kim jest, aż przestał pić. Teraz wraca do Kanatsiohareke, ponieważ w tym miejscu czuje się bliżej kultury. Ludzie mówili także, że w tej dolinie czują się jak w domu, ponieważ to był i jest dom ich przodków.

### Szkola Wolności w Akwesasne

Szkola Wolności w Akwesasne (Akwesasne Freedom School) powstała w 1979 roku jako miejsce, w którym nauczanie prowadzi się całkowicie na sposób mohawski. Celem szkoły jest praca nad odwróceniem procesu asymilacji i zachowanie języka mohawk i kultury poprzez wykształcenie. W 1985 roku zainicjowano program „zanurzenia w języku ojczystym”. W 2007 do szkoły uczęszczało około osiemdziesięciu uczniów, w przedziale wiekowym od łóżka do klasy szóstej oraz, zależnie od liczby uczniów, klasy siódmej,



Szkola Wolności w Akwesasne

ósmej i dziewiętej. W każdej klasie jest zwykle 5-10 uczniów.

W Szkole Wolności kładzie się nacisk na codziennie posługiwanie się *kahnienkeh*. Dla najmłodszych uczniów mohawk jest jedynym językiem, którym posługuje się w szkole. Gdy uczniowie dochodzą do klasy 7, 8 i 9 zadania formułuje się po angielsku. W tych klasach uczniowie mają więcej przedmiotów ogólnokształcących, aby byli przygotowani do nauki w publicznych szkołach średnich. Wielu nauczycieli Szkoły Wolności i rodziców ma nadzieję, że ich szkoła otrzyma status szkoły średniej, a pewnego dnia stanie się Uniwersytetem Mohawków. Inni podkreślają, że ludzie nie powinni zapominać o podstawowym celu tej szkoły – kształcenie dzieci według mohawskich zasad.

### Program nauczania

Obok języka, w Szkole Wolności kładzie się nacisk na przekazywanie uczniom wiedzy o kulturze, tradycji i religii w sposób holistyczny. Filozofia i kosmologia Mohawków stanowi zaplecze programu nauczania, metod uczenia i rozkładu dnia i roku szkolnego. Wszystkie zgromadzenia tradycyjnych Mohawków zaczynają się Apelem Dzięczynym, który jest także podstawą programu nauczania w Szkole Wolności. Apel ten zawiera wskazówki, jak uczyć szacunku i jak składać podziękowania Stwórcy i całemu stworzeniu. Każdy dzień w szkole zaczyna się i kończy od recytacji apelu przez jednego

<sup>4</sup> T. Porter, *Kanatsiohareke...*, dz. cyt., s. 130.

z uczniów w języku mohawk. W ten sposób uczniowie nabywają jednocześnie umiejętność publicznego przemawiania.

Nauka języka prowadzona jest tematycznie i obejmuje słownictwo związane z danym tematem, semantykę (znaczenie wyrazów) i składnię (budowę zdań). Uczniowie uczą się języka poprzez mówienie, pisanie, śpiew i czytanie. W ostatnich 2-3 klasach nauk prowadzi się po angielsku, aby ułatwić dzieciom przejście do szkół publicznych<sup>5</sup>. Nauka przedmiotów ścisłych polega na kształceniu umiejętności podejmowania mądrych decyzji na przyszłość. Celem historii i geografii jest pomaganie uczniom w zrozumieniu swego stylu życia z perspektywy materialnej, historycznej, ekonomicznej i ogólnohumanistycznej.

Kanien'keha:ka Aohsera, czyli rok obrzędowy Mohawków, stanowi istotną część w nauczaniu dzieci. Uczniowie chodzą do długiego domu na obchody piętnastu tradycyjnych świąt. Równie ważną rolę w szkole pełni rodzina. Rodzice skupieni w Radzie Rodzicielskiej współpracują z nauczycielami i podejmują decyzje dotyczące szkoły. Uczniowie często udają się na wycieczki i prowadzą własne ogródki warzywne, poznają prawa natury i tradycyjne nauki Mohawków, wykonując czynności, o których się uczą. Szkołę regularnie odwiedzają wodzowie, matki rodowe i strażnicy wiary, którzy uczą o obrzędach Długiego Domu, odprawiają ceremonie palenia tytoniu, prowadzą pogadanki o tradycji, religii, przypominają Relację o pochodzeniu itp.

Rodzice i nauczyciele w Szkole Wolności wykazują głęboką troskę o edukację swych dzieci, wiedzą, że często muszą nauczyć dzieci tego, czego rodzice nie zrobili. Dwa pokolenia wstecz wiele osób posługiwało się językiem mohawk, znało kulturę i tradycję, ale nie chciało przekazać tego swym dzieciom. Wynikało to z polityki asymilacji prowadzonej przez rządy amerykański i kanadyjski, jak również z powodu społecznego napiętnowania. Doświadczenia wyniesione ze szkół z internatem dla Indian i innych „zachodnich”

placówek edukacyjnych pozostawiły blizny w sercach i umysłach ludzi. Kilkanaście osób mówiło mi o poczuciu wstydu za swą kulturę i język, z czego do dziś się nie otrząsnęli. Pewien nauczyciel powiedział mi, że ludzie wysmiewają się z tych, którzy nie potrafia dobrze mówić językiem mohawk i z tego powodu wiele osób boi się publicznie go używać. W rezultacie wiedza wielu rodziców jest dziś znacznie mniejsza niż ich dzieci, które rozpoczęły naukę w szkołach działających metodą „zanurzenia w języku”.

Kiedy niespełna 30 lat temu uruchamiano Szkołę Wolności, wielu Mohawków poparło tę inicjatywę, choć niektórzy byli temu przeciwni, mówiąc z drwiną, że jest to szkoła „wolności do bycia przegłupem”. Choć większość osób, z którymi rozmawiałam w Akwesasne, wyrażało się bardzo pozytywnie o Szkole Wolności i pracy nauczycieli i wolontariuszy, to spotykałam ludzi, którzy albo nie popierali tej idei, albo nie wierzyli, że szkoła daje dobre wyniki. Pewien mieszkaniec Akwesasne, z którym rozmawiałam, był w ogóle niezbyt pozytywnie nastawiony do szkół działających metodą „zanurzenia w języku”. Nie wierzył, że one się sprawdzają, ponieważ przez cały czas uczniowie bombardowani są bodźcami z kultury dominującej. Uważał, że pierwotna, tradycyjna kultura i język Mohawków należą już do przeszłości, że już prawie nie ma osób płynnie mówiących tym językiem. Ów człowiek pragnął „powrotu do korzeni” bycia Mohawkim i uważał, że tubylczy Amerykanie powinni wspólnie walczyć o swe prawa. Opowiadał się za stylem życia podobnym do Amisów<sup>6</sup>, aby zachować to, co jest prawdziwie mohawskie. Ktoś inny zadał pytanie: „Kto jeszcze może uczyć moje dzieci o naszej starej kulturze i języku?”. Pewna matka powiedziała, że nie chce, aby jej dzieci uczyły się historii i kultury, które należą do ludzi, z którymi ona sama walczyła, mając

<sup>5</sup> Dzięki funduszom federalnym w szkołach publicznych prowadzone są także codziennie 30-minutowe zajęcia w języku mohawk.

<sup>6</sup> Amisze – wspólnota protestancka założona przez biskupa Jakuba Ammana po odłączeniu się od szwajcarskich menonitów. Na początku XVIII wieku przybyli do Ameryki. Ich największe skupisko znajduje się w hrabstwie Lancaster (Pensylwania). Amisze unikają wszelkich wynalazków technicznych, żyją tak, jak ich przodkowie dwieście lat temu. Nie używają maszyn ani samochodów.

na myśli „dominującą kulturę amerykańską”. Z wielką nadzieją czeka na średnią szkołę Mohawków, ponieważ teraz uczniowie idą do innych szkół, gdzie „mieszą się z tymi lśnącymi, bladymi twarzami”, bo „w ten sposób straciliśmy wiele dzieciaków”. W szkole średniej dzieci mogłyby się spotykać z innymi ludźmi, niż ci, których już znają i których uważają za swych braci i siostry. Ma nadzieję, że Szkoła Wolności będzie działać dalej, że nadal będą ludzie mówiący płynnie językiem mohawk, że strażnicy wiary dalej będą odwiedzać szkołę.

– Język się zmienia i wielu to martwi, ale przynajmniej umiemy jeszcze się nim posługiwać – powiedziała.

### Podsumowanie

Zgodnie z tradycyjnym światopoglądem Mohawków, przy podejmowaniu jakichkolwiek działań, powinno się wziąć pod uwagę skutki tych działań, aż do siódmego pokolenia. Dzieło zachowania i przywrócenia języka, kultury i tradycji to długi proces. W społeczeństwie i kulturze zmiany zachodzą nieustannie, dlatego też to, czym jest „prawdziwa” kultura zawsze będzie zależało od indywidualnych poglądów. Ważne jest to, do czego przywiązujemy wagę, definiując „kulturę Mohawków”. Wielu Mohawków i w ogóle tubylców uważa język za ważną część kultury. Wyzwanie przed szkołami działającymi metodą „zanurzenia w języku” polega na tym, że dzieci w domu mówią wyłącznie po angielsku. Z tego powodu uczniowie dość niepewnie posługują się językiem mohawk na co dzień, choć od czwartego roku życia posługują się nim w szkole, idą do długiego domu, gdzie obrzędy odprawia się w *kahnienkeh* i przynajmniej dwa razy dziennie odmawiają Ohen:ton Kariwatehkwen. Tym niemniej wielu z nich ciągle czuje blokadę przed rozmową z kolegami czy z innymi osobami w *kahnienkeh*.

Innym rodzajem wyzwań są kwestie praktyczne, jak utrzymanie i konserwacja budynków. Szkoła miała zostać przeniesiona w inne miejsce, ale opóźnił to brak środków. Szkoła postanowiła nie przyjmować dotacji od władz stanu czy rządu, ponieważ w ślad za pienię-

dzmi idą stanowe lub państwowe standardy nauczania. To nie znaczy, że w Szkole Wolności jest niższy poziom nauczania, ale to, że rodzice i nauczyciele chcą sami decydować, jak kształcić swe dzieci. Jednak nie zawsze są tu jednomyślni. Często się spierają, na przykład do jakiego poziomu winno być to „zanurzenie w języku”. Niektórzy rodzice uważają, że uczniowie powinni mieć więcej godzin angielskiego, aby ułatwić im start w szkołach średnich poza rezerwatem. Inni twierdzą, że na co dzień i tak słyszą dużo angielskiego, więc powinni jak najwięcej uczyć się mohawk.

Chociaż polityki asymilacyjnej i jej skutków nie da się już odwrócić ani cofnąć, można zrobić i robi się wiele rzeczy, które umacniają język i kulturę oraz uzdrawiają ból i wstyd, jaki odczuwa wielu ludzi. Aby zachować język, kulturę i tubylczą tożsamość w świecie, który nieustannie zmusza ludzi do stawiania czoła dominującemu społeczeństwu, ludzie muszą pracować nieprzerwanie i z zaangażowaniem na poziomie osobistym i wspólnotowym. Nauczanie prowadzone przez tubylców jest ważną częścią procesu formowania i umacniania tożsamości. Nauczyciele i rodzice dokładają starań, aby ich dzieci uczyły się języka i poznawały kulturę i tradycję Mohawków. Podczas rozmów o Szkole Wolności często podkreśla się, że uczniowie wiedzą, kim są, że są pewni siebie i mają wiedzę o swym pochodzeniu. Kanatsiohareke jest także ważną sceną kształtowania się tubylczej tożsamości, sceną pozarezerwatową, gdzie tradycyjna wiedza i wartości znajdują się w centrum uwagi i gdzie nie dociera presja asymilacyjna kultury dominującej. To pomaga utwierdzić fundamentalne wartości Mohawków poprzez zacieśnianie wewnętrznych więzi. ♦

### Bibliografia

- Tom Sakokwenionkwas Porter, *Kanatsiohareke. Traditional Mohawk Indians Return to Their Ancestral Homeland*, Bowman Books, Greenfield Center 1998<sup>1</sup>, 2006<sup>2</sup>.  
Jim Reilly, „Syracuse Herald Journal”, 12 września 1993. [championtrees.org/yarrow/mohawks.htm](http://championtrees.org/yarrow/mohawks.htm)  
*Akwesasne Freedom School*: [pages.slic.com/mohawkna/freedom.htm#titlebar](http://pages.slic.com/mohawkna/freedom.htm#titlebar)  
*Kanatsiohareke Mohawk Community*: [mohawkcommunity.com](http://mohawkcommunity.com)

ELISABETH HOLM jest studentką antropologii społecznej na Uniwersytecie w Tromsø, w Norwegii.

## WYSOKA CENA KULAWEJ KROWY

o masakrze Grattana

Nastaly pierwsze dni sierpnia 1854 roku, gdy człowiek, który miał na trwałe zapisać się w historii Kansas, przystąpił do niezwykle trudnego zadania. Był nim John W. Whitfield. Niedawno został mianowany kierownikiem indiańskiej agencji nad Platte i miał rozdzielić między plemiona coroczne przydziały żywności i innych towarów. Obszar, jaki mu podlegał, rozciągał się od Teksasu na południu w głąb Wyomingu na północy, w związku z czym pisał do swego zwierzchnika, komisarza do spraw Indian: „Agencja ta jest zbyt rozległa, aby jeden tylko człowiek mógł właściwie wywiązywać się ze swych obowiązków...”. Prawda tkwiąca w tym stwierdzeniu przesądziła o porażce przedsięwzięcia. Whitfield wraz z ludźmi mozolnie brnęli przez południowo-wschodni Wyoming ku fortowi Laramie na północy, aby czekającym na nich Indianom rozdać zmagazynowane tam towary. Około pięćdziesięciu mil od celu podróży natknęli się na grupę pędzących co koń wyskoczy, uciekających Indian. Ci opowiedzieli, że koło fortu doszło do starcia z żołnierzami, że są ofiary i może już nie ma garnizonu. Whitfield pospieszył ile sił naprzód i to, co zobaczył, stanowi przedmiot tej opowieści, do której wiele szczegółów zacerpnąłem właśnie z jego raportów i obserwacji.

Whitfield był uczciwym i powszechnie szanowanym człowiekiem, co niezbyt często zdarzało się wśród pionierów w Kansas. Urodził się w 1818 roku w Tennessee, skąd przeniósł się do Independence, w stanie Missouri,

w 1853 roku. Jako demokratą został za prezydentury Franklina Pierce’a mianowany agentem do spraw Indian i w latach 1855-57 był delegatem do Kongresu z Terytorium Kansas. Wysunięty przez zwolenników niewolnictwa na stanowisko notariusza przy urzędzie ziemskim w Doniphan, pracował tam od 1857 do 1861 roku, kiedy do władzy doszli republikanie Lincolna. Wtedy opuścił Kansas i w stopniu majora wstąpił do wojska konfederatów, gdzie po dwóch latach doczekał się szlif generała brygady. W roku 1854 nic jednak nie zapowiadało nadejścia tak burzliwych dni, choć nie brakowało poważnych kłopotów, z jakimi musiał sobie poradzić.

Kiedy dotarł do fortu Laramie, stwierdził, że jego bezpieczeństwu nic nie zagraża, ale porucznik John Grattan i trzydziestu żołnierzy zginęli kilka dni temu w ciągu jednej krwawej godziny. Bitwa ta, zwana masakrą Grattana, była pierwszym ogniwem w łańcuchu wojen indiańskich, zakończonym Little Bighorn i Wounded Knee i tworzącym tak smutny rozdział historii USA.

Wydarzenia, które doprowadziły do masakry Grattana, ludzie biorący w niej udział oraz skutki ich postępowania są przedmiotem tego artykułu. Zacerpnięte informacje pochodzą z raportów wojskowych, urzędowych sprawozdań, wyciągów z prasy, opowieści Indian i handlarzy, uczestników i widzów. Niektóre relacje Indian i handlarzy można znaleźć w wywiadach, jakie z pozostałymi przy życiu przeprowadził na początku XX wieku sędzia Eli Ricker<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Eli Seavey Ricker (1843-1926) – sędzia, prawnik, polityk, ranczer i redaktor gazety. Na początku XX wieku zaczął przeprowadzać wywiady z Indianami i białymi – świadkami i uczestnikami wojen na Wielkich Równinach w drugiej połowie XIX wieku. Zanotował wypowiedzi ponad pięćdziesięciu Indian (głównie Siuksów) i był jednym z pierwszych historyków, którzy uznali, że ich spostrzeżenia są dla historii Równin tak samo ważne jak relacje białych. Ricker zamierzał je opublikować w książce zatytułowanej *The Final Conflict between the Red Men and the Palefaces*. Śmierć nie pozwoliła mu dokończyć tego projektu. Wywiady zostały opracowane przez Richarda E. Jensena, antropologa z Towarzystwa Historycznego Nebraska, i wydane w dwóch tomach: *Voices of the American West*, Volume 1: *The Indian*, Volume 2: *The Settler and Soldier*. *Interviews of Eli S. Ricker, 1903-1919*, Nebraska University Press, Lincoln 2005.

Wielki Szlak Oregoński, owa Tajemnicza Droga, prowadził przez serce ziem zagwarantowanych myśliwskim plemionom Indian z Równin. Ciągnęły nią jednak tysiące Amerykanów, co nieuchronnie zwiastowało kłopoty. W 1851 roku rząd zwołał w forcie Laramie wielką radę z plemionami, aby zastanowić się nad tą sytuacją, na której uzgodniono, że Indianie otrzymają towary wartości 50 tysięcy dolarów za wytyczenie drogi przez swe łowiska. Przydziały te każdego roku czekały na nich w składach handlarzy futrami pod fortem Laramie. Obie strony przestrzegały tych postanowień, ale napięcie nie ustawało. Komisarz do spraw Indian pisał w sprawozdaniu za rok 1852, że „Indianie ciągle narzekają na tłumy emigrantów, którzy ciągną przez ich kraj, pozbawiają ich źródeł utrzymania i szerzą wśród nich choroby i śmierć...”. Właśnie Whitfield miał w 1854 roku dokonać rozdzielania tych towarów i niecierpliwie czekali jego spóźnionego przybycia.

Na boczek, cukier, mąkę, koce czy tytoń od tygodni czekali wędrowni Siuksowie, Szejenowie i Arapaho. Ich namioty ciągnęły się przez całe mile w dolinie Platte, po obu stronach wielkiej drogi. Był to czas odwiecznej, wyczekiwania, odpoczynku od rutyny codziennego życia. Kiedy jednak mijały dni, zaś agent się nie pojawiał, coraz bardziej głodni zaczęli się niecierpliwie i niepokoić.

Żołnierze z fortu Laramie widzieli, jak z każdym dniem przybywa coraz więcej Indian, lecz nie zwracali na to uwagi. Laramie było placówką handlu futrami, którą rząd przekształcił w fort z uwagi na jej strategiczne położenie na szlaku. Służba była tutaj ciężka i monotonna. Żołnierze w okolicznych Indianach widzieli tylko próżniaków chcących wyzyskać cokolwiek od nich lub od emigrantów i którzy nie zasługiwali ani na szacunek, ani na to, by się ich obawiać. Różnili się oni zupełnie od swych nieujarzmionych pobratymców, którzy przybywali tutaj z kraju bizonów, aby pobrać należne im przydziały, ale to już uchodziło uwadze żołnierzy.

Dowództwo w forcie Laramie nie pociągało żadnego oficera armii Stanów Zjednoczonych. W 1853 roku był nim porucznik Richard B. Garnett z Wirginii. Nie lubił on ani tego kra-

ju, ani Indian, choć kiedy wracał na Wschód, zostawił tu syna, którego urodziła mu Indianka. Teraz jednak wydał porucznikowi Hughowi B. Flemingowi mało przemyślany rozkaz, co przyniosło śmierć trzem Siuksom Miniconjou. Jeden z zabitych był krewnym wojownika imieniem Wysokie Czoło (High Forehead), który odtąd darzył białych nieubłaganą nienawiścią. W dniu 15 sierpnia 1854 roku Fleming był już dowódcą fortu, a Wysokie Czoło, czekający ze swoimi ludźmi na przydziały, udał się z wizytą do sąsiadujących w pobliżu Siuksów Brule.

Tego samego dnia mormońska karawana, w której znajdowało się wielu przybyszów z Danii, wlokła się powoli na zachód, w stronę Salt Lake. W pewnej chwili od taboru odbiegła jakaś spłoszona krowa i gdy właściciel zaczął ją gonić, popędziła do obozu Brule, gdzie gościł Wysokie Czoło.

Krowa dała mu sposobność podjęcia gospodarzy posiłkiem. Było to bezwartościowe, zagonione prawie na śmierć zwierzę, a on nie darzył białych nawet szczyptą szacunku. Zastrzelił więc krowę i głodni Indianie wyprawili sobie ucztę. Właściciel nie omówił sprawy z Indianami, lecz poszedł do fortu, gdzie poskarżył się porucznikowi Flemingowi, gdyż dorodna krowa kosztowała wtedy do czterdziestu dolarów. Zaniepokojony Niedźwiedź Rozprasający Wrogów (Conquering Bear), wódz Brule, oświadczył, że zapłaci za krowę koniem lub dwoma i radził zaczekać na przybycie agenta Whitfielda, który osądzi całą sprawę.

Różnie opowiadano, co potem zaszło. Jednym ze źródeł jest wywiad, jakiego sędziemu Rickerowi udzielił Frank Salaway, metyski handlarz, który w 1854 roku znajdował się w forcie Laramie. Twierdzi on, że wódz dawał do wyboru konia ze swego stada liczącego sześćdziesiąt sztuk. Początkowo komendant nie przywiązywał większego znaczenia do całego zajścia, ale zdaje się, że słabe tłumaczenie przekonało go, iż trzeba ukarać zabójcę krowy. Na to Rozprasający Niedźwiedź nie mógł przystać, nie tracąc szacunku u swoich ludzi. Wysokie Czoło był gościem w obozie Brule, więc znajdował się pod ich opieką. Duży problem stanowiło też i to, że

Fleming nie znał ani kultury, ani zwyczajów Indian i zdaje się, że nic go to nie obchodziło.

W garnizonie znajdował się dwudziesto-czteroletni John L. Grattan, absolwent West Point, będący porucznikiem w kompanii G pułku piechoty. Nudził się w Laramie już rok, niewidząc perspektyw na szybki awans. Teraz zaczął zabiegać, by pozwolono mu zaaresztować zabójcę krowy. W końcu Fleming wyraził zgodę. Grattan wezwał do pójścia na ochotnika i dwudziestu dziewięciu żołnierzy zdecydowało się na ten fatalny krok. Razem z wojskowym tłumaczem, nazywanym przez niektórych Lucien Auguste, i Grattanem utworzyli oddział trzydziestu jeden ludzi, którzy szli na pewną śmierć.

Przygotowania do wymarszu opisał przyjazny wtedy białym wódz Siuksów Oglala Człowiek, Którego Koni Boją Się [Wrogowie] (Man Afraid of His Horses), przybyły do fortu w nadziei zażegnania niebezpieczeństwa. Oto fragment jego relacji, znajdującej się w Archiwum Narodowym:

Widziałem żołnierzy, jak wyprowadzają działo... Widziałem, jak je czyszczą... Dwaj oficerowie rozmawiali ze sobą przez długi czas. Wiał wtedy bardzo silny wiatr. Tłumacz powiedział mi, że na pewno umrze. Przez cały czas oficer wesoło trącał go końcem szabli, mówiąc, by się pośpieszył. Tłumacz zwrócił się do mnie ze słowami: „Jestem gotów na śmierć, ale najpierw muszę się napić”. Podano mu butelkę, z której pił długo.

To picie wzbudziło potem wiele kontrowersji. Trzydziestu jeden żołnierzy wraz z Tym, Którego Konia Boją Się Wrogowie ruszyli z wozem w dół szlaku, do odległej o cztery mile placówki Amerykańskiej Kompanii Handlu Futrami (American Fur Company).

Znajdował się tam Frank Salaway, który mówił potem, że tłumacz był już pijany. Pewien piechur zwrócił się do Salaway, mówiąc: „Są pijani i wszyscy będziemy zabici. Nie widziałem większej głupoty”. Gdy żołnierze stanęli w zakolu rzeki, ujrzeni wiele tipi w dolinie i wojowników spędzających w pospiechu konie z pastwisk, tak jakby spodziewali się jakichś kłopotów, co bynajmniej nie dodawało wojsku otuchy. Po pewnym czasie

stało ono na odpoczynek koło zabudowań Jamesa Bordeaux. Był on znanym pionierem i handlarzem, żonatym z kobietą z plemienia Siuksów, znał na wskroś Indian i mówił biegle ich językiem. Cechowała go też ostrożność granicząca, zdaniem niektórych, z tchórzostwem. Bordeaux wspominał później, że wystąpił z następującą radą: „Powiedziałem mu [Grattanowi], że [Auguste] doprowadzi do zwady [pijany tłumacz miał wtedy na Indian najgorsze obelgi] i że gdy zamknie go u mnie w domu, załatwię całą sprawę w ciągu trzydziestu minut. [Grattan] obiecał, że go powstrzyma i rzeczywiście kilka razy mówił do tłumacza, lecz ten nie zwracał na niego uwagi”.

Rozpraszający Niedźwiedź i inni wodzowie Brule przybyli do domu Bordeaux. Niedźwiedź nadal chciał zapłacić za krowę końmi. Tłumaczył, że zabójca krowy jest gościem Brule i że teraz jest w takim nastroju, że pragnie umrzeć walcząc. Proponował, by zaczekać na przybycie Whitfielda, lecz Grattan odmówił i poprowadził żołnierzy w środek obozu Brule, rozbitego niecałe trzysta kroków od domu handlarza.

Kobiety i dzieci zaczęły wymykać się z tipi i kryć w rosnących nad rzeką wierzbach. Bardziej złowieszcza zapowiedzią tego, co miało nastąpić, był widok czyniących to samo młodych wojowników. Uzbrojeni odjeżdżali konno, a prowadził ich przyszły wódz Pstry Ogon (Spotted Tail).

W obozie Brule rozmowa toczyła się przez niewiarygodnie długi czas czterdziestu pięciu minut, ciągle z udziałem pijanego tłumacza. Mający wkrótce umrzeć żołnierze szybko znudzili się tą gadaniną, z której niewiele co rozumieli. Będący tam Salaway mówił, że posiadali lub pokładli się na ziemi. Wysokie Czoło z bronią w ręku wystąpił przed tipi. Nieszczęsny Rozpraszający Niedźwiedź posłał po Bordeaux, by zastąpił bełkoczącego Auguste'a. Ten dosiadł konia, lecz po chwili zeskoczył na ziemię, mówiąc że nie pasuje mu siodło. Bordeaux miał jeszcze żyć przez wiele długich lat.

Z bezpiecznej odległości handlarze obserwowali bieg wydarzeń; niektórzy mieli lornetki. Po chwili przyłączył się do nich Salaway. Opowiadał, jak wódz podszedł do Grattana,

wskazał mu tipi Wysokiego Czoła i wszedł do swojego. Rozległy się strzały i Rozpraszący Niedźwiedź padł. Żołnierze przyprowadzili z sobą dwa działa. Ich salwa poszła górą, ścinając tylko czubki tyczek od tipi. W odpowiedzi posypał się grad kul. Wśród poległych na miejscu znalazł się Grattan. Pozostali przy życiu żołnierze rzucili się ku drodze wiodącej do fortu. Jedni jechali w wozie, inni trzymali się z tyłu, strzelając z rzadka do Indian. Trzymali się jakoś do chwili, gdy dostali się na równinę, gdzie padli pod ciosami szarżujących zewsząd konnych wojowników. Mający dobrego konia tłumacz uciekł po pierwszych strzałach. Najpewniej od razu wytrzeźwiał. Obserwatorom tej sceny zdawało się, że ujdzie pogoni, kiedy na odgłos walki pojawili się wracający z polowania na antylopy wojownicy. Prześladowcy Auguste'a pokazali go przyjaciółom, a ci nie tracili czasu z wysłaniem go na tamten świat. Ocalał tylko ranny szeregowiec John Cuddy, ukrywany kilka dni przez handlarzy i pewnych Indian, lecz i on pożegnał się z życiem.

Bordeaux posłał do dowódcy fortu człowieka z wieścią, co się stało, ale Fleming nie mógł zrobić nic, by pomóc Grattanowi. Nie miał teraz więcej jak dwudziestu żołnierzy. Poprosił Bordeaux, by postarał się ułagodzić Indian i odzyskać oraz pochować ciała poległych. Handlarze wywiązali się z tego zadania. Trupy żołnierzy były strasznie pokaleczone, a Grattana można było rozpoznać wyłącznie po zegarku. Można wątpić, czy poczyniono jakieś starania, aby rozpoznać pozostałych. Wszyscy, oprócz porucznika, spoczęli w płytkim grobie tuż przy szlaku. Grzebano ich w wielkim pośpiechu. Członek mormońskiej karawany, która po miesiącu mijała to miejsce, zapisał, że głowy niektórych wystawały z ziemi. Po kilku latach na grobie usypano górę kamieni, a w 1910 roku ciała wykopano i złożono we wspólnym grobie na cmentarzu komunalnym fortu McPherson, koło North Platte w Nebrasce. Stojący na nim wielki kamień nosi nazwiska ich wszystkich. Grattan nie spoczywa ze swymi żołnierzami. Pogrzebano go tymczasowo w forcie Laramie, a potem przewieziono do fortu Leavenworth, w stanie Kansas.

Tymczasem Fleming затroszczył się o żyjących. Przygotował obronę fortu w jego najsolidniejszym, zbudowanym z cegieł *adobe* budynku, pamiętającym czasy handlu futrami. Jak się zdaje, nie utrzymałby się on jednak długo, gdyby Indianie myśleli o poważnym szturmie. Wysłał też do fortu Leavenworth gońca na silnym, szybkim koniu. Ten dotarł tam 7 września i wkrótce druty telegrafu poniosły wstrząsającą wieść do Waszyngtonu.

Większość Indian doszła do wniosku, że nie ma co czekać na oczekiwane przydziały, więc ruszyli po nie do magazynów. Bordeaux i niektórzy Indianie próbowali ich uspokoić, ale bez większego powodzenia. Wielu handlarzy ratowało się ucieczką, przez całe miesiące nie wracając do swych rodzin.

Frank Salaway opowiedział interesującą historię. Wraz z innymi przyglądał się, jak Indianie otoczyli placówkę amerykańskich handlarzy. Czerwony Liść (Red Leaf), brat Niedźwiedzia Rozpraszącego Wrogów, stanął na schodach magazynu i wygłosił porywające przemówienie. Oznajmił, że Rozpraszący Niedźwiedź wciąż żyje, że zawsze był przyjacielem handlarzy i nie chce, by ich rabowano. Żądano, aby Indianie zostawili ich w spokoju. Nie zdążył jednak skończyć, kiedy ci odepchnęli go na bok, wyłamali drzwi i zabrali ze składu wszystko, co im było potrzebne. Jakimś cudem nie zauważyli whisky, którą prawie w całości wypili pracownicy kompanii.

W dziewięć dni po starciu Rozpraszący Niedźwiedź zmarł. Krewni i przyjaciele pochowali go nad Niobrą i ruszyli zemścić się na pierwszym napotkanym białym. Trzydzieści pięć mil na szlaku, poniżej fortu Larami, napadli na dyllans, zabili trzech woźniców, ranili pasażera nazwiskiem Kinkaid i zarabowali 10 tysięcy dolarów w zlocie. Indianie nie znali wartości pieniądza, toteż po kilku tygodniach zdziwienie zdążających na zachód emigrantów nie miało granic, kiedy pewien Indianin za trochę kawy i cukru wręczył im złotą dwudziestodolarówkę.

Kilka dni po walce na miejscu zjawił się agent Whitfield. Po zapoznaniu się z wypadkami wydzielił trochę pozostawionych towarów grupie Szejenów, którzy nie brali udziału w zajściu i pozostali w okolicy. W sprawoz-

daniu pisanym do Waszyngtonu z Wespert w Missouri, datowanym 2 października 1854 roku, nie ukrywał swej irytacji:

Nie widziałem jeszcze przepisu, który by pozwalał oficerom aresztować i więzić Indianina za takie przestępstwo jak porwanie krowy... Żałuję, że z żądaniem wydania winowajcy nie zaczekałem do mego przyjazdu. Gdybym tam był, załatwiłbym sprawę bez najmniejszych przeszkód... Siuksowie zapłaciliby każdą liczbą koni, [...] woliliby umrzeć niż pójść do więzienia. [...] Gdyby porucznik rozumiał psychikę Indian, na pewno by nie zachował się w taki sposób.

Po kilku miesiącach Whitfield został w Kongresie przedstawicielem Terytorium Kansas i w takim charakterze wziął udział w ogólno-krajowej debacie nad tragedią Grattana.

Armia Stanów Zjednoczonych zareagowała powoli, lecz z całą konsekwencją. Najpierw, w listopadzie, do fortu Laramie przybyły z odsieczą dwie kompanie piechoty. Dowodził nimi doświadczony oficer, podpułkownik William Hoffman, który z miejsca przystąpił do szczegółowego dochodzenia, zbierając wszelkie informacje od świadków, w tym od handlarzy i garnizonowego kapelana Williama Vauxa. Ten ostatni oświadczył:

Byłem z nim [Grattanem] w jak najlepszych stosunkach od dnia jego przybycia do fortu do chwili, gdy odchodził na tę fatalną misję. Chociaż nie sprawia mi to przyjemności [...] sprawiedliwość i prawda każą zachować bezstronność. Wiem, że pan Grattan darzył Indian skrajną pogardą, której wielokrotnie dawał wyraz w mojej obecności. [...] Przyczynę [całego zajścia] można upatrywać w tym, że garnizon powierzone niedoświadczonym i popędlivym chłopcom.

W swym dochodzeniu pułkownik Hoffman przyznał słusność Brule, a nie Grattanowi, lecz zastępca szefa sztabu generalnego Samuel Cooper uznał takie stanowisko za krzywdzące dla porucznika. Kiedy doszło to do wiadomości pułkownika, gniew jego nie miał granic:

Polecono mi zbadać sprawę, w czym nikt nie znajdzie żadnej przyjemności. Zapewniam Pana,

[...] uczyniłem to sumiennie i bezstronnie. [...] Pan natomiast zarzuca mi pochopne wnioski, mimo spisanych relacji świadków. [...] Zarzut poszedł w świat [...], a ja dowiaduję się o tym po czterech czy pięciu miesiącach. [...] Doczekałem się tego, że znieważono mnie publicznie po dwudziestu pięciu latach służby...

Toczący się jeszcze jakiś czas spór uciął sekretarz departamentu wojny Jefferson Davis, przyszedłszy prezydent Skonfederowanych Stanów Ameryki, który gwałtownie i wyniosłe wypowiedział się przeciw Hoffmanowi. Armia oficjalnie uznała Grattana za bohatera, zdradziecko wciągniętego w zasadzkę i zabitego przez Brule, którzy muszą teraz ponieść karę. Davis proponował powiększenie wojska o trzy tysiące kawalerii, mającej rozprawić się z Siuksami. Krok taki wymagał jednak pozyskania od Kongresu odpowiednich sum, stąd debata nad tym, co wydarzyło się w obozie Niedźwiedzia Rozpraszającego Wrogów, potoczyła się dalej. Kongres zażądał i otrzymał dokumenty zebrane przez pułkownika Hoffmana wraz z jego raportem. Ze swego miejsca podniósł się senator Samuel Houston, doświadczony żołnierz, mściciel Alamo, próbując wyjaśnić rzecz kolegom:

Przyjrzyjmy się faktom. [...] Ci Indianie nie dopuścili się niczego złego, dopóki nie zaczęto do nich strzelać. [...] W jakiej sytuacji znajdowali się ci Indianie? Jakże, obiecano należne im przydziały. Wiedzieli, że czekają ich one na miejscu. Leżały tam przez blisko trzy tygodnie. Indianie czekali z całą cierpliwością. Mieli niewiele do jedzenia. Oczekiwali, że agent zjawi się lada dzień. [...] Szanowny panie, ta krowa to istny cud naszego stulecia. [...] Będzie nader kosztowną krową. [...] Indianie z równin nie są tacy jak Indianie z Południa; cywilizacja nie odcisnęła na nich dotąd swego piętna. [...] Schronienia szukają w swych bezkresnych górach, pustyniach i równinach...

W Izbie Reprezentantów Thomas Hart Benton z Missouri, prosząc Whitfielda z Kansas o potwierdzenie, przemówił w te słowa:

Skąd ta wrogość? To posyłanie świeżych oficer-

ków i żołnierzyków z knajpy, by traktowali Indian jak zwierzęta, jak psy. [...] Dopuszczono się przestępstwa za coś, co nie było przestępstwem. Wyczyn z 19 sierpnia 1854 roku można krótko podsumować [...] to plama na naszym honorze i straty materialne. [...] Naród zapłaci wysoką cenę za kulawą, zagonioną mormońską krowę i za szalony postęp i niskie ambicje nieopierzonego młokosa z West Point...

Houston i Benton nie znaleźli jednak wielu zwolenników. Wojsko ruszyło w pole, a na jego czele stanął twardy, bezwzględny generał William Harney. Powiesił on dziewięciu Indian w wojnie z Seminolami, zasłynął w wojnie meksykańskiej, zaś w 1858 roku, podczas tak zwanej wojny mormońskiej zamierzał powiesić Brigham Younga i jego dwunastu apostołów, ale odwołano go z dowództwa. Teraz wydawał się właściwym człowiekiem do poskromienia Brule, potrzebnym tak bardzo, że Jefferson Davis przerwał mu urlop spędzany we Francji. W lipcu 1855 roku był już w forcie Leavenworth, zbierając to, co okazało się jak dotąd największą siłą, jaka wyruszyła Szlakiem Oregońskim: od sześciuset do siedmiuset żołnierzy piechoty, jazdy i lekkiej artylerii. Zatrzymał się na jakiś czas w forcie Kearny, a potem poszedł na zachód Wielką Drogą nad Platte. 2 września, trochę więcej niż rok od czasu bitwy Grattana, znalazł to, czego szukał – grupę Siuksów Brule.

Tworzyło ją blisko czterysta osób zamieszkujących w czterdziestu tipi i prowadzonych przez Małego Pioruna (Little Thunder). Polowali nad Platte, a rozbili się nad wpływającym do niej z północy potokiem Bluewater. Było to przy często odwiedzianym przez wędrujących Szlakiem Oregońskim miejscu, zwanym Ash Hollow, które obecnie znajduje się na terenie Nebraska, na zachodnim krańcu jeziora McConahey, koło miasta Ogallala. Ciągną się tam strome zbocza wzgórz, przechodzące w głęboki kanion, pozwalające znaleźć schronienie Indianom, którzy już zresztą wiedzieli o zbliżaniu się wojska. Handlarze w forcie Laramie słyszeli od dawna o przygotowaniach do wyprawy, których nie dałoby się utrzymać w tajemnicy. Często głęboko przywiązani do swych indiańskich żon i ko-

chający swe dzieci o rysach matek i nazwiskach ojców (jeszcze dzisiaj nazwiska te słyszy się w rezerwach Siuksów) czym prędzej pospieszili z ostrzeżeniem. James Bordeaux pchnął posłańca do Małego Pioruna, ale ten nie sądził, że coś mu zagraża. Nie stoi na czele wyprawy wojennej i nie zamierza się bić. Bordeaux, mniej naiwny i bardziej świadomy tego, na co się zanoszi, wysłał jeszcze jednego gońca, lecz ten przyjechał już za późno.

Zwiadowcy Harneya odnaleźli obóz Brule. Nawiązano z nimi rokowania, które trwały dotąd, aż żołnierze stanęli na wyznaczonych pozycjach. Teraz Mały Piorun usłyszał, że ma się gotować do walki. Znowu nadszedł kolejny dzień zabijania. Indianie walczyli w dolinie, z obu stron usianej jaskiniami. Żołnierze strzelali w ich głąb na oślep. Kiedy było po wszystkim, wielu Indian leżało martwych. Jedne źródła mówią o osiemdziesięciu sześciu zabitych, inne, że było ich więcej. Zbyt wiele wśród nich było kobiet i dzieci, na pewno dlatego, że nie rozpoznano ich w bitewnym zamieszaniu, niemniej na pewno zbyt wiele. Przybyło kolejne ogniwo w łańcuchu wojen. Teraz Indianie mieli masakrę do pomszczenia, zabijanie miało potrwać jeszcze przez następne pokolenia.

Jeśli istnieje miejsce, do którego udają się duchy poległych wojowników, to porucznik John L. Grattan i wódz Brule Niedźwiedź Rozpraszający Wrogów muszą spoglądać na takie miejsca, jak Sand Creek, Little Bighorn czy Wounded Knee, i rozpaczać nad wysoką ceną, jaką ich ziomkom przyszło zapłacić za kulawą, starą krowę. ♣

tłum. Aleksander Sudak

DONALD F. DANKER (1922-2005), historyk i archiwista związany z Uniwersytetem Nebraska w Lincoln oraz Uniwersytetem Washburn w Topeka, w stanie Kansas. Specjalizował się w historii amerykańskich Równin, a głównie w stosunkach między białymi a Indianami. Wśród jego licznych artykułów i książek znajdują się *Man of the Plains: Recollections of Luther North* oraz *Mollie: A Journal of Mollie Dorsey Sanford*.

Esaj *A High Price for a Lame Cow* ukazał się w czasopiśmie „Kansas History: A Journal of the Central Plains”, vol. 10, nr 2, lato 1987. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i wydawnictwa.

W numerze 1 [41], wiosna 1998, zamieściliśmy esej Donalda Dankera *Bracia North* i pauniscy zwiadowcy.

## MÓJ NAJDŁUŻSZY MARSZ

Wieczorem spotkanie wszystkich w kręgu. Wiem już, że będzie to dla mnie codzienny rytuał. Przedstawiam się skromnie jako nowy uczestnik Marszu, podkreślając skąd jestem, oraz że przyjechałem specjalnie na Longest Walk. W reakcjach zgromadzonych czuję ciepłe przyjęcie. Może to też zasługa Marka Nowocienia, który zaraz po moim wystąpieniu spontanicznie palnął mówkę o mnie i moich zaletach. Wręczyliśmy też oficjalnie dość pokaźną kwotę 400 dolarów, z czego 300 stanowił „utarg” z Polski, ze specjalnie w tym celu przeprowadzonej w Poznaniu, jeszcze jesienią, aukcji.

Krąg to więcej niż tylko kształt. Stojąc w kręgu możesz dostrzec, że stałeś się częścią całości. Będąc wielokrotnie na różnych spotkaniach zauważałem, że jego uczestnicy spontanicznie ustawiali się właśnie w kręgu. Stojąc w nim, zawsze patrzysz komuś w oczy, jesteś tak samo ważny jak inni i nie ma znaczenia, w którym miejscu kręgu się znajdujesz. Krąg to doświadczenie otwartego bycia z innymi i szansa na przyjaźń z tymi, którzy stoją razem. To również prosty sposób na bycie wysłuchanym, nawet wtedy, gdy nie zawsze masz coś istotnego do powiedzenia. Ale bywało i tak, że w kręgu działały się bardzo ważne rzeczy i słowa, które padały, miały olbrzymie znaczenie. Później, gdy słyszałem okrzyk *circle up*, wielokrotnie przypominalem sobie wartość symboliki kręgu.

Patrzę na twarze stojących, wśród których wielu to Indianie. Są też i biali Amerykanie,

z których najbardziej polubiłem – sądząc, że z wzajemnością – Maggie oraz młodego chłopaka o francuskich korzeniach i słonecznym imieniu Sunshine. Maggie zajmowała się przede wszystkim organizacją działań związanych z szeroko pojętą ochroną środowiska, a ponieważ do codziennych czynności uczestników marszu należało sprzątanie fragmentów poboczy dróg, po których szliśmy, z tej okazji przyznano jej później tytuł „królowej śmieci”. W moim przekonaniu niezbyt trafny, bowiem angażowała się również w inne sprawy, na przykład ciągnęła walkę z uczestnikami marszu (i nie tylko) o respektowanie zasad, niekiedy wymuszając je poprzez spektakularne posunięcia – raz zabrała przygotowany stos talerzy jednorazowego użytku, zmuszając wielu z nas do szukania innego rozwiązania (praktycznie każdy miał własną miseczkę) niż użycie wygodnej, choć nieekologicznej jednorazówki; a talerzy nigdy nie odnaleziono. Natomiast Sunshine to czołowy *flager* marszu. Zawsze z chorągiewką na szpic, miły i uśmiechnięty. Był dzień, że szedł na bosaka, co na mnie zrobiło wrażenie, gdyż ktoś przez przypadek wyrzucił jego buty. Później zrobiono zrzutkę, żeby mógł kupić sobie nowe.

Stoją w kręgu, zarówno młodzi, jak i starsi wiekiem, z różnych zakątków USA, od Kalifornii do Nowego Jorku, od Arizony do Alaski, reprezentujący wiele tubylczych narodów, wśród których najliczniejszą grupę stanowili Nawahowie, zaraz za nimi Apacze, a później ci, którzy często samotnie reprezentowali wiele innych plemion. Rozglądałem się uważnie, patrzyłem na ich twarze, myśląc tylko o tym, że przecież to właśnie dla nich chciało mi się pokonać tyle tysięcy kilometrów. Poznawaliśmy się długo i chociaż niełatwo było usuwać barierę nieufności, udało mi się nawiązać z wieloma nić sympatii, a z niektórymi i przyjaźni. Większość z nich to ludzie młodzi, ale jest też sporo i starszych uczestników. Najstarszy Emmeth Eastman (tak, tak, z tych Eastmanów!), grubo po siedemdziesiątce, pełen wigoru człowiek, który jeszcze niedawno ukończył z całkiem przyzwoitym wynikiem bieg maratoński, zawsze w pierwszym szeregu podczas tańców.

„Tutejszy problem polega na tym, że... mamy za dużo wodzów ...a za mało Indian”.

Tablica wykorzystywana podczas protestu w rezerwacie Siuksów Yankton (Marty, Dakota Południowa).



Uczestnicy północnej trasy marszu, których później spotkałem, mieli bardziej fundamentalne nastawienie do indiańsko-amerykańskiej rzeczywistości. Wiele z nich to współcześni wojownicy i doprawdy nie ma znaczenia, jakiej są płci czy z jakiego pochodzą plemienia, a nawet czym się zajmują. Ale nie jest łatwo komuś takiemu wytłumaczyć, że zbieranie śmieci przy drodze jest również ważne, a co istotniejsze, nie uwłacza jego dumie i może stanowić przejaw troski o swój kraj. To duża zmiana i konieczna do zrozumienia przez tych młodych ludzi, tym bardziej, że oni często widzą swoją postawę w prosty sposób: jako konieczność podejmowania dalszej walki w odniesieniu do historycznej roli, jaką kiedyś w plemienu odgrywali wojownicy.

Warto tutaj wspomnieć o młodym chłopaku z Marty, w Dakocie Południowej, byłym policjancie plemiennym z rezerwatu Yankton. Oitancan Zephier, który przypominał sobie o tradycjach przodków, zrezygnował z pracy w policji, aby stanąć do „współczesnej” walki z białymi intruzami w rezerwacie, chcącymi bez zgody jego mieszkańców wybudować *hog farm*, czyli po prostu założyć „świński interes”. Nie był wprawdzie odosobniony, ale charakterystyczny brak poparcia Rady Plemiennej

w tej kwestii nie nastrajał optymistycznie. Dennis Banks w dowód uznania wręczył mu orle pióro. Muszę przyznać, że Oitancan przyjął je z wielką powagą, ale i wzruszeniem. Wiedziałem, że jestem świadkiem znaczącego wydarzenia i zastanawiałem się, jak musiało wyglądać to dawniej. Muszę jednak przyznać, że niesamowitość sytuacji pogłębiał fakt, iż nasze spotkanie miało miejsce w należącym do Siuksów Yankton kasynie Fort Randall Casino Hotel, w chwili wręczania pióra z głosników sączył się słynny motyw George’a Harrisona z The Beatles – „My Sweet Lord”. Znak czasów.

Poznałem też *elders* (znacznie później i do mnie dotarło, że gdy podczas posiłków padało hasło: *elders first*, wielu ustępowało mi miejsca w kolejce, co niekoniecznie budziło mój zachwyt). Niektórzy z nich to nie tylko uczestnicy pierwszego marszu z 1978 roku, ale także świadkowie znanych nam, historycznych wydarzeń z początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Najpierw Norman DeOcampo, zwany przez wszystkich „Wounded Knee”, niewysokiego wzrostu, ale wielkiego ducha człowiek, będący – podobnie jak Henry Dominguez – duchowym przewodnikiem uczestników Najdłuższego Marszu. Także Dennis



ADAM PIEKARSKI

W społecznościach indiańskich kobiety często stanowiły dużą siłę – tak też było podczas Marszu. Andrea i Ula prezentują własnoręcznie uszytą flagę AIM Four Directions.

Banks, jeden z legendarnych założycieli Ru-chu Indian Amerykańskich (AIM), który podczas spotkań nie tylko potrafił porwać młodych słuchaczy, ale i wydobyć z nich dumę, że są Indianami.

Pierwszy marsz. Do pokonania 18 mil, a więc około 29 kilometrów. Odtąd miało już tak być prawie codziennie. Dla kogoś takiego jak ja, człowieka nienawykłego do pokonywania większych odległości piechotą, to duże wyzwanie. Jednak przyjechałem specjalnie właś-

nie po to. Zresztą nawet przez myśl mi nie przeszło, że mógłbym wsiąść do samochodu i pokonywać trasę „piechotą inaczej”. Trasa podzielona na 3-milowe etapy, po każdym przerwa, jedna dłuższa na lunch. Bardzo trudne warunki do marszu z uwagi na liczne, długie (według amerykańskiej miary) podejścia, często pnące się kilometr, dwa, trzy pod górę. Niestety, ostatnie trzy mile okazały się dla mnie za trudne i spaso wałem, chociaż to nie nogi a serce dało znać o sobie. Jednak już nigdy więcej nie zrezygnowałem, chociaż później niektóre trasy okazały się znacznie trudniejsze.

Szczególnie dał znać o sobie jeden dzień, gdy w marszu brali udział sami mężczyźni (kobiety miały prezent z okazji Dnia Matki). Do przejścia było wprawdzie 16 mil, za to

trasa z krótszymi odcinkami, ale ostro pod górę. Tempo było naprawdę ogromne. A jednak się udało. Czasami sam zastanawiałem się, skąd w człowieku tyle determinacji. Myślę, że w moim przypadku istotne znaczenie miał fakt znacznej, duchowej podbudowy. Jadąc na Longest Walk zabrałem ze sobą swoje osobiste, bardzo ważne intencje. Ale jechałem też z przekonaniem, że w taki właśnie sposób mogę wyrazić swoją solidarność z narodami, których filozofia życia jest mi tak bliska. Są także biegacze, którzy codziennie przebiegali wiele mil. Podczas marszu każdy jego dzień poświęcałem konkretnym osobom czy sprawom. Dlatego nie chciałem i nie mogłem go przerywać, chociaż zmęczenie dawało znać o sobie, a otwarte drzwi samochodów kusząco zapraszały do środka. Trudno też opisać myśli, jakie kłębiły mi się w głowie, gdy szedłem. Czasem były to modlitwy, często myślałem o bliskich w kraju, nie tylko o rodzinie, ale również o przyjaciółach i znajomych, także z Ruchu. Było sporo czasu na to, aby pomyśleć o naszych, tak licznych i różnorodnych, indianistycznych ścieżkach, ale też o tym, co czasami nie pozwala nam iść tymi ścieżkami razem. Bywało, że zmęczenie brało górę i trzeba było myśleć tylko o jednym – musisz dojść. Tak było.

Ruszaaliśmy zazwyczaj wcześniej rano i niezależnie od miejsca, którędy szliśmy, od razu wpadaliśmy w objęcia przepięknej, chociaż często surowej przyrody. Idąc dostrzegasz nieporównanie więcej, niż wtedy, gdy jedziesz samochodem. Kiedy w nim siedzisz, a tym bardziej, gdy jesteś kierowcą i spoglądasz przed siebie, tak naprawdę nie widzisz prawie nic. Ot, mijasz jedno wzgórze i zakręt po drugim, „połykasz” kilometry, w zasadzie skupiasz się tylko na tym, aby trzymać się drogi i nie spowodować kolizji.

Gdy idziesz, ten sam mijany świat wygląda zupełnie inaczej. Widzisz wtedy wszystko z bliska, czujesz zimno lub palące promienie słońca, gdy pada deszcz, czujesz jego krople, a bywało, że przemakasz do suchej nitki. Dopiero gdy idziesz, zauważasz piękno mijanych krajobrazów, ba, wręcz dokładnie widzisz ich fragmenty, nawet pojedyncze kamienie, skały czy rośliny, no i masz czas na

ich podziwianie. Dostrzegasz niesamowitą przestrzeń i wtedy dopiero czujesz, że wobec ogromu tej przestrzeni jesteś tylko niewielką jej cząstką. Gdy znajdujesz się na otwartym, pozbawionym nawet najmniejszego krzaczka terenie, a obok przewalają się błyskawice i nagle niedaleko uderza piorun, to uczysz się pokory względem otaczającego cię świata przyrody.

Czy jadąc samochodem, mógłbyś zachwyć się stadami mustangów lub antylop *pronghorn*, gdy zwierzęta najpierw zastygają w bezruchu na dźwięki bębnow i grzechotek, a następnie puszczają się pędem przed siebie? Czy mógłbyś bezkarnie spoglądać w górę, gdy błękitne niebo przecina majestatyczna sylwetka orla lub jastrzębia, które wydają charakterystyczny, dobrze znany z licznych filmów pisk?

Idąc widzisz także leżące na poboczach drogi puste puszek i butelki oraz mnóstwo innych śmieci. Gdy się rozglądasz, okazuje się, że mijasz nie tylko piękne domy z równo przyciętymi trawnikami, ale też rudery, wokół których leży mnóstwo gruzu, żelastwa i porzrzucanych rzeczy i prawie czujesz, jak ziemia jęczy pod tym ciężarem... Co gorsza, widzisz także beztłusto zabite przez samochody zwierzęta. Kiedy na odcinku kilku kilometrów spotykasz rozjechane pancerniki czy skunksy, ursony czy dzikie króliki i wiele innych zwierząt, o ptactwie nie wspominając, wtedy zdajesz sobie sprawę, jakim wielkim zagrożeniem dla środowiska jesteśmy my, ludzie. Może także ty sam. To poraża.

Lubię historię. Historia ma w sobie coś magicznego, coś, co powoduje, że możesz się w niej zatracić. Kiedy w odwiedzanych indiańskich muzeach patrzę na przedmioty, należące przecież dawniej do kogoś, próbuję czasami wyobrazić sobie ich właścicieli, myślę o tym, kim byli i jak mogło wyglądać ich życie. Oglądając piękne indiańskie artefakty, zastanawiam się nad rolą, jaką mogły odgrywać w życiu Indian. Patrząc na leniwy nurt Missouri czy Red River, „prawie” widziałem „tamtych” Indian czy to podczas przeprawy, czy to stojących nad ich wodami, może w zadumie spoglądających w dal. Nad mętными wodami Washity w mojej duszy działa się coś

dziwnego i „prawie” słyszałem trąbki nacierającej kawalerii. Wyobraźnia działa, ale wszystko to historia.

Kiedy czytasz książki o przeszłości, o ludziach i wydarzeniach, na które mieli wpływ, o wiele łatwiej dokonuje się ocen. Ci byli źli, a tamci dobrzy, tę bitwę ktoś wygrał, a tamtą przegrał. Czytając o tym jesteś jednak daleko od dnia dzisiejszego, daleko od rzeczywistości. Historia nie tylko jest ważna, ale też potrzebna, choćby po to, abyś wiedział, kim jesteś i skąd przybywasz. Ale na pytanie, dokąd zmierzasz, musisz już odpowiadać sobie dzisiaj. I dla mnie to ma pierwszorzędne znaczenie. Wiele z Indian, których poznałem, miało za sobą podobne doświadczenia: rozbitą rodzinę, problemy z alkoholem czy narkotykami, udział w gangu czy nawet pobyt w więzieniu. To realne sprawy i właśnie z historii wiemy, kto Indianom to kiedyś zafundował. Ale oni chcieli podjąć próbę zmiany, oderwać się od tragicznej przeszłości, po prostu zrobić w swoim często krótkim jeszcze życiu coś dobrego.

Nie mogę, a co ważniejsze nie chcę obrażać się na Indian tylko dlatego, że są grubi, a nie wysmukli, że żują gumę, mają tatuaże, że chodzą w dżinsach i czapeczkach, a nie w pięknie wyszywanych strojach ze skóry, że jeżdżą samochodami, a nie konno, że grzechotki wyrabiają z puszek po konserwach, a nie ze skorupy żółwia. A że dżinsy często są podarte, że samochody zdezelowane, puszki zardzewiałe? Nie to jest najważniejsze. Dla mnie są to ci sami Indianie co dawniej. Oczywiście zawsze można uznać, że taneczny krąg Muscogee wybijał stopami zupełnie inny rytm niż kiedyś, że duchowa głębia *sweat lodge* u Szejenów była mniejsza niż za dawnych lat oraz, że Nawaho David, *medicine man*, źle odprawił ceremonię poświęcenia pióra bieliaka, które przywiozłem z Polski, a które zawisło dzięki temu na „polskim” *staffie*. A może tytoń, którym zgodnie ze swoim zwyczajem Nawahowie święcili wodę podczas mijania rzeki, był niedobry, bo pochodził z fabryki białych? Tylko czy to ma sens?

Muszę również wspomnieć o ideach samego marszu, skupionych wokół takich haseł, jak suwerenność, sprawiedliwość, pokój, zdrowie

i ochrona środowiska. To olbrzymi багаż zobowiązań, także moich wobec innych, również wobec tych, którym zawdzięczam tak wiele. Idee różniły się od tych, które stanowiły główną siłę marszu sprzed trzydziestu lat. Od tamtego czasu przemieniło całe pokolenie. I chociaż dawne polityczne cele nie uległy zapomnieniu, to nowe hasła, szczególnie dla młodych tubylców, odzwierciedlały znacznie lepiej problemy, z którymi Indianie borykają się obecnie.

Przed wyjazdem, podczas rozmów, wymiany maili czy spotkań z przyjaciółmi, często pojawiało się pytanie, jak duży wpływ może mieć taki wyjazd na każdego z nas? Nie jest łatwo na nie odpowiedzieć. Sytuacja była przecież dość nietypowa. Czym innym jest normalny, turystyczny wyjazd, podczas którego nawet jeśli masz jakieś ważne cele, to nie zawsze możesz je zrealizować. Szczególnie wtedy, gdy zamierzasz poznawać ludzi, a dokładniej – tubylców. Tutaj od samego początku znalazłem się wśród Indian, którzy niezależnie od tego, że jestem biały, powinni akceptować mnie choćby w minimalnym stopniu. Przecież łączył nas wspólny cel. Czy to jednak wystarcza? Nie będę oceniał samego wydarzenia, jakim był Longest Walk 2. Mam świadomość, że było jednym z wielu, jakie odbywają się wśród i dla Indian w USA. Niemniej jego nietypowy – z uwagi na czas trwania i olbrzymi obszar przemarszu – charakter pozwolił mi zauważyć, z jak wieloma problemami spotykają się dzisiaj tubylczy Amerykanie.

Pozostają jednak pytania. Jak widzimy siebie nawzajem? Kim dla siebie jesteśmy? Jakie znaczenie dla mnie osobiście miało to wydarzenie? Niezależnie od tego, czy odpowiedzi są proste, czy nie, jedno wiem na pewno. Nie zawiodłem się i znalazłem to, czego potrzebowała moja dusza. Wróciłem odmieniony. To dobre uczucie. ♦

ADAM PIEKARSKI jest ekonomistą, ukończył zarządzanie na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Należy do Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian. W 2007 roku zorganizował konferencję „W duchu Szalonego Konia?” na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

## GDY ZNIKNA ODCISKI

czyli co zostanie po  
Najdłuższym Marszu 2

Ponad osiem tysięcy mil, przebyte łącznie przez dwie grupy piechurów i biegaczy, oraz pięć miesięcy w drodze – te dwie liczby najkrócej podsumowują The Longest Walk 2 – Najdłuższy Marsz, który w 2008 roku po raz drugi w historii, po 30 latach, przemierzył Stany Zjednoczone z zachodu na wschód. Łącznie ponad 800 uczestników marszu – tubylców z licznych zakątków Kraju Indian, Amerykanów o różnych korzeniach i odcieniach skóry oraz sympatyków Indian z kilkunastu krajów – przetrwało codzienne trudności i ekstremalne czasem warunki, by zaznaczyć swą obecność w społecznym i duchowym przedsięwzięciu mającym nieść Indianom nadzieję, budować pozytywne relacje tubylczych społeczności z ich otoczeniem i podnosić społeczną świadomość potrzeby chronienia tubylczych świętych miejsc i przestrzegania praw Indian.

Istotną częścią tego – tubylczego, ale i wielokulturowego zarazem – projektu, odróżniającą go od pierwszego Najdłuższego Marszu z 1978 roku, była chęć zwrócenia uwagi uczestników i świadków marszu na takie uniwersalne problemy współczesnego świata, jak globalne ocieplenie i jego przyczyny (związane po części z niefrasobliwą działalnością człowieka), jak konieczność dbałości o środowisko i zdrowy styl życia w każdym wieku i każdym zakątku Matki Ziemi oraz potrzeba większego zrozumienia i szacunku w relacjach między ludźmi różnych narodowości, kultur i religii.

Najdłuższy Marsz 2, zorganizowany został przez jednego ze współzałożycieli Ruchu In-

dian Amerykańskich (AIM) Dennisa Banksa i innych współczesnych liderów tubylczych pod hasłem „Całe życie jest święte, chrońmy Matkę Ziemię”. Bazując na otwartości i hojności lokalnych społeczności, uczestnicy marszu odwiedzili połowę z 50 stanów w USA i 35 indiańskich rezerwatów. Po drodze zbierali świadectwa zagrożeń dla środowiska, świętych miejsc, tradycji i praw tubylczych Amerykanów. By w praktyce realizować głoszone hasła oraz zrekompensować po części „nieekologiczne” aspekty tak dużego przedsięwzięcia – na południowej trasie marszu sprzątały systematycznie pobocza mijanych dróg, gromadząc, segregując i utylizując ponad 8 tys. worków śmieci.

Marsz zorganizowano w 30. rocznicę podobnej pieszej karawany z 1978 roku, kiedy to Indianie przeszli z Wyspy Alcatraz w Zatoce San Francisco pod Wzgórze Kapitolu w Waszyngtonie w proteście przeciwko 11 projektom ustaw uznanych przez nich za antyindiańskie. Krótco po zakończeniu tamtego marszu, który zgromadził w stolicy USA około 30 tysięcy Indian i obrońców ich praw, Kongres porzucił plany ograniczenia tubylczej suwerenności i uchwalił Ustawę o wolności religijnej Indian amerykańskich (AIRFA).

Karawana uczestników Najdłuższego Marszu 2 przyciągnęła zycziwą uwagę wielu weteranów tamtego i innych protestów poprzedniego pokolenia Indian. Inaczej niż w roku 1978, liczną grupę uczestników tegorocznego marszu stanowili jednak nie-Indianie. Obok licznej grupy młodych zwykle indianistów, ekologów i pacyfistów obojga płci z Japonii, a także pojedynczych gości z Europy, Australii i innych państw Ameryki, znalazła się grupa buddyjskich mnichów z modlącego się „w drodze” zakonu Nipponzan-Myōhōji. Już przed 30 laty dołączyli oni do marszu Indian, dostrzegając w ich filozofii i postulatach wartości uniwersalne i zbieżne z własną drogą życia w pokoju i harmonii z otoczeniem. W tubylczych protestach, marszach i biegach buddyjscy pielgrzymi uczestniczyli też później.

Uczestnicy południowej (głównej) i północnej (historycznej) trasy Najdłuższego Marszu 2 spotkali się rankiem 11 lipca w Parku Lafayette’a pod Białym Domem, by długą barwną

kolumną – z tradycyjnymi tubylczymi *staffami* z orlich piór, flagami wielu plemion i narodów, politycznymi transparentami i plakatami – przejść następnie pod Kapitol – siedzibę amerykańskiego Kongresu.

– Dziś jesteśmy jednym głosem. Jednym duchem. Jednym ciałem. Obie trasy marszu sprowadziły tu wielu ludzi z wielu różnych części kraju, z różnych rezerwatów, z różnych społeczności, o różnych stylach życia. Ale dziś zjednoczyliśmy się w działaniu i modlitwie. W modlitwie za świętą Matkę Ziemię i za przyszłe pokolenia – powiedział Jimbo Simmons, koordynator północnej trasy Najdłuższego Marszu 2 i jeden z weteranów marszu z 1978 roku

Na Kapitolu uczestnicy i sympatycy marszu (w tym tacy znani artyści i przyjaciele Indian, jak Harry Belafonte, Danny Glover i Daryl Hannah) spotkali się z przedstawicielem Izby Reprezentantów, kongresmanem Johnem Conyersem. Zasłużony dla obrony praw człowieka w USA czarnoskóry demokrat, szef komisji sądowniczej, przyjął od Dennisa Banksa końcowy dokument Najdłuższego Marszu 2 – „Manifest na rzecz zmian” („Manifesto for Change”). Uznawany zwykle za jeden z ważniejszych osiągnięć marszu, „Manifest” sumuje smutne raczej doświadczenia, liczne oczekiwania i konkretne propozycje ponad stu lokalnych społeczności odwiedzonych przez pięć miesięcy w drodze z San Francisco, przez Nowy Orlean, do Waszyngtonu.

– Pokazał on nam w Kongresie, że zmiany klimatu, społeczna niesprawiedliwość i zły system opieki zdrowotnej to wyzwania, które domagają się realnych rozwiązań tu i teraz – oświadczył John Conyers zebrany przed Kongresem setkom Indian i ich przyjaciół oraz przedstawicielom mediów.

Opracowany głównie przez młodych uczestników marszu 30-stronicowy „Manifest” zawiera 16 rezolucji w kluczowych dla tubylczych Amerykanów kwestiach – jak szersze konsultowanie wszystkich dotyczących ich decyzji, racjonalniejsza gospodarka tubylczymi zasobami naturalnymi, czy skuteczna – prawna i faktyczna – ochrona ich świętych miejsc. Zawiera też propozycje działań mogących pomóc w rozwiązaniu poszczególnych proble-

mów lokalnych, regionalnych i krajowych, w tym sugestie współpracy z tubylczymi władzami i społecznościami w tworzeniu alternatywnych źródeł energii, czy oczekiwania lepszego ochrony ograniczonych zasobów wodnych przed ich zanieczyszczeniem i nadmierną eksploatacją.

Część z tych problemów, jak zagrożenie świętych Wzgórz San Francisco w Arizonie, niedostateczne finansowanie systemu opieki zdrowotnej tubylców, czy sprawa więzionego od ponad 32 lat lidera AIM Leonarda Peltiera, pojawiała się już w dokumencie z 1978 roku i do dziś nie znalazła satysfakcjonującego dla Indian rozwiązania. Inne – jak groźba skażenia groźnymi odpadami rzeki Kolorado czy plany budowy kolejnej wielkiej elektrowni węglowej na ziemiach Nawahów – wynikają ze współczesnych projektów i zagrożeń.

– Oba „Manifesty” potwierdzają suwerenność i trwałe opór ludów tubylczych – mówi jedna ze współautorów dokumentu, 20-letnia Yaynicut Franco z Rady Młodzieży Narodu Wukchumni z Kalifornii. – Nie będziemy dłużej tolerować braku odpowiedzialnych działań. „Manifest” jest żądaniem natychmiastowych, skutecznych i odpowiedzialnych decyzji władz.

Czy „Manifest” z 2008 roku dorówna znaczeniem swemu pierwowzorowi? Nowy dokument, krótszy od „Manifestu z 1978, rezygnuje też z niektórych mocnych sformułowań swego poprzednika, powołującego się na przykład na „prawa Stwórcy” i mówiącego o „nielegalnych rządach kolonizatorów”. Dla jednych to przykład zbyt wielkich ustępstw, dla innych – dowód większej racjonalności młodego pokolenia. „Manifest na rzecz zmian” pomija też kilka podnoszonych na trasie kwestii, uznanych przez wąskie grono ostatecznych redaktorów za niejasne lub politycznie zbyt kontrowersyjne (na przykład postulaty swobodnego przekraczania granic przez Indian i zaprzestania dyskryminacji imigrantów z Meksyku). Swe konsekwencje mieć może i napięty harmonogram prac nad końcową wersją tekstu, i brak zaangażowania szerszego grona tubylczych intelektualistów w jego formę i treść.

John Conyers, który obiecał rozważenie wszystkich rezolucji przez stosowną komisję



Uczestnicy Najdłuższego Marszu 2 na tle autobusu kupionego od indiańskiej szkoły Star School koło Flagstaff; Nowy Meksyk, kwiecień 2008

Kongresu, przyjął też kopię oryginalnego „Manifestu” z 1978 roku, zawierającego takie istotne przed 30 laty – i częściowo aktualne do dziś – dokumenty, jak „Deklaracja tubylczej suwerenności”, „Zasady tubylczych kobiet”, czy skargi na traktowanie tubylczych więźniów. Kongresman obiecał też, że przed rozpoczęciem publicznych przesłuchań w sprawach ujętych w „Manifestie” zorganizuje spotkanie członków Kongresu z przedstawicielami Najdłuższego Marszu 2, by umożliwić politykom pełniejsze zrozumienie podniesionych w nim kwestii.

– Nie chcę, by ktokolwiek w Kongresie lub Stanach Zjednoczonych kiedykolwiek zapomniał, że to była wasza ziemia. To jest wasza ziemia! – zakończył przemówienie Conyers.

Michael Lane, jeden z weteranów marszu z 1978, którzy przybyli do Waszyngtonu, podkreślił, że i dla niego – jak mówi jedno z okolicznościowych haseł – „marsz nigdy się nie skończył”. Jego zdaniem podobną walkę – przeciw nowym formom kolonizacji i ekspansji chciwych ponadnarodowych korporacji – toczą dziś ludy tubylcze na całym globie, a świeży przykład problemów z uchwaleniem

przez ONZ Deklaracji Praw Ludów Tubylczych dowodzi, że Kanada, Australia, Nowa Zelandia i USA współpracują ze sobą w ograniczaniu tubylczej suwerenności, co wymaga podobnej koordynacji działań tubylców.

Podsumowując wydarzenia kończące Najdłuższy Marsz 2, jego główny koordynator Dennis Banks – 76-letni działacz z plemienia Czipewejów, aktor, pieśniarz, organizator cyklu Świętych Biegów i promotor zdrowej żywności – podkreślił ogromną odpowiedzialność, jaka spoczywa na jego uczestnikach.

– Niektórzy ludzie pytają, co to za protest. My nie protestujemy – idziemy dla Matki Ziemi. Idziemy dla spraw, które należy naprawić. Po to idziemy! Tubylcze ludy zawsze podniosą rękawicę, nigdy nie zrezygnujemy z walki. Jeżeli nadal będziemy musieli iść przez kontynent, przejdziemy go znowu!

Zgodnie ze swymi wcześniejszymi obietnicami po zakończeniu marszu Dennis Banks przekazał cztery symboliczne *staffy* czworgu

kandydatów na liderów młodego pokolenia, którzy sprawdzili się ostatnio w działaniu. Pytany o to, czego od nich oczekuje, powiedział, że większość zagrożeń w Kraju Indian pozostaje niezmienna, lecz potrzebna jest nowa taktyka walki z nimi, chęć ruszenia się z domu, sprzed komputerów, i odwaga poniesienia konsekwencji działań na rzecz innych. Sam zapowiedział, że wkrótce zrezygnuje także ze wszystkich funkcji w AIM i uda się „na zasłużony odpoczynek”, ale w razie potrzeby nadal gotów jest służyć innym swoją radą, a także uczestniczyć w kolejnych marszach i biegach (najbliższy – wiosną 2009 roku w Japonii).

12 i 13 lipca na trawniku rozciągającym się między Kapitołem i Narodowym Muzeum Indian Amerykańskich (NMAI) zorganizowano okolicznościowe pow-wow (kapelą wiodącą byli bębniarze i śpiewacy z grupy Ribbontail) oraz koncerty tradycyjnych i współczesnych artystów tubylczych. Zwieńczeniem uroczystości kończących Najdłuższy Marsz 2 było wręczenie najwytrwalszym jego uczestnikom i osobom ich wspierającym pamiątkowych naszywek oraz honorujące uczestników marszu występy gwiazd – Billa Millera i Keitha Secoli. Nic dziwnego, że wielu zgromadzonemu w centrum Waszyngtonu mogło się wydawać, iż Round Dance towarzyszący finałowej piosence „Indian Car” – podobnie jak sam marsz – nie ma końca.

Najdłuższy Marsz 2 dał tubylcom z wielu rezerwatów i skupisk pozarezerwatowych nieczęstą w tak bezpośredniej formie szansę wyrażenia opinii i bardziej skoordynowanych nacisków na władze w stolicy. Potwierdził też braki w kontaktach władz plemiennych z własnymi wyborcami i dyktaty członków rad plemiennych, którzy nie zawsze umieją pogodzić obronę własnych tradycji, traktatów, zasobów naturalnych i świętych miejsc z większą otwartością tubylczych wspólnot i zrównoważonym rozwojem we współpracy z bogatymi korporacjami. Niektórzy obserwatorzy zwracają jednak uwagę na mniejsze niż przed 30 laty społeczne zainteresowanie marszem – także wśród samych Indian, z których część, m.in. dzięki zyskom osiąganym w ostatnich latach z plemiennych kasyn, poprawia swój status materialny, buduje własne placówki kultural-

ne, oświatowe i zdrowotne, zakłada drobne firmy i mniej dostrzega przejawy dyskryminacji lub inne powody do niezadowolenia.

Jednym z poruszanych podczas marszu problemów była rosnąca liczba emigrantów zza południowej granicy USA, w tym ubogich – i nielegalnych często – meksykańskich Indian i Metysów. Dla części tubylczych Amerykanów są to bliscy krewni z południa (jak mówią: „zza nielegalnej granicy”), którzy zasługują na prawo do swobodnego przekraczania granic i równego traktowania. Tymczasem dla większości Amerykanów nielegalna imigracja to co prawda źródło taniej – i nierzadko dyskryminowanej – siły roboczej, ale też potencjalne zarzewie problemów społecznych, etnicznych i kulturowych. Chociaż kwestię tę podnosiły podczas marszu m.in. nieuznawane przez władze tubylcze grupy z Wirginii, solidaryzujące się z odczuwającymi podobne przejawy dyskryminacji imigrantami, to z niejasnych przyczyn pominięto ją w Manifestie.

Krytycy marszu, w tym także jego uczestnicy (którzy zrezygnowali z dalszego marszu lub zostali z niego wykluczeni), zwracają uwagę m.in. na jego braki organizacyjne (na przykład w zakresie planowania trasy i noclegów), na przykłady niedemokratycznego podejmowania decyzji przez Dennisa Banksa i powołaną przez niego Radę Starszych oraz na nie zawsze klarowne zasady zwracania kosztów paliwa czy kosztów dojazdu artystów na imprezy promocyjne. Skrajne głosy mówią nawet, że marsz przyniósł tubylczej społeczności więcej szkód niż pożytku („konfliktował ludzi”), był sprzeczny z głoszonymi na użytek publiczny ideami („nieekologiczny”) i że promował oraz wzbogacał materialnie – kosztem naiwnych sponsorów i zwykłych uczestników marszu – część jego liderów („nepotyzm”). W znanym z podziałów i zawiści tubylczym świecie takie głosy specjalnie jednak nie dziwią. Warto też pamiętać o bezprecedensowej skali całego przedsięwzięcia oraz o tym, że mimo skromnych środków marsz dotarł do celu, a jego główne cele, opublikowane w internecie ponad pół roku wcześniej, zostały przez inicjatorów akcji osiągnięte.

Choć reklamowany jako wydarzenie rangi międzynarodowej, Najdłuższy Marsz 2 tylko

sporadycznie odnotowywany był przez koncerny medialne USA. Mało kto jednak oczekiwał, że będzie inaczej, skoro nie tylko kwestie tubylcze, ale nawet przyciągające setki tysięcy ludzi – lecz uznane za „niewygodne” dla tzw. establishmentu – manifestacje w Waszyngtonie ignorowane są przez duże sieci telewizyjne i prasę centralną. Co innego prasa lokalna – niemal wszędzie, gdzie zjawiali się ludzie z Najdłuższego Marszu, towarzyszyli im miejscowi dziennikarze i fotoreporterzy, a prasowe relacje często nie ograniczały się do danych z konferencji prasowych czy strony internetowej, ale obejmowały też wywiady z co barwniejszymi uczestnikami marszu i związane z nim kwestie lokalne i regionalne. Tym większą rolę promocyjną i dokumentacyjną grały dla uczestników marszu: internet, liczne gazety i radiostacje tubylcze oraz media alternatywne (w tym popularna sieć ogólnokrajowa Democracy Now!).

Obok sporego grona Indian i nie-Indian znajdujących się już z innych marszy i biegów (na całej trasie spotkałem 10 osób obecnych na Świętym Biegu w Polsce w 1990 roku) Najdłuższy Marsz 2 przyciągnął też stosunkowo liczną i różnicowaną grupę nowych zainteresowanych – od porzucających „dla idei” (a czasem pewnie i dla przygody) naukę w szkole nastolatków, przez zatroskane o los przyszłych pokoleń kobiety w ciąży i młodych rodziców z niemowlętami w nosidełkach, po wiekowe staruszki z rezerwatów. Babcie te wspominały zwykle marsz sprzed 30 lat (a także opowieści przodków o tragicznym Długim Marszu Nawahów czy Szlaku Łez Czirokezów) i pragnęły na krótkim choćby odcinku towarzyszyć – często o lasce lub na wózku – uczestnikom „marszu nadziei”.

Ten marsz przywraca nam nadzieję – to najczęstsza bodaj opinia, którą słyszeli jego uczestnicy od zwykłych ludzi w różnych stanach i plemionach. Nadzieję na wysłuchanie, na pozytywne zmiany, na poprawę – niełatwego często i dziś – losu amerykańskich Indian, którzy czują się ignorowani lub oszukiwani przez „tamtych” – ludzi władzy. Niezależnie od tego, co politycy i liderzy marszu zrobią dalej z „Manifestem”, Najdłuższy Marsz 2 osiągnął już niejeden cel – przebył zgodnie



Fragment tekturowego billboardu podczas kłopotliwej próby spisania przez Indian z pamięci kalendarium historii Ameryki; Oklahoma, maj 2008

z planem Amerykę, wysprzątał tysiące kilometrów szos, rozbudził nadzieję i dumę wielu spotkanych po drodze Indian, dał setkom jego uczestników unikalne doświadczenie codziennego pokonywania wielu mil, różnic kulturowych i własnych słabości, radość odkrywania własnych i cudzych tradycji, lekcję współpracy w niejednorodnej i dynamicznej grupie ludzi.

Zorganizowany w innych niż 30 lat temu warunkach społecznych – i przy jakże innych możliwościach technicznych – Najdłuższy Marsz 2 okazał się też dowodem słabszego nieco, niż na przykład w gorących latach 70., zaangażowania większości tubylczych Amerykanów w masowe akcje, marsze i działania bezpośrednie. Można dyskutować, na ile jest to efektem pozytywnych zmian w Kraju Indian i „małej stabilizacji” budowanej z mozołem przez młodsze pokolenia tubylców, a na ile – braku wiary w możliwość wpływania na system zdominowany przez „białych” i mniej sprzyjającego wszelkim mniejszościom klimatu społecznego w Ameryce, która po 11 września 2001 jakby bardziej obawia się „innych”.

Pięciomiesięczna pielgrzymka szlakiem świętych miejsc i tubylczych społeczności odkryła zarazem – lub tylko unaoczniała – wielu jej uczestnikom dostrzegalną do dziś trwałą odrębność i różnorodność tubylczych społeczności z różnych regionów Ameryki, potrzebę osobistego spotykania się Indian, wzajemnego poznawania i umacniania swoich tradycji, przezwycięzania różnic i szukania podobieństw. Dla wielu młodych Indian była to pierwsza okazja nie tylko życia poza domem i poznania kogoś z Japonii czy Polski, ale także zobaczenia na własne oczy oceanu, Wielkiego Kanionu czy Waszyngtonu. Dla wielu też była to pierwsza szansa spotkania z autentyczną tubylczą duchowością i obrzędowością. Udział nie-Indian z USA i innych krajów w tym „indiańskim” głównie marszu nie tylko zbliżył do siebie konkretnych ludzi z różnych kultur, ale i nie raz pokazał jasno, na czym polegają wspólne dla większości z nich zagrożenia cywilizacyjne i ekologiczne. Pokazał też jak – przy zachowaniu wzajemnego szacunku i różnorodności – szukać uniwersalnych wartości, wspólnych źródeł wiedzy i szans na przyszłość (ale też – gdzie może rodzić to problemy).

Odrodzenie tubylczych Amerykanów, którego świadkami i bohaterami byli uczestnicy pierwszego Najdłuższego Marszu, przyniosło m.in. ożywienie i wzrost znaczenia i autonomii lokalnych wspólnot. Późniejsze doświadczenia mozolnej budowy małych społeczności i dążenie do ich samowystarczalności zbiegły się ostatnio z większą niż kiedykolwiek łatwością komunikowania się różnych grup lokalnych i plemion. Dla sporej liczby tubylczych społeczności – i tych uznanych, i nieuznawanych przez władze – internet stał się głównym narzędziem komunikacji, marketingu, lobbyingu i propagandy, ułatwiającym też rozmaite wspólne przedsięwzięcia.

Zakładane z udziałem Indian i dążące w stronę samowystarczalności alternatywne społeczności lokalne właśnie głównie przez internet wymieniają się informacjami i wspierają wzajemnie. Tak też docierały do organizatorów marszu, zapraszając jego uczestników do siebie, organizując panele dyskusyjne i wymiany kulturowe. Skupiający dziś w samych tylko Stanach Zjednoczonych ponad 1500 or-

ganizacji ruch tzw. „wspólnot intencjonalnych” (*intentional communities*) jest interesującym rozwiązaniem także dla małych tubylczych grup poszukujących swojego miejsca na marginesie „głównego nurtu”. Okazał się on też równie ważnym, jak bogate plemiona „kasy nowe”, różne grupy religijne, organizacje ekologiczne czy sieci farm organicznych, zaplecze marszu. Dla wielu ich propagatorów wspólnoty (jak Barry Carter z Ocooneechee Village w Wirginii) to współczesny – i przyszedł – odpowiednik tradycyjnych społeczności plemiennych i alternatywa wobec nieakceptowanego przez nich obecnego, wywodzącego się z Europy, systemu społeczno-politycznego USA. Działania w rodzaju Najdłuższego Marszu łączą izolowane grupy i sprzyjają rozwojowi całego ruchu.

Żywy odzew, z jakim już po zakończeniu marszu spotkały się wśród jego uczestników alarmujące doniesienia o powodzi, która nawiedziła ich znajomych znad wodospadów w kanionie Havasupai, o kolejnych huraganach nękających ubogie społeczności ludu Houma w delcie Missisipi, czy o cudzych kłopotach z powrotem do domu – to jeszcze jedno pozytywne następstwo marszu. Odzew ten świadczy o budowaniu alternatywnych kanałów obiegu informacji i nowych więzi łączących ludzi z odległych stron, o chęci współpracy i możliwościach niesienia sobie realnej pomocy. Zapoczątkowane gdzieś w drodze z Alcatraz do Waszyngtonu znajomości, przyjaźnie, dyskusje i plany, kontynuowane na internetowych forach i w lokalnych grupach, dobrze rokują na przyszłość i mogą stanowić jeden z trwalszych efektów Najdłuższego Marszu. ♣

MAREK NOWOCIEŃ był uczestnikiem Najdłuższego Marszu 2 na trasie południowej i jedynym Europejczykiem, który wziął udział w całym marszu od Alcatraz do Waszyngtonu, D.C. W ciągu 5 miesięcy przeszedł w grupie i przebiegł w sztafecie biegaczy łącznie ponad 2 tys. km. Oprócz niego w marszu uczestniczyło dwoje innych Polaków: Adam Piekarski i Ewa Stańska. Razem z Dariuszem Kachlakiem, prezesem Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian, i Markiem Maciołkiem, redaktorem naczelnym „Tawacinu”, podpisali oni „Polską deklarację poparcia dla Najdłuższego Marszu 2”, stanowiącą załącznik do „Manifestu na rzecz zmian”.

Teksty „Manifestów” z 1978 i 2008 roku dostępne są na stronie [www.longestwalk.org](http://www.longestwalk.org)

## KALINAGO

### Indianie szmaragdowej wyspy

**W***ai'toucoubouli*<sup>1</sup>, szmaragd Karaibów. Dziś już tylko historycy, antropolodzy i miejscowi Indianie pamiętają tę nazwę. Dla europejskiego świata istnieje Dominika, od czasu, gdy w niedzielę, 3 listopada 1493 roku, odkrył ją Kolumb podczas drugiej wyprawy<sup>2</sup>. *Wai'toucoubouli*, czyli „Wysokie jest jej ciało”, to zapewne najpiękniejsza z wysp Małych Antyli. Zachwylił się nią doktor Chanca, uczestnik tamtej wyprawy: „Na pierwszy rzut oka wyspa zdawała się jedną wielką górą, bardzo piękną i zieloną...”<sup>3</sup>. Jej wschodni brzeg omywają wody Atlantyku, zachodni – Morza Karaibskiego. Górzysta i pokryta gęstą, soczystą zieloną dżunglą, sprawia z dala wrażenie enklawy czystej natury, nieskałanej ludzką działalnością. Szczyty wulkanicznych gór, wznoszące się do poziomu niemal 1500 metrów, rozplywają się we mgle, która co raz to skrapla się w tropikalny deszcz. Idąc od południa łańcuchem Karaibów, Dominika znajduje się między francuskimi terytoriami zamorskimi: Martyniką a Gwadelupą. Wyspa ma 46 km długości i 25 km w najszerszym miejscu.

*Wai'toucoubouli* była i jest „ostatnią redutą” Kalinago, których Europejczycy nazywali „Ka-

raibami”, a co później antropolodzy uściślili, dodając „wyspiarskimi”. Kalinago żyją tuż nad Atlantykiem, na wydzielonym kawałku ziemi zwanym Carib Territory. Są ważną grupą krajowców Antyli. Owszem, na St. Vincent i Trynidadzie ocalały ich niktę resztki; w Gwajanie mieszkają ich „ładowi” współbracia; w Belize i Hondurasie czarnoskórzy kuzyni Garifuna, ale tylko Kalinago z *Wai'toucoubouli*-Dominiki przetrwali na miejscu.

Historycznie Kalinago (Karaibów) uważa się za przybyszów z dorzecza Orinoko, którzy stopniowo, od południa, zajmowali wyspy archipelagu, podporządkowując sobie i wchłaniając, wcześniej tam zasiedziały Ignieri. Można właściwie przyjąć, że to przybysze znad Orinoko zaabsorbowali elementy kultury ludności miejscowej, adaptując kult przodków i cześć dla sił przyrody (*zemi*), znane u Ignieri i Tainów. Charakterystycznym rysem kultury Kalinago była pewna separacja mężczyzn od kobiet. Oto mężczyźni zamieszkali wspólnie w dużym, centralnym domu osiedla, który otoczony był mniejszymi domami kobiet. Przez dłuższy czas obie „strony” używały różnych dialektów arawackich. Mężczyźni mówili między sobą pidżynem (językiem wymiany handlowej, zawierającym wiele słów karaibskich), kobiety językiem ignieri. Dzieci mieszały oba słownictwa, ale chłopcy po inicjacji wracali do „języka ojca”. W latach czterdziestych XVII wieku francuski zakonnik, Raymond Breton, żyjący wśród tubylców Dominiki, zapisał, że ich kobiety mówią na siebie *Calliponam*, mężczyźni zaś *Callinago*<sup>4</sup>.

Około roku 1400 forpocztę Kalinagów dotarły do dzisiejszych Wysp Dziewiczych, skąd urządzali zbrojne wyprawy na tereny Tainów, by porywać ich kobiety. W napadach zapewne ginęli po obu stronach mężczyźni, wszakże szczególny zwyczaj napastników odcinania rąk czy nóg zabitych jako trofeów posłużył napadającym, jak i później Hiszpanom, do stworzenia wizerunku ohydne go „kanibala”. Ów przerażający *image* poniekąd przysłużył się Kalinagom. Hiszpanie z Hispanioli, Kuby czy Puerto Rico niechętnie zapuszczali się w ich dziedzi-

<sup>1</sup> Wymowa: 'uajtukubuli'.

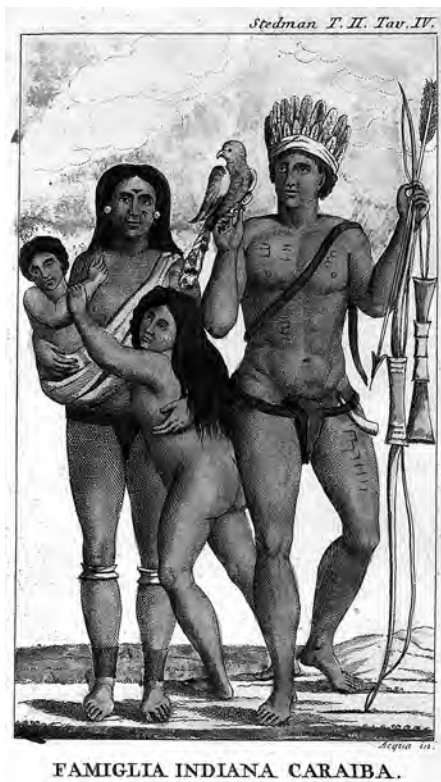
<sup>2</sup> Hernando Colon, *Dzieje żywota i znamienitych spraw Admirala don Krzysztofa Kolumba*, przełożyła i przypisała Alija Dukanović, Warszawa 1965, ss. 200, 201. Nazwana tak na pamiątkę niedzieli – „Dnia Pańskiego”.

<sup>3</sup> „List doktora Chanca”, [w:] Krzysztof Kolumb, *Pisma*, przełożyła, przedmowa i przypisami opatrzyła Anna Ludwika Czerny, Warszawa 1970, s. 328.

<sup>4</sup> Lennox Honychurch, *The Dominica Story. A History of the Island*, Oksford 1995, s. 20.

ny, a renoma zaciętych wojowników, tak odmiennych od łatwo pobitych Tainów, zniechęcała konkwistadorów do prób kolonizowania Małych Antyli. Prawdą jest, że „Karaibowie” posługiwali się zatrutymi strzałami<sup>5</sup> i atakowali szybko i niespodziewanie, lecz ich wojownictwo i nieufność wobec ludzi białych niechybnie podbudowana została relacjami zbiegłych Tainów, przedkładających niepewny status u dotychczasowych wrogów nad okrutną niewolę u Hiszpanów. Bez wątpienia opowieści zbiegów z Wielkich Antyli utwierdziły też Kalinagów w przekonaniu, iż biernie wyczekiwanie na białych najeźdźców może jedynie zgotować im los podobny. Toteż, iż najlepszym sposobem obrony jest atak, nekali zbrojnymi wypadami kolonistów hiszpańskich, przeważnie na Puerto Rico. W wyprawach tych brali udział adoptowani Tainowie, mszcząc swych umęczonych ziomków, Kalinago zaś porywali niewolników afrykańskich i hiszpańskich kolonistów, unosząc też zdobycz w postaci wartościowych przedmiotów, broni i odzieży. Zdarzało się, iż na otwartym morzu uderzali – w swych długich, około 17-metrowych kanu z pni drzewa *gommier* – na okręty hiszpańskie, a ich błyskawiczne, odważne akcje utrudniały skuteczność obrony<sup>6</sup>.

Hiszpańska inwazja na stały ląd, wyprawy do Panamy, Meksyku i Peru, odsunęły na pewien czas groźbę kolonizacji Małych Antyli. Lecz już wkrótce pojawili się następni amatorzy bogactw Ameryki: Anglicy, Francuzi i Holendrzy. Ci pierwsi pod komendą Sir Thomasa Warnera zajęli wysepki St. Kitts, a dołączyli do nich Francuzi Pierre’a Belaine d’Esnabuc. To – ogromnie rzadkie, jak na tamte czasy – przysmerze obie strony podjęły przeciw Hiszpanom i Kalinagom. W latach pięćdziesiątych XVII wieku ci ostatni zostali wyparci z zawietrznych wysp Małych Antyli, znajdując jedyne oparcie w naturalnej twierdzy Wai’tou-coubouli. Gdy dziesięć lat później rozpadła się ugoda anglo-francuska, Kalinago roztropnie stawali się na przemian stronnikami to tych, to tamtych, choć częściej ciążyły ku Francuzom. Zapewne wyrazem tej sympatii było ze-



Rodzina karaibska  
John Gabriel Stedman, The Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam (1796); za: Wikipedia, hasło: „Carib”

zwolenie, wspomnianemu wyżej, ojcu Bretonowi i bratu St. Raymondowi na pobyt wśród krajowców Dominiki (1646). Ich niezwykle ostrożna akcja ewangelizacyjna dotyczyła jedynie dzieci i ludzi na łożu śmierci, i nie wydała pożądaných rezultatów. W 1691 roku, Jeannot Rolle, mieszaniec z Martyniki, przybył do Kalinagów z zamiarem pozostania na stałe. Rolle przyjaźnił się z tubylcami, których znał z kontaktów handlowych na Martynice.

Chociaż król Francji Ludwik XIV, by nie antagonizować Indian, sprzeciwił się w 1686 roku kolonizacji Dominiki, to od końca XVII wieku żyło już tam „na dziko” kilkadziesiąt

<sup>5</sup> Z soku drzewa *machineel*. L. Honychurch, dz. cyt., s. 24.

<sup>6</sup> Tamże, s. 36.

rodzin francuskich, kilku angielskich katolików, Hiszpanów i Portugalczyków.

Aczkolwiek w 1700 roku, liczący około 2 tysiące głów, Kalinago pewnie trzymali wypę w swoich rękach, to pięćdziesiąt lat później, osłabieni walkami i chorobami, wycofali się z zachodniego brzegu na północno-wschodnie lasy. Poważny wpływ na to miały także zakłócenia w ich środowisku naturalnym, odsunięcie od łowisk ryb i tradycyjnych obszarów zbieractwa i upraw. Ich liczba spadła do około czterech osób. Od tego czasu byli rzadko widywani przez kolonistów<sup>7</sup>.

W latach 1756-1784 Dominika „przechodziła z rąk do rąk białych rywali”. Ostatecznie, mimo burzliwych wypadków, wypadających na lata Rewolucji Francuskiej, utrzymała się w rękach angielskich. W tym czasie Garifuna (Czarni Karaibowie) z St. Vincent, podjudzani przez agentów Republiki do akcji antybrytyjskich, zostali deportowani przez Anglików na wyspę Ruatan, u wybrzeży Hondurasu (1796). Ale Kalinago żyli na Dominice z dala od politycznego zgiełku.

W 1805 napoleońska Francja dokonała ostatniej próby wyrugowania angielskiej konkurencji z Antyli. W lutym tego roku na Dominice lądowała ekspedycja generała La Grange, lecz napotkała zdecydowany opór. Angielski gubernator wyspy, generał Prevost, po poddaniu Roseau, dzięki przewodnikom-Kalinagom przerzucił w ciągu doby swoje niośle siły na północny wschód i obwarował się w forcie Cabrits. Swoją nieugiętą postawą doprowadził do opuszczenia wyspy przez Francuzów La Grange'a. Pozostała ona kolonią brytyjską, aż do ogłoszenia niepodległości w 1978 roku.

Wiek XIX nie przyniósł zmian w położeniu Kalinagów. Dla 25-tysięcznej białej i afrykańskiej populacji po prostu nie istniał problem kilkuset potomków tubylców, zajmujących 232 akry (mniej niż 1 km<sup>2</sup>) górzystych terenów wokół miejscowości Salybia. Ta „parcela” od lat zamieszkała była także przez potomków zbiegłych niewolników, tzw. Maroons. Stare prawo plemienne, które wykluczało ze społeczności kobiety związane z obcym<sup>8</sup>, traciło swą

moc w odniesieniu do przygarniętych Afrykanów, przybywało więc mieszkańców. Wszakże w dalszym ciągu Kalinago zachowywali ko rzystne dla swej indiańskości proporcje genetyczne. Kontynuowano wybór wodzów<sup>9</sup>. Jak przed stuleciami mężczyźni konstruowali słynne łodzie i wypływali na odległe łowiska, kobiety zaś wyplatały swe piękne koszyki, o przeróżnych formach i wzorach.

W 1899 roku administratorem Dominiki został nieoceniony, energiczny Henry Hesketh Bell. W ciągu sześciu lat zlikwidował wiele lokalnych problemów, wyprowadzając kraj z za paści finansowej do nigdy niedoświadczonej nadwyżki budżetowej w wysokości £5000. Lecz prócz tego – co w naszej narracji najważniejsze – w 1902 roku skierował obszerny raport do Sekretarza Spraw Kolonialnych, opisując historię Kalinagów i rekomendując poszerzenie ich posiadłości do 3700 akrów (8,8 km<sup>2</sup>). Bell sugerował również, iż pozycja wodza Kalinagów powinna być w kolonii uznana oficjalnie i proponował dla niego roczną „pensję” w wysokości £6. Realizacja tego projektu zapoczątkowała „renesans” czterystu Kalinagów, choć owe „rządowe pobory” wodza i wręczono mu „insygnia władzy” dowodziły politycznej zależności od rządu w Roseau. Ich rezerwat w 1903 roku przekształcono w Carib Territory, co można uznać za empatyczny odruch Anglików, lecz nie za zapowiedź bodaj ograniczonej suwerenności.

Jednym z elementów tradycji Wai'toucou-bouliri<sup>10</sup> były ich kontakty handlowe z ziomkami z innych wysp, później zaś z kolonistami. W nowej rzeczywistości Kalinago kontynuowali ten proceder, zapewne zmuszeni trudną sytuacją ekonomiczną. Być może nie zdawali sobie sprawy, że utworzenie Carib Territory poddawało teraz dawny rezerwat baczniejszej kontroli rządowej. W 1930 roku, na doniesienia o uprawianiu przez nich „kontrabandy”, władze wysłały do terytorium pięciu uzbrojo-

<sup>7</sup> Jw., s. 50.

<sup>8</sup> Jw., s. 162.

<sup>9</sup> Istnieje spora luka między znanymi kronikarzom wodzami Kalinago a Petit François'em, ich wodzem z początków XIX wieku. Por. *Past Carib Chiefs from 1800 to the present*, [w:] *Heritage of the Kalinago People*, UNESCO – Commonwealth of Dominica's Cultural Division 2007, s. 8.

<sup>10</sup> Według Honychurcha nazwa mieszkańców wyspy, dz. cyt., s. 26.

nych policjantów z zadaniem przeszukania i aresztowania winnych. Doszło do starcia, gdy policja próbowała skonfiskować znaleziony rum i tytoń, a i zabrać ze sobą podejrzanych o przemyt. Policjanci ostrzelali tłum, zabijając dwóch ludzi i raniąc dwóch następnych. Kamienie i butelki, a zapewne i pięści rozdrażnionych Kalinagów przemogły i pobić ciężko stróżowie prawa musieli salwować się ucieczką. Wiść o zamieszkach rozeszła się szybko i metodą „z igły widły” przeobraziła w pogłoskę o „rewolcie Karaibów”. Administrator Dominiki dość pochopnie wezwał na pomoc fregatę Royal Navy, HMS New Delhi, która vis à vis terytorium Indian urządziła pokaz siły, strzelając z dział w powietrze i oświetlając reflektorami zabudowania. Na takie dictum tym razem Kalinagowie uszli do dżungli. Następujący po tym desant piechoty morskiej wspomógł policję w poszukiwaniu „sprawców zamieszek”. W rok później rząd Dominiki ukarał Indian odebraniem wodzowi Jolly’emu Johnowi insygniów oraz zniesieniem tego urzędu – jak się okazało – na dwadzieścia dwa lata<sup>11</sup>.

Powstanie Carib Territory, przerywając względną izolację Indian, pozwoliło wprowadzić włączyć młodych ludzi w edukacyjny system kolonii, ale przyspieszyło wymarcie ich języka. „Do lat dwudziestych XX wieku kilku Kalinagów potrafiło mówić lub pamiętać swój język – pisze Prosper Paris – w czasie kiedy wiele nacisku kładziono na nauczanie się dziwnego sposobu bycia białego człowieka. Język Kalinago został szybko zastąpiony przez francuski *kwéyòl* i, w mniejszym stopniu, przez angielski. Dziś większość Kalinagów przyznaje, że nie potrafi powiedzieć słowa w języku ojczystym. Jednak wiele nazw i słów Kalinago jest jeszcze dziś w powszechnym użyciu”<sup>12</sup>.

Po wielokrotnie ponawianych petycjach Kalinagów, rząd Dominiki przywrócił w 1952 roku urząd wodza oraz włączył Radę Karaibów

(Carib Council) w rządowy system wyspy. W tym samym mniej więcej czasie wprowadzono w terytorium uprawę bananów, a dekadę później kokosów. Oba te przedsięwzięcia – jak stwierdza Honychurch<sup>13</sup> – doprowadziły do erozji gleby i degradacji środowiska.

Po ogłoszeniu niepodległości Dominiki w 1978 roku (przy zachowaniu członkostwa Brytyjskiej Wspólnoty Narodów) wszedł w życie Carib Act, który ustanowił kadencję wodza Kalinagów na lat pięć, wszelako z nieograniczoną możliwością ponownego kandydowania w przyszłych wyborach. Pozycja wodza zatraciła w naszych czasach charakter ceremonialny. Odpowiedzialna rola wodza Karaibów wymaga od niego biegłości w posługiwaniu się komputerem i umiejętności nawiązywania kontaktu. Menedżer biura, menedżer projektu, doradca/rozmówca, pozyskiwacz funduszy i dyplomata – oto funkcje, które musi pełnić wódz”<sup>14</sup>. W tym stylu zaczął już działać artysta malarz i wódz, Faustulus Frederick (w kadencji 1975-79), wychodząc z pomysłem stworzenia kalinaskiego skansenu, „Modelowej wsi karaibskiej”. Faustulus celnie przewidział napływ turystów: dziś wszystkie statki wycieczkowe, stające na redzie w Roseau, posiadają w programie wyprawę do „ostatnich Karaibów”. Dziełem wodza-artysty jest także plastyczny wystrój kościoła w Salybii, jednego z przystanków w zwiedzaniu.

Inni wodzowie (Garnette Joseph i Irvine Auguiste) poparli odtwarzanie tradycyjnych tańców Kalinagów. Dzięki entuzjastom powstały dwie grupy taneczne, Karifuna Cultural Group<sup>15</sup> w Salybii i Karina Cultural Group w Bataca. Młodzi ludzie płci obojga tańczą w rytm tradycyjnych instrumentów perkusyjnych. Ich barwne, choć skąpe stroje, mogą wydawać się dość dziwną kompozycją kolorów i używanego materiału, i nie uwidaczniają związku z historycznymi obrazkami „Karaibów”. Trudno jednak wyobrazić sobie, by przed turystami dziewczęta miały występo-

<sup>11</sup> L. Honychurch, jw., ss. 161, 162; por. Mary Walters (red.), *Yet we survive. The Kalinago people of Dominica: our lives in words and pictures*, Kingston 2007, s. 9 oraz *Heritage of the Kalinago People*, jw., s. 8.

<sup>12</sup> Prosper Paris, *The Kalinago Language Words and Expression*, [w:] *Heritage of the Kalinago People*, jw., s. 10.

<sup>13</sup> L. Honychurch, *Foreword*, [w:] *Yet we survive...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>14</sup> Joseph Garnet, *The Carib Chiefs of Dominica*, [w:] *Heritage of the Kalinago People*, dz. cyt., s. 8.

<sup>15</sup> Jedną z nazw własnych Indian Małych Antyli była Kanirip-huna. Por. L. Honychurch, *The Dominica Story...*, dz. cyt., s. 20.



Tancerze z grupy Karifuna Cultural Group  
działający w miejscowości Sylabbia, na Dominice  
(grudzień 2007)

wać z obnażonymi piersiami, a mężczyźni „całkowicie naturalnie”. Podobnie jak wśród Indian północnoamerykańskich uczestniczących w pow-wow, ich stroje są współczesną inwencją, tłumaczoną przemianami i zapożyczeniami kulturowymi, a sami tacy nie czują się przez to „zdrajcami” tradycji.

W tradycji Kalinago, jak wzmiankowałem wyżej, utrzymał się wyrób łodzi pełnomorskich i wyplatanie koszy. Najbardziej znanym, z około stu konstruktorów kanu, jest Napoleon „Betto” Sanford z Salybii.

Uprawa manioku, która zanikła, ma powrócić teraz jako uprawa ekologiczna.

Rekonstrukcja języka jest kwestią czasu (istnieje słownik karaibski autorstwa ojca Raymonda Bretona z połowy XVII wieku). Przekazywane ustnie mity Kalinago to spisane ostatnio: „Hiali”, „Bihi”, „Bakámu” (w trzech

wersjach), „Márua i Simunári”, „Duch Skały”, „Dziecko Káruhu”, „Karaib i jego pies” oraz „Yé i dynie”<sup>16</sup>.

Choć przeważnie wyznawaną religią jest pofrancuski katolicyzm, inne wyznania chrześcijańskie również osiągnęły pewne sukcesy. Prowadzi to niekiedy do wewnętrznych waśni. Jednak przy ożywionym ostatnio „drażeniu” własnej przeszłości i konsolidacji członków społeczności Carib Territory przyszość wyznań chrześcijańskich nie wydaje się pewna. Świadomość przynależności do grupy, która przeżyła stulecia kolonizacyjnego ucisku, sprawia, że nawet osoby „przysposobione” do społeczności Kalinagów czują się jej „patriotami”. „Nie ma we mnie nic z Karaiba, ale urodziłem się i wychowałem tutaj, do tej społeczności więc należę. Myślę jak Karaib, jestem stąd, więc za takiego siebie uważam”<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Douglas Taylor, *Tales and Legends of the Dominica Caribs*, [w:] *Heritage of the Kalinago People*, dz. cyt., ss. 29-44.

<sup>17</sup> M. Walters, *Yet we survive...*, dz. cyt., s. 10.

Istotnym elementem tradycji jest również komunalna własność ziemi, którą Kalinago pragną utrzymać mimo rządowych obietnic wsparcia indywidualnych farmerów. W pewnym sensie więc powtarza się tu próba „cywilizowania” Indian, znana z historii stosunków z krajowcami w Stanach Zjednoczonych.

„Czy powinniśmy spojrzeć głęboko wstecz w naszą przeszłość, czy też powinniśmy pozwolić przeżytkom być przeżytkami i w imie-



Współczesna łódź rybacka Kalinagów

niu pokoju udawać, że jesteśmy pokój miłującymi obywatelami?” – pyta Charles Williams, wódz Kalinagów od 2004 roku<sup>18</sup>. Wydaje mi się, że w pytaniu tym pobrzmiewa dumna, nieco wojownicza nuta.

W nowych warunkach historycznych walka „Karaibów” Kalinago o utracone prawa do ojczystej wyspy nie przyjmie zapewne postaci wojny. Świadomość polityczna dyktuje im jednak odważne ujawnianie swoich pragnień: „Nie jesteśmy w pełni usatysfakcjonowani tym, w którym miejscu jesteśmy. (...) Czujemy, że Terytorium Karaibskie powinno być niepodległym obszarem na Dominice. Winniśmy mieć kontrolę nad własnymi instytucjami, jak inne narody tubylcze świata”<sup>19</sup>. Czy żądanie to jest niedająca się zrealizować mrzonką? Przyszłość 3500 Kalinagów należy wszak do ewoluującej ku lepszemu myśli politycznej współczesnego świata. ♦

<sup>18</sup> Przedmowa, [w:] *Heritage of the Kalinago People*, jw., s. 4.

<sup>19</sup> M. Walters, dz. cyt., s. 9.

## 7 JESIENNE POW WOW KATOWICE, 15-16 LISTOPADA 2008

Listopad to czas na jesienne Pow Wow, które już po raz siódmy odbędzie się na Śląsku. „Indiani Świat Pow Wow” to impreza, która ma już chyba swoją tradycję i renomę. Cieszę się, że co roku przybywa na nią tak duża grupa ludzi z Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian i nie tylko.

Mam wielką przyjemność zaprosić członków Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian oraz wszystkich miłośników kultury Indian Ameryki Południowej na 7 urodziny polskiego Pow Wow, które odbędą się w dniach 15-16 listopada 2008 roku w Katowicach.

Mam nadzieję, że tym razem również spotkamy się w licznych gronie, a te dwa jesienne dni dadzą nam wiele wrażeń. Jak zwykle będą niespodzianki oraz nowe elementy, które składają się na rozbudowaną formę spotkań pod nazwą Pow Wow.

Termin: 15-16 listopada 2008 r.

Miejsce: Hala Sportowa AWF, Katowice, ul. Raciborska 1  
Rozpoczęcie: 15 listopada (sobota) godz. 14:30 zgłoszenia tancerzy do konkursów

Grand Entry: 15 listopada (sobota) godz. 15:30

Koszt uczestnictwa: 15 zł, bilety do nabycia przed imprezą

Jest to ta sama hala, co w zeszłym roku! Hala położona jest bardzo blisko dworca PKP, tuż obok Katowickiego Pałacu Młodzieży.

Proszę wszystkie osoby, które będą chciały brać udział w tańcach INTERTRIBAL (tańce, które przeznaczone są również dla publiczności) o zabranie sportowego (miękkiego) obuwia zamiennego.

Jak zwykle wszyscy mają zapewnione noclegi. Nie zapomnijcie zabrać karimaty i śpiwora.

Jeżeli ktoś woli wynająć sobie pokój w hotelu, to można skorzystać z hotelu AWF, który dostępny był w poprzednim roku. Hotel AWF położony jest bardzo blisko tegorocznej sali - nr tel. 032 207 54 01 lub [www.eholiday.pl](http://www.eholiday.pl)

Zapraszam serdecznie tancerzy, bębniarzy oraz osoby zainteresowane handlem w czasie giełdy wyrobów indiańskich.

Zachęcam również do działania grupy oraz osoby, które mogą zaprezentować się w czasie Pow wow ze swymi pomysłami.

Jak zwykle będą czekały na Was liczne niespodzianki i atrakcje.

Pamiętajmy: Pow wow jest imprezą, w czasie której obowiązuje całkowity zakaz spożywania alkoholu lub narkotyków. W czasie festiwalu będą funkcjonowały osoby wyznaczone do pilnowania porządku.

Do zobaczenia w Katowicach!

Bogdan Płonka  
[hehaka@interia.pl](mailto:hehaka@interia.pl)

## TRADYCJA W NOWYCH SZATACH

turystyka tubylcza na przykładzie  
południowej Alberty w Kanadzie  
cz. 2

Podstawą turystyki jest współpraca i partnerstwo, co szczególnie łatwo zauważyć w przypadku raczkującej dopiero turystyki tubylczej i jej propagatorów, chcących zaspokoić potrzeby niewielkiego jeszcze rynku. Biura turystyczne są najważniejszym kontaktem dla lokalnych przedsiębiorców zainteresowanych popularyzowaniem tubylczych usług, ponieważ tylko dzięki nim mogą dotrzeć do rynków zagranicznych, a także, częściowo, do rynku amerykańskiego.

Pakiet kilku lokalnych atrakcji, będący częścią dużej oferty kanadyjskiej firmy turystycznej (bądź jej biura w Europie) dla klientów zagranicznych, ma zdecydowanie większą siłę przebicia. Nie tylko zachęca turystę do ruszenia w daleką podróż, ale także daje tubylczym przedsiębiorcom dostęp do szerokiej sieci turystycznej i umożliwia zdobywanie doświadczeń w dziedzinie marketingu. Jednakże rozwój i utrzymanie takiego partnerstwa nie należy do najłatwiejszych zadań.

Biura podróży, chroniąc własne interesy oraz reputację (działając zgodnie z przepisami Unii Europejskiej o ochronie praw konsumenta), bardzo niechętnie nawiązują współpracę z usługodawcami działającymi krócej niż dwa lata. Wiele biur przyznaje, iż mimo sporego zainteresowania turystyką tubylczą, nie dysponują one odpowiednią wiedzą oraz obawiają się, czy tego rodzaju usługi pozostają w zgodzie z obowiązującymi standardami. Panuje też opinia o zawodności usługodawców i trwałości ich ofert, co z kolei utrudnia plano-

### Z perspektywy turysty

Latem 1998 roku sto trzydzieści osób wypełniło ankietę na temat turystyki tubylczej, dzieląc się też uwagami i własnymi doświadczeniami. 20% turystów wypełniających ankietę przybyło zza oceanu, 25% pochodziło z USA, 30% stanowili Kanadyjczycy z różnych prowincji, podczas gdy 25% uczestników to mieszkańcy Alberty. Jedynie 7% ankietowanych podróżowała w zorganizowanych grupach. Pozostali byli turystami indywidualnymi.

Tabela 1

Zainteresowanie podróznymi korzystających  
z ofert turystyki tubylczej  
(ankietowani mogli zaznaczyć kilka kategorii)

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| historia                                                       | 68% |
| sztuka i rzemiosło                                             | 40% |
| obserwacja kultury tubylczej                                   | 38% |
| ludzie i ich codzienne życie                                   | 37% |
| współczesne zagadnienia tubylcze                               | 28% |
| imprezy kulturalne                                             | 23% |
| poznawanie zagadnień dotyczących środowiska od samych tubylców | 22% |
| udział w tubylczych obrzędach                                  | 20% |
| bezpośredni kontakt z tubylcami                                | 16% |
| kuchnia tubylcza                                               | 9%  |

Tabela 2

Najważniejsze cechy turystyki tubylczej  
(ankietowani mogli zaznaczyć kilka kategorii)

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| autentyzm oferowanych usług               | 64% |
| poznanie współczesnego życia tubylców     | 45% |
| placówki prowadzone przez samych tubylców | 38% |
| cena                                      | 17% |
| rozrywka                                  | 12% |

## OFERTY BIUR PODRÓŻY Z TUBYLCZYMI ATRAKCJAMI

Creative Western Adventures – biuro turystyczne z Calgary. Organizuje wycieczki, oferując przeżycie eko-turystycznych i kulturowych wrażeń na obszarze zachodniej i północno-zachodniej Kanady ([www.creativewestern.com](http://www.creativewestern.com)). Dziewięćdziesiąt procent osób korzystających z usług tego biura to turyści z Niemiec, Szwajcarii i Belgii. Z Creative Western Adventures, które sprzedaje swe usługi na rynku europejskim bezpośrednio i przez pośredników, można wybrać gotową opcję wycieczki, poprosić o dostosowanie trasy i atrakcji do potrzeb grupy lub zorganizować wyprawę indywidualną. Firma współpracuje z kilkoma podmiotami tubylczymi, takimi jak EagleStar Tours z rezerwatu Tsuu T'ina, na południu Alberta, oraz z dwoma podobnymi innymi firmami w północnej części Alberta i w Kolumbii Brytyjskiej. Susanne Eugster, prezes firmy, podkreśla znaczenie kontroli jakości przy doborze oferowanych usług i ostrożną selekcję towarzyszącą wyborze firm, co z kolei owocuje zwykle wieloletnią współpracą. Odpowiedzialność, wzajemne zaufanie i niezależność są podstawą takich układów.

Wydaje się, iż miejscowa turystyka tubylcza baziuje na dość popularnym, choć błędnym przeświadczeniu o sporym zapotrzebowaniu na indiańską ofertę turystyczną za oceanem. Wynika to ze zjawiska znanego jako „Hobby-Indianer” i z działalności „klubów indiańskich” w Niemczech i in-

nych krajach europejskich. To socjo-kulturowe zjawisko występuje w różnym nasileniu w poszczególnych krajach, ale nie ma ono większego znaczenia dla rozwoju tubylczej turystyki. Ludzie aktywni w takich organizacjach niekoniecznie mają środki pozwalające im na dalekie podróże i ochotę na tego rodzaju wyprawę, inni zaś nastawieni są na realizację specyficznych celów, na przykład wzięcie udziału w tańcu słońca.

Talking Bridge – niemieckie biuro podróży. W latach 1994-1999 skoncentrowało się wyłącznie na tubylczych atrakcjach w Kanadzie i Montanie (USA). Aby obniżyć koszty wycieczek, agencja próbowała nawiązać współpracę z tubylczymi przedsiębiorcami, takimi jak Ken Eagle-speaker, bez pośrednictwa lokalnych biur turystycznych, na przeszkodzie stanęły jednak trudności w planowaniu i komunikacji. Do uczestników wycieczek, organizowanych przez to biuro, należały głównie osoby dobrze sytuowane, wykształcone i poważnie zainteresowane kulturami tubylczymi. Dużym problemem był jednak fakt, iż małe grupy, liczące dwie do sześciu osób, nie dawały szansy na ekonomiczne przetrwanie firmy na rynku.

Trail of a Great Bear – szlak turystyczny o długości ponad 2 tysięcy mil, prowadzący przez Góry Skaliste w Kanadzie i USA. Łączy Yellowstone, pierwszy park narodowy na świecie, z pierwszymi kanadyjskimi parkami narodowymi: Banff i Jasper. Atrakcje tubylcze są dość liczne i odgrywają istotną rolę, ale ich infrastruktura bywa bardzo różna.

Trzy czwarte respondentów wędrujących po Albercie miało okazję spotkać się z tubylcami, zwykle w kontekście turystycznym.

Chciałbym nawiązać więcej kontaktów z Indianami, ale nie było takiej możliwości.

(turyista z Niemiec)

Im bardziej realny, prawdziwy i autentyczny jest kontakt, tym lepiej. W Head-Smashed-In, w jednej z sal miałem okazję wziąć narzędzia do ręki i przyjrzeć im się z bliska.

(turyista z Montany)

Jako że była to nasza pierwsza wizyta i pierwszy kontakt z Indianami, zdecydowaliśmy się wziąć udział w pow-wow w Head-Smashed-In. Następnie razem wybraliśmy jednak Stand-Off [centrum administracyjne w Rezerwacie Blood]. Co prawda placówki rodzaju Head-Smashed-In są nieodzowne jako ośrodki informacji dla turystów, ale kontakt z Indianami jest w nich niestety powierzchowny.

(turyista z Niemiec)

W przypadku turystyki tubylczej autentyczność nie jest jednak prostą receptą na sukces,

Head-Smashed-In Buffalo Jump, na południu Alberta, zaliczane jest przez UNESCO do Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Przyrodniczego Ludzkości.

Indianie wykorzystywali to miejsce do polowań na bizona. Specjalni naganiacze kierowali stado na skraj urwiska. Rozpędzone bizona spadały w dół, gdzie czekały kobiety zajmujące się ich oprawianiem.

JOLANTA I JAN GRZENIA



choćby z tego powodu, iż trudno ją zdefiniować. Opierając się na różnym postrzeganiu rzeczywistości, poszczególni turyści mają całkiem rozbieżne zdanie na temat autentyczności. Oczekiwania klientów kształtują ponadto pośrednicy na rynku turystycznym, którzy lansują wybrane atrakcje i inicjatywy tubylcze, inne zaś całkowicie ignorują. Tubylczy usługodawcy muszą jednak sami zdecydować, które z tych oczekiwań będą chcieli i będą mogli zaspokoić. Tym samym mają niepowtarzalną okazję zarówno do rozwoju własnej działalności gospodarczej i zdobywania środków na utrzymanie, jak i do prowadzenia dyskretniej edukacji podróżnych na temat swych wspólnot i społeczności.

## Podsumowanie

Turystyka tubylcza w południowej Albercie znajduje się jeszcze w stadium początkowym. Oferty (ciągle na zasadzie eksperymentów) są stopniowo wprowadzane na rynek, który dopiero zaczyna się rozwijać.

Zgodnie z teorią R.W. Butlera o cyklu rozwoju obszaru turystycznego, okazuje się, iż większość rezerwatów znajduje się w fazie wczesnego zaangażowania, w którym to stadium zaczyna pojawiać się rosnąca liczba indywidualnych, lokalnych inicjatyw turystycznych. Już sam fakt zastosowania teorii cyklu w analizie różnych obiektów i w różnej prze-

strzeni geograficznej sprawia, iż uświadamiamy sobie złożoność sytuacji. Tubylcze atrakcje turystyczne są zwykle zanurzone w regionalnej rzeczywistości, która z kolei charakteryzuje się własną, turystyczną różnorodnością. Na przykład Head-Smashed-In Buffalo Jump, placówka zaliczana przez UNESCO do Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Przyrodniczego Ludzkości, choć jest tubylczą atrakcją o międzynarodowej sławie, w stosunkowo niewielkim stopniu współpracuje z okolicznymi indiańskimi przedsiębiorcami, głównie z powodu braku ofert z ich strony i nieprzygotowania do wejścia na rynek.

Nasuwa się tu wniosek, iż idea turystyki tubylczej w południowej Albercie nie została jeszcze zaaprobowana przez wszystkie zainteresowane strony, a co za tym idzie, nadal znajduje się w stadium próbnym. Dotyczy to również stosunków między gospodarzami, gośćmi i pośrednikami. Wszystkie trzy grupy reprezentują różne punkty widzenia i muszą uporać się z całkiem różnymi problemami.

## Wyzwanie dla gospodarzy

Tubylczy biznesmeni, którzy wplatają elementy kulturowe do oferty turystycznej, znajdują się między młotem a kowadłem. Z jednej strony chcą podzielić się z gośćmi swymi tradycjami, z drugiej zaś nie chcą naruszyć integralności kulturowej grupy. W praktyce sytuacja taka stawia często jednostki oraz spo-

łeczność przed trudnymi decyzjami i może doprowadzić do rozłamu i konfliktów.

Przykładem jest wciąż gorąco dyskutowana i nierozwiązana w wielu kręgach tubylczych kwestia dopuszczania turystów do obrzędu szalasu potu. Obrzęd ten polega na zarówno duchowym, jak i cielesnym oczyszczeniu, ale jego znaczenie religijne, duchowe oraz aspekty społeczne różnią się zależnie od plemienia, społeczności oraz osoby prowadzącej obrzęd. W 1998 roku zostałam zaproszona na spotkanie starszyny plemiennej z przedstawicielami instytucji turystycznych Alberta, na którym omawiano to zagadnienie. Przesłanie, które wystosowała wtedy starszyna było jednoznaczne: duchowość tubylcza nie jest na sprzedaż, a w ofertach turystycznych nie ma miejsca na reklamowanie udziału w obrzędach.

Tego rodzaju deklaracje o przestrzeganiu prywatności i obowiązujących regułach winny być regularnie przekazywane przemysłowi turystycznemu. Wzajemne zrozumienie musi jednak działać w obie strony. Wielu tubylczych biznesmenów nadal nie orientuje się w zasadach funkcjonowania przemysłu turystycznego, brakuje im podstawowej wiedzy o tym, z czego składa się działalność turystyczna oraz o korzyściach ze współpracy i partnerstwa. Utworzone niedawno w Albercie regionalne stowarzyszenie turystyczne Niitsitapi (w języku Czarnych Stop – Prawdziwi Ludzie) oferuje usługi i porady swym członkom, ale nadal niewiele osób korzysta z tych świadczeń (niitsitapi.com).

### *Wyzwanie dla przemysłu turystycznego*

Wszystkie podmioty przemysłu turystycznego winny zapoznać się z zagadnieniem konstruowania ofert oraz z uwarunkowaniami turystyki tubylczej. Organizatorzy tras i przedstawiciele handlowi operujący w konkurencyjnym środowisku, w stresujących warunkach i przy zmieniającym się ciągle rynku, nie mogą sobie pozwolić na obdarzanie „bezgranicznym zaufaniem” nowej oferty lub nowego partnera biznesowego. To między innymi tłumaczy ostrożne i mało entuzjastyczne przyjęcie przez europejskie biura i przedstawicielstwa turystyczne niezwykle kosztownej inicjatywy Ka-

nadyjskiej Komisji do Spraw Turystyki „Live the Legacy” (Doświadczyć Tradycji), w postaci efektownej broszury reklamującej turystykę tubylczą Kanady, skierowanej na rynki europejskie (canadatourism.com). Niemieckie biura podróży wyraziły swe obawy o niezawodności i jakości usług oraz o trudności sprostania specjalnym warunkom w ofertach dla wąskiego rynku odbiorców.

### *Zagadnienia rynkowe*

Największą niewiadomą w dalszym rozwoju turystyki tubylczej jest sam rynek. I tu dobrze byłoby dowiedzieć się czegoś więcej o tych, którzy pragną doświadczyć kulturowego zażenienia, dowiedzieć się więcej o potencjale rynkowym tkwiącym w wielu klubach indiańskich w Niemczech i innych krajach Europy. Turystyka tubylcza oraz ekoturystyka kulturowa reprezentują typowy paradoks zwiedzania: ludzie chcą poznać i zrozumieć nieznanne im obszary poprzez poznanie i zrozumienie ich kultur, ale równocześnie pragną dokonać tego w sposób wygodny i bezpieczny, bez czucia się wyobcowanym. Takie podejście niezwykle utrudnia zadanie zarówno lokalnym usługodawcom, jak i biurom turystycznym.

Przytoczone wyżej badania ankietowe przynoszą tylko ogólne informacje o rodzaju wrażeń poszukiwanych przez turystów w kontaktach z tubylcami. Choć w południowej Albercie i zapewne na południu całej Kanady z łatwością można doświadczyć wrażeń, które są jakby oderwane od czasu i przestrzeni, to z pewnością istnieje tu również potencjał na zaspokojenie interaktywnych, bezpośrednich, niemal intymnych kontaktów z kulturą tubylczą. Oba typy usług powinny być dostępne nie jako indywidualne atrakcje, ale jako wysokiej jakości produkty, włączone w większą turystyczną ofertę.❖

tłum. Ewa Wencel

CLAUDIA NOTZKE jest profesorem Uniwersytetu w Lethbridge, w Albercie, gdzie prowadzi wykłady na temat zarządzania środowiskiem i zasobami naturalnymi oraz rozwoju turystyki. Artykuł Indigenous Tourism Development in Southern Alberta, Canada: Tentative Engagement ukazał się w „Journal of Sustainable Tourism”, vol. 12, no. 1, 2004. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autorki.



# Z ZIEMI INDIAN

## SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK



**COWICHAN  
2008**

THE JOURNEY OF  
A GENERATION™

LE PARCOURS  
D'UNE GÉNÉRATION™

### WĘDRÓWKA POKOLEŃ Siódme Igrzyska Ludów Tubylczych Ameryki Północnej – Cowichan 2008

Sierpień 2008 nie wszystkim kibicom i zawodnikom kojarzyć się będzie wyłącznie z Igrzyskami Olimpijskimi w Pekinie. W dniach 2–10 sierpnia w Kanadzie, na pięknej wyspie Vancouver, na terenach ludu Cowichan (które zalicza się do grupy etnicznej Salish) odbyły się, siódme już z kolei, Igrzyska Ludów Tubylczych Ameryki Północnej. Wzięło w nich udział ponad cztery i pół tysiąca młodych sportowców z Kanady i USA. Publiczność też dopisała. Organizatorzy oceniają, że ponad 20 tysięcy widzów obserwowało ceremonię otwarcia, która odbyła się na wypełnionym po brzegi stadionie Si'em Le'lum Field, w małym miasteczku Duncan, malowniczo położonym nad brzegiem Pacyfiku. Na parę dni przed oficjalnym otwarciem igrzysk do Duncan, z różnych zakątków Zachodniego Wybrzeża, przybyło około stu długich, drewnianych łodzi, zbudowanych tradycyjnymi metodami i wypełnionych indiańskimi wioślarzami, przedstawicielami społeczności tubylczych rozsianych na wybrzeżu Pacyfiku, od Alaski po Oregon. Wpłynęły one do Zatok i Cowichan witane ceremonialnie przez starszyznę gospodarzy, wieńcząc tym samym Plemienne Podróże Wędrownych Łodzi (Tribal Journeys Canoe Voyage). Ta coroczna impreza, której przesłaniem jest kultywowanie tradycji tubylczych społeczności i przekazanie młodemu pokoleniu zanikającego zwyczaju międzyplemiennych odwiedzin wzdłuż wybrzeża, zbiegła się w tym roku z Tubylczymi Igrzyskami i była wspaniałą okazją do zaprezentowania kulturowej różnorodności, ale

również stała się pretekstem do zmanifestowania międzyplemiennej wspólnoty i szacunku dla ludów tubylczych całego świata oraz ich kultur.

Zgodnie z tradycją Indian Salish, każda z 23 ekip wchodzących na boisko w czasie inauguracji igrzysk, występowała do Cowichan o pozwolenie przebywania na ich ziemi podczas trwania zawodów. Pozwolenia udzielała im uroczyste wódy Lydia Hwitsum. Punktem kulminacyjnym uroczystości było wznieśnienie przez przedstawicieli wszystkich ekip Totemu Ducha Cowichan (Cowichan Spirit Pole), którego symbolika równoznaczna jest z olimpijskim znizem. Potężny totem z pnia cedru odbył kilkumiesięczną podróż przez całą Kolumbię Brytyjską, a towarzyszył mu rzeźbiarz, Carey Newman. W czasie wędrówki ponad 10 tysięcy obywateli prowincji pomagają artystcy w rzeźbieniu na totemie symboli jedności i siły: żaby, łososia, wilka i orła. Z kolei dwukolorowe logo tegorocznych igrzysk, którego autorem jest Delmar Johnnie Seletze z ludu Cowichan, to spleciony na planie koła wizerunek orła i księżyc, dwóch symboli odgrywających istotną rolę w wierzeniach, legendach i tradycji Salish.

Sportowcy ubiegali się o medale w 16 konkurencjach. Były to m.in.: łucznictwo, lekkoatletyka, pływanie, zapasy, *lacrosse*, badminton, koszykówka, wyścigi kanadyjek, piłka nożna. Wszyscy zawodnicy wykazali się wielkim sportowym duchem i wspaniałe reprezentowali swe regiony i plemiona. Choć nie padły rekordy świata, cieszą się z osiągniętych wyników, medali i z każdego zwycięstwa w sposób niemniej entuzjastyczny, jak czynią to sławni sportowcy na wielkich arenach. Zarówno organizatorzy igrzysk Cowichan, jak i przedstawiciele rządów prowincji i stanów oraz przywódcy plemienni wyrażali nadzieję, że dla wielu młodych ludzi ze środowisk tubylczych, do tej pory niepewnych własnych

sił i możliwości, udział w Igrzyskach stanie się przełomowym momentem, doda wiary i wskaże drogę do dalszych sukcesów.

W ogólnej punktacji medalowej wygrała reprezentacja prowincji Saskatchewan, zdobywając 243 medale. Na drugim miejscu uplasował się zespół z Ontario, a trzecie miejsce zajęła drużyna Alberta.

Kolejne Igrzyska Ludów Tubylczych Ameryki Północnej odbędą się za trzy lata, w 2011 roku, w Milwaukee, w stanie Wisconsin.

EW

## Modlitwa na brudnym śniegu?

W najnowszej odsłonie wieloletniego sporu o Wzgórza San Francisco w Arizonie (zob. „Tawacin” nr 77 i 80) 8. sierpnia sąd apelacyjny 9. okręgu uznał (głosami 8:3), że naśnieżanie stacji narciarskiej Snowbowl sztucznym śniegiem wytwarzanym z oczyszczonych częściowo ścieków komunalnych z miasta Flagstaff nie naruszy wolności religijnej Indian z okolicznych plemion.

Według sądu Indianie nie wykazali naruszenia praw gwarantowanych im Ustawą o restauracji wolności religijnej (RFRA), a produkcja sztucznego śniegu nie będzie miała „istotnego wpływu” na modlitwy, ceremonie i inne czynności religijne na obszarze świętych dla Indian wzgórz. Zdaniem sędziów obecnie sztuczny śnieg wpływa jedynie na subiektywne „odezucia duchowe” Indian i ich „zaangażowanie” w praktyki.

Członkowie Save the Peaks Coalition, którzy Wzgórza San Francisco traktują jak żywą istotę, uznali zmianę opinii sądu za groźny dla przyszłości tradycyjnych praktyk religijnych precedens. Uważają oni, iż opinia sądu, jakoby zeznania przywódców duchowych Indian nie były obiektywnym dowodem groźby naruszenia ich praktyk i przekonań, stanowi pogwałcenie konstytucyjnych praw religijnych tubylczych Amerykanów, zaś inwestorzy nie dość przekonująco wykazali, iż śnieg ze ścieków będzie całkiem czysty i bezpieczny. Zdeterminowane grupy tubylcze i ekologiczne, reprezentowane przez kandydującego do Kongresu prawnika Howarda Shankera, odwołują się zapewne do Sądu Najwyższego.

Ten ostatni nie rozpatrywał żadnej sprawy dotyczącej wolności religijnej Indian od 1990 roku, kiedy to negatywna decyzja Sądu Najwyższego w sprawie używania peyotlu przez członków Kościoła tubylczoamerykańskiego (NAC) skłoniła Kongres do uchwalenia RFRA.

## Obróńcy Peltiera w ofensywie

Spore zmiany zaszły ostatnio w organizacji obrońców i przyjaciół Leonarda Peltiera, lidera Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), skazanego przed 32 laty na podwójne dożywocie za zastrzelenie dwóch agentów FBI podczas tzw. „incydentu w Oglala”, w rezerwacie Pine Ridge.

Rozczarowana mizernymi efektami i „nieindiańskim” stylem działalności starego Komitetu Obrony (LPDC) rodzina i grupa tubylczych stronników Peltiera powołała do życia LP-DOC (Leonard Peltier Defense Offense Committee, [whoisleonardpeltier.info](http://whoisleonardpeltier.info)) z siedzibą w Fargo, w Dakocie Północnej. Nowy komitet ma być sprawniejszym centrum komunikacji uwięzionego w Lewisburgu (Pensylwania) działacza AIM ze światem oraz koordynować projekty mające na celu jego uwolnienie.

LP-DOC działa obecnie w czterech kierunkach: na rzecz uzyskania warunkowego zwolnienia Peltiera po planowanym wkrótce przesłuchaniu przed Komisją ds. Zwolnień Warunkowych, doprowadzenia do śledztwa Kongresu w sprawie nadużyć popełnionych przez FBI w latach 70. XX wieku na szkodę AIM i Peltiera, ujawnienia tysięcy stron tajnych dokumentów FBI związanych z jego sprawą oraz ulaskawienia go przez prezydenta.

Do zmian doszło, choć raczej mało kto liczy na akt łaski ze strony ustępującego George’a Busha, a ujawniane ostatnio okoliczności zamordowania przed 33 laty innej działaczki AIM Anny Mae Aquash nie są korzystne dla sprawy Leonarda. Okres kampanii wyborczej jest jednak niewątpliwie dobrym momentem na reorganizację sieci sympatyków coraz starszego (ur. w 1944 roku) i coraz bardziej schorowanego działacza, uważanego przez wielu za symbol walki o prawa Indian, a także na przypomnienie opinii publicznej (i samych Indianom) o tej kontrowersyjnej sprawie.

## Niewłaściwy sąd?

Sędzia sądu federalnego w Rapid City „z przyczyn technicznych” oddalił 3 października zarzuty przeciw domniemanemu mordercy Anny Mae Aquash, działaczki AIM z lat 70. XX wieku. Sędzia uznał, iż sąd ten nie jest właściwy w sprawie, bowiem i zamordowana (Indianka Mi'kmaq z Nowej Szkocji), i podejrzany John Graham (Tshimshian z Jukonu) są Kanadyjczykami, a prokurator nie wykazał, by któreś z nich było Indianinem z USA.

Możliwości rozwoju sprawy jest kilka: prokurator może odwołać się od tej decyzji lub uzupełnić akt oskarżenia tak, by mógł rozpatrzyć go amerykański sąd. Sprawą może zająć się sąd stanowy Dakoty Południowej, w której dokonano zbrodni. Jest raczej mało prawdopodobne, by proces odbył się w Kanadzie, skąd dokonano ekstradycji Johna Grahama.

Ten ostatni należał w połowie lat 70. do AIM i został oskarżony o zastrzelenie Aquash (która miała „wiedzieć za dużo”) przez innego byłego członka Ruchu, Lakotę Arlo Looking Clouda, skazanego w 2004 roku przed sądem federalnym za współudział w tej zbrodni.

Proces Dicka Marshalla, trzeciego podejrzanego w tej sprawie, zaplanowano na luty 2009 roku.

## Barack z wodzami

Na przedwyborczym szlaku ku Białemu Domowi prowadzący w sondażach kandydat na prezydenta USA Barack Obama spotkał się też z setką tubylczych wodzów, reprezentujących liczącą grubo ponad milion osób grupę wyborców o indiańskich korzeniach. Spotkanie odbyło się w połowie września 2008 roku w Pueblo Cultural Center, w Albuquerque, ośrodku prowadzonym przez 5 plemion Pueblo z Nowego Meksyku.

Głównym tematem spotkania była oczywiście wymiana poglądów na temat roli rządu federalnego we wspieraniu suwerenności i rozwoju ekonomicznego tubylczych plemion. Obserwatorzy odnotowali, że Obama już na wstępie przyznał, iż w przeszłości Indianie

byli traktowani jak obywatele drugiej kategorii i że obecny stan systemu opieki zdrowotnej w rezerwach jest nie do przyjęcia.

Pytany o rolę rządu we wspieraniu gospodarki plemion i pomysły na współpracę administracji federalnej z tubylczymi narodami, Obama obiecał powołanie w Białym Domu specjalnego doradcy do spraw tubylczych, z którym konsultowane byłyby wszelkie dotyczące Indian decyzje. Senator zobowiązał się też do zwoływania co najmniej raz w roku spotkania z tubylczymi przywódcami, żeby omawiać z nimi najważniejsze kwestie na zasadach „szacunku i wzajemnego poważania”.

Naciskany o szczegóły, kandydat partii demokratycznej na prezydenta mówił m.in. o roli, jaką wiele tubylczych plemion mogłoby odegrać w nowej „Zielonej Gospodarce”, którą jego administracja ma zamiar promować. Obiecał też inwestycje wspierające utworzenie przez prywatny sektor 5 milionów nowych miejsc pracy w gałęzi czystych źródeł energii. Jego zdaniem, ważną rolę mają tu do odegrania te plemiona, które dysponują znacznymi złożami surowców dla elektrowni jądrowych i „czystych elektrowni węglowych”.

W dotychczasowych wyborach większość Indian, zwłaszcza w stanach o najwyższym odsetku ludności tubylczej, głosowała na kandydatów demokratów. Jednak rywal Obamy w walce o prezydenturę, republikański senator John McCain z Arizony, zyskał uznanie wielu tubylców m.in. jako ich obrońca w senackiej Komisji do Spraw Indian.

oprac. Cień

źródła: [worldsbestlogos.blogspot.com/2007/11/cowichan-2008-north-american-indigenous.html](http://worldsbestlogos.blogspot.com/2007/11/cowichan-2008-north-american-indigenous.html); [canada.com/cowichanvalleycitizen/news/story.html](http://canada.com/cowichanvalleycitizen/news/story.html); [cowichan2008.com](http://cowichan2008.com); [canada.com/victoriatimescolonist](http://canada.com/victoriatimescolonist); [aptn.com](http://aptn.com); [indianz.com](http://indianz.com); [indiancountrytoday.com](http://indiancountrytoday.com)

Małgorzata Szparadowska

(1.06.1955–20.04.2007)

Czasami chcemy, aby ludzie, którzy zmarli, byli z nami jeszcze trochę. Czasami to zmarli chcą być jeszcze trochę wśród nas. Tak chyba właśnie stało się z Małgosią, o której wspomnienie zamieściliśmy w poprzednim numerze. Odruchowo wpisałem tegoroczną datę śmierci, tymczasem Małgosia odeszła 20 kwietnia 2007 roku.

Marek Maciołek

## Konferencja badań nad Irokezami



BARTOSZ HLEBOWICZ

Laurence Hauptman i Mike Tarbell

Konferencje irokeskie zaczęły się w 1945 roku w Red House, na terytorium Seneków, w zachodniej części stanu Nowy Jork. Ich pomysłodawcą był „dziekan studiów o Irokezach”, już nieżyjący William Fenton, autor licznych publikacji, pracownik Smithsonian Institution, dyrektor stanowego muzeum Albany, w którym zgromadził wielkie zbiory irokeskich materiałów. Kilka lat przed śmiercią opublikował sumę swoich badań nad Haudenosaunee: *The Great Law and the Longhouse: a Political History of the Iroquois* (1998). Zmarł w 2005 roku, w wieku 96 lat. Prócz Fentona, wśród „ojców i matek założycieli” najważniejszych spotkań o Irokezach byli Frank Speck, Merle Deardorff i Paul Wallace.

Od kilku lat Iroquois Research Conferences odbywają się w Rensselaerville, pod Albany, uroczym ośrodku otoczonym drzewami o wielobarwnych liściach (spotkania zawsze mają miejsce na jesieni). Tegoroczna konferencja zgromadziła znakomitych badaczy (Barbara Graymont, Laurence Hauptman, Roy Wright, Bruce Pearson) i młodszych antropologów, historyków i lingwistów, wśród których byli także Irokezi. Dawn Maracle z grupy kanadyjskich Mohawków opowiadała o swej pracy magisterskiej (niedługo ją będzie bronić), w której rozważa rolę tytoniu wśród Indian. Z jednej strony uważany za rzecz świętą, niezbędną w ceremoniach i modlitwach, z drugiej stał się przyczyną epidemii zachorowań na raka wśród tubylczych społeczności. Dane przytoczone przez autorkę były zatrważające.

Brian Rice (Mohawk) i profesor Denis Foley (SUNY Institute of Technology) przedstawili wykład o sakralnym aspekcie irokeskich gier. Michael Taylor (Seneka) omawiał prob-

lem porzucania szkoły przez studentów indiańskich na przykładzie szkoły wyższej w Salamanca (rezerwat Seneków). Około dwie trzecie studentów nie kończy szkoły – teza Taylora jest taka, że położenie nacisku na rozwój sportu, w tym gry *lacrosse*, mogłoby być środkiem na rozwiązanie problemu. Mohawk Mike Tarbell mówił o indiańskich graczach w bejsbol. Megan Lukaniec ze społeczności Huron-Wendat z okolic Quebecu opowiadała o programie rewitalizacji języka, który Wyandotowie realizują przy współpracy z uniwersyte-tem Laval. Ostatnio język huron słyszano w tej społeczności przeszło sto lat temu...

Nie wiadomo, gdzie odbędzie się następna konferencja „irokezologów”. Być może niedaleko terytorium Mohawków – Strażników Wschodnich Drzwi, po kanadyjskiej stronie, tuż przy rezerwacie Akwesasne, a może na terytorium Seneków – Strażników Zachodnich Drzwi. W każdym razie większość uczestników tegorocznego spotkania wyraziła opinię, że konferencję należy przenieść bliżej innych ośrodków i społeczności, tak żeby więcej osób zainteresowanych Haudenosaunee miała możliwość wzięcia w nich udziału. Dla przybysza z Polski, jedyne go przedstawiciela Europy podczas konferencji, te rozważania brzmiały dość zabawnie, w gruncie rzeczy Akwesasne, Alleghany czy Rensselaerville są tak samo dostępne z Warszawy czy Florencji. BH



221. Dyskutując przy okazji redagowania nowych numerów „Tawacinu”, zastanawiamy się nie raz – a nawet klóćmy – czy „Indianie” są inni niż „my”. A dokładniej: na ile i czym dzisiejsi Indianie Ameryki Północnej różnią się od nas, współczesnych Polaków. Odnoszę wrażenie, że – mimo wspólnych korzeni i zbliżonego zestawu źródeł, mimo wieloletniej współpracy i wydania ponad osiemdziesięciu numerów pisma – nie tylko nie jesteśmy bliżsi uzgodnienia poglądów, a i sami sobie chyba nie w pełni umiemy odpowiedzieć na tak postawione pytanie. A jeżeli problemy ze zbliżeniem poglądów w kwestiach Indian ma nawet tak niewielkie, nieprzypadkowe – i raczej niesłonne do skrajności – grono, to co dopiero mówić o bardziej zróżnicowanych zapewne kręgach naszych czytelników. I aż strach pomyśleć o poglądach tej większości wokół nas, która po „Tawacin” nie sięga.

222. Niewątpliwie sporą naiwnością byłoby oczekiwać, że przeczytanie, przetłumaczenie, czy nawet napisanie jakiejś liczby artykułów gwarantuje oświecenie na miarę *vision quest* i odkrycie jakiejś tajemnej ostatecznej „prawdy o Indianach”. Nie ma takiej gwarancji, tak jak nie dają jej setki nawet nocy spędzonych przy ognisku w tipi pod gwiaździstym niebem, kolejne ceremonie z indiańskimi szamanami, nasi indiańscy znajomi po tej i tamtej stronie Oceanu, czy najdłuższe choćby odwiedziny w wielu indiańskich domach lub rezerwach. Ale mądre poznawanie rozmaitych ścieżek, ciekawość świata w różnych jego wymiarach, szacunek dla innych poglądów i wyborów, dla odmiennego postrzegania rzeczywistości, daje zapewne większe szanse na trafienie na to „coś”, co Nawahowie zwą Ścieżką Piękną. Co prawda Nagrody Nobla zdobywają raczej specjaliści od wąskich dziedzin, niż ludzie Renesansu, ale ci ostatni także przechodzą do historii i są bardziej cenieni przez potomnych.

223. To co dla jednych jest utrudniającym wygodne współczesne życie zabobonem, dla

innych bywa nieodłączną częścią ich świata i sposobu życia, jedną z podstawowych zasad rządzących porządkiem rzeczy. Ale nawet nie łamiąc takich reguł, można czasem poszerzać granice osobistej wolności, testować bardziej racjonalne w danych warunkach rozwiązania i szukać kompromisu z bliźnimi, którzy mają prawo postępować według odmiennych zasad. Można, jak znajomy tradycyny Nawaho, odmówić skosztowania – będącej głównym daniem uczy – pieczeni z jelenia, tłumacząc z pewnym żalem, lecz bez skrupowania, że nie ma się przy sobie kukurydzianego pyłku na ofiarę dla zabitego zwierzęcia. Ale można też – jak ten sam Indianin w innym momencie – poprosić o podanie kurczaka bez nakłuwania mięsa – wbrew własnej tradycji – widelcem. Jest możliwe być inżynierem elektronikiem i żyć w drewnianym hoganie, w rezerwacie, w wewnętrznej zgodzie z tradycjami przodków. Albo, jak badacze z Arlington Institute w USA, wykorzystywać najnowsze technologie do zbierania w sieci i analizowania doniesień o proroczych snach i wizjach z całego świata (doszukując się w nich ostrzeżeń m.in. przed atakami terrorystów, klęskami żywiołowymi, czy światowym kryzysem finansowym).

224. Można – jak inni Nawaho – zatrzymać czasem całą kolumnę Najdłuższego Marszu, by zgodnie z tradycją plemienia pomodlić się nad mijaną rzeką. Ale można też – jak się z czasem okazało – stanąć samemu na krótką modlitwę bez wstrzymywania maszerujących (zwłaszcza jeśli ci chwilowo zwolnili nieco kroku). Można też modlić się i złożyć ofiarę nawet bez stawiania, przechodząc przez most. Można wreszcie, jak opisywani kilka stron wcześniej Mohawkowie, zignorować fakt, iż jest się mniejszością we własnym niegdyś kraju i nie przejmować się oskarżeniami o „odwrotny rasizm”, tworząc własne szkoły i społeczności, i nie wpuszczając tam białych. Zapewne łatwiej bronić tradycji i zasad, gdy – jak Nawahowie czy Irokezi – jest się członkiem dużego, dumnego narodu. Ale w obronie tego, co dla nas ważne, warto czasem próbować wznosić się ponad realia, choćby się miało zostać Ostatnim Mohikaninem. ✚

Marek Nowocień



## Charles A. Eastman (Ohiyesa) INDIAŃSKA AUTOBIOGRAFIA

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”.

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

Tom 1: Moje indiańskie dzieciństwo  
Biblioteka „Tawacinu” nr 34,  
format 145×205, stron 148, cena 19 zł

Tom 2: Z lasu do cywilizacji  
Biblioteka „Tawacinu” nr 31,  
format 145×205, stron 136, ilustracje, cena 19 zł

Przy jednoczesnym zamówieniu obu tomów –  
tańiej! Każdy tom w cenie 16 zł

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.

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
- ♦ Odrębna Rzeczywistość, zbiór materiałów z sesji „Indianie i Indianiści” (z 2003), cena 14 zł
- ♦ Aleksander Posern-Zieliński, Między indygenizmem a indygenizmem, 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
- ♦ Aleksandra Ziolkowska-Boehm, Otwarta rana Ameryki, cena 37 zł
- ♦ Indiański gawędziarz, cena 19 zł
- ♦ Indianie obu Ameryk, cena 18 zł
- ♦ Legendy indiańskie, cena 39 zł
- ♦ Sny, trofea, geny i zmarli, cena 49 zł
- ♦ Tylko Ziemia przetrwa..., cena 12 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)

### 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](mailto:tawacin@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 najeźdźcą.

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



**Michael Blake**  
**ŚWIĘTY SZLAK**  
tłum. Stefan Baranowski

Po sukcesie *Tańczącego 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

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

**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 Pontiaci ukażana 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 poczet 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



Makaw (Apacz Pima)  
grał na grzechotce, którą zrobił  
z puszek po konserwach

„Dokąd zmierzamy”  
– zastanawia się jeden  
z elderów, Henry Domingues

Moc polskiego staffu znacznie  
wzrosła po ceremonii zawieszenia  
na nim pióra bielika  
(Adam Piekarski i Marek Nowocień  
– polscy uczestnicy  
Najdłuższego Marszu)



# LUDZIE

*najdłuższego  
marszu*  
2008

ZDJĘCIA  
ADAM PIEKARSKI

Kolce zabitego przy  
atostradzie ursona będą  
służyć do ozdabiania  
(Navajo Stanley)

Groźne i przepiękne  
skaliste szczyty  
Southern Rocky Mountains  
wyznaczały nam  
kierunek w Nowym Meksyku

**TAWACIN**  
GALERIA



Wounded Knee, weteran Longest Walk z 1978 roku,  
niezle sobie radził z barbecue

Dakota Jonathan robił duże wrażenie,  
modląc się we własnym języku

Najmłodsi uczestnicy Marszu przyjechali z dalekich Hawajów

**LUDZIE**  
*najdłuższego*  
*marszu*  
*2008*



**TAWACIN  
GALERIA**