



fot. Andrew J. R. Wala

**Nigdy więcej nie będziemy odbierać waszych dzieci,
ani uczyć ich wstydenia się tego, kim są. Nigdy więcej.**

Kevin Gover (BIA)

TAWACIN

nr 4 [52] zima 2000

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł

**175 lat
Biura
do Spraw Indian**



**Kevin Gover
Paunis w Biurze**

**15 lat „Tawacinu”
kalendarz 2001**



ONEIDOWIE
pierwsi sojusznicy Ameryki

JAK TO Z NAMI JEST

175 lat... aż 175 lat musieli czekać Indianie, aby usłyszeć od szefa Biura do Spraw Indian (BIA) słowa prawdy o tym, czego dopuściła się ta rządowa agencja w przeszłości. Przez szereg lat jej nazwa kojarzyła się wyłącznie z eksterminacją indiańskich ludów w Ameryce, z niszczeniem tubylczych kultur, z tragedią osieroconych i rozdzielanych rodzin, z cierpieniami dzieci wysyłanych do odległych szkół z internatem, w których uczono ich wstydić się tego, że są Indianami.

Publikowane obok wystąpienie Kevina Govera otwiera nową kartę w amerykańskiej polityce wobec tubylczych mieszkańców tej ziemi. Nie usprawiedliwia wyrządzonego zła, nie zapomina o dramatycznych wydarzeniach z historii, ale też nie nawołuje do odwetu. Zaprasza raczej do wspólnego procesu uzdrawiania, do wspólnego odzyskiwania wiary w wartość własnej kultury i swego człowieczeństwa.

Słowa tego wystąpienia nie dotyczą wyłącznie Ameryki. Dotyczą nas wszystkich interesujących się Indianami, mówiących i piszących o nich. Zobowiązują nas, aby już nigdy więcej „niepochlebne i stereotypowe wyobrażenia” o Indianach nie skłaniały ludzi na całym świecie do „płytkich i ignoranckich sądów”.

My w „Tawacinie” jesteśmy dumni, że po 15 latach od chwili ukazania się pierwszego numeru, możemy wydrukować te ekstatyczne słowa szefa BIA: „Powiedźcie swoim ludziom, że czas umiarnie kończy się. Powiedźcie swoim dzieciom, że czas wstydu i strachu minął”.

Marek Maciołek

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Wiesław Karnabal, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Stale współpracują:** Roman Bala, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Arkadiusz J. Kilanowski, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Andrew J.R. Wala **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tawacin@wokiss.pl **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tipi@wokiss.pl www.tipi.wokiss.pl **Druk:** M-DRUK. Zakład Poligraficzno-Wydawniczy, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 26 20 238

W TYM NUMERZE

- 3 Czas przykrych prawd** – wystąpienie Kevina Govera, szefa Biura do Spraw Indian (BIA) w 175. rocznicę jego utworzenia
- 6 Żyliśmy w pokoju i dostatku** – Bartosz Hlebowicz omawia powstanie Pontiaa oraz migracje, konflikty i ideę indiańskiej rasy w XVII i XVIII wieku
- 16 Oneidowie – pierwsi sojusznicy Ameryki** – John H. Johnsen przedstawia dzieje plemienia, które poparło amerykańską rewolucję
- 22 Zawsze byliśmy granicą** – dramatyczne losy Szaunisów podczas wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych omawia Colin G. Calloway
- 28 Silna i dobrze wychowana** – Marek Hyjek opowiada jak Indianie Ameryki Północnej zawierali małżeństwa
- 34 175 lat BIA** – nowy wizerunek Biura do Spraw Indian i sylwetkę jego obecnego szefa kreśli Marek Nowocień
- 38 Z Ziemi Indian** – m.in.: indiańskie powstanie w Boliwii, utworzenie Stałego Forum do Spraw Tubylczych ONZ, nagrody muzyczne Nammy 2000
- 43 Trzeci Świat w Ameryce** – z Jamesem Robideau (Dakota), działaczem społecznym i członkiem AIM, rozmawia Alicja Sordyl

Ponadto: akcja zbierania zabawek dla indiańskich dzieci z Pine Ridge oraz ciąg dalszy dyskusji o tym, co znaczy być przyjacielem Indian

Galeria „Tawacinu”: **Kalendarz 2001**

Okładka: Graham Greene (Oneida) w filmie *Trial by Fire* (odcinek serialu *North of 60*) w reż. Francis Dambergera – Kanada 1999; Kevin Gover podczas wystąpienia w Waszyngtonie, 8 września 2000 roku

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtysiak

Podziękowania: Sylwester Czopek, Mieczysław Gronczewski, KOLA Greetings Card – Belgia

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

Czas przykrych prawd

wystąpienie Kevina Govera, szefa Biura do Spraw Indian (BIA),
w 175. rocznicę jego powstania

W marcu 1824 roku prezydent James Monroe powołał Urząd do Spraw Indian w Departamencie Wojny. Jego misją było prowadzenie spraw państwowych w stosunku do Indian. Zebraliśmy się tu dzisiaj, by uczcić pierwsze 175 lat instytucji znanej dziś jako Biuro do Spraw Indian (BIA).

To dobrze, że robimy to w pierwszym roku nowego stulecia i nowego milenium, gdy nasi przywódcy zastanawiają się nad tym, co nas czeka, i przygotowują się do nowych wyzwań. Zanim jednak spojrzymy w przyszłość, to instytucja ta musi najpierw spojrzeć wstecz i zastanowić się nad tym, co stworzyła, a czyniąc to — musimy dojść do przekonania, że nie ma powodu do świętowania; że jest to raczej czas na refleksję i kontemplację, czas na wypowiedzenie przykrych prawd, czas na skrucę.

Musimy najpierw pogodzić się z faktem, że działania tej agencji w różnych momentach głęboko krzywdziły społeczności, którym miała służyć. Od samego początku Urząd do Spraw Indian był narzędziem, za pomocą którego Stany Zjednoczone narzucały swą wolę indiańskim narodom i Indianom, którzy stanęli im na drodze. I tak, pierwszą misją tej instytucji było doprowadzenie do przesiedlenia tubylczych narodów Południowego Wschodu. Groźbą, zdradą i siłą zmuszono te wielkie narody do przejścia o tysiąc mil na zachód, do pozostawienia ludzi starych, młodych i niedołączonych w przygotowanych naprędce grobach wzdłuż Szlaku Łez.

Kiedy naród amerykański spoglądał na Zachód, szukając nowych ziem, to agencja ta uczestniczyła w czyszkach etnicznych, które spadły na plemiona zachodnie. Wojna pociąga za sobą tragedię; wojna o Zachód nie była wyjątkiem. Lecz w obecnych, bardziej oświeconych, czasach musimy uznać, że rozmyślne szerzenie chorób, dziesiątkowanie potężnych

stad bizonów, używanie zatrutego alkoholu do niszczenia umysłu i ciała, i tchórzliwe zabijanie kobiet i dzieci powiększyło ogrom tej tragedii do tego stopnia, że nie można jej uznać jedynie za zwykłą konsekwencję starcia rywalizujących sposobów życia. To ta agencja — i dobrzy ludzie wewnątrz niej — nie sprostali misji zapobieżenia zniszczeniu. I tak upadły wielkie narody wojowników-patriotów. Nigdy nie odsunimy w niepamięć zbędnej i gwałtownej śmierci w miejscach, takich jak Sand Creek, brzegi Washita River i Wounded Knee.

Konsekwencje wojny nie musiały też obejmować krótkowzrocznych i niszczycielskich prób zgładzenia indiańskich kultur. Po zniszczeniu plemienną gospodarki i rozmyślnym doprowadzeniu do uzależnienia plemion od świadczeń agencji, Biuro nastawiło się na zniszczenie wszystkiego, co indiańskie.

To ta agencja zakazywała mówienia indiańskimi językami, nie pozwalała odprawiać tradycyjnych ceremonii religijnych, wyjmowała spod prawa tradycyjne władze i sprawiała, że Indianie wstydzili się tego, kim są. Co najgorsze, Biuro do Spraw Indian popełniało te czyny na dzieciach powierzonych prowadzonym przez nie szkołom z internatami, prześladowało je emocjonalnie, psychicznie, fizycznie i duchowo. Nawet dziś, w erze samookreślenia, gdy Biuro do Spraw Indian w atmosferze wzajemnego szacunku jest nareszcie obrońcą Indian, przytłacza nas dziedzictwo złych uczynków. Bolesny wstyd, strach i złość przechodziły z pokolenia na pokolenie i przejawiają się w plagach alkoholizmu, narkomanii i przemocy w rodzinie, które nadal nękają kraj Indian. Wielu naszych ludzi żyje w tragicznych warunkach, życie indiańskich rodzin rujnowane jest przez alkoholizm, samobójstwa popełniane ze wstydu i rozpacz, i gwałtowną śmierć z ręki bliskich. Tak wiele chorób nękających

dzisiaj kraj Indian jest wynikiem błędów tej agencji. Ubóstwo, ignorancja i choroby są efektem działalności tej agencji.

Dlatego dzisiaj stoję przed wami jako szef instytucji, która w przeszłości popełniła czyny tak straszne, że wpływają one, utrudniają i niszczą życie Indian dekady później, pokolenia później. Rzeczy te miały miejsce pomimo wysiłków wielu dobrych ludzi o czystych sercach, którzy pragnęli im zapobiec. Musimy uznać te krzywdy, jeśli chcemy rozpocząć uzdrawianie.

Nie przemawiam dzisiaj w imieniu Stanów Zjednoczonych. To przywilej pochodzących z wyboru przywódców narodu i nie odważyłbym się mówić w ich imieniu. Jestem jednak upoważniony do przemawiania w imieniu tej agencji, Biura do Spraw Indian, i jestem niemal pewien, że moje słowa odzwierciedlać będą uczucia dziesięciu tysięcy jego pracowników.

Rozpocznijmy od wyrażenia naszego głębokiego smutku z powodu tego, co ta agencja uczyniła w przeszłości. Nasze serca łamią się, podobnie jak wasze, kiedy myślimy o tych złych czynach i ich tragicznych konsekwencjach, a nasz żal jest równie szczery i głęboki, jak wasz. Pragniemy ogromnie, byśmy mogli zmienić tę historię, ale oczywiście nie możemy. W imieniu Biura do Spraw Indian, kieruję te oficjalne przeprosiny do Indian za historyczne postępowanie tej agencji.

I chociaż obecni pracownicy BIA nie zarządzili tych krzywd, to uznajemy, że popełniła je instytucja, której służymy. Uznajemy tę spuściznę, to dziedzictwo rasizmu i nieludzkich czynów. A uznając to dziedzictwo, uznajemy także naszą moralną odpowiedzialność za naprawienie zła.

Dlatego rozpoczynamy tę ważną pracę od nowa i składamy nowe zobowiązanie przed ludźmi i społecznościami, którym służymy — zobowiązanie zrodzone z dzielonego z wami oddania idei odnowionej nadziei i pomyślności kraju Indian. Nigdy więcej agencja ta nie będzie milczeć, gdy nienawiść i gwałt dotyczą będą Indian. Nigdy więcej nie pozwolimy, by polityka wynikała z założenia, że Indianie są ludźmi gorszymi, niż inne rasy. Nigdy więcej nie weźmiemy udziału w kradzieży indiańskiej własności. Nigdy więcej nie wyznaczymy fałszywych przywódców, którzy służą celom innym, niż cele plemion. Nigdy więcej



nie pozwolimy, by niepochlebne i stereotypowe wyobrażenia o Indianach bezczęściły rządowe gabinety lub skłaniały Amerykanów do płytkich i ignoranckich poglądów na temat Indian. Nigdy więcej nie będziemy atakować waszych religii, waszych języków, obrzędów i zwyczajów plemiennych. Nigdy więcej nie będziemy odbierać waszych dzieci, ani uczyć ich wstydenia się tego, kim są. Nigdy więcej.

Nie możemy jeszcze prosić was o wybaczenie — nie teraz, gdy brzemień historii tej agencji ciąży tak bardzo na plemiennych wspólnotach. To, o co prosimy, to by wspólnie rozpocząć uzdrawianie: kiedy wrócicie do swoich domów, gdy będziecie rozmawiać ze swoimi ludźmi, powiedzcie im, proszę, że czas umierania kończy się. Powiedzcie swoim dzieciom, że czas wstydu i strachu minął. Powiedzcie swoim chłopcom i dziewczętom, by zastąpili złość nadzieją i miłością do swoich braci. Razem musimy otrzeć łzy siedmiu pokoleń. Razem musimy uleczyć nasze złamane serca. Razem staniami przed wyzwaniem świata z wiarą i nadzieją.

Razem uznajmy, że gdy nasi przyszli przywódcy spotkają się, by dyskutować o historii tej instytucji, to będzie to czas uczczenia odrodzenia się radości, wolności i postępu Indiańskich Narodów. Biuro do Spraw Indian narodziło się w 1824 roku, w czasach wojny z Indianami. Niech żyje w roku 2000 i następnych jako instrument ich dalszego rozwoju.

Kevin Gover

wiceminister Departamentu Spraw Wewnętrznych
Waszyngton, 8 września 2000 roku

tłum. Marek Nowocień

O potrzebie przeniesienia
Indian zamieszkujących stany
południowe za rzekę Missisipi

fragment przemówienia
prezydenta Andrew Jacksona
do Kongresu Stanów Zjednoczonych
Waszyngton, 8 grudnia 1829

Warunki i dalsze losy plemion indiańskich, które zamieszkują w granicach niektórych naszych stanów, są sprawą bardzo interesującą i ważną dla nas. Od dłuższego czasu polityka rządu federalnego wprowadza wśród nich zasady uchwalonego przez Kongres aktu o cywilizowaniu Indian w nadziei, że przez to stopniowo zmienia swój styl życia. Ta polityka nie zawsze przynosi nam oczekiwane rezultaty. Pomagając Indianom w przyjmowaniu zasad naszej cywilizacji i osadzając ich na ziemi, nie straciłszy również nadziei, żeby zakupić ich ziemię, a ich samych rzucić dalej w dzikie ostępy. Z powodu podejmowanych przez nas środków oni nadal trzymają się swego koczowniczego trybu życia, ale też patrzą na nas jako na swoich krzywdzicieli lub ludzi obojętnych na ich los.

Chociaż rząd jest konsekwentny w swej polityce i nie należy na Indian, Indianie sami ciągle cofają się coraz dalej i dalej na zachód, zachowując i kontynuując swoje dzikie obyczaje.

Niektórzy, jak to się dzieje w plemionach Południa, mieszając się często z białymi, czynią spore postępy w przyswajaniu sobie naszego trybu życia i ostatnio ogłosili powstanie niezależnego rządu na terenach stanów Georgia i Alabama.

Jednakże te stany pragną być jedynymi suwerenami na swoim terytorium i domagają się możliwości rozciągnięcia swoich praw i systemu nad zamieszkującymi na

ich obszarze Indianami. Indianie, podobnie jak te stany, wołają, by rząd federalny udzielił im ochrony.

Dlatego przedstawiam do rozważenia ten tak trudny problem. Czy rząd centralny ma prawo podtrzymywać żądania Indian, czy też tych dwóch stanów. Konstytucja federalna deklaruje, że „żaden nowy stan nie może powstać formalnie na obszarze podległym jakimkolwiek innemu stanowi” bez zgody zainteresowanego stanu i Kongresu. Rząd centralny nie może zezwolić na powstanie sprzymierzonego państwa na terytorium należącym do jednego z członków tej Unii, jeśli na to nie zgadza się stan zainteresowany. Tym bardziej jeszcze nie może pozwolić na zorganizowanie obcych i niezależnych od siebie władz.

Nasze traktowanie tych ludzi odzwierciedla w pewnym sensie nasz narodowy charakter. Ich obecne warunki życia silnie kontrastują z tymi, jakie mieli poprzednio, co bardzo przemawia za naszą sympatią do nich. Nasi przodkowie znaleźli ich jako udzielnych i samodzielnych właścicieli tych szerokich, olbrzymich obszarów. Przez perswazję i naszą siłę zmuszeni bywali do odchodzenia od rzeki do rzeki, od gór do gór, aż kilka plemion wymarło, a po innych zachowały się tylko nazwy. Podbijani przez białych z ich cywilizacją, która niszcząc ich dzikość przynosiła im słabość i rozpad. Los Mohegan, Narranganset i Delaware wydaje się, że będzie udziałem Choctaw, Cherokee i Creek... Humanitarność i honor narodowy domaga się od nas, aby uczynić wysiłek, by nie dopuścić tych ostatnich plemion do tak wielkiej klęski.

Jest za późno, by badać, czy zgodnie z prawem Stany Zjednoczone włączały ich i posiadane przez nich obszary plemiennie w granice nowego państwa. Tego kroku naszych poprzedników i przodków nie można teraz cofnąć.

Na podstawie: *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*. Wstęp, wybór, tłumaczenie i opracowanie Ewa Nowicka i Izabella Rusinowa. PWN, Warszawa 1991, ss. 134–135.

Żyliśmy w pokoju i dostatku

Migracje, konflikty i idea indiańskiej rasy

na Starym Północnym Zachodzie w XVII i XVIII wieku

Powstanie Pontiaaka z 1763 roku

Pokój w Paryżu, 10 lutego 1763 roku, zakończył wojnę siedmioletnią w Ameryce, zwaną też wojną z Francuzami i Indianami (French and Indian War) między Anglią a Francją. Faktycznie na kontynencie amerykańskim zakończyła się ona już w 1760 roku zdobyciem Quebecu i Montrealu przez Anglików. Na mocy postanowień traktatu paryskiego Francja straciła na rzecz Wielkiej Brytanii Kanadę (zatrzymując jedynie dwie wysepki: St. Pierre i Miquelon u ujścia Rzeki Św. Wawrzyńca) oraz wszystkie tereny na wschód od Missisipi. Wcześniej, zgodnie z postanowieniami traktatu w Fontainebleau (1762), Francja wycofała się z Luizjany, którą wraz z Nowym Orleanem oddała Hiszpanii w zamian za udzielone wcześniej przez nią poparcie w czasie wojny. W ten sposób Nowa Francja przestała istnieć. Z trzech militarnych dystryktów: Montrealu, Trois-Rivières i Quebecu utworzono jedną prowincję — Quebec. Oprócz niej ostatecznie w skład brytyjskiej Kanady weszły prowincje Nowa Szkocja, Nowa Fundlandia i Ziemia Ruperta. Były one traktowane jako ziemie należące do Imperium Brytyjskiego, tak jak trzymał się kolonii amerykańskich. A zatem na kontynencie

amerykańskim dominację i niemal wyłączny wpływ uzyskało jedno państwo europejskie — Wielka Brytania. Pozycja Hiszpanii, która wprawdzie ostatecznie z Ameryki wycofała się dopiero w 1819 roku, była słaba. Pewne prawa zachowała ludność francuska w Quebecu z powodu swej liczebności, dość łagodnie potraktowana przez nowe władze brytyjskie po przegranej wojnie.

Po 1763 roku Wielka Brytania musiała uporać się z ostatnim niepokonanym przeciwnikiem — Indianami, sojusznikami Francuzów w Wojnie Siedmioletniej, domagającymi się praw do ziemi, które zamieszkiwali wcześniej niż biali.

Drugim przeciwnikiem okazały się same kolonie, dążące do coraz większej niezależności od Korony Brytyjskiej. Efektem tego napięcia była wojna o niepodległość kolonii i powstanie Stanów Zjednoczonych Ameryki w 1784 roku.

Zajmę się tym pierwszym konfliktem: angielsko-indiańskim. Ukazę jego tło historyczne, sytuację plemion indiańskich przed podjęciem decyzji o przystąpieniu do wojny, stosunki Indian z Francuzami i Anglikami, przyczyny wybuchu powstania, które wszczął przeciw Brytyjczykom wódz Ottawów, Pontiaak. Na koniec, po skrótowym przedstawieniu przebiegu wojny, rozważę znaczenie konspiracji Pontiaaka, zwłaszcza dla samych Indian biorących w niej udział.

Wojna 1763 roku to ważna część historii kontynentu amerykańskiego. Bruce G. Trigger, zajmujący się etnohistorią Kanady w początkach XVII wieku, twierdzi, że „kanadyjska historia do 1665 roku powinna być indiańska,

Artykuł jest zmienioną i spolszczoną wersją referatu pt. *Relations among Indians, French and English in the 17th century. Pontiac's outbreak in 1763*, wygłoszonego podczas pierwszej konferencji Polskiego Stowarzyszenia Studiów Kanadyjskich 17–18 kwietnia 1998 roku. W formie artykułu ukazał się w: *Visions of Canadian Studies: Teaching, Research, Methodology* pod red. Nancy Burke i Józefa Kwatorko, Uniwersytet Warszawski, Instytut Anglistyki i Instytut Romanistyki, Warszawa 1998.

nie europejska”¹. I choć znaczenie przybyszów z Europy stale rosło, w dużej mierze twierdzenie Triggera ma zastosowanie także do historii amerykańskiej i przynajmniej do okresu powstania Pontiaka. Historii północnoamerykańskiego kontynentu nie można opowiadać, pomijając skomplikowane relacje Europejczyków, a później Amerykanów z indiańskimi plemionami. Bez pomocy Indian Francuzi nie potrafiliby utrzymać się nad Zatoką Św. Wawrzyńca i w dolinie Ohio w XVII i XVIII wieku. Podobnie Anglicy bez wsparcia Ligi Irokezów, nie odnosiliby triumfów nad Francuzami i plemionami algonkińskimi. A w pierwszych latach po utracie niezależności przez francuską Kanadę to Indianie z pogranicza amerykańsko–kanadyjskiego² walczyli o zniwelowanie czy wręcz usunięcie dominacji Anglików na kontynencie. Prawdopodobnie w wyniku ich sukcesu korzyści odnieśliby też Francuzi.

Wreszcie, uważam, że wojny indiańsko–angielskie i indiańsko–amerykańskie w drugiej połowie XVIII i na początku XIX wieku mają zasadnicze znaczenie dla budowania współczesnej tożsamości plemiennej głównych bohaterów naszej pracy — Indian zamieszkujących wówczas rejon Wielkich Jezior i dolinę Ohio.

Nauczyli się z determinacją walczyć o ziemię

Obszar ten był zamieszkiwany w XVII i XVIII wieku głównie przez Indian z dwóch grup językowych: irokeskiej i algonkińskiej. Obie tradycyjnie rywalizowały o tereny łowieckie i o dominację w handlu³. W toku licznych walk przewagę uzyskały plemiona irokeskie dzięki lepszemu uzbrojeniu, kupowanemu najpierw u Holendrów, a później u Anglików. Wcześniej, w XVI wieku, a być może już pod koniec XV

część z nich utworzyła słynną Ligę Hodenosaunee (Liga Irokezów), zwaną też Związkiem Pięciu Plemion Pokoju, składającą się z plemion Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga i Seneca (w 1714 roku do Ligi dołączyli Tuscarora z Karoliny Północnej). Liga, będąc potężną organizacją militarną, stanowiła siłę, z którą musieli liczyć się wszyscy uczestnicy rywalizacji o ziemię i przewodnictwo w handlu na wschodnim wybrzeżu kontynentu amerykańskiego: Algonkinowie⁴, Holendrzy, Francuzi i Anglicy.

Irokezi stosowali wojnę totalną, co było nietypowe dla Indian w tym okresie. Według Spicera w latach 1640–1755 Irokezi dokonali więcej masakr innych plemion i zniszczeń indiańskich terytoriów niż Francuzi i Anglicy razem wzięci⁵. Liga w ciągu stu kilkudziesięciu lat podbiła inne plemiona irokeskie: Huron, Susquehanna, Neutralni, Erie, a także z powodzeniem walczyła z Algonkinami. Część plemion algonkińskich, m.in. Szaunisi i Delawarowie, była nawet w latach poprzedzających powstanie Pontiaka zależna od Ligi: płaciła jej trybut ze skór i nie mogła samodzielnie podejmować decyzji o sojuszach i wojnach.

Ciekawy przypadek stanowili Huroni mieszkający na północ od Wielkich Jezior: od Zatoeki Św. Wawrzyńca do dzisiejszej kanadyjskiej prowincji Ontario. Należeli do irokeskiej rodziny językowej, ale trudno byłoby w historii Starego Północnego Zachodu znaleźć większych wrogów niż Huroni i Irokezi⁶. Zazwyczaj Huroni i Algonkinowie wspierali się wzajemnie w wojnach i interesach. Nie inaczej było w czasie powstania Pontiaka.

Huroni, którzy w początku XVII w zdecyd-

tyścia Lisów (również algonquin) podczas pierwszej wojny Lisów (Fox War) w latach 1712–16, którą Lisy, wspierani przez Kickapoo, toczyli z Francuzami. Ponownie, w czasie drugiej wojny Lisów (1728–37), inni Algonkinowie — tym razem wśród nich znaleźli się i Kickapoo, choć główną rolę odegrali Menominee (algonkin) — dokonali rzezi 600 Lisów (1730). Podobnie, o czym już wspominałem, Liga Irokezów gromiła plemiona irokeskie do Ligi nienależące.

⁴ Terminem „Algonkinowie” określam plemiona mówiące językiem algonquin.

⁵ Edward H. Spicer, *A Short History of the Indians of the United States*, Van Nostrand Reinhold Co., Nowy Jork 1969, s. 25.

⁶ Nazwy Irokezi używam wyłącznie dla określenia tych plemion, które należały do Ligi.

¹ Bruce G. Trigger, *The Indians and the Heroic Age of New France*, Ottawa 1977, s. 22.

² Pogranicza w sensie kulturowym, nie politycznym oczywiście; w owym czasie państwo amerykańskie jeszcze nie istniało.

³ To generalna zasada, aczkolwiek konflikty wybuchały również w obrębie podziałów językowych: np. należący do grupy językowej algonkin Indianie Mohegan i Narragansett walczyli przyczynili się do klęski Pekotów (również język z grupy algonkin) w 1637 roku. Indianie Ottawa, Odzibuejowie, Potawatomi brali udział w rzezi ponad

dowanie przewodzili w handlu futrami w rejonie Wielkich Jezior, utrzymywali ścisłe kontakty z Francuzami. Ci z kolei, odkąd francuski awanturnik Samuel de Champlain zmasakrował wioski irokeskie w 1609 roku, stali się najbardziej nienawidzonymi wrogami Ligi. W latach 1648–50 najazdy Irokezów, a zwłaszcza Seneków — wschodnich sąsiadów Huronów, zniszczyły to plemię. Niedobitki osiedliły się w okolicy fortów Detroit i Sandusky na zachodnim i południowym wybrzeżu jeziora Erie. Odtąd bardziej są znani jako Wyandoci⁷.

Po zniszczeniu Huronów w latach 1640–70 Irokezi wybili kolejne ludy irokeskiej grupy językowej. Nielicznych, którzy zdołali przeżyć, wchłonęły plemiona Ligi. Adopcja całych grup, mimo licznych zawieruch wojennych, w których uczestniczyły plemiona irokeskie, pozwoliła Lidze przetrwać, podczas gdy takie ludy, jak wspomniane Susquehanna, Neutralni i Erie, istnieją już tylko na kartach historii⁸.

Pod koniec XVII wieku Irokezi zwrócili się przeciw Algonkinom z Nowej Anglii. Na przykład Indianie Delaware i Nanticoke zostali do Ligi „przyjęci”, mimo że nie zgłaszali do niej akcesu. Nie mieli jednak pozycji równoprawnych członków, tylko „kobiet”, tzn. nie posiadali głosu w zebraniach Rady Ligi i nie mogli samodzielnie prowadzić wojen. Wraz z innymi Algonkinami (Szaunisi) stanowili przed zakończeniem Wojny Siedmioletniej strefę buforową Irokezów w dolinie Ohio — z zachodu przed Francuzami, ze wschodu przed Anglikami⁹.

Po pokonaniu Huronów Liga nie przejęła jednak handlu futrami. Wydaje się, że ważniejsze dla Irokezów było zniszczenie Huronów jako

narodu, zrabowanie ich ogromnych zapasów futei i możliwość polowania na ich terenach¹⁰.

Pozycję liderów w handlu futrami przejęli po Huronach ich algonkińscy sprzymierzeńcy, Ottawowie, których nazwa w języku algonkin oznacza „kupcy”. Przez Irokezów zwani byli Waganha’s, czyli „jąkały”, a przez Czipewejów — Watawininiwok, Ludzie Sitowia. W XVII wieku zamieszkiwali północne brzegi jezior Górnego, Michigan i Huron. Pozostający w luźnej konfederacji z plemionami Odżibuejów, najliczniejszymi spośród Algonkinów, i Potawatomi, odegrali ważną rolę w powstaniu Pontiaka. Dawniej te trzy plemiona stanowiły jedno i to pozwala zrozumieć ich sojusz w XVIII wieku podczas powstania Pontiaka.

Sukcesy Ottawów w handlu futrami niepochoiły Irokezów, którzy w początkach XVIII wieku zmusili ich do przeniesienia się na południe — pomiędzy jezioro Michigan i Huron. Grupki Ottawów, które osiedliły się bardziej na zachód, uzyskały wsparcie Odżibuejów. Właśnie na ich ziemiach zatrzymały się najazdy Irokezów¹¹.

Potawatomi, najwierniejszy spośród Algonkinów sojusznik Francuzów w czasie Wojny Siedmioletniej, nazywani przez sąsiadów, Lisów, Kuropatwami, również znaleźli schronienie u Odżibuejów, a także wzdłuż wschodniego brzegu jeziora Michigan, tym razem przepędzeni przez irokeskie plemię Neutralnych z nad jeziora Erie w połowie XVII wieku. Podobnie potoczyły się losy innych mieszkańców doliny Ohio: Saukowie i Lisy, wskutek zatargów z Neutralnymi, znaleźli się aż na południowych i zachodnich brzegach jeziora górnego (później przenieśli się w pobliże zachodniego brzegu jeziora Michigan).

Kickapoo, Delawarowie i Szaunisi należą do najbardziej doświadczonych plemion w historii indiańskich wojen i migracji. Kickapoo przybyli z zachodu w rejon Wielkich Jezior w drugiej ćwierci XVIII wieku. Na zaproszenie Wyandottów do doliny Ohio po ponad stu latach wędrówek wrócili z południa Szaunisi (zmuszeni przez Czikasawów do opuszczenia Tennessee, do którego pod koniec XVII wieku

⁷ Huron to nazwa francuska (od *hure* — szorstki, chropowaty). Zmiana nazwy na Wyandotte wiąże się zapewne z tym, że z czasem coraz częściej Huroni mieli do czynienia z Anglikami i francuska nazwa wyszła z użycia. Wyandotte oznacza „wyspiarze” lub „mieszkańcy półwyspu” (zamieszkiwali wyspę Green Bay na północy jeziora Huron), por. John R. Swanton, *The Indian Tribes of North America*, Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, Bulletin 15, US Government Printing Office, Waszyngton 1952.

⁸ Lee Sultzman podaje, że populacja Ligi, w ciągu 10 lat od pokonania Huronów, zwiększyła się z 10 do 25 tysięcy, zob. bibliografia.

⁹ Edward H. Spicer, *A Short History...* dz. cyt., s. 27.

¹⁰ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, McGill — Queen’s University Press, Kingston — Montreal 1987, ss. 728–729.

¹¹ Francis Jr. Parkman, *The history of the Conspiracy of Pontiac. And the War of the North American Tribes Against the English Colonies after the Conquest of Canada*, A.L. Burt Company, Boston 1851, s. 5.

uciekli, wyparci przez Irokezów), a ze wschodu (z New Jersey i wschodniej Pensylwanii) przybyli Delawarowie, przepędzeni przez Irokezów ze stanu Nowy Jork. Na kilka lat przed wybuchem powstania Pontiaka Delawarowie byli — wskutek migracji i ciągłych wojen z Irokezami — podzieleni na wiele małych grup. Nie mogli się skutecznie przeciwstawić ani Irokezom, którzy naciskali z północy, ani białym osadnikom znad atlantyckiego wybrzeża. Dopiero przesunięcie się części plemienia na zachód (do zachodniej Pensylwanii, wschodniego Ohio, a nawet Indiany) oraz wystąpienie Proroka Delawarów w 1760 roku sprawiły, że Delawarowie odrodzili się jako plemię, a w wojnie Pontiaka wzięli udział, wraz z Szaunisami, jako licząca się siła.

Być może też w tym okresie powstała, znaleziona w Indianie, legendarna obrazkowa historia Delawarów — Walam Olum.

Szaunisi, nieustanni wędrowcy — ich kolebka to prawdopodobnie Chillicote w Ohio, ale w czasie całej swojej historii różne ich grypy mieszkwały na terenie aż czternastu dzisiejszych wschodnich i południowych stanów — to z pewnością najważniejsze spośród algonkińskich plemię zamieszkujące rejon Wielkich Jezior i dolinę Ohio: od powstania Pontiaka do 1814 roku pozostawało w stanie permanentnej wojny z białymi i walce tej przewodziło.

Miami to jeszcze jedno znaczące plemię algonkińskie; zamieszkiwało tereny na południowym brzegu jeziora Michigan, a także niedaleko Detroit. Po klęsce w 1763 roku to jego wódz Mały Żółt wiodł Algonkinów do wojen, tym razem z amerykańskimi armiami.

Spośród niealgonkińskich plemion, które wzięły udział w powstaniu Pontiaka, najliczniejszym byli Senekowie, zamieszkujący wschodni brzeg jeziora Erie. To najbardziej na zachód wysunięte plemię Ligi Irokezów miało najwięcej kontaktów z Francuzami i między innymi dlatego uczestniczyło w wojnie 1763 roku. Kolejnym byli Wyandotte, o których już wspominałem. Także Winnebago, zamieszkujący zachodnie wybrzeże jeziora Michigan, należeli do innej grupy językowej — siouan.

Mimo nie zawsze zbieżnych interesów Irokezi stali się sojusznikami Anglików; siłą rzeczy Algonkinowie opowiedzieli się po stronie Francuzów.

Tak więc w ciągu kilkudziesięciu lat przed wybuchem powstania Pontiaka dolinę Ohio zasiedliły głównie wojownicze plemiona algonkińskie — uchodźcy z innych stanów, dla których (jak Szaunisi czy Lisy) rejon ten był mityczną kolebką lub ziemią zupełnie nową (Delawarowie). Zarówno kontakty z Irokezami i Europejczykami (Francuzami z doliny Św. Wawrzynca i znad Missisipi oraz Anglikami ze wschodniego wybrzeża) nauczyły ich determinacji w walce o ziemię. Razem z krewnymi żyjącymi tu od dłuższego czasu (Ottawa, Miami, Potawatomi) zdołali, pod wodzą Pontiaka, zjednoczyć się i zaatakować znielana brytyjskie forty.

Zapuszczali korzenie w glebę

Co sprawiło, że w trzy lata po zakończeniu wojny siedmioletniej Indianie znowu chwycili za broń i znów starli się z Anglikami? Żeby to wyjaśnić, powinienem porównać angielskie i francuskie sposoby eksploatowania amerykańskiej ziemi i różnice w podejściu obu nacji do Indian¹².

Anglicy przybywali do Ameryki licznie, całymi rodzinami. Zamierzali zdobyć nowy kraj, zagospodarować go i na nim pozostać. Francuzi odwrotnie: na kontynent przedostawali się głównie mężczyźni, dla których, jak pisze Parkman, „wojna i przygoda, nie handel czy uprawa ziemi, wydawały się głównym celem życia”¹³. Jest w tym twierdzeniu przesada, ponieważ to właśnie Francuzi przewodzili w handlu z Indianami. Swoje forty wzdłuż rzek Św. Wawrzynca i Missisipi budowali głównie po to, żeby skupywać futra od Indian, a w drugiej dopiero kolejności by chronić słabe osadnictwo francuskie¹⁴. Handel futrami był bardzo intratnym zajęciem, ale nie umacniał Francuzów

¹² Trzeba zaznaczyć, że wszelkie podejmowane przez europejskie mocarstwa decyzje dotyczące posiadłości zamorskich były tylko odbiciem ich konfliktów i interesów w samej Europie. Chociażby podpisanie pokoju w 1763 roku nastąpiło w Paryżu i jego postanowienia dotyczyły nie tylko Ameryki.

¹³ F. Jr. Parkman, *The history...* dz. cyt., s. 35.

¹⁴ Na wszystkich zdobytych skórach Francja zarobiła 135 tysięcy funtów szterlingów, podczas gdy Anglia ponad 90 tysięcy! Por. Ewa Nowicka, Izabella Rusinowa, *Wigwamy, rezerваты, slumsy: z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 109.

w ich posiadłościach tak bardzo, jak rolnictwo Anglików. Brytyjczycy dzięki uprawie tytoniu, kukurydzy, fasoli i dyni stale powiększali swe dochody. Dlatego z powodzeniem włączyli się w handel futrzany i z czasem zepchnęli Francuzów na dalszą pozycję. Zasobność lasów w zwierzynę wskutek polowań kurczyła się szybko, co odbiło się na gospodarce francuskiej, która nie mogła oprzeć się na swoim słabym rolnictwie. Jak określił Parkman, „Kanada była słabo zakorzeniona w glebie”¹⁵.

Wśród części badaczy panuje przekonanie, że różnice pomiędzy indiańską i angielską koncepcją posiadania ziemi były jedną z głównych przyczyn konfliktów na Starym Północnym Zachodzie. Uważa się, że według Indian ziemia należała do boskich istot i żaden człowiek nie mógł jej posiadać. Tak więc pozwolili białym przybyzszom na początku XVII wieku używać ziemi, ale nie władać nią, ponieważ sami nie mieli do tego prawa. Jednakże wojny Irokezów i innych plemion dowodzą, że Indianie byli gotowi walczyć zaciekle między sobą o terytoria łowieckie. Wydaje się, że większa liczebność, znacznie lepsze uzbrojenie i lepsza organizacja kolonistów angielskich były co najmniej tak ważnymi przyczynami sukcesów, jak ich postawa wobec ziemi.

Prawdą jednak jest, że niektórzy wodzowie indiańscy łatwo odstępowali kolonistom ziemię za różne towary lub ochronę przed wrogimi plemionami. Anglicy za to wiedzieli, jak ważne było posiadanie i utrzymanie ziemi. Brytyjskie prawo stanowiło, że ziemia zajęta przez Anglików pod uprawy rolnicze pozostaje ich własnością na zawsze. Niezależnie od tego, w jaki sposób została zdobyta. Mogła to być ziemia w Jamestown, na której Indianie z Nowej Anglii pozwolili pierwszym przybyzszom z Europy osiedlić się i zaopatrzyli ich w żywność. Mogła to być ziemia, którą Anglicy od Indian kupili lub taka, z której wykarczowali drzewa i na której zasadzili zboże. W każdym razie ziemia, na której choć raz postawili stopę, pozostawała już w ich władaniu na zawsze. Zaiste, zapuszczali korzenie w glebę.

¹⁵ F. Jr. Parkman, dz. cyt., s. 37.

¹⁶ Aczkolwiek w latach siedemdziesiątych naszego wieku plemię odrodziło się, w latach osiemdziesiątych uzyskało federalne uznanie (jako Mashantucket Pequot) i osiągnęło niewiarygodny sukces niczym z amerykańskiego snu: kil-

Jednocześnie wykorzeniali z niej Indian: pobitym plemionom zabraniali osiedlania się w większych grupach, a nawet skwapliwie zgadzali się na ich rozproszenie wśród swoich indiańskich sprzymierzeńców — w ten sposób na przykład zanikła na długi czas plemienna odrębność Pekotów z Nowej Anglii¹⁶, w części wchłoniętych przez Moheganów i Narragansettów, a w części sprzedanych jako niewolnicy do Indii Zachodnich.

Uwielbiał ozdabiać swe długie włosy piórami orła

Ubogie rolnictwo i mniejszą liczebność starali się Francuzi rekompensować intensywnymi, na ogół dobrymi, stosunkami z Indianami (pomińmy dolne obszary dorzecza Missisipi, gdzie Francuzi wytypili potężne plemię Naczezów w latach 1716–31 oraz, oczywiście, ich stosunki z Lisami czy Irokezami). Stosowali wobec nich tak zwaną gift diplomacy: poprzez podarunki dla sprzymierzonych plemion, wizyty gubernatorów w indiańskich wioskach oraz coroczne spotkania z wodzami w Montrealu zapewniali sobie przychylność tubylców. Francuzi chętnie żenili się z Indiankami i takie małżeństwa były przez władze francuskie uznawane. Z kolei Anglicy bardzo źle widzieli małżeństwa mieszane, a nieliczni, którzy je zawarli, traktowani byli jako renegaci.

Trudno się powstrzymać od przytoczenia jeszcze jednego cytatu z Parkmana, chociażby ze względu na barwny i dosadny język. Znów o Francuzach: „mieszkaniec Kanady beztrudno i bezmyślnie żył w samym środku ubóstwa, szczęśliwy, jeśli miał czym wypełnić swoją tabakierę lub gdy mógł udekorować kapelusz swej kobiety kolorową wstążką”¹⁷. Oczywiście, według Parkmana, zupełnie inaczej rzecz się miała z Anglikami: „największą ciężką obdaruł pracę, budowali solidne podstawy życia i bardziej je cenili niż tylko jego ozdoby”¹⁸.

kaset osób włada obecnie jednym z największych na świecie kasyn w Foxwood w Connecticut, zarabiając bajeczne sumy. Jednakże proces odradzania się Pekotów w XX wieku wzbudza wiele kontrowersji, na których omówienie nie ma tu miejsca.

¹⁷ F. Jr. Parkman, dz. cyt., ss. 36–37.

¹⁸ J. w.

Także swoboda Francuzów była pozorna; w rzeczywistości w Kanadzie panowały stosunki feudalne, a najwyższym suwerenem był król francuski. Ludzie rządzeni byli przez „panów, żołnierzy i księży katolickich”. Co więcej, hierarchiczny porządek własności i pozycji społecznych nie zachęcał do tak licznej imigracji z Francji jaka miała miejsce w przypadku kolonii angielskich i przybyszów z Wielkiej Brytanii.

Jednolita władza królewska w Nowej Francji okazała się zawodną siłą: tłumiła przedsiębiorczość i instynkt obronny mieszkańców. Nawet stosunkowo silna i bitna armia francuska, bez dostatecznego wsparcia osadników francuskich, nie mogła zapewnić zwycięstwa w ostatecznej rozgrywce z Brytyjczykami. Natomiast duża niezależność i samorządność poszczególnych kolonii angielskich czyniła z ich mieszkańców obywateli odważnych i skutecznie realizujących swoje cele. W momentach zagrożenia kolonie jednoczyły się i wspólnie walczyły z Indianami czy rojalistami w czasie wojny o niepodległość stanów. Dzięki dobrej organizacji samorządu osadnicy angielscy w dużym stopniu uniezależnili się od króla, a na władzach kolonii potrafili wymuszać ustępstwa. To, co cenili, to ustanowione przez siebie prawo, a nie konkretnych ludzi. W tym sensie byli demokratyczni, ale tylko w obrębie własnej rasy.

W Nowej Francji swobodą mogli się cieszyć jedynie *coeurs de boys*, nazywani przez Parkmana „wyrzutkami cywilizacji” (*renegade of civilisation*) albo *bush-rangers* — włóczędzy przyjmujący styl życia Indian. Zajmowali się przeprowadzaniem wypełnionych skórami łodzi handlarzy przez dzikie rzeki i jeziora indiańskie. Parkman tak oto opisuje *bush-rangera*: „uwielbiał ozdabiać swe długie włosy piórami orła. Cynobrem, ochrą, sadzą oszpecał swą twarz, a frędzlami z końskiego włosia ozdabiał swoją zatłuszczoneą myśliwską bluzę. Jego mieszkaniem, jeśli je w ogóle miał, był wigwam. Wylegiwał się na niedźwiedziej skórze, podczas gdy jego squaw gotowała mu dziczyznę i zapalała fajkę. W polowaniu, tańczeniu, śpiewaniu, zabieraniu skalpów rywalizował z Indianinem. (...) Sądził, że burzową chmurę można przegonić, gwizdząc w kość z orlego skrzydła; nosił ogon grzechotnika w swym

woreczku na kule jako amulet i ślepo wierzył w prorocтво swych snów”¹⁹. Anglicy z niesmakiem odrzucali taki styl życia.

Bóg oczyszcza ziemię z pogan

Dlaczego Anglicy i Francuzi różnili się tak bardzo w postawach wobec Indian?

Zapewne decydujące były różnice w pochodzeniu społecznym założycieli Nowej Anglii i Nowej Francji. Emigranci z Anglii w większości należeli w swym kraju do średniej klasy i wcale nie opuszczali go by poprawić swój byt materialny. To byli purytanie, którzy nie mogli żyć w Anglii, ponieważ w starym kraju nie mieli możliwości zaspokajania swych religijnych przekonań. Pragnęli założyć nowe państwo — stworzyć Nowy Świat, podparty Biblią (Starym Testamentem zwłaszcza) i surowymi zasadami moralnymi. Gdy okazało się to niemożliwe w ojczyźnie, postanowili ją opuścić. Zasady, które ustanowili w Nowej Anglii, pokazują, jak bardzo byli przywiązani do swoich idei, jak bardzo czuli się wybranymi do stworzenia nowego świata. Czy Indian można nauczyć żyć w tym świecie, czy mogli stać się ludźmi w tym samym stopniu, co purytanie — dla wielu Anglików to był prawdziwy problem. Nie należała do wyjątków reakcja kolonistów, którzy obserwując śmiertelne spustoszenie, jakie czyniła wśród Indian Massachusetts w latach trzydziestych XVII wieku zaraza przeniesiona z Florydy, uznali, że to Bóg oczyszcza ziemię z pogan, by zrobić miejsce dla purytanów²⁰.

Purytańska religia i purytański styl życia bez wątplenia decydowały o odmiennym, w porównaniu do francuskiego, charakterze stosunków z Indianami. Ci Indianie, którzy zdecydowali się przyjąć purytańską wiarę, znaleźli się w dramatycznej sytuacji; porzucając swoje wierzenia i kulturę, tracili indiańską tożsamość. Ale w ten sposób wcale nie stawali się członkami społeczeństwa białych. Jako świeżo nawróce-

¹⁹ F. Jr. Parkman, dz. cyt., ss. 58–59.

²⁰ Henry Dobyns, *Demography* w: Duane Champagne (ed.) *The Native North American Almanac. A Reference Work on Native North Americans in the United States and Canada*, Gale Research, Inc., Detroit — Waszyngton — Londyn 1993, s. 194.

ni, nie byli wystarczająco wiarygodni dla angielskich osadników. Pozostawiała im pozycję obywateli drugiej kategorii zamieszkujących osady poza centrami kolonialnego życia.

Algonkinowie z kolei, pozostający w styczności z francuskimi misjonarzami, nie odczuwali presji porzucania własnych obyczajów. Stworzyli raczej interesującą mieszankę wierzeń tradycyjnych i chrześcijańskich, polegającą przede wszystkim na adaptacji nowych form i symboli do starych treści. Oto na przykład chrzest stał się dla nich środkiem na choroby, które opierały się tradycyjnemu leczeniu, a także rytuałem umożliwiającym kontakt pomiędzy żywymi a zmarłymi — podobną rolę pośrednika miał pełnić sam Jezus Chrystus²¹.

Nie jest zbrodnią oszukiwać Indian

M. Dole

Nasza naczelna zasada jest taka,
Że nie jest zbrodnią oszukiwać Indian.

Murphey

Jak to? (...)

Czy to nie ludzie? Czy nie mają prawa
Sprawiedliwości zaznać, tak jak my,
Chociaż są dzicy w swoich obyczajach?

M. Dole

(...) Toż to esencja naszego zawodu,
Na niej opiera się nadzieja zysku.
Nikt, kto by nią wzgardził,
nie zdobył bogactwa

I nie zdobędzie tu, w indiańskim handlu.

(...) Tysiąc okazji ciągle się nastrocza,
Żeby wyzyskać ich wielką ciemnotę.
Największa jednak maszyna to rum.
Do niego sypie trochę mocnych proszków
I tak rozdaje dzikim szczerą ręką.
(...) Futra i skóry idą do mnie w zamian.
Ważę uczciwie, choć mam taką wagę,
Że za dotknięciem zamienia trzy funty
Na jeden funt. Czego ci biedacy,
I miar, i wag zupełnie nieświadomi,
Wcale nie widzą (...)

Tak, trzeba tylko umieć żyć, mój miły.

Jest to fragment anonimowej sztuki satyrycznej *Ponteah: or the savages of America*²² z 1766 roku, która ukazała się w Londynie. Porusza bardzo ważny problem, który stał się jedną z przyczyn wybuchu powstania Pontiaaka: stosunki z handlarzami angielskimi. Jakkolwiek ich wizja przedstawiona w sztuce może być trochę przerysowana, prawdą jest, że kupcy brytyjscy często sięgali po nieuczciwe środki. Niezadowolone Indian wzmogło się, gdy podnieśli ceny na niezbędne dla Indian towary (zwłaszcza proch) tuż po objęciu przez angielskie wojska francuskich fortów w Ohio w 1760 roku. Anglicy zarzucili też zwyczaj swych poprzedników, Francuzów, wymieniania podarunków z Indianami. Pozbawiło to Indian regularnych dostaw towarów europejskich, od których już zdążyli się uzależnić. Dla Indian znad Wielkich Jezior, dla których ważną częścią gospodarki było myślistwo i handel, brak odpowiednich środków do polowania oznaczał głód. Na przykład w maju 1761 roku przybył do Detroit transport z darami dla Indian. Towary zostały rozgrabione na ich oczach przez mieszkanców fortu, a potem odsprzedane Indianom po wysokich cenach.

Polityka angielska po 1760 roku zaczęła doskwierać również Irokezom.

Odebrali nam naszą piękną drogę

W tej sytuacji na początku lat sześćdziesiątych XVIII wieku w wiosce Cayahaga nad jeziorem Erie prorok z plemienia Delawarów publicznie objawił swój sen. Twierdził, że otrzymał poselstwo od sił najwyższych: było nim zadanie głoszenia wśród plemion konieczności odrzucenia wszystkiego, co wiązało się z białym człowiekiem. „Spójrzcie! Spójrzcie, co utraciliście przez zaniedbanie i nieposłuszeństwo (...), przez zaniedbanie składania Wielkiemu Duchowi odpowiednich ofiar, przez oglądanie się na ludzi innego koloru niż nasz własny; ludzi, którzy przybyli zza wielkiego jeziora, przez tolerowanie ich siedzących po naszej stronie (...), podczas gdy oni nie tylko odbie-

²¹ Kenneth M. Morrison, *Native American Religious History: The Colonial Period*, w: Duane Champagne (ed.), *The Native...* dz. cyt., ss. 641–642.

²² *Ponteah: or the savages of America*, J. Millan, Londyn 1776 (część sztuki w przekładzie Czesława Miłosza, zob. np. *Mowa więziona*, Olsztyn, 1986).

rali nam nasz kraj, ale także naszą piękną drogę [tu Prorok wskazywał na wyrysowaną na niedźwiedziej skórze mapie odpowiednie punkty], prowadzącą do tych pięknych regionów, które były przeznaczone dla nas (...) Musicie wrócić do dawnego, szczęśliwego stanu, kiedy żyliśmy w pokoju i dostatku, zanim ci obcy przybyli niepokoić nas i, przede wszystkim, musicie przestać pić ich śmiertelny *beson*, do czego oni nas zmusili w celu osiągnięcia własnych celów i osłabienia naszej siły (...)”²².

Wizja Proroka Delawarów dała sygnał Pontiakowi, sachemowi Ottawów. Taka sytuacja jeszcze się wielokrotnie powtórzy w historii indiańskich wojen: pojawienie się osoby aspirującej do odegrania roli przywódcy duchowego poprzedzi wystąpienie przywódcy wojennego, który, powołując się na wolę istot boskich, będzie głosił potrzebę walki z obcym najeżdżcą.

Siła oddziaływania mędrców indiańskich, szamanów i proroków była ogromna. Wiązało się to z powszechną wśród Indian północnoamerykańskich (poza Południowym Zachodem) wiarą w wizje senne będące dla nich źródłem wiedzy o prawdziwym („prawdziwy” oznaczał „nadprzyrodzony”) świecie. Szczególne zdolności uzyskiwania wizji posiadali prorocy i szamani²³. Indianie wierzyli, że świat był pełen istot boskich, które — właśnie ukazując się ludziom w czasie sennych wizji — mówiły, co ludzie powinni robić i jaka będzie ich przyszłość. Indianie starali się wypełnić owe wskazówki, by uczestniczyć w tym realnym — nadprzyrodzonym świecie. Nie mieć wizji sennych, nie móc chociażby otrzeć się o ten świat oznaczało dla Indianina nie być wcale. A zatem wiara w sny wyrażała ontologiczną potrzebę uczestniczenia w sprawach najważniejszych — boskich, czyli jedynych rzeczywistych²⁴.

W przemówieniu Pontiaka do Indian zebranych w obozie nad rzeką Ecores koło fortu Detroit, 27 kwietnia 1763 roku, znajduje się taka wersja przemówienia Wielkiego Ducha do Proroka Delawarów: „Ziemia, na której żyjecie,

została stworzona dla was, a nie dla innych. Dlaczego znosicie obecność białych ludzi wśród was? Moje dzieci, zapomnieliście zwyczajów i tradycji waszych przodków. Dlaczego nie ubieracie się w skóry, jak to oni robili, nie używacie łuku i strzał oraz zaostrzonych kamiennych włóczni, jakich oni używali? Kupowaliście sobie noże, broń, kotły i koce od białych, że już bez nich nie możecie się obejść. A co gorsze, pijecie truciznę, wodę ognistą, która robi z was głupców. Odrzućcie wszystkie te rzeczy. Żyjcie jak żyli wasi mądrzy przodkowie. Jeśli chodzi o tych Anglików, o te psy ubrane na czerwono, które przybyły, aby was ograbić z waszych terenów łowieckich i przepędzić zwierzynę — musicie podnieść topór przeciwko nim. Zmiećcie ich z powierzchni ziemi, a wtedy odzyskacie znowu moje łaski i znowu będziecie szczęśliwi i zasobni. Dzieci waszego Wielkiego Ojca, króla Francji, nie są takie jak Anglicy. Nigdy nie zapominają, że są waszymi braćmi. Są mi bardzo drogie, gdyż kochają czerwonego człowieka i rozumieją prawdziwy sposób oddawania mi czci”²⁵.

Zebrany przedstawicielom plemion nie pozostawało nic innego, jak podjąć decyzję o przygotowaniach do wojny.

Zepchnąć Anglików do oceanu

Indianie z doliny Ohio, po klęsce Francuzów, w drugiej połowie XVIII wieku, w obliczu naporu angielskich osadników (wspartego militarną przewagą brytyjskiej armii), musieli wybierać pomiędzy adaptacją do silniejszej cywilizacji angielskiej a konfliktem z nią. Postawa Anglików wykluczała pierwsze rozwiązanie.

Plan Pontiaka był następujący: zjednoczyć możliwie największą liczbę plemion, zaatakować forty angielskie broniące dostępu do kolonii, po ich zdobyciu ruszyć ławą na kolonie brytyjskie i zepchnąć Anglików do oceanu. Plan śmiały i prosty. I utopijny. Nie można inaczej nazwać pomysłu zepchnięcia do oceanu angielskich kolonistów czy porzucenia przedmiotów pochodzących od białego człowieka,

²² Cytat za: Edward H. Spicer, dz. cyt., ss. 252–253.

²³ Por. np. Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, PWN, Warszawa 1994.

²⁴ Por. Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, PWN, Warszawa 1993; Ewa Lips, *Księga Indian*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.

²⁵ Ewa Nowicka, Izabella Rusinowa, *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1991, ss. 45–46.

w tym jego broni, która tyle razy okazywała się skuteczniejsza niż łuki i strzały (o czym mogły się na przykład przekonać wszystkie plemiona podbite przez Irokezów). Poza tym, już w latach trzydziestych XVIII wieku w trzynastu koloniach brytyjskich żyło milion osób – tymczasem Indian w dolinie Wielkich Jezior nie więcej niż kilkadziesiąt tysięcy²⁶. Należy zaznaczyć, że nie wszystkie odłamy plemion brały udział w wojnie, a poza tym część z nich, jak Szaunisi i Delawarowie, żyła w rozproszeniu jeszcze niedługo przed powstaniem Pontiaka. Lecz czy miałby sens jakiegolwiek inny plan w ówczesnej sytuacji Indian? Nie poza wyrzuceniem Anglików z kontynentu nie powstrzymałoby ekspansji kolonistów, karczowania indiańskich lasów, trzebień zwierząt i niszczenia kultur indiańskich. Program Pontiaka był mało realny, ale żaden inny nie dawał nadziei na korzystne zmiany dla Indian.

7 maja 1763 roku Pontiak próbował zdobyć podstępem jeden z najważniejszych fortów angielskich — Detroit. Zdrada współplemieńca pokrzyżowała mu szlaki. Pozostało mu oblegać fort z dużą liczbą wojowników. Inne padały szybko, nieraz w spektakularny sposób: Sandusky zdobyty przez Wyandottów, St. Joseph przez Potawatomi, Michillimackinac — przez Sauków, Odzibuejów i Ottawów, forte Presque Isle, Le Boeuf i Venango — przez Seneków. Zdobyto jeszcze parę fortów, ale kluczowe: Detroit, Pitt i Niagara obroniły się przed atakami Indian.

Wprawdzie w walkach z osadnikami na pograniczu kolonii zginęło około dwóch tysięcy kolonistów²⁷, ale nie było w nie zaangażowanych wystarczająco wielu wojowników. Główne siły indiańskie — momentami sięgające tysiąca wojowników — związane były przy Detroit. Niewypełnienie w całości pierwszej części planu Pontiaka — zdobycia fortów, uniemożliwiało skuteczne przeprowadzenie części drugiej — frontalnego ataku na kolonie. Istotna dla wyniku wojny była też przegrana Indian

nad Bushy Run 4 sierpnia 1763 roku, w której pułkownik Bouquet rozproszył wojowników Szawanezów, Delawarów, Miami i Seneków. W tym okresie przyszła też wiadomość, że Francuzi nie zamierzają wesprzeć Algonkinów. To przesądziło ostateczny wynik wojny.

Walki trwały jeszcze jesienią 1763 i zimą 1764 roku — na placu boju pozostali Ottawowie, Kickapoo i wspomniane cztery plemiona. Jednakże przystąpienie do wojny po stronie Anglików części neutralnej dotąd Ligi Irokezów, jej najazd na wioski Delawarów oraz odejście Pontiaka spod Detroit przypieczętowały klęskę Indian.

Akt zakończenia wojny Pontiak podpisał pod koniec lipca 1766 roku.

Podsumowanie

Powstanie Pontiaka kolejny raz udowodniło bezsilność Indian w konfrontacji z Wielką Brytanią, wsparłą Ligą Iroqueską. Jedynie Senekowie zdecydowanie opowiedzieli się po stronie Algonkinów walczących o swoją ziemię. Rok 1763 wyznacza kolejny etap rozpadu Ligi, najpotężniejszej w historii Starego Północnego Zachodu, a zapewne i całego kontynentu północnoamerykańskiego, indiańskiej organizacji militarnej²⁸.

Dla Algonkinów z doliny Ohio wojna Pontiaka była momentem, kiedy różne plemiona podobnie zdefiniowały swoje interesy i zdecydowały się wspólnie ich bronić. Tym razem walczyły nie tylko o skóry bobrowe i możliwość polowań na swoich terytoriach; wiodła ich (a przynajmniej niektórych przywódców) nacjonalistyczna, jednocząca wizja indiańskiej rasy rodzącej się w bezpośredniej konfrontacji z obcymi, których uosabiali Anglicy (paradoksalnie do obcych nie należeli inni biali — Francuzi, na których pomoc nieroztropnie liczył Pontiak). Od czasu powstania Pontiaka aż do 1814 roku (końca wojny brytyjsko-amerykańskiej, przez Amerykanów zwanej drugą wojną o niepodległość USA, a przez Kanadyjczyków rozumianą jako wojna o niepodległość Kana-

²⁶ Na przykład Wyandoci liczyli w 1765 roku, a więc już po upadku powstania Pontiaka, 1250 osób, Czipewejowie (Odzibuejowie) rok wcześniej 25 tysięcy — zdecydowanie najwięcej ze wszystkich Algonkinów. Delawarowie w ciągu XVIII wieku liczyli od 2,4 do 3 tysięcy osób, Szaunisi może około 6 tysięcy. Por. John R. Swanton, *The Indian Tribes...* dz. cyt.

²⁷ Zbigniew Teplicki, *Wielcy Indianie Ameryki Północnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 117.

²⁸ Przypieczętuje go opowiadanie się Oneidów po stronie amerykańskich kolonistów w wojnie o niepodległość stanów, podczas gdy reszta Ligi będzie starać się zachować neutralność lub wesprze rojalistów (Mohawkowie).

dy) i upadku idei Tecumseha zjednoczenia indiańskich plemion i utworzenia indiańskiego państwa to właśnie region Wielkich Jezior był miejscem, gdzie opór przeciw Brytyjczykom, a potem kolonistom amerykańskim był naprawdę silny. To wtedy Indianie znad Ohio wydali swych największych przywódców, którzy pozostają swego rodzaju ikonami dla potomnych — bohaterami narodowymi, na których opiera się tożsamość współczesnych Indian Shawnee (Szaunisów), Ottawa czy Miami.

Seria porażek, zwłaszcza na początku wojny, przekonała Anglików, że nie wolno lekceważyć Indian. Uświadomiła też inny problem: agresywna działalność kompanii ziemskich i kolonistów angielskich naruszających indiańskie prawa do ziemi była sprzeczna z interesem Korony. Rząd brytyjski próbował ratować sytuację i w 1763 roku zabronił osiedlania się kolonistom pomiędzy Appalachami a rzeką Missisipi. Postanowił również, że tylko agenci posiadający specjalne pozwolenie będą mogli handlować z Indianami, a także zakazał im sprzedawania alkoholu Indianom²⁹. W ten sposób przynajmniej na papierze niektóre z celów Pontiaka się ziściły, ale nie trzeba dodawać, że wkrótce wszystkie te przepisy okazały się martwe. ❖

Bartosz Hlebowicz

Ewa Nowicka, Izabella Rusinowa, *Wigwamy...* dz. cyt., s. 123.

Bibliografia

- Henry Dobyns, *Demography*, w: Duane Champagne (ed.) *The Native North American Almanac. A Reference Work on Native North Americans in the United States and Canada*, Gale Research, Inc., Detroit — Waszyngton — Londyn 1993.
- Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, PWN, Warszawa 1993.
- Mircea Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. Krzysztof Kocjan. PWN, Warszawa 1994.
- Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, pod red. Michała J. Rozbickiego i Irminy Wawrzyczek, t.1, PWN, Warszawa 1995.
- Ewa Lips, *Księga Indian*, przeł. Kazimierz Piesowicz. Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.
- Kenneth M. Morrison, *Native American Religious History: The Colonial Period* w: Duane Champagne (ed.), *The Native North American Almanac. A Reference Work on Native North Americans in the United States and Canada*, Gale Research, Inc., Detroit — Waszyngton — Londyn 1993.
- Ewa Nowicka, Izabella Rusinowa, *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1991.
- Ewa Nowicka, Izabella Rusinowa, *Wigwamy, rezerwały, slumsy: z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988.
- Francis Jr. Parkman, *The history of the Conspiracy of Pontiac. And the War of the North American Tribes Against the English Colonies after the Conquest of Canada*, A.L. Burt Company, Boston 1851.
- Ponteah: or the savages of America*, J. Millan, Londyn 1776 (część sztuki w przekładzie Czesława Miłosza, np. w: *Mowa więziona*, Olsztyn, 1986).
- Anna Reczyńska, *USA and Canada. The basic differences in the historical process*, w: Nancy Burke, Józef Kwatarko (ed.), *Visions of Canadian Studies: Teaching, Research, Methodology*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Anglistyki i Instytut Romanistyki, Warszawa 1998 (wystąpienie podczas konferencji 17–18 kwietnia 1998).
- Edward H. Spicer, *A Short History of the Indians of the United States*, Van Nostrand Reinhold Co., Nowy Jork 1969.
- John R. Swanton, *The Indian Tribes of North America*, Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, Bulletin 15, US Government Printing Office, Waszyngton 1952.
- Zbigniew Teplicki, *Wielcy Indianie Ameryki Północnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1994.
- Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. Marcin Król, t.1, Znak, Kraków 1996.
- Elisabeth Tooker, *An Ethnology of the Huron Indians, 1615–1649*, Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, Bulletin 190, US Government Printing Office, Waszyngton 1964.
- Bruce G. Trigger, *The Indians and the Heroic Age of New France*, Ottawa 1977.
- Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, McGill — Queen's University Press, Kingston — Montreal 1987.
- Henryk Zins, *Historia Kanady*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975.

Internet

Historie plemion Fox, Huron, Iroquois, Ojibwa, Potawatomi i Shawnee w opracowaniu Lee Sultzmanna na stronie: www.dickshovel.com

Oneidowie

pierwsi sojusznicy Ameryki

W bankowym skarbcu w Syracuse, w stanie Nowy Jork, znajduje się dziwny przedmiot. Stary kobiecy szal, czarny, nieco ekstrawagancyjki, ozdobiony koralikami i piórami. Wygląda jakby go wykonano w Paryżu. Raz w roku szal wyjmują się i przenosi ze skrytki na sąsiednie terytorium Narodu Indian Oneida, jednego z członków Ligi Haudenosaunee (Irokezów), pradawnych mieszkańców obecnego stanu Nowy Jork. Umieszcza się go na widocznym miejscu, po czym snuje opowieści o nim i jego pierwszej właścicielce, Polly Cooper. Na pierwszy rzut oka nikt nie domyśliłby się jego znaczenia. Wygląda jak zwyczajny dodatek do kobiecego stroju. Nikt by nie pomyślał, że to emblemat jednego z najstarszych sojuszków politycznych na świecie — między Stanami Zjednoczonymi Ameryki i narodem Oneidów.

Oneidowie (Onyot'a:ka, „naród stojącego kamienia”) to ważne plemię irokeskie. Nie wiemy dokładnie, od jak dawna żyją na terenie dzisiejszego stanu Nowy Jork, ale świadectwa archeologiczne wskazują na co najmniej tysiąc lat. Świadczą one również o zjawisku, które moglibyśmy nazwać „geniuszem Irokezów”: o ich umiejętności zawierania politycznych i partnerskich sojuszy, które umożliwiały poskramianie wzajemnej wrogości. Badania archeologiczne wykazały, że pierwsze wioski irokeskie były niewielkie, a ich mieszkańcy nieustannie toczyli między sobą krwawe walki. Wioski te systematycznie się powiększały, co świadczyło o stale rosnącej współpracy między plemionami Irokezów, które dążyły do zapewnienia sobie większego bezpieczeństwa.

Wielkim bohaterem kulturowym Irokezów był Ten, Który Przynosi Pokój (Dekanawida), Huron pochodzący z obszaru dzisiejszego Ontario w Kanadzie, który otrzymał proroctwo wizję pokoju. Zaniósł ją do walczących ze sobą irokeskich wiosek, wspomagany przez rzecz-

nika Hajawatę. Początkowo Irokezi odrzucili nauki Dekanawidy, lecz później wysłuchali go i utworzyli Ligę Haudenosaunee. Składała się ona z Pięciu Narodów: Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga i Seneca. Później, na początku XVIII wieku, dalecy krewni Irokezów z południa (z obecnej Karoliny Północnej), Tuscarora, znaleźli schronienie wśród Pięciu Narodów i zostali ostatecznie przyjęci jako szósty naród.

Pięć (później Sześć) Narodów rządziło się dzięki mądrości Przynoszącego Pokój. Ich legenda głosi, że Liga została zawiązana pod wielką białą sosną, a wszystkie narzędzia wojny zakopano pod jej korzeniami. W ten sposób Irokezi ślubowali sobie pokój. Jeśli pragnął go również jakiś inny naród, mógł — używając zwrotu Irokezów — „podążać za korzeniami Wielkiego Drzewa Pokoju aż do centrum Ligi, gdzie zostałby powitany w pokoju”. Nadzieje i aspiracje Ligi nie zawsze się spełniały i czasami brat podnosił rękę na brata. Jednakże Liga wyznaczyła metodę porozumiewania się i zapobiegania morderczym wojnom, którą mogli zastosować też inni ludzie. Pomysł ten sprawdził się na tyle, że wzbudził uznanie wielu Europejczyków, jak i kolonistów (wśród nich Benjamina Franklina). Struktura Ligi mogła także wpłynąć na formowanie się unii federalcyjnej Stanów Zjednoczonych po wojnie o niepodległość. Jak na ironię, to właśnie amerykańska rewolucja doprowadziła Ligę do niemalże całkowitego upadku.

W okresie kolonialnym w Ameryce Północnej tubylczy Amerykanie często przyjmowali różne postawy wobec Europejczyków. Nasze historyczne stereotypy o tym, które indiańskie grupy sprzymierały się z którymi europejskimi narodami, są prawdziwe tylko po części. Na przykład, powszechnie uważa się, że Pięć (później Sześć) Narodów Irokeskich w Nowym Jorku było śmiertelnymi wrogami francuskich

kolonistów w Kanadzie, a także ich indiańskich sojuszników — Algonkinów i Ligi Hurońskiej. Tymczasem poszczególne grupy Irokezów wiele razy współpracowały z Francuzami. Nawet Mohawkowie, którzy prawdopodobnie byli najwierniejszymi sojusznikami Holendrów, a potem Brytyjczyków w dolinach rzek Huron i Mohawk, czasami wspierali Francuzów. Co więcej, różne frakcje wewnątrz indiańskich plemion optowały za innymi sojuszami z Europejczykami.

Spróbujmy sami postawić się w sytuacji tubylczych mieszkańców Ameryki. Nie rozumieli oni wzorów kulturowych, które Europejczycy przywieźli ze sobą. Irokezi nieustannie ponawiali próby sprzymierzenia się, nawiązywania politycznych stosunków z różnymi państwami europejskimi w sposób sobie znany, to znaczy głównie poprzez zawieranie małżeństw. Przeważnie jednak Europejczycy — Holendrzy, Brytyjczycy i Francuzi — nie byli zainteresowani takimi układami. Uważali Indian za istoty gorsze, za dzikusów, z którymi tylko okresowe sojusze wchodziły w grę i to tylko wtedy, jeśli przynosiły Europejczykom konkretne korzyści. Braku wzajemnego zrozumienia nie można było przezwyciężyć na drodze negocjacji, ponieważ wynikały one z głębokiej przepaści kulturowej, z całkowicie odmiennych koncepcji człowieka i jego miejsca w świecie.

Stosunki ludów tubylczych i Europejczyków cechowały nieustanne zdziwienie i rozczarowanie, powodowane wzajemnym niezrozumieniem motywów i celów. Widać to wyraźnie na przykładzie handlu. Wartości komercyjne, które przyświecały Europejczykom, były właściwie obce Indianom. Oczywiście tubylcy doceniali i pragnęli różnych towarów, ale jednocześnie zachowywali się w sposób dla Europejczyków zaskakujący. Zamiast wykorzystywać handel do gromadzenia własnego majątku, Indianie błyskawicznie konsumowali towary o znacznej wartości, zwłaszcza takie, jak alkohol! Indianie myśleli, mówili i zachowywali się tak, jakby handel był formą wymiany darów — bo w ich świecie był nią rzeczywiście. Pojęcia wartości wymiennej i relacji społecznych, związanych z transakcjami rynkowymi, były słabo, jeżeli w ogóle, rozumiane w indiańskich kulturach. Należy pamiętać o różnicy pomię-

dzy wymianą handlową i wymianą darów. Wyobraźmy sobie, że wymianie podlegają dwa przedmioty o podobnej wartości, powiedzmy pewna liczba skór jelenich i pewna ilość rumu. Dla kogoś zaangażowanego w wymianę darów, ważny jest wpływ, jaki wywiera na stosunek pomiędzy jej uczestnikami. Dary powinny być warte mniej więcej tyle samo, ale nadmierne przywiązywanie wagi do tego aspektu wymiany naruszyłoby społeczną relację przez wprowadzenie elementu kalkulacji. Ważna jest sama relacja międzyludzka — wymiana dóbr służy jej podtrzymywaniu.

Z kolei uczestnik wymiany handlowej kieruje się dokładnie odwrotną hierarchią wartości. Troska o równowartość wymienianych towarów wyprzedza więc z partnerem transakcji, w tej sytuacji oszustwo staje się dopuszczalnym elementem przetargu. Zasady systemu rynkowego były obce Irokezom. Oczywiście Europejczycy znali instytucję wymiany darów, ale nie byli przygotowani do stosowania jej w kontaktach z Indianami.

Tak więc opowiadając się po którejś ze stron, Indianie kierowali się przede wszystkim rodzajem więzi, jaką ustanowili z Europejczykami, mniej zaś takimi sprawami, jak handel czy korzyści materialne. Irokezi stworzyli polityczny świat oparty na więzach pokrewieństwa i wzajemności. I doszło do tego, że znacząca część Oneidów zbudowała silne związki z tymi kolonistami, którzy dążyli do uniezależnienia się od Wielkiej Brytanii — zwłaszcza z prezbiteriańskim pastorem i misjonarzem, wielbionym Samuelem Kirklandem. Byli natomiast bardzo podejrzliwi wobec motywów sir Williama Johnsona, brytyjskiego agenta do spraw Indian. Johnson zdołał nawiązać bliskie stosunki z Mohawkami, ale jednocześnie próbował zagarnąć ziemię Oneidów¹. Nic dziwnego, że „stronnictwo proamerykańskie” zdobyło u nich silniejszą pozycję. Warto jednak zauwa-

¹ Sir William Johnson znacznie wcześniej otrzymał od Mohawków spory dział ziemi. Podczas negocjacji w forcie Stanwix (obecnie Rome, w stanie Nowy Jork), w 1768 roku, zabiegał o wytyczenie linii demarkacyjnej między Indianami i białymi. Dotąd jej północny kraniec znajdował się w Oswego, wiele mil na południe od głównych osiedli Oneidów i Mohawków. Nalegał wtedy, całkiem skutecznie, aby linię przesunąć na północ, aż do Wood Creek, koło fortu Stanwix. Choć kierował się głównie chęcią uniknięcia niejasności, które skłaniałyby białych do dalszego

żyć, że i wśród Oneidów nie było jednomyślności. Pewne grupy popierały Brytyjczyków. Podobnie wśród pozostałych plemion irokeckich znaleźli się sprzymierzeńcy zarówno Amerykanów, jak i Anglików.

Sytuację komplikował jeszcze fakt, że wiele elementów indiańskiego życia w tym czasie zanikało. Liczne zmiany, które wywołał Europejczycy — handel, walka, alkohol, choroby — zbierały swe żniwo. W indiańskich plemionach problemem okazało się przywództwo. Narastające, coraz trudniejsze wyzwania, przed którymi stawiali Indianie, powodowały zagubienie i konflikty. Kiedy zaś napięcie między kolonistami i Brytyjczykami wzrosło, doprowadzając ostatecznie do wybuchu Rewolucji, ludzie tacy, jak Johnson i Kirkland, zaczęli obiecywać lub grozić Indianom, czym tylko mogli, by zdobyć sojuszników dla „właściwej strony”. Ponieważ Sześć Narodów nie mogło uzgodnić wspólnej strategii, Irokezi zdecydowali się „zagasić” Ogień Rady na czas wojny i w efekcie każde plemię samo decydowało, kogo poprzeć. Ogólnie Liga wsparła Brytyjczyków, chociaż większość Oneidów i Tuskarorów opowiedziała się po stronie Amerykanów.

W ten sposób Oneidowie stali się pierwszymi sojusznikami Stanów Zjednoczonych i uczestniczyli w kilku decydujących dla amerykańskich Patriotów wydarzeniach. W bitwie pod Oriskany, 6 sierpnia 1777 roku, walczyli — pod dowództwem kolonisty Philipa Schuylera — u boku amerykańskich żołnierzy generała Nicholasa Herkimera. Powstrzymali wtedy Brytyjczyków, wspieranych przez Mohawków, przed zajęciem doliny Mohawk, co groziło odcięciem nowojorczyków. Natychmiast po bitwie pod Oriskany wojownicy Oneidów dosłownie przebiegli kilkaset mil, żeby 17 października przyjść z pomocą Amerykanom pod Saratogą (był tam również polski ochotnik Tadeusz Kościuszko), pomagając im pokonać Brytyjczyków. Anglicy zamierzali zająć doliny Mohawk i Hudson, kierując się na Nowy

Jork. Gdyby ten plan się powiódł, wbiłoby klin między kolonie, zwiększając szanse na rozprawę z Amerykanami. Zwycięskie bitwy pod Oriskany i Saratogą pomogły przekonać Francuzów do zaangażowania się w wojnę o niepodległość po stronie Amerykanów, co miało decydujący wpływ na jej wynik. Bez przesady można zatem stwierdzić, że pomoc Oneidów w tych dwóch bitwach była jednym z momentów zwrotnych rewolucji.

Zanim Anglicy spalili ich wioski i uprawy, Oneidowie pomagali Amerykanom także swym bardzo wydajnym rolnictwem. Wracamy tutaj do historii Polly Cooper. Zimą 1777–78 armia Jerzego Waszyngtona obozowała w Valley Forge, w Pensylwanii, nieopodal Filadelfii. Zima była surowa, a żołnierze niedożywieni i źle ubrani; wielu z nich zmarło z głodu i zima. Setki mil dalej, w swych wioskach koło dzisiejszego miasta Utica (w stanie Nowy Jork), Oneidowie dowiedzieli się o ciężkim położeniu armii Waszyngtona. Wódz Skenandoah, bliski przyjaciel Samuela Kirklanda, kazał Oneidom zebrać kukurydzę (*maize*) i przenieść ją na plecach, w specjalnych koszach, do Valley Forge, by uratować Amerykanów. Pewna kobieta Oneida, Pooley Cooper, została tam całą zimę, by pomagać w przygotowywaniu jedzenia. Wiedziała, że kukurydzę trzeba przyrządzić tak, by miała jak najwięcej wartości odżywczych, i że jeśli głodni żołnierze będą ją jeść na sucho, na pewno nie w ich żołądkach, powodując śmierć. Tak więc Polly Cooper pomagała im przez całą zimę, a wiosną ponoć Marta Waszyngton (inni twierdzą, że żona Benjamina Franklina) zabrała ją w nagrodę do Filadelfii i pozwoliła wybrać z tamtejszych sklepów, co tylko jej się podobało. Polly wybrała kapelusz i szal. Kapelusz przepadł dawno temu, za to szal jej potomkowie wciąż przechowują w bankowym depozycie w Syracuse.

Biorąc pod uwagę rozwój wydarzeń, można by sądzić, że Oneidowie stanęli po złej stronie podczas rewolucji. Przecież amerykańscy koloniści chcieli uniezależnić się od Wielkiej Brytanii m.in. po to, żeby mieć wolną rękę w zajmowaniu ziemi Indian. Brytyjczycy zabrali osiedlenia się na zachodzie i czasami brali stronę Indian w sporach z osadnikami. Jednakże Oneidowie mieli wszelkie podstawy, by wierzyć obietnicom Amerykanów, że po-

zaboru indiańskiej ziemi, to w rezultacie Oneidowie (i Mohawkowie) musieli oddać ogromną część swego terytorium, w tym obszar wokół dzisiejszego miasta Utica. Co więcej, ewidentnie wytyczył linię w taki sposób, aby kilkunastu jego przyjaciół i towarzyszy, na przykład George Croghan, mogło uzyskać bezsporny tytuł własności ziemi, o którą zabiegali. Podejrzenia były więc uzasadnione.

zostaną na swej ziemi, jeśli rewolucja zakończy się zwycięstwem. Poza tym, w czasie długiej, smutnej historii brytyjskiej kolonizacji Ameryki Północnej niewiele przemawiało za Anglikami jako godnymi zaufania sojusznikami, zwłaszcza że spoglądali oni na Indian z pogardą. Na przykład lord Jeffrey Amherst wynalazł „broń biologiczną”, sprzedając Indianom koce z zarazkami ospy. Mało tego, przy podpisywaniu traktatu pokojowego, kończącego wojnę o niepodległość Stanów Zjednoczonych, Anglicy całkowicie porzucili swych indiańskich sprzymierzeńców, nie dbając o wynegocjowanie jakichkolwiek gwarancji bezpieczeństwa chroniących Indian przed represjami ze strony Amerykanów. Zatem każda postawa, jaką Indianie mogli zająć wobec rewolucji, była również zła.

Potężna niegdyś Liga Irokezów nigdy już nie podźwignęła się po rozłamie spowodowanym przez rewolucję, ale trudno było przewidzieć taki rezultat. W przeszłości dochodziło do podobnych, chociaż nie tak groźnych sytuacji, kiedy członkowie Ligi wybierali różne drogi, żeby odpowiedzieć na konkretne wyzwanie, ale gdy problem został zażegnany, Liga na powrót przejmowała swe funkcje. Zresztą po rewolucji Liga także wróciła do pełnienia swych zadań (w gruncie rzeczy trwa to po dziś dzień), ale z tą istotną różnicą, że ustanowiono dwie różne formy Rady Ligi. Jedna w stanie Nowy Jork, wśród tych Irokezów, którzy zdołali się tam utrzymać albo wrócili później (owa rada spotyka się nadal w Onondaga), oraz druga w Ontario, wśród Irokezów, którzy uszli ze stanu Nowy Jork i osiedlili się na terytorium brytyjskim w Kanadzie.

Wątpliwe, czy losy Ligi potoczyłyby się inaczej, gdyby w całości opowiedziała się przeciwko Amerykanom. Mało prawdopodobne, aby zaważyło to na ostatecznym wyniku rewolucji (choć oczywiście nie można tego wykluczyć), zatem Anglia tak czy inaczej poniosłaby klęskę i porzuciła swych sojuszników. Irokezi i tak skończyliby jako zubożali, rozproszeni i rozbici. Trzeba pamiętać, że Amerykanie byli zdecydowani zabrać Irokezom ziemię, bez względu na to, kogo oni popierali. Wydarzenia po rewolucji okazały się dla Ligi bardziej brzemiennie w skutki, niż to, że w czasie wojny stanęli po obu walczących stronach.

Niemniej jednak wydarzenia po rewolucji musiały być gorzkim doświadczeniem dla Oneidów. Oddali Amerykanom wielką przysługę, a po zakończeniu wojny okazało się, że ich wioski zostały spalone, ludzie popadli w nędzę i żyli jak żebracy, kontakty z bratnimi plemionami Irokezów, z którymi niedawno jeszcze przyszło im walczyć, były trudne. Oneidowie mieli słuszne powody zakładać, że pomoc nadejdzie ze strony zwycięskich sojuszników — Amerykanów. Z początku wszystko na to wskazywało. W kilku traktatach nowy rząd Stanów Zjednoczonych potwierdził, że Oneidowie mogą czuć się bezpieczni na swych ziemiach, gwarantował to sam Jerzy Waszyngton. Jednakże deklaracje rządu zostały szybko zniweczone przez władze stanu Nowy Jork, jak i zwykłych Amerykanów, który po zwycięskiej wojnie z Wielką Brytanią nie kryli chęci zagrabienia indiańskiej ziemi. Amerykanie zaczęli uważać, że to z boskiego nadania ich przeznaczeniem jest zajęcie całej tej ziemi i wypędzenie „dzikich”. Nieszczęściem Oneidów było też to, że ich terytorium stanowiło najdogodniejszy szlak komunikacyjny przez Appalachy, tedy również przebiegała linia oddzielająca dorzecze atlantyckie od systemu wodnego Wielkich Jezior (zanim rolę tę zaczął pełnić kanał Erie, między Albany i Bostonem, wybudowany w latach 1817–25). W ciągu kilku dziesięcioleci po rewolucji doszło do przesiedleń, jakich jeszcze nie oglądano na półkuli zachodniej. Fala za falą Amerykanie niczym taran wdzierali się w kraj Indian. Oneidowie znaleźli się na ich drodze. Gubernator Nowego Jorku, George Clinton, zachęcał do wywłaszczania Indian i pierwszymi, którzy to najbardziej odczuli, byli Oneidowie.

Zatrwożony rozwojem wydarzeń w Nowym Jorku i innych stanach, Kongres Stanów Zjednoczonych przyjął ustawę zakazującą odbierania Indianom ziemi bez zatwierdzenia aktu jej kupna przez rząd federalny. Wywłaszczenia ciągle jednak trwały. Kongresowi i prezydentowi zabrakło siły, a zapewne i woli, do wyegzekwowania prawa. Amerykanie uznali, że „problem” ziemi indiańskiej jest tylko kwestią czasu, ponieważ Indianie i tak byli skazani na zagładę. Biali przestrzegali traktaty jako środki doraźne, które i tak nie będą zbyt długo obowiązywać. Amerykanie żyjący w XVIII

i początku XIX wieku na pewno bardzo by się zdziwili, gdyby im ktoś powiedział, że w XXI wieku ich następcy będą ciągle spierać się z Oneidami o ziemię!

Dla samych Oneidów wydarzenia te zabarwione były gorzką ironią. Przecież walczyli po zwycięskiej stronie podczas rewolucji, a po wojnie znaleźli się wśród pierwszych wysiedleńców, gdy było już po wojnie. Jeden z traktatów, na mocy którego podstępnie pozbawiono ich sporej części ziemi, został podpisany w forcie Herkimer, nazwanym na cześć generała dowodzącego Amerykanami w bitwie pod Oriskany. Jedną z najbardziej przebiegłych osób, które podstępem okradły Oneidów z ich ziemi, był Philip Schuyler, pod wodzą którego walczyli pod Oriskany. Nawet ich rzekomy przyjaciel Samuel Kirkland doradzał im oddać ziemię i sam wszedł w posiadanie sporej połaci. Nawet szkoła założona przez Kirklanda, w której miały uczyć się dzieci Oneidów, Hamilton–Oneida Academy (nazwana tak na cześć zięcia Schuylera, Alexandra Hamiltona), wkrótce porzuciła swą misję i przekształciła się w Hamilton College, elitarną uczelnię dla białych.

Do połowy XIX wieku Oneidowie utracili prawie całą ziemię w stanie Nowy Jork (z blisko 2,5 mln hektarów zostało im zaledwie 13!). Byli także rozproszeni. Wielu z nich po rewolucji ušlo do Kanady, gdzie ciągle żyją ich następcy. Kilka dziesięcioleci później większość Oneidów pozostających jeszcze w stanie Nowy Jork, sprzedało ostatecznie swą ziemię i przeniosło się do Wisconsin. Na ziemiach kupionych od Indian Menominee Oneidowie założyli nowe osiedla, z dala od swej ojczyzny. Większość Oneidów żyje tam do dzisiaj. Nieliczni, którzy zostali w Nowym Jorku, wiedli ciężkie życie. Byli nieustannie prześladowani przez Białych, którzy systematycznie zabierali ich ziemię, aż nie zostało im prawie nic. Byli biedni i pogardzani przez społeczność Białych. Gorsze jednak od ubóstwa i pogardy było to, że odwrócił się od nich rząd federalny.

Mimo to Oneidowie nigdy nie porzucili nadziei na odzyskanie ziemi. Pomimo wszystkich przeciwności, starali się także pielęgnować więzi z narodem amerykańskim. Oneidowie są bardzo dumni, że byli pierwszymi sojusznikami Stanów Zjednoczonych i że od czasów re-

wolucji walczyli w każdej wojnie, do której przystępowały Stany Zjednoczone. Choć może to wydać się dziwne, Oneidowie są bardzo dumni ze swego indiańskiego dziedzictwa, ale czują się również Amerykanami. Nie widzą w tym żadnej sprzeczności. Na trwałe wpisali się w amerykańską historię, choć oczywiście spoglądają na nią inaczej niż większość Amerykanów. Ich niezadowolenie ze sposobu, w jaki byli często traktowani przez białych Amerykanów, jest uzasadnione, nie należy w tym jednak dopatrywać się postaw antyamerykańskich. Są tacy, na przykład niektórzy współcześni działacze tubylczy, którzy zarzucają Oneidom głupotę czy błędną ocenę rzeczywistości. Trzeba jednak pamiętać, że geniusz Irokezów polegał na rozprzestrzenianiu idei pokoju poprzez zawiązywanie więzów pokrewieństwa i przyjaźni. Taki był podstawowy impuls członków Ligi w kontakcie z obcymi — wrogami stawali się dopiero wtedy, gdy ich propozycję pokojowej współegzystencji odrzucano. Oneidowie są ludźmi wielkodusznymi i otwartymi — taki jest ich charakter od wieków. Byłoby jednak głupotą sądzić, że ta wielkoduszość każe im zapominać o walce o własne sprawy. Oneidowie zawsze byli wojownikami. Od czasu amerykańskiej rewolucji życie nauczyło ich, że ostatecznie mogą polegać tylko na sobie.

Najnowsze dzieje odmieniły sytuację Oneidów na ich korzyść. Odkryli oni nowe źródła dochodów, rząd federalny i sądy nareszcie zaczęły dostrzegać potrzebę zadośćuczynienia za wyrządzone im krzywdy. Walczą o swą utraconą ziemię lub przynajmniej o jakąś rekompensatę. Czekają jeszcze wielki bój, ale dziś można powiedzieć, że najgorsze Oneidowie mają już za sobą (Trwająca obecnie batalia Oneidów o odzyskanie ziemi to temat, który wymaga osobnego omówienia²).

Niestety, ciągle jeszcze pokutuje stary amerykański nawyk spychania Indian na margines historii. A już na wielką ironię losu zakrawa, że w Parku Narodowym w Valley Forge nie można znaleźć nawet wzmianki o Polly Cooper czy wodzu Skenandoah, ani też o tym, że Oneidowie dostarczali żywność przymierającym

² Roszczenia ziemskie (*land claims*) Oneidów prof. Johnsen omówi w artykule, który ukaże się następnym numerze — przyp. red.

głodem żołnierzom Waszyngtona. Gdyby spytać pracowników Parku o Polly Cooper, okaże się, że w ogóle o niej nie słyszeli. Niedawno odbyła się seria rozmów między Oneidami a zarządem amerykańskich parków narodowych na temat wyeksponowania roli Oneidów w Valley Forge, ale nie przyniosły one żadnych rezultatów. Wydaje się, że punktem spornym jest sama osoba Polly Cooper, która znana jest tylko dzięki ustnej tradycji Oneidów — nie zachowały się żadne świadectwa jej obecności w obozie w Valley Forge. Zdaniem zarządu Parku Narodowego Polly Cooper to tylko legenda, a nie historyczna postać. Nawet członkowie innych narodów indiańskich nie wiedzą o niej zbyt wiele. Oneidowie próbują temu zaradzić i wydobyć z mroku dziejów dla wszystkich Amerykanów ten przykład współpracy i wzajemnej pomocy między tubylczymi Amerykanami a Euro-Amerykanami. ❖

John H. Johnsen

tłum. Bartosz Hlebowicz, Marek Maciołek

Bibliografia

- José Antonio Brandao, „*Your Fire Shall Burn No More*”: *Iroquois Policy toward New France and Its Native Allies to 1701*. University of Nebraska Press, Lincoln 1997.
- Colin G. Calloway, *The American Revolution in Indian Country: Crisis and Diversity in Native American Communities*. Cambridge University Press, Nowy Jork 1995.
- Michael K. Foster, Jack Campisi i Marianne Mithun, (eds), *Extending the Rafters: Interdisciplinary Approaches to Iroquois Studies*. State University of New York Press, Albany 1984.
- Barbara Graymont, *The Iroquois in the American Revolution*. Syracuse University Press, Syracuse 1972.
- Lawrence M. Hauptmann i L. Gordon McLester III, (eds), *The Oneida Indian Journey: From New York to Wisconsin 1784–1860*. University of Wisconsin Press, Madison 1999.
- Wilbur Jacobs, *Dispossessing the American Indian: Indians and Whites on the Colonial Frontier*. Charles Scribner's Sons, Nowy Jork 1972.
- Francis Jennings, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy*. Syracuse University Press, Syracuse 1985.

George C. Shattuck, *The Oneida Land Claims: A Legal History*. Syracuse University Press, Syracuse 1991.

Paul A. W. Wallace, *The White Roots of Peace*. Chauncey Press, 1986.

John H. Johnsen jest profesorem antropologii w Utica College of Syracuse University, w stanie Nowy Jork. Obecnie pracuje nad projektem przerwienia populacji wilków w parku Adirondack. Zajmuje się etnoekologią, historią i współczesnymi problemami Indian, głównie roszczeniami ziemskimi oraz procesami federalnego uznania plemion. W 2000 roku w Zakładzie Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Jagiellońskiego prowadził zajęcia o historii i kulturze Indian Ameryki Północnej. Opublikował m.in.: *Akwesasne: Sovereignty and Bingo* (1993), *Culture and Agriculture in Native North America* (1998) i *Ideological Problems in Comparative Ethnoecology* (1999). Powyższy artykuł o historii Oneidów został napisany specjalnie do „Tawacinu”.



Oneidowie oddają zapomogę

Po raz czwarty z rzędu Oneidowie ze stanu Nowy Jork zwrócili do kasy BIA pełną kwotę pomocy finansowej na rok 2000, którą przyznał im rząd w ramach programu społecznego.

Łącznie Oneidowie zwrócili blisko 4,7 mln dolarów. Na rok 2001 przyznano im fundusz w wysokości 1,2 mln. Jak mówi przewodniczący Rady, Ray Halbritter, Oneidowie „osiągnęli wyznaczone cele, ugruntowując swą samorządność i niezależność finansową” za pomocą licznych przedsięwzięć gospodarczych i nie potrzebują pieniędzy z federalnego funduszu Tribal Priority Allocation, zarządzanego przez Biuro do Spraw Indian.

Decyzja Oneidów o oddaniu pieniędzy jest — zdaniem szefa Biura, Kevina Govera — aktem świadczącym o osiągnięciu „najwyższego stopnia samorządności”.

Oneidowie prowadzą m.in. kasyno i ośrodek rekreacyjny Turning Stone w miejscowości Verona, obejmujące ekskluzywny hotel, centrum konferencyjne i pole golfowe, na którym odbywają się mecze o mistrzostwo kraju. Rocznie Oneidowie przyjmują w swym ośrodku 3 miliony gości.

W liście do władz federalnych poprosili, aby pieniądze te zostały przekazane gorzej sytuowanym plemionom ze stanu Nowy Jork. mm

Zawsze byliśmy granicą rewolucja amerykańska w kraju Szaunisów

Mimo tak wielkiego znaczenia, jakie ma w historii i historiografii Stanów Zjednoczonych rewolucja amerykańska, pełna relacja o wszystkich jej uczestnikach ciągle czeka jeszcze na przedstawienie. Większość prac wciąż jednostronnie omawia wydarzenia związane z Indianami, a historycy epoki cierpią na syndrom *Bębnów nad Mohawkiem*¹. Wciąż więcej uwagi przyciąga rola, jaką odegrali Indianie podczas wojny, nie zaś skutki, jakie na nie wywarła. Plemiona jawią się jako jednostki militarne i polityczne, natomiast ich społeczne problemy zazwyczaj się pomija. Poza nielicznymi wyjątkami Indianom przypisuje się drugorzędną rolę w całym konflikcie, zaś jej podsumowanie brzmi bardzo prosto: stanęli po niewłaściwej stronie i przegrali. Chcąc lepiej zrozumieć, czym była rewolucja dla Indian, musimy skupić uwagę na kraju Indian i na nich samych.

Szaunisi (Shawnee) mogą posłużyć za przykład fałszywego nakreślenia losów Indian podczas rewolucji. Ktoś kto mówi, że dla Szaunisów rewolucja zaczęła się w 1775 roku, równie dobrze mógłby opowiadać w Polsce, że druga wojna światowa wybuchła wraz z atakiem na Pearl Harbor. Szaunisi walczyli o wolność na długo przed Lexington², zaś rewolucja wznosiła i spotęgowała ataki na ich ziemię i kulturę, tak jak w przypadku innych indiańskich

ludów. Rewolucja też nie skończyła się dla nich w 1783 roku, będąc tylko etapem w dwudziestoletniej wojnie, którą prowadzili przynajmniej do traktatu zawartego w Greenville w 1795 roku. Podczas tej wojny stali na pierwszej linii, walcząc o rzekę Ohio. Najlepiej ujęli to wodzowie z Chillicothe, kiedy w 1779 roku powiedzieli Anglikom: „Zawsze byliśmy granicą”. Przez dwadzieścia lat rewolucja amerykańska staje się opowieścią o politycznym rozdrobieniu i płonących wsiach w kraju Szaunisów. Jest również opowieścią o zmianach i przetrwaniu szauniskiego społeczeństwa. Szaunisi składali się niegdyś z pięciu grup, z których każda odpowiadała za określone sprawy. Chillicothe i Thawekila decydowali o sprawach politycznych dotyczących całego plemienia i dostarczali najczęściej mężów stanu. Maquachake troszczyli się o zdrowie i leczenie współplemieńców, dając lekarzy i uzdrowicieli. Piqua rozsądzała w sprawach religii i rytuału, zaś Kispoki zajmowali się przygotowaniami do wojny i jej prowadzeniem; i spośród nich wywodzili się wodzowie wojenni. W 1673 roku francuski misjonarz Jacques Marquette opisywał dolinę Ohio jako miejsce, w którym „zamieszkuje lud zwany Szawanami (Chaouanons), tak liczny, że w jednym okręgu znajdują się dwadzieścia trzy wioski, a w drugim, leżącym bardzo blisko, piętnaście dalszych”. Nacisk ze strony Irokezów sprawił jednak, że lud ten musiał stamtąd ustąpić i wojny, wędrówki, rozdrobnienie polityczne, choroby, kłopoty gospodarcze i zmiany kulturowe zrobiły już swoje, gdy Szaunisi ponownie zgrupowali się w południowo-wschodnim Ohio, w połowie XVIII wieku, na ziemiach podarowanych im przez Wyandotów. Długotrwały bój Szaunisów z Wirginczykami wdzierającymi się na ich ziemię wzmógł się, odkąd Irokezi sprzedali je w forcie Stanwix w 1768 roku. Dwa lata

¹ Film Johna Forda (1939) ukazujący tendencyjnie Indian jako pijane i krwiożercze bestie w służbie angielskiej mordującej szlachetnych Patriotów — wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza

² Lexington (Concord) w stanie Massachusetts — miejsce pierwszej bitwy amerykańskiej wojny o niepodległość, 19 kwietnia 1775.

Artykuł *We Have Always Been the Border: the American Revolution in Shawnee Country* ukazał się pierwotnie w „American Indian Quarterly”, nr 16, zima 1992. Przekład i publikacja za uprzejmą zgodą autora i wydawnictwa.

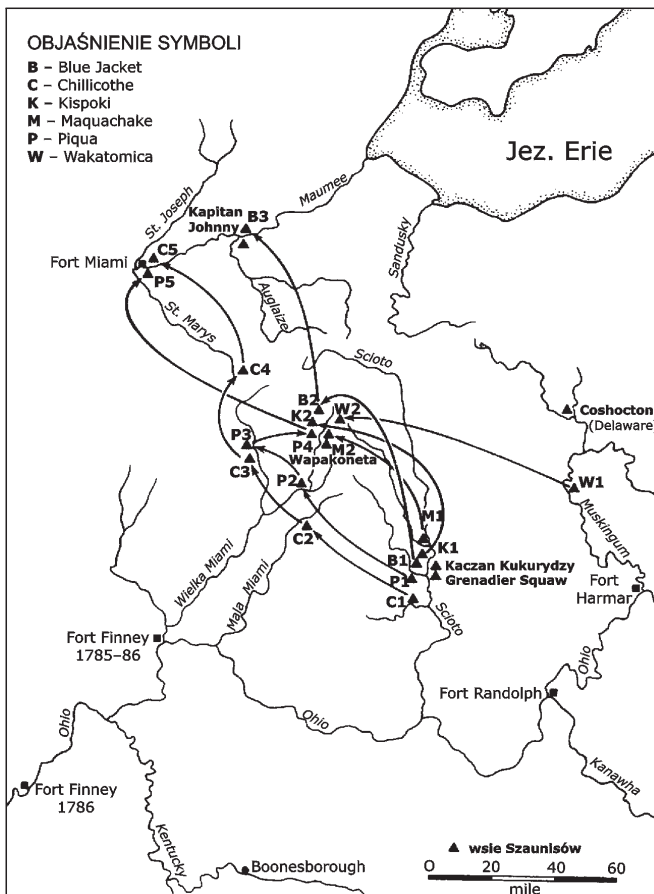
później Szaunisi przystąpili do utworzenia konfederacji plemion przeciwnych tej sprzedaży. Napięcie znalazło ujście w szeregu starć na granicy podczas wojny lorda Dunmore w 1774 roku. Angielskie Ministerstwo do Spraw Indian (British Indian Department) skutecznie zapobiegało kontaktom Szaunisów z innymi plemionami i kiedy ci wysłali pas wampumów Irokezom, zapraszając ich do wspólnej walki, Onondagowie odesłali go im z powrotem. Po bitwie pod Point Pleasant i zniszczeniu ich wiosek nad rzeką Muskingum niektórzy Szaunisi pogodzili się z utratą swych terenów na południe od Ohio, uznając to za cenę pokoju zawartego z lordem Dunmore w obozie Charlotte; inni natomiast nigdy nie uznali tej sytuacji i jedna wojna przekształciła się w drugą.

Kiedy wybuchła rewolucja, większość Szaunisów starała się zachować neutralność i kilka ich wiosek przeniosło się znad Scioto nad Miami i jej dopływy. Napór Amerykanów jednak nie ustawał i wodzowie plemienia oświadczyli w lipcu 1775 roku Wirgińczykom: „Coraz bardziej jesteśmy skłonni wierzyć, że nie ma już dla nas spokojnego miejsca i że macie zamiar wypędzić nas z całego naszego kraju”. Amerykańscy komisarze, podróżujący latem tego samego roku przez indiańskie tereny, zastali Szaunisów „ciągle się naradzających” i „wszystkie kobiety w trwożnym oczekiwaniu nadchodzącej wojny”. Kobieta Maquachake powiedziała jednemu z nich, Richardowi Butlerowi, że nastąpił rozłam, gdyż Chillicothe i Piqua coraz częściej opowiadali się za wojną. Szaunisi, którzy na jesieni podpisali traktat w forcie Pitt, uznali rzekę Ohio za granicę między ziemiami białych i ziemiami Indian; granicę, której przyszło im bronić przez następne dwadzieścia lat.

Kiedy Matthew Elliott, agent do spraw Indian, zawitał latem do wiosek Szaunisów Kispoki, lękał się powszechnego wybuchu Indian. Szaunisicy wysłannicy ponieśli trzymetrowy wampum wojny Czirokezom, wzniecając tym krwawe walki na granicy Wirginii i obu Karolin. Jednocześnie jednak przedstawiciele plemienia pojawili się jesienią na pokojowe obrady w forcie Pitt, co amerykański agent George Morgan mylnie poczytał za chęć zachowania przez nich neutralności. Do ogólnego zamieszania dołączyły jeszcze panujące w wioskach Szaunisów choroby.

Szaunisi zajmowali kluczową, lecz ryzykowną pozycję między Wirginią i Kentucky a wrogimi Mingo z wioski Szpuntu (Pluggy) i okolic Detroit. Plemiona już sprzymierzone z Anglikami zagroziły im wojną, jeśli zawrą pokój z Wirgińczykami, toteż powoli zaczęli przystępować do walki po ich stronie. Nie był to jednak nigdy pełny udział. Poszczególne ugrupowania i jednostki różnie sobie tłumaczyły stan rzeczy i różnie zapatrywały się na rozwiązanie trudnej sytuacji. Kaczan Kukurydzy (Cornstalk) i inni rzeczniczy pokoju stale informowali Amerykanów o biegu wydarzeń, o sytuacji na ziemiach Indian i wewnątrz ich własnego plemienia. W końcu lutego 1777 roku Kaczan Kukurydzy, Kishanosity, Molontha, wojenny wódz Oweeconne i inni przywódcy Maquachake powiadomili George’a Morgana, że pragną pokoju i że Mingo sprowadzają ich młodych wojowników na złą drogę. Kaczan Kukurydzy nie miał w owym czasie większego wpływu na plemię poza swymi własnymi Maquachake i ostrzegał, że nie może nawet własnych młodych wojowników powstrzymać od wstąpienia na wojenną ścieżkę. Wodzowie oświadczyli, że chcą rozstać się z tymi, którzy pragną wojny, i zbudować własną wieś. W marcu rada plemienna Delawarów przypomniała Szaunisom swą propozycję sprzed trzech lat i zaprosiła ich, by osiedli w pobliżu ich stolicy Coshocton. Kaczan Kukurydzy postanowił przeprowadzić swych ludzi w sąsiedztwo Delawarów, gdzie — jak mówił — będą wolni od grózb Mingów. Prowojenne ugrupowanie plemienia z każdym dniem zyskiwało jednak na znaczeniu i wojownicy przyjęli wojenny wampum od gubernatora Henry’ego Hamiltona z Detroit, aby wraz z Mingami pustoszyć amerykańskie pogranicze. George Morgan i Edward Hand powiadamiali w lipcu, że dwie szauniskie grupy „są już nie do utrzymania”, natomiast dwa inne pozostają w sferze amerykańskich wpływów. Najstarsi Szaunisi, którzy dożyli następnego stulecia, nie przypominali sobie, by wcześniej „więcej niż połowa narodu brała jednocześnie udział w wojnie”.

Zamordowanie Kaczana Kukurydzy przez amerykańską milicję w 1777 roku pchnęło wielu Szaunisów w objęcia Anglików. Generał Hand słusznie zauważył, że „jeśli kiedykolwiek spodziewaliśmy się czegoś od tego narodu, to



Usytuowanie i przemieszczanie wiosek Szaunisów w latach 1774–94

Oprac. na podstawie:
Colin G. Calloway,
*The American Revolution
in Indian Country*
(Cambridge University Press,
Nowy Jork 1995, s. 159)

teraz nie mamy na co liczyć. Czarna Ryba (Black Fish) najechał zimą 1777–78 roku Kentucky, biorąc podczas burzy śnieżnej w niewolę Daniela Boone i 26 jego towarzyszy. Lecz nie tylko zemsta kierowała poczynaniami Szaunisów; Maquachake Kaczana Kukurydzy zachowali w większości neutralność. Białe Oczy (White Eyes), proamerykański przywódca delawarskiego klanu Żółwi, powiedział, że Maquachake „ujęli łańcuch przyjaźni i nie myślał o niczym innym”. Siedemnaście rodzin Maquachake pod Kishanosity, Oweeconne’em i Nimwhą, bratem Kaczana Kukurydzy, przeniosło się do Coshocton, stając się w oczach Białych Oczu „tymi samymi ludźmi”. Siostra Kaczana Kukurydzy, Nonhelema (Grenadier Squaw)

roku większość Szaunisów przyjęła wojenny wampum Hamiltona.

Naród ich podzielił się co do tego, jak zachować się wobec — zdawałoby się — wiecznej walki z Amerykanami. Wielu Maquachake i Kispoki chciało pokoju, ale większość Chillicothe i Piqua nie ufało Amerykanom i sprzyjało Mingom. Kikusgawłowa (Kishkalwa), który w 1774 roku poprowadził część Thawekila na południe, do kraju Krików, po kilku latach sprowadził ich nad Ohio, a potem powiódł na zachód od Missisipi. Także na początku 1774 roku 170 rodzin „spakowało wszystko” i wyprowadziło się znad Scioto, byleby tylko „nie siedzieć wśród białych, zdanymi na ich łaskę i niełaskę”. Za ich przykładem poszli inni

i w 1779 oraz w 1780 roku 1200 Szaunisów, głównie Thawekila, Piqua i Kispoki, prowadzonych przez Żółtego Jastrzębia (Yellow Hawk) i Czarnego Pnia (Black Stump) opuściło ojczyznę nad Ohio i przeniosło się do Missoury, koło Cape Girardeau, oddając się pod opiekę rządu hiszpańskiego. Dalekie wędrówki nie były niczym nowym dla Szaunisów. Przekraczali już Missisipi w 1763 roku, zaś plemię Missoury zabiło jednego ich wodza w 1773. Żadna jednak migracja nie podzieliła tego narodu, jak ta. Odtąd ich pochód na zachód trwał już cały czas i w takich krajach, jak Missoury, Kansas, Teksas i Oklahoma czuli się równie dobrze jak w Ohio czy Indianie.

Szaunisami, którzy pozostali w Ohio, byli głównie Chillicothe i Maquachake oraz członkowie innych grup, niechających rozstać się z ojczyzną. Maquachake nadal myśleli o porozumieniu z Amerykanami, ale gdy Daniel Brodhead przesłał Szaunisom pismo, w którym radził im słuchać pokojowo nastawionych Delawareów i odrzucić namowy angielskich wysłanników, którzy przebyli trzy tysiące mil „tylko po to, by kraść i rabować”, wojownicy z pogardą wrzucili je do ognia. Wysłannicy Szaunisów ponieśli wkrótce topór wojenny do kraju Krików. Thomas Jefferson żądał wyparcia plemienia z jego ziem bądź jego zupełnego wytepienia i radził obrócić przeciw niemu innych Indian. Amerykańskie najazdy stały się dla Szaunisów czymś powszednim, stąd rewolucja przybrała dla nich postać „Bębnow nad Miami”, kiedy żołnierze niszczyli im wioski i plony, a stojące na granicy forty nie pozwalały im spać spokojnie.

W 1779 roku przeciwko osłabionym niedawną migracją Szaunisom wyruszył na czele ochotników z Kentucky John Bowman, kierując się na ich stolicę — Chillicothe. Garść wojowników odparła atakujących i długo ścigała ich podczas odwrotu, lecz wódz Czarna Ryba odniósł śmiertelną ranę. Nastąpiła sroga zima i wysłannicy Szaunisów zaczęli ponaglać Anglików o obiecaną im pomoc. Plemię nie zaprzestało jednak walki z nadejściem wiosny. Anglicy z Detroit donosili, że Szaunisi i ich sprzymierzeńcy codziennie przynoszą skalpy, „mając teraz wiele po temu pola do popisu”.

W 1780 roku Szaunisi sami spalili Chillicothe, aby nie wpadło w ręce George’a Rogersa

Clarka. Zwabiwszy Amerykanów pod Piqua nad rzeką Mad, wydali im walną bitwę, zwyciężając, aż do chwili, gdy Clark skierował ogień artylerii na dom obrad, w którym schroniło się wielu ludzi. Clark donosił, że wioska „składała się z bardzo ładnych chat, stojących nad rzeką i otoczonych polami kukurydzy” i że jego ludzie dwa dni palili zboże i płądowali szauniskie groby w poszukiwaniu łupów i skalpów. Mieszkańcy Piqua wycofali się w głąb puszczy i wzniesli nową wieś nad Wielką Miami. Straty Szaunisów nie były duże, ale zniszczenie zbóż dało im się bardzo we znaki, gdyż „nasze kobiety i dzieci głodują teraz w puszczy i potrzebują jedzenia”. Branka Szaunisów, Mary Erskine, opowiadała, że Szaunisi całą zimę żywili się mięsem i uchodźcy napływali do Detroit, prosząc Anglików o żywność i dach nad głową, podobnie jak Irokezi, którzy uciekli do Niagary po wyprawie Sullivana. Podczas narady następnej wiosny, w Detroit, Krętogłów (Wry Neck) nalegał, by Anglicy wysłali swych żołnierzy i wojowników znad Wielkich Jezior na pomoc Szaunisom. „Sami tylko jesteśmy słabi i ramiona nasze nie wytrzymują ciosów wrogów — oświadczył wódz. — Mija dwadzieścia lat, odkąd samotnie stawiamy czoła Wirgińczykom”.

Clark wrócił do kraju Szaunisów jesienią 1782 roku. Daniel Boone, który mu towarzyszył, mówił, że spalił on pięć wiosek, „niszcząc całkowicie kukurydzę i inne plony i pustosząc całkowicie kraj”. Podczas ataku Clarka większość wojowników znajdowała się poza domem i wieści o okrucieństwach „białych barbarzyńców z Wirginii” szybko rozeszły się po ziemiach Indian. Szaunisi nie przyjęli jednak walki w otwartym polu, przez co uniknęli większych strat.

Uderzenia Amerykanów trwały długo po zakończeniu rewolucji, gdyż milicja z Kentucky nieustannie przechodziła na drugi brzeg Ohio. Niezyczący sobie wojny Maquachake odesłali w 1784 roku Anglikom wampumy wojny, a ich wódz Molontha opowiadał się za przyjęciem warunków traktatu zawartego w forcie Finney, w styczniu 1786 roku. Jednak kilka miesięcy później milicjanci z Kentucky, pod dowództwem Benjamina Logana, dokonali „barbarzyńskiego najazdu” na ziemie Szaunisów. Spalili wsie Maquachake, pozabijali ko-

biety i dzieci i zamordowali Molonthe, który wyszedł do nich pod osłoną flagi Stanów Zjednoczonych. „Logan nie zastał nikogo prócz starców, kobiet i dzieci — mówił Ebenezer Denny. — Nie stawiali żadnego oporu; ludzi najzwyczajniej mordowano”. W 1787 roku Robert Todd spalił stare Chillicothe nad Point Creek i zabił paru Indian. Trzy lata później generał Josiah Harmar znowu popalił wieś i zboża. Pomiędzy 1779 a 1790 rokiem Chillicothe zostało zniszczone czterokrotnie, ale Szaunisi za każdym razem odbudowali je w innym miejscu.

Szaunisi cierpieli nie tylko wskutek bezpośrednich ataków na ich wioski. Nieustanne boje i wymuszone nimi wędrówki zakłócały ich ceremonialny kalendarz, co można było zauważyć na przykładzie Święta Zielonej Kukurydzy, obchodzonego w lecie — porze amerykańskich najazdów. Podobnie jak u Irokezów, ciągle walki i śmierć ludzi wiedzących jak pokierować uroczystością doprowadziły do tego, że starodawne rytuały przygotowań do wojny i jej prowadzenia były odkładane, niewłaściwie wykonywane lub zapomniane.

Przebywający na wyprawach wojownicy nie mogli żywić swych rodzin, zaś strata koniecznych do życia kukurydzy, dyni i fasoli oznaczała, że trzeba więcej polować w czasie, kiedy myśliwych nie było u domu. Podobne niedobory w diecie wywoływały liczne choroby wśród Mohawków. Od dawna kupujący od obcych broń palną i gotowe wyroby Szaunisi teraz zaczęli wyglądać od Anglików żywności i odzieży. Ci jednak, ograniczeni limitami, odwozili ich od przybywania do Detroit i wysyłali na wsze strony wyprawy wojenne, aby tylko odciążyć magazyny króla.

Wojna poczyniła zmiany w położeniu i strukturze szauniskiego społeczeństwa. Indiańskie wioski nigdy nie stanowiły jednolitych etnicznie jednostek, ale chaos rewolucyjny sprawił, że wsie Szaunisów szły w rozpstkę i odbudowywały się na nowo. Każdy najazd Amerykanów sprawiał, że cofali się coraz dalej na północny zachód, aż osiedli w nowych wioskach nad rzekami Auglaize i Miami. Niektóre rodziny udały się na zachód, inne zamieszkały wraz z Delawarami, a jeszcze inne powędrowały na południe, do kraju Czirokezów i Krików, gdzie ich mężczyźni stanęli u boku

południowych wojowników. W 1791 roku nad rzeką Tallapoossee stały cztery szauniskie wioski. Sama wędrówka była czymś stosunkowo prostym dla Szaunisów, gdyż ich szalasy „stawiano szybko w parę dni i porzucano bez żalu”, ale opuszczanie rodzinnych stron zawsze głęboko przygnębiało ludzi i dezorganizowało życie gospodarcze. Poza tym w czasie wędrówek należało szczególnie dbać o najcenniejszą rzecz, jaką posiadała każda grupa plemienia — święte zawiniątko. Jego zbezczeszczenie przynosiło nieuchronną klęskę, a ci, którzy wyprzedzali w pochodzie na nowe miejsce bądź zdąжали za głównymi siłami grupy, czuli się zagubieni bez jego opiekuńczej obecności.

Jednocześnie do wiosek Szaunisów ciągle zachodzili Mingo, Senekowie i Czirokezi, łącząc się z nimi w walce. Wielebny John Heckewelder, misjonarz morawski, powiedział, że „Szaunisi podczas tych bojów stracili wielu wojowników, ale zastępują ich przybysze z innych narodów” i dodawał, że właśnie zawitała do nich setka „niespokojnych Czirokezów”. Szauniskie wioski uchodziły za warownie renegatów w oczach Amerykanów. W miarę jak poszczególne grupy zaczęły przenosić się za Missisipi, różnice między odłami, wyznaczane sprawowanymi przez nie funkcjami, ulegały powoli zatarciu i pod koniec wojny rodziny z rozmaitych odłamów napłynęły do wiosek niezniszczonych przez Clarka. Po zakończeniu działań szauniskie wioski nad Glaize stały się częścią wieloplemiennej społeczności.

Rewolucja spotęgowała również zmiany w przywództwie plemienia. Kishanosity, naczelný wódz wojenny, po wojnie Dunmore’a utracił zaufanie ziomków, „przez co Szaunisi zdjęli go ze stanowiska i odebrali mu całą władzę”. Kishanosity odtąd przystąpił do pokojowego ugrupowania, kierowanego przez Krętogłowa, Nimwhę i Kaczana Kukurydzy. Zamordowanie tego ostatniego pozostawiło pustkę wśród Maquachake, „podobnie jak śmierć Czarnej Ryby w 1779 roku wśród Chillicothe. Czarny Wąż (Black Snake) przekazał wodzostwo nad Kispoki Żółtemu Jastrzębiowi, kiedy sam postanowił pozostać w Ohio. Nimwha zmarł w 1780 roku, Molonthe zabito sześć lat później, a Czarne Kopyto (Black Hoof) doszedł do znaczenia dopiero po rewolucji.

Od wodzów szauniskich zawsze oczekiwa-
no pokojowego nastawienia. Wodzowie wio-
skowi dominowali w radzie nad wodzami
wojennymi, którzy obejmowali władzę jedynie
na czas wyprawy, po otrzymaniu odpowied-
nich wskazówek. Bezustanne wojny wzmac-
niały jednakże ich prestiż. Usługi wodzów
wioskowych traciły na znaczeniu i zostali usu-
nięci z cień podległych im kiedyś przywódców
na czas wojny. Już w 1774 roku Szaunisi
mówili, że „wśród naszych ziomków z dolnych
wiosek nie ma wodzów, tylko sami wojowni-
cy”. W 1777 roku ich wodzowie nie byli już
w stanie wyrwać wojowników spod wpływu
wojowniczych Mingów. „Kiedy mówię do nich
— stwierdził jeden z wodzów — słuchają przez
chwilę, siedzą spokojnie, kiedy na nich patrzę,
nocą zaś wykradają koce i uciekają, gdzie
wiedzie ich zły duch”. Wysłani do Indian komi-
sarze z Wirginii, uważali, że wodzowie wszy-
stkich szauniskich grup stracili wpływ na wo-
jowników. Obecność członków innych plemion
w ich wioskach dodatkowo osłabiała ich auto-
rytet. Przedstawiciele Maquachake i Kispoki
przypisywali w 1778 roku całe zło Mingom,
„którzy żyją wśród nas i nie chcą nas słuchać”.
Ze zdaniem starszych wodzów jeszcze mniej
liczyła się generacja wojowników, którzy osią-
gnęli wiek męski podczas wojny dwudziesto-
letniej. Na obradach w forcie Finney, w styczniu
1786 roku, Richard Butler widział, że „wielu
młodych, wyrosłych w toku wojny, żądnych
krwi niczym psy gończe, z całego serca sprzy-
ja Anglikom... znani wodzowie są i cały czas
byli przeciwni wojnie, ale ich wpływ nie jest
na tyle silny, aby zapobiec czynionemu złu, nad
czym szczerze boleją”. Sześć lat później, pod-
czas obrad prowadzonych nad Glaize, wodzo-
wie wojenni Szaunisów siedzieli naprzeciw
wodzów pokojowych, całkowicie wbrew od-
wiecznemu obyczajowi plemienia. Ci młodzi
wojownicy ponieśli wojnę w następne stulecie,
a nowi przywódcy, tacy jak Tecumseh, zjed-
nywali sobie zwolenników, których Ameryka-
nie nazywali renegatami, z innych plemion.

Podczas gdy starzy przywódcy zmagali się
z nowymi czasami, w radzie Szaunisów coraz
większy wpływ zaczęli uzyskiwać ludzie
z zewnątrz. Sprzymierzeńcy dostarczali broń
palną i wszelkie zasoby przez pozyskanych
sobie wodzów. Agenci do spraw Indian, jak

bracia James i Simon Girty, Matthew Elliott
i Alexander McKee, energicznie pośredniczyli
między Szaunisami i ich angielskimi sojuszni-
kami i przez ich ręce płynął do szauniskich wio-
sek strumień darów i zaopatrzenia. McKee,
Elliott i James Girty mieli szauniskie żony
i licznych krewnych. Walczyli ramię w ramię
wraz z wojownikami plemienia, mieli prawo
zabierać głos na naradach i zdaje się, że nawet
wpływali na wybór miejsca stawiania nowych
wiosek. Anglicy doskonale wiedzieli o tym, jak
wielki wpływ na Szaunisów wywiera McKee,
zaś Daniel Brodhead, wyznaczając nagrodę za
jego głowę i za głowy braci Girty, wyrażał
pogląd Amerykanów, że „Szaunisi nie postę-
powaliby tak głupio, gdyby nie zatruli im
głów pewni zli ludzie, którzy żyją wraz z nimi
i biorą od Anglików pieniądze za opowiada-
nie kłamstw”.

W 1782 roku rewolucja stała się wojną
wszystkich Szaunisów. Kiedy wówczas Clark
nawiedził ich kraj, do walki wyruszyli chłopcy,
starcy i kobiety wraz z „każdym mężczyzną...
który mógł się chociaż czołgać”. Szaunisi za-
wsze przyjmowali do siebie wielu jeńców, aby
uzupełnić poniesione straty w ludziach, ale
teraz, kiedy wojna tak się rozszroiła, coraz
częściej malowanych na czarno jeńców prze-
znaczano śmierci. Nic oczywiście nie groziło
pozostającym w ich „słodkiej niewoli” od wielu
lat; na śmierć skazywano tylko pojmanych
w niedawnych walkach, tych, którzy grozili im
zagładą. Wojownicy Szaunisów ponieśli woj-
nę Amerykanom, nad Blue Licks (Sina Lizaw-
ka) dokonali pogromu ochotników z Kentucky
i przyczynili się do klęski wyprawy Williama
Crawforda.

Wówczas, gdy Szaunisom wydawało się,
że wygrywają wojnę, Anglicy pozbawili ich
wszelkich co do tego złudzeń. Ich oficerowie
i agenci nagle zaczęli wzywać wodzów do
powstrzymywania swych wojowników i pró-
bowali przekonać ich, że póki w Paryżu po-
zwoli im na wieczne czasy żyć spokojnie obok
Amerykanów. Kiedy myśliwi z Chillicothe
stracili stado porwane przez amerykańskich
koniokradów w lecie 1783 roku, major De Pey-
ster z Detroit wyraził swoje ubolewanie, ale
podkreślał, że „sytuacja jest bardzo delikatna...
świat chce pokoju i oni również powinni go
pragnąć”. Jeśli Szaunisi wyruszą do walki,

„muszą to zrobić na własną rękę, gdyż ich Ojciec nie może wziąć w tym udziału”.

Rewolucja sprowadziła zatem prawdziwą klęskę na głowy Szaunisów. Uzyskana niepodległość wyzwoliła powódź osadników i spekulantów ziemskich. W latach 1775–90 do kraju Szaunisów napłynęło 80 tysięcy białych. Jak za pośrednictwem Simona Girty oświadczył w 1785 roku Amerykanom wódz Kapitan Johnny: „Zbliżyliście się do nas tak blisko, że prawie słysząc huk waszych siekier walących nasze drzewa i wznoszących domy w naszym kraju”. Ostrzegał, że jeśli osadnicy przekroczą Ohio, „wybatożymy ich tak, że wrócą z powrotem na wasz brzeg”. Amerykańscy komisarze, Richard Butler i George Rogers Clark, donosili w 1786 roku z fortu Finney, że rozgoryczeni Szaunisi skarżyli się, iż „zmusiliśmy ich żyć na stawach, nie zostawiając im skrawka ziemi, na której by mogli żyć i siać kukurydzę”. Choć wybitny ich wojownik imieniem Kekewepelethe wygłosił wojownicze przemówienie, oddali swe ziemie na wschód od Wielkiej Miami, mówiąc jednak Amerykanom, że „nie zawiera się przymierza ani pokoju, biorąc do więzienia naszych wodzów i przyprowadzając z sobą żołnierzy”. Coraz więcej Szaunisów uchodziło za Missisipi (latem 1787 roku udało się tam blisko dwustu Szaunisów i Delawarów znad Miami), ale przepowiednie Anglików, że plemię będzie nadal walczyć o swą ojczyznę, sprawdziły się w zupełności.

Spalone wsie i plony, pomordowani wodzowie, rozłam w radzie, zrujnowana gospodarka, wędrówki, straty w bitwach i porzucenie na pastwę wrogów sprawiło, że rewolucja to jeden z najczarniejszych rozdziałów w historii Szaunisów. Czytając sprawozdania amerykańskich dowódców ktoś mógłby mniemać, że ich najazdy na kraj Szaunisów zadawały wrogowi miazdzące ciosy. Niszczenie wiosek i zbiorów z pewnością dawało się bardzo we znaki, ale ani widok płonących chat, ani trupów zabitych kobiet i dzieci nie osłabiał oporu ani woli zwycięstwa, jaką miał naród. Szaunisi uchodzili przed napierającym wojskiem, patrzyli z dala, jak pali wsie i pola kukurydzy, a po jego odejściu wracali na miejsce bądź wznosili domy w bardziej bezpiecznych okolicach. Z tych wszystkich ciosów społeczeństwo szauniskie zawsze się podnosiło, choć w nieco

zmienionym kształcie. Ukryta żywność, do której nie dotarli Amerykanie oraz dostawy angielskie z Detroit pozwalały Szaunisom kontynuować walkę aż do lat 90. George Rogers Clark przyznawał, że niszczenie indiańskich wiosek nie zdaje się na wiele, „gdy mogą dostać cztery razy więcej niż im zabrano od Anglików”, z czym w pełni zgadzał się Alexander McKee. Skończyło się to dopiero w 1794 roku, kiedy Amerykanie zniszczyli rozległe pola kukurydzy nad rzekami Auglaize i Maumee, które Anthony Wayne nazywał „prawdziwym imperium wrogich Indian na Zachodzie”.

Przez jakiś czas podczas rewolucji wielu Szaunisów uznawało sprawę Anglików za swoją własną i boleśnie odczuło ich odstępstwo. Dla nich to starcie nie zakończyło się w 1783 roku, tak jak dla czerwonych kurtek i patriotów. Prowadzili wojnę przez następne dwanaście lat, odgrywając wiodącą rolę w tworzeniu konfederacji wielu plemion. W 1795 roku wojna o Ohio zakończyła się klęską, starzy wodzowie uznali, że czas porozumieć się z Amerykanami, zaś plemię w dalszym ciągu nie zaprzestało wędrówek. Przegrana, utrata ziemi i ciągły rozkład obyczajów pogłębiały panujące wśród Szaunisów rozprzężenie i upadek ducha. Promień nadziei zaświtał jednak, kiedy Prorok Szaunisów zaczął wzywać do moralnej i religijnej odnowy, a Tecumseh organizować ogólnoindiański ruch w obronie posiadanych jeszcze plemiennych ziem. Wkraczając w nowy, dziewiętnasty wiek, Szaunisi znów stanęli w obliczu naporu Amerykanów, raz jeszcze wyznaczając sobą granicę. ♣

Colin G. Calloway

przeł. Aleksander Sudak

Profesor Colin G. Calloway wykłada obecnie historię Indian Ameryki Północnej w Dartmouth College w Hannover, w stanie New Jersey. Jest specjalistą od stosunków międzyplemiennych na Wielkich Równinach, zajmuje się też losami ludzi, którzy z różnych powodów żyli wśród Indian. Ostatnio opublikował *The American Revolution in Indian Country: Crisis and Diversity in Native American Communities* (Cambridge University Press, Nowy Jork 1995). Jego esej o Wronach *Jedyne wyjście, jakie nam zostało* zamieściliśmy w numerze 2[26], lato 1994.

Silna i dobrze wychowana zawieranie małżeństw wśród Indian Ameryki Północnej

Małżeństwo było czymś zasadniczym dla dojrzałego mężczyzny i dojrzałej kobiety... Społeczna i ekonomiczna pozycja mężczyzny bez żony była zaledwie połowiczna. Nie miał nikogo, kto mógłby mu gotować, rodzić dzieci, zbierać i przygotowywać dziko rosnące i uprawne rośliny. I dlatego taki mężczyzna był w najwyższym stopniu godnym poślubienia. Podobna prawda dotyczyła kobiety bez męża, gdyż taka nie miała nikogo, kto mógłby dla niej polewać, dostarczać jej koni i innych łupów z wypraw, nikogo, z kim mogłaby mieć dzieci. Powiadano, że mężczyźni i kobiety nie dawali sobie rady bez siebie. Pozostawanie poza małżeństwem było czymś rzadkim i zdecydowanie uważanym za nienormalne.

Starzy kawalerowie i stare panny praktycznie nie istnieli w kulturze Kiowa–Apaczów. Żona była wręcz koniecznością. Nie tylko troszczyła się o tipi, garbowała skóry, szyła odzież i mokasyny, ale także rodziła dzieci. Mężczyzna bez dzieci był nikim, podczas gdy mężczyzna z dobrą żoną i z dziećmi mógł wiele osiągnąć... Kobieta bez męża odgrywała niewielką lub żadną rolę w tej kulturze.

Powyższe cytaty, z których pierwszy dotyczy Zachodnich Apaczów, a drugi Kiowa–Apaczów, mogłyby odnosić się do wszystkich tubylczych ludów Ameryki Północnej. W sposób jednoznaczny wyłania się z nich ekonomiczny charakter małżeństwa. Wzajemne uczucia kandydatów do tego stanu mogłyby być w pewnym stopniu znaczące, ale rzadko bywały jedyną podstawą połączenia się w parę małżeńską. Dlatego zwykle takie związki były aranżowane przez starsze osoby.

Mimo że przy zawieraniu małżeństwa zakładano długotrwałość związku, to jednak ta ce-

cha miała często jedynie postulatywny charakter. Z kolei założenie, że celem małżeństwa musi być wspólne wychowywanie własnych lub adoptowanych dzieci, można by przyjąć za trafne, gdyby nie przykłady bezdzietnych małżeństw, które w pewnych plemionach nie traciły prestiżu społecznego, ani statusu małżonków.

Chociaż małżeństwa u Indian nie były związane ani przy udziale autorytetu religijnego, ani świeckiego, to jednak dzięki spełnieniu pewnych warunków taki związek zyskiwał znamiona sformalizowanego, „zalegalizowanego” małżeństwa. Presja środowiska w takim mikrospołeczeństwie była zbyt silna, aby ktokolwiek mógł sobie pozwolić na odstępstwa od własnej kultury. Przynajmniej jeden z elementów towarzyszących zaślubinom musiał zaistnieć publicznie. Taki charakter miały ceremonie i uczty uświetniające tego rodzaju uroczystości. Wydarzenie to mogło także zostać oznajmione społeczności przez obwoływacza, który z taką wiadomością docierał do każdego mieszkańca wioski. O zawarciu małżeństwa mogło publicznie zaświadczyć wręczenie lub wymiana darów ślubnych lub wielomiesięczna praca na rzecz rodziny przyszłej żony. Taki materialny aspekt małżeństwa był również u większości ludów indiańskich koniecznym warunkiem połączenia młodej pary węzłem małżeńskim, co po raz kolejny zaświadcza o szczególnym ekonomicznym wymiarze tubylczych małżeństw.

Wśród Indian Micmac z Nowej Szkocji chłopiec oświadczał się dziewczynie, składając jej dary, których przyjęcie było wyrażeniem zgody na wspólne życie. Po przyzwoleniu jej rodziców, kandydat na męża wprowadzał się do ich domu i przez rok pozostawał na usługach rodziny swej ukochanej, przeważnie dla nich polując. W ten sposób udowadniał goto-

Fragment książki o życiu rodzinnym Indian Ameryki Północnej, która niebawem ukaże się w „Bibliotece Tawacinu”.

wość do zapewnienia dobrobytu swej przyszłej rodzinie i tym samym rewanżował się rodzicom dziewczyny za jej wychowanie. Podczas wspólnego zamieszkiwania chłopiec i dziewczyna żyli ze sobą jak „brat i siostra”. Po roku uczta ze śpiewami, tańcami i przemówieniami, dopełniała zawarcia małżeństwa. Jeżeli jednak podczas tego wspólnego zamieszkiwania następowało wzajemne rozczarowanie partnerów, to rozstawali się, nie będąc jeszcze małżonkami. Takiemu rozstaniu towarzyszyło zwykle obopólne poczucie radości, że unikają pożycia, które nie przyniesie im szczęścia.

Również zawarcie małżeństwa u Huronów składało się z dwóch etapów. Jednak pierwszy okres nie był tak długi i niewinny, jak w przypadku Micmac. Dziewczyna akceptująca oświadczenia przyjmowała od chłopca dary (najczęściej w postaci biżuterii), po czym on wprowadzał się do niej i spędzał z nią trzy lub cztery noce. Brak satysfakcji mógł być przyczyną ich rozstania. Jeżeli jednak byli z siebie zadowoleni i zyskiwali zgodę swoich rodziców na małżeństwo, to oczekiwali na ucztę, podczas której formalnie zostawali mężem i żoną. Gdy to ważne wydarzenie odbywało się zimą, to panna młoda otrzymywała w darze od kobiet drewno na opał.

Młodzieniec z plemienia Ottawa, chcąc ożenić się ze swoją wybranką, powiadamiał o tym swoją matkę. Ta z kolei wtajemniczała w to swego męża lub brata, po czym oboje udawali się do rodziców dziewczyny, gdzie obie strony ustalały zakres pomocy materialnej dla nowożeńców. Po pewnym czasie matka chłopca przynosiła matce dziewczyny część wcześniej uzgodnionych dóbr, które następnie rozdzielano wśród jej krewnych. Pozostałą część dóbr otrzymywała dziewczyna podczas uczty w domu młodzieńca. W jej trakcie teściowa przyodziewała synową w piękne stroje i odsyłała ją do jej matki. Czasami takie wizyty i powroty były powtarzane częściej, ale zawsze za ostatnim razem dziewczyna była przyodziewana w gorsze ubranie, co oznaczało koniec ceremonii weselnej.

Na obszarze Północno-Zachodniego Wybrzeża małżeństwo uważano za kontrakt o wymiarze społecznym nie tyle pomiędzy mężem i żoną, ile pomiędzy ich rodzinami. Im wyższa była ranga pary, tym większy nacisk kładzio-

no na to wydarzenie. Z takim punktem widzenia związany był dobór partnera; zgodnie z obowiązującą tam zasadą należało zawierać małżeństwo z osobą o podobnym statusie społecznym. Tutaj zasadniczą sprawą było ustalenie „ceny za narzeczoną”, jaką rodzina pana młodego miała wpłacić rodzinie panny młodej. Oczywiście im wyższa była jej ranga, tym wyższa była również jej cena. Klan męża kupował nie tylko żonę, ale również prawa do dzieci, jakie miały narodzić się z tego związku. Po narodzinach dzieci rodzina żony składała mężowi opłaty znacznie przewyższające te, które otrzymawał, wydając młodą kobietę za mąż. W ten sposób następowało „odkupienie” żony, która, o ile decydowała się pozostać z mężem, czyniła to z własnej woli, inaczej mówiąc — gratis. Zięć rewanżował się więc często nowymi opłatami, aby utwierdzić swoje prawa do małżonki.

Wśród kalifornijskich Indian Yurok i Hupa niebagatelna opłata, jaką należało wnieść za żonę, miała wpływ na występowanie dwóch form małżeństwa, co w tym aspekcie było specyfiką tego obszaru. Zależnie od wartości wniesionej opłaty, można było wyróżnić małżeństwa „pełne” i małżeństwa „połowiczne”. W przypadku małżeństwa „pełnego” mężczyzna płacił za swoją żonę i zabierał ją do swego domu. Dzieci należały do niego i nawet w razie rozvodu był upoważniony do ich zatrzymania, jeśli odmawiał przyjęcia zwrotu okupu małżeńskiego. Kiedy jego córka wychodziła za mąż albo zabito jego syna, opłata przypadała właśnie jemu. W małżeństwie „połowicznym” mężczyzna płacił mniej — zazwyczaj połowę wycenionej wartości panny młodej, przenosił się do domu jej ojca lub blisko położonego domu w tej samej miejscowości i pozostawał w mniejszym lub większym stopniu uzależniony od teścia. Dzieci należały do żony, to znaczy do jej rodziny, a zapłata za pannę młodą przypadała ojcu kobiety, a w wypadku jego śmierci — jego synom, czyli braciom kobiety. Małżeństwo „połowiczne” było zupełnie prawomocne i nie spotykało się z żadną dezaprobatą, lecz było oznaką braku bogactwa męża i dlatego nadawało małżonkom stosunkowo niską rangę w społeczeństwie utożsamiającym bogactwo z wysoką pozycją. Często po urodzeniu się dziecka ojciec chłopca dokonywał



dotatkowej wpłaty, aby uczynić małżeństwo „pełnym”, a wnukom zapewnić należną pozycję w społeczeństwie.

Małżeńskie zwyczaje ludu Hopi cechowały się bogatą obrzędowością weselną. Młodzież w tym plemieniu sama wybierała sobie partnerów do małżeństwa. Zwykle o wyborze decydowało wcześniej rozpoczęte współżycie płciowe. Chłopak po omówieniu kwestii z dziewczyną udawał się do jej rodziców, a oni zwykle wyrażali zgodę, jednocześnie wskazując izbę, gdzie młodzi mogli wspólnie spędzić noc. Po kilku dniach matka dziewczyny przyprowadzała ją z samego rana do domu rodziców chłopca. Sam miała mleć kukurydzę dla swoich przyszłych teściów. Po czterech dniach wieczorem zaczynały schodzić się krewne obu stron i spędzały noc w tym domu. Z samego rana zaczynała się obrzędowa kąpiel młodych. Krewne chłopca myły w mydlinach z juki głowę dziewczyny, a jej krewne myły głowę chłopcu. Następnie wszystkie mydliny zlewano do jednej misy, zanurzano w niej głowy młodych, a ich włosy składano razem i skręcano w jedno pasmo, aby w ten sposób połączyć ich na całe życie. Następnie chłopiec rozebrany prawie do naga, jedynie w przepasce biodrowej, był kąpany przez matkę dziewczyny. Potem tą czynność powtarzały wszystkie inne

kobiety, a kandydat na męża musiał każdej z osobna grzecznie dziękować. Ta kąpiel miała zmyć z mężczyzny wszystkie ślady młodości i przygotować jego ciało do stanu małżeńskiego. W tym czasie włosy dziewczyny układano we fryzurę noszoną przez mężatki, a jej matka napominała ją, by była dobrą gospodynią. Następnie młodzi brali po szczypcie maki kukurydzianej i stojąc na skraju mesy, unosili je ku ustom, modlili się cicho i syпали mąkę w kierunku wschodzącego słońca. Po powrocie do domu wspólnie zjadali śniadanie. Po tej ceremonii ojciec chłopca rozdawał krewnym i przyjaciółom pasma bawełny z prośbą o wyjmowanie z nich nasion i zwrócenie ich parze młodej. Pan młody, jego ojciec i wielu innych mężczyzn gręplowało, a następnie przedło bawełnę, a następnie wszyscy tkali z niej odzież ślubną dla panny młodej. Po upływie około dwóch miesięcy, w dniu zakończenia prac nad strojem weselnym, odbywała się uczta dla najbliższych krewnych. Po posileniu się smakołykami, przemawiali oni do obecnej na uczcie narzeczonej. Następnego ranka przed świtem panna młoda zakładała strój, na który składała się bielona derka, przyozdobiona na rogach piórkami modlitewnymi, pięknie tkany pas i para mokasynów. Drugą, mniejszą derkę chowała do kosza, gdzie leżała aż do jej śmierci.

W tę właśnie część weselnej garderoby owijano zwłoki kobiety. Służyła ona jej duchowi jako skrzydła w pośmiertnej podróży do Domu Umarłych. Podczas lotu duch miał sterować przy pomocy pięknego pasa, podobnie jak ptak steruje ogonem. Ubrana w strój weselny, dziewczyna udawała się do swojego domu i przed zachodem słońca wracała w towarzystwie swej matki, przynosząc strawę rodzinie chłopca, po czym obie kobiety znowu odchodziły. Podczas wieczerzy jeden z krewnych narzeczonego zaczynał przemówienie pełne dobrych rad skierowanych do przyszłego małżonka. Następnego dnia rodzice chłopca przygotowywali ucztę w domu rodziców dziewczyny, a ona sama otrzymywała w jej trakcie dobre rady od swoich krewnych. Po tej uczcie młoda małżonka, wraz ze swoimi najbliższymi, wręczała mąkę kukurydzianą rodzinie męża jako podziękowanie za strój ślubny. Później tę mąkę rozdzielano wśród tych wszystkich, którzy pracowali przy powstaniu tego stroju. Po tych ceremoniach pan młody pozostawał w swoim domu jeszcze dwa–trzy tygodnie, chociaż noce spędzał u swej żony. W dniu, w którym wprowadzał się na stałe do domu teściów, jego żona zapraszała całą jego rodzinę na wieczerzę, ale oni zgodnie ze zwyczajem odmawiali. Od tej pory młodzieniec mieszkał ze swoją żoną w wydzielonej im izbie, pozostając na usługach swoich teściów tak długo, aż sam wydawał swoją córkę za mąż, zyskując zięcia do pomocy.

Wśród Wron dziewczyna raczej nie decydowała o swojej przyszłości. Mężczyzna, który chciał poślubić kobietę, szedł najpierw do jej ojca lub starszego brata. Jeżeli jego kandydata była poważnie traktowana, omawiano ją z krewnymi należącymi do tego samego klanu. Po akceptacji związek ogłaszano publicznie, wydawano ucztę i wznoszono młodej parze nowe tipi. Rodzice mężczyzny sprawiali synowej prezenty w postaci pięknych strojów, a nawet koni. Dziewczęta wychodziły za mąż około szesnastego roku życia, ale często wcześniej, w wieku trzynastu lat były już obiecane starszym mężczyznom. Raczej nigdy taka para nie była zjednoczona więzami miłości, gdyż osiągnięcie przyjemności nie było celem małżeństwa. Jeżeli jednak mąż dobrze traktował swoją żonę, to po pewnym czasie pomiędzy

nimi pojawiał się głębsze uczucie. Poliginia była częstym zjawiskiem. Posiadanie trzech lub czterech żon nie było niczym niezwykłym.

O Siuksach powiadano, że znali miłość romantyczną, gdyż istniała wśród nich obrzędowość dotycząca załotów oraz znaczna swoboda w wyborze partnera życiowego. U Lakotów po latach znajomości i załotów młodzi mogli zaplanować małżeństwo. Dziewczyna, wychodząc z domu, zabierała ze sobą torbę z szydłem i ścięgna. Po przybyciu do domu chłopca siadała na honorowym miejscu, ale z głową nakrytą kocem i z twarzą skierowaną ku ścianie. Siedziała tak bez słowa, aż do czasu, gdy matka jej ukochanego wręczyła jej dwa kawałki skóry na uszycie pary mokasynów. Narzeczoną miała w ten sposób udowodnić, że jest przygotowana do pełnienia roli żony. Następnie miała miejsce ceremonia zwana *sayapi*, co znaczy „malować na czerwono”. Kobiety z rodziny chłopca stroiły dziewczynę, malowały jej twarz na czerwono i składały jej prezenty. Jego ojciec, jeżeli był zamożnym człowiekiem, rozdawał potrzebującym współplemioncom konie lub inne cenne rzeczy, ku czci panny młodej. Jej ojciec również mógł rozdać konie, a bracia czasami wystawiali młodego małżonka na próbę, zlecając mu wykonanie czynności wymagających znacznej sprawności. Czasami wystarczało, że zakochany młodzieniec udawał się do ojca swej wybranki i zaproponował mu dar w postaci koni. Kiedy pewien młody i biedny Lakota, nie mogąc sprezentować koni ojcu swej ukochanej, proponował jej wspólną ucieczkę, ta oburzona odrzekła, że „chce być kupiona jak uczciwa kobieta”.

Chociaż wśród Siuksów przeważała monogamia, to jednak nie było niczym niezwykłym, jeżeli mężczyzna miał kilka żon. Wieloność było szczególnie często spotykane wśród wodzów. Oprócz niewątpliwych zalet poliginii bywały również ujemne strony takich związków, jak na przykład w przypadku Siedzącego Byka, który miał dwie żony. Były one bezgranicznie zazdrosne o względy męża i obie domagały się, aby mogły spać u jego boku. W rezultacie Siedzący Byk musiał całą noc spać w pozycji na plecach, przy czym jedna żona trzymała go za ramię i za nogę z jednej strony, a druga w ten sam sposób trzymała go po drugiej stronie. Nie mógł więc skierować

twarzą w kierunku żadnej z nich. Narzekał, że po przebudzeniu rano był tak sztywny i obolały, że prawie nie mógł chodzić. Najlepiej było, jeśli mężczyznę, którego było stać na dwie żony, było również stać na dwa tipi — po jednym dla każdej żony.

Niezbyt często istnieje możliwość zapoznania się z odczuciami mężczyźn wstępujących w związek małżeński. Świetnym tego przykładem może być opowieść Czerwonego Pióra z plemienia Assiniboinów:

Mój ojciec nigdy nie rozmawiał ze mną o małżeństwie, ale kiedy pewnego razu odwiedziliśmy moją ciotkę w jej obozie, ona od razu przystąpiła do rzeczy. Zawsze wydawała się być tą, która przymawiała w imieniu całej rodziny. Miała syna i córkę. Chłopak był w moim wieku i zawsze bylibyśmy razem.

Ona powiedziała: „Ty i twój kuzyn (to znaczy jej syn) cały czas wędrujecie tam i z powrotem pomiędzy obozami i przysparzacie mi wielkiej troski. Tak wiele jest niebezpieczeństw ze strony wrogich plemion krążących wokoło. Nieprzyjacieli mógłbyś was łatwo wypatrzyć i zabić obu. Jesteście już dorośli i powinniście się ustakować. Wybrał mi cię do żony kobietę mieszkającą w tym obozie. Jest silna i dobra, że wychowana przez matkę i do tej pory nikt o nią nie prosił. Wszystko już ustaliliśmy i jutro będziesz żoną”.

Nie byłem zaskoczony, gdyż ulegałem woli mojej rodziny, a moja ciotka była jakby moją własną matką. Oplacony człowiek wraz z trzema koniami i innymi dobrami wyruszył do rodziny mojej przyszej żony.

Było zwyczajem, że pan młody malował twarz z panną młodą po jej przybyciu do jego szałas, ale mój kuzyn powiedział: „Ja ciebie wyręczę w tym zadaniu i sam pomaluję jej twarz. Zostaw to mnie”.

Wślannik powrócił w towarzystwie mojej przyszej żony. Ona przyniosła ze sobą pożywienie, które złożyła przed moją ciotką. Więc moja ciota posadziła ją obok mnie i powiedziała memu kuzynowi, aby pomalował jej twarz zgodnie z obietnicą. Ale gdy nadszedł czas, mój kuzyn nie był już taki chętny, aby dotrzymać słowa, więc powiedziałem, że sam go pomaluję twarzą mojej żony.

Zanim to uczyniłem, myślałem, że serce wyskoczy mi z piersi. Nie mogłem poruszyć się, aby cokolwiek uczynić i moja ciotka zaczęła powtarzać, że panna młoda nie powinna wciąż czekać. Więc w końcu zdobyłem się na odwagę i dokonałem obrzędu, ale wcale nie wyszło mi to dobrze. Drżały mi ręce, więc tylko rozmazałem trochę farby na każdym jej policzku i na tym zakończyłem. Po tym, w towarzystwie tego samego

mężczyzny, ona udała się z powrotem do swego domu.

Następnego dnia jej rodzina przyprawiła ją wraz z dwoma obładowanymi koniami do szałas mojej ciotki. Konie wręczono memu wujowi i ciotce, a dla nas były posłania i inne rzeczy.

Moja ciotka wydała wielką ucztę, po czym ogłoszono zawarcie małżeństwa, a obie strony rozdały wiele dóbr.

U Czejenów nierzadko zawarcie małżeństwa było zwieńczeniem uczucia miłości łączącego młodych ludzi, chociaż chyba częściej takie związki były aranżowane. Zdarzało się, że dziewczyna po krótkiej nieobecności wracała do domu i tam dowiadywała się, że zostaje mężatką, tak jak pewna młoda Czejenka, która wróciwszy od przyjaciółki, zastała w domu swoich rodziców kilku starszych mężczyzn. Zauważyła również wiele świeżego mięsa. Zapytała więc matkę o cel wizyty starców i usłyszała w odpowiedzi: „Moja córko, ci mężczyźni są tutaj, aby przekazać posłanie i prosić twojego ojca o zgodę na wydanie ciebie za mężczyznę z ich rodziny. A ja chcę ci powiedzieć, że twój ojciec już się zgodził. Jednakże przemówi do ciebie później”. Po pewnym czasie ojciec rzekł do dziewczyny: „Moja córko, ci mężczyźni przybyli tu, aby prosić mnie o zgodę na twoje zamążpójście. Pięć koni i inne rzeczy będą tu przysłane jutro rano. Ja zgodziłem się. Teraz sam chcę usłyszeć, co o tym myślisz”.

Zwykle taka rozmowa była formalnością, gdyż zgoda dziewczyny w każdej sytuacji była prawie oczywista. Jej odmowa spowodowałaby wstyd na jej brata, a takiej przykrości żadna siostra nie wyrządziłaby bratu.

Członkowie rodziny kawalera mogli wręczyć konie i inne dary już przed rozpoczęciem rozmów, a po ich zakończeniu odchodzili, zostawiając rodzinie dziewczyny czas do namysłu. Decyzje o ewentualnym małżeństwie podejmowali wezwani mężczyźni krewni. Jeżeli uważano związek za niewskazany, odsyłano dary, w przeciwnym razie dzielono je między sobą. Wówczas dziewczyna, posiadając najpiękniejszego konia, wjeżdżała do obozu chłopca. Następnie siostry i ciotki jej męża sadzały ją na kocu i wносиły do tipi. Z kolei rodzina panny młodej rewanżowała się, wręczając dary rodzinie męża. Uroczystość kończyła się ucztą. ❖

Marek Hyjek

175 lat Biura do Spraw Indian

W 1775 roku Kongres Kontynentalny powołał Komitet do Spraw Indian pod kierunkiem Benjamina Franklina. Pięćdziesiąt lat później, w 1824 roku w Departamencie Wojny utworzono Biuro do Spraw Indian (Bureau of Indian Affairs — BIA). Celem nowej agencji miało być podporządkowanie tubylczych plemion Stanom Zjednoczonym i ostateczne rozwiązanie „problemu indiańskiego” wszelkimi dostępnymi środkami — politycznymi, gospodarczymi lub militarnymi. W 1849 roku Biuro przeniesiono do Departamentu Spraw Wewnętrznych, w którego strukturze pozostaje do dziś.

Choć zmuszone do uznania wojskowej i ekonomicznej siły USA, tubylcze plemiona zawsze oczekiwały od Biura wypełnienia zobowiązań władz federalnych wynikających z traktatów zawartych z indiańskimi narodami. Jednak przez wiele dziesiątków lat Biuro postępowało często niezgodnie z oczekiwaniami Indian, a nawet — z oficjalną polityką władz federalnych. Dopiero z upływem czasu i pod naciskiem Indian BIA przekształciło się stopniowo z narzędzia walki z tubylczymi plemionami w nowoczesną agencję rządową, której celem jest służenie i wspieranie tubylczych rządów i członków indiańskich społeczności.

Przełomowymi momentami w historii stosunku władz USA i samego Biura wobec „problemu indiańskiego” były: rok 1924, gdy w uznaniu roli indiańskich ochotników w I wojnie światowej nadano wszystkim Indianom obywatelstwo amerykańskie; rok 1934, gdy w ramach polityki tzw. Nowego Ładu prezydent F. D. Roosevelt i indiański Komisarz John Collier zainicjowali początki współczesnej indiańskiej samorządności, wspierając — często wbrew woli tradycyjnych Indian — tworzenie rad plemiennych opartych o nowe plemienne konstytucje; oraz rok 1944, kiedy to partnerem Biura stała się nowa silna organizacja skupiająca przywódców większości plemion z USA — Krajowy Kongres Amerykańskich Indian (NCAI).

W 1970 roku prezydent Nixon zapowiedział odejście od polityki likwidacji tubylczych ple-

mion i rezerwatów, zaprzestanie przesiedleń Indian z rezerwatów do wielkich miast oraz rozszerzenie tubylczej autonomii w zakresie uprawnień rad plemiennych, sądownictwa, oświaty i życia religijnego. Reformujące się pod naciskiem radykalnych działaczy młodego pokolenia Red Power i fali indiańskich protestów Biuro odstąpiło wówczas — przynajmniej oficjalnie — od realizowania polityki dominacji władz federalnych nad zamieszkującymi terytorium USA tubylczymi narodami i zwiększyło znacząco zakres indiańskiej samorządności.

Od 1977 roku, kiedy to zamiast dotychczasowego Komisarza do Spraw Indian utworzono stanowisko zastępcy sekretarza spraw wewnętrznych, zajmowało je sześciu Indian i jedna Indianka. W ciągu ostatnich 30 lat w Biurze do Spraw Indian znalazła zatrudnienie największa w historii liczba Indian i tubylców Alaski. Dziś około 90% z ponad 10 tysięcy pracowników Biura — to Indianie.

Trudnym zadaniem Indian z Biura pozostaje dziś uporanie się z bagażem niechlubnej przeszłości agencji i poprawa własnej wiarygodności. Nie ułatwiają tego zadania problemy z reformowaniem tej dużej, skostniałej z natury instytucji, krytykowany poziom fachowości wielu jej pracowników, a ostatnio — zarzuty utraty miliardów dolarów w wyniku nieprawidłowości i niekompetencji w zarządzaniu pieniędzmi powierzonymi BIA na tzw. indywidualnych kontaktach Indian.

Największym jednak wyzwaniem dla Biura do Spraw Indian u progu nowego stulecia pozostaje chroniczne w większości wypadków ubóstwo mieszkańców rezerwatów oraz często nie mniej trudne — a pozostające dotąd na marginesie zainteresowań BIA — problemy ekonomiczne i kulturowe rosnącej liczby Indian mieszkających poza rezerwatami (według najnowszych szacunków jest to już ponad 50% tubylczej społeczności w USA).

Zdaniem samych Indian fakt, że kilkadziesiąt indiańskich rezerwatów zarabia ostatnio duże pieniądze na prowadzeniu kasyn gry nie wpływa znacząco na sytuację ponad 500 innych tubylczych narodów, które nadal cierpią na poważne problemy ekonomiczne i społeczne. Zaś według wyliczeń obecnego szefa Biura, Kevina Govera, podstawowe potrzeby Indian z rezerwatów i obszarów miejskich są

ośmiokrotnie większe, niż tegoroczny budżet agencji, podczas gdy w 1975 roku na jednego Indianina przypadało czterokrotnie więcej pieniędzy na świadczenia federalne, niż obecnie.

oprac. Cierf

Otrzeć łzy siedmiu pokoleń...

szef Biura do Spraw Indian przeprasza w imieniu agencji

W 175 lat po powstaniu Biura do Spraw Indian (Bureau of Indian Affairs) Kevin Gover, Indianin Pawnee kierujący Biurem zastępcy sekretarza Departamentu Spraw Wewnętrznych USA, niespodziewanie przeprosił w rocznicowym przemówieniu za „dziedzictwo rasizmu i nieludzkich czynów” tej rządowej agencji — dziedzictwo, które obejmuje masakry, czystki etniczne całych plemion oraz niszczenie tubylczych kultur, języków i religii.

— Uznając to dziedzictwo, uznajemy naszą moralną odpowiedzialność za naprawienie wyrządzonego zła — powiedział w imieniu Biura wiceminister Gover, najwyższy przedstawiciel władz USA, który kiedykolwiek wygłosił tego rodzaju oświadczenie.

Publiczność złożona z około trzystu przedstawicieli tubylczych plemion, pracowników Biura i urzędników federalnych, klaskała owacyjnie, gdy wyraźnie wzruszony Gover kończył swe emocjonalne przemówienie.

Doradca prezydenta Clintona do spraw Indian Lynn Cutler oświadczyła, że treść przesłanego jej wcześniej do akceptacji przemówienia nie wzbudziła zastrzeżeń Białego Domu. Generalnie pozytywne były też pierwsze wrażenia i komentarze samych Indian.

— Myślę, że to bardzo heroiczny i historyczny moment. W tych przeprosinach było wiele emocji. To ważne, by rozpocząć uzdrawianie tego, co uczyniono od czasu pierwszych kontaktów — powiedziała zaraz po przemówieniu Sue Masten, przewodnicząca Narodu Yurok i szefowa Krajowego Kongresu Amerykańskich Indian (NCAI).

Także zdaniem Chada Smitha, szefa Narodu Czirokezów — liczącego ponad 210 tysięcy

członków — „pierwszym krokiem ku uzdrowieniu jest uznanie prawdy. Drugim krokiem jest zapewnienie godności i szacunku, na które zasługują wszystkie klasy i rasy”.

Wielu amerykańskich Indian uważa jednak przeprosiny za spóźnione i niewystarczające.

— Powinna tego wysłuchać moja prababcia — powiedziała 15-letnia Cricket Johnson z plemienia Apaczów White Mountain.

Także według Rona Allena, przewodniczącego Indian S'klallam z okolic Jamestown, Gover powinien pójść krok dalej: — Sądzę, że jego uwagi były szczerze i dobrze powiedziane. Szkoda jednak, że nie przeprosił za to, co robi obecna administracja. Ta administracja wielokrotnie zajmowała stanowisko przeciw plemiennemu samookreśleniu.

Zdaniem wielu Indian, za tym pierwszym krokiem powinny pójść następne — przeprosiny ze strony prezydenta, Kongresu i innych pochodzących z wyboru członków władz różnych szczebli.

— Byłoby lepiej, gdybyśmy otrzymali przeprosiny od całego rządu — skomentował wystąpienie szefa BIA Lloyd Tortalita, pełniący funkcję gubernatora Acoma Pueblo.

Tubylcza społeczność oczekuje też słów samokrytyki ze strony przedstawicieli instytucji oświatowych i religijnych, które odegrały w przeszłości podobnie niechlubną rolę. Przede wszystkim zaś Indianie oczekują konkretnych działań w celu naprawienia lub zadośćuczynienia krzywd wyrządzanych Indianom przez wszystkie te lata.

Kevin Gover wyliczył litanię krzywd, których doznali Indianie od Biura do Spraw Indian, powołanego w 1824 roku w celu rozwiązania „problemu indiańskiego”. Zobowiązał się do walki z przemocą, prześladowaniem, rasizmem i nietolerancją wobec wszystkiego, co indiańskie. Wezwał też liderów tubylczej społeczności oraz indiańską młodzież do wspólnego „otarcia łez siedmiu pokoleń” i stawienia czoła wyzwaniom przyszłości. Indianie, choć są pod wrażeniem przemówienia Govera i porównują je do wcześniejszych przeprosin ze strony Papieża, pozostają sceptyczni co do realnych możliwości pauniskiego szefa biurokratyzowanej i trudno reformowalnej agencji.

Choć szefowie Biura potępiają dawne błędy agencji i zapowiadają kolejne reformy — obec-

nie zdecydowana większość pracowników BIA to Indianie — to Biuro nadal boryka się nie tylko ze swoim niechlubnym dziedzictwem, ale także z wieloma wytykanymi mu przez tubylczą społeczność współczesnymi wadami i słabościami. I nawet przy najlepszych chęciach niełatwo będzie urzędnikom Biura doprowadzić do sytuacji, w której biurokracja, nieskuteczność, złe zarządzanie powierzonymi agencji funduszami, oskarżenia o korupcję i niekompetencję urzędników oraz przedkładanie interesu władz i wpływowych korporacji ponad interesy lokalnych indiańskich społeczności, należeć będą do przeszłości.

oprac. Cień

Marek Nowocień

Kevin Gover Paunis w Biurze

Gdy miał 10 lat, po raz pierwszy wziął udział w demonstracji. Zanim ukończył lat 30, był już znanym prawnikiem i... alkohikiem. Dziś — 45-latek i zawsze trzeźwy i nienagannie ubrany — Kevin Gover od trzech lat sprawuje z powodzeniem trudną i niewdzięczną funkcję szefa waszyngtońskiego Biura do Spraw Indian, a wygłoszone przez niego 8 września tego roku słowa przeprosin z okazji 175. rocznicy powstania Biura zyskały mu sympatię w kraju Indian i być może — utorowały drogę do kolejnej historycznej zmiany stosunków władz amerykańskich z narodami tubylczymi.

Kevin Gover jest pełnoprawnym członkiem plemienia Paunisów, choć ani w biurze, ani podczas rzadkich chwil relaksu z papierosem, kawą i nieodłącznym telefonem komórkowym w zasięgu ręki, na pozór nie różni się od innych wysokich urzędników z Waszyngtonu. Jego współpracownicy twierdzą, że tylko dzięki swej wyjątkowej inteligencji, instynktowi i życiowym doświadczeniom potrafił przebić się tak wysoko i nie utonąć we wzburzonych wodach wielkiej polityki.

Do stolicy trafił z Nowego Meksyku, gdzie z okien jego domu, zbudowanego z cegły adobe,

widać ogród porośnięty ziołami — jedno z jego nielicznych hobby — a w oddali ośnieżone szczyty gór zamieszekanych przez bogów i duchy przodków Indian Południowego Zachodu. Wcześniej był prestiżowy Uniwersytet Princeton, staż adwokacki w sądzie federalnym, praca w dużej firmie prawniczej w stolicy i partnerstwo w znanej kancelarii adwokackiej w Albuquerque. A wszystko to przed trzydziestką...

— Miałem wszystko — wspomina. — Miałem żonę, dzieci i dom, miałem świetną pracę, piłem dużo alkoholu i wyrządzałem wiele krzywdy. Miałem szczęście, że nie skończyłem na ulicy, chociaż niewiele brakowało. Dzięki temu, że miałem dobre wykształcenie i dobrą pracę — nigdy nie upadłem tak nisko.

Choć Gover nie uważa stereotypu pijanego Indianina za najszcześniejszy, to na własnym przykładzie przekonał się, jak łatwo może on stać się uzasadniony.

— Gdy jest się Indianinem, zawsze znajdzie się powód do picia. Wystarczy, że ktoś spojrzy na ciebie krzywo i już — ja mu pokażę, upiję się — mówi Gover.

Kiedy jeden z poważniejszych klientów zagroził rezygnacją z jego usług, Gover wziął się w garść, a przyjaciele i rodzina pomogli mu wyjść z nałogu. Było to ponad siedem lat temu.

LaDonna Harris pamięta małego Kevina ze spotkań grupki Indian, czarnych i białych, walczących w latach 60. z segregacją rasową w Lawton, w Oklahomie. Na początku lat 60. rodzice Govera, LaDonna i wielu innych młodych Indian pozostawało pod wpływem przesłania równości ras, głoszonego przez pastora Martina Luthera Kinga. Kiedy odmówiono wpuszczenia Murzynów na miejscowy basen — chociaż wpuszczano tam Indian — 10-latek Kevin znalazł się wśród uczestników pikiet.

Jego rodzice poznali się na farmie w Oklahomie. Margaret Lou Richardson była córką ubogich białych farmerów. Billy Gover był pół-Komanczem, pół-Paunisem, wychowanym na farmie przez samotną matkę. Mimo powszechnej jeszcze w latach 50. segregacji pobrali się i mieli trójkę dzieci — Kevina i dwie młodsze córki. Choć byli rodziną mieszaną rasowo, to ich matka działała na rzecz praw Indian i w takim duchu wychowała swoje dzieci.

— Mielśmy ciemne włosy i śniadą skórę. Nie mieliśmy wyboru — wspomina Gover.

Jako prymus w szkole, Kevin zwrócił uwagę działacza lokalnej organizacji Mieszkańcy Oklahomy na Rzec Szans dla Indian i jako 15-latek otrzymał stypendium w dobrym college'u w Concord, w stanie New Hampshire.

— To była sielanka. Piękne otoczenie, nie tylko się uczyć — wspomina.

Kilka lat później, już na Uniwersytecie Princeton, Gover zaczął nabierać bardziej radykalne poglądy na indiańską historię i politykę.

— Zaczynasz traktować to osobiście i reagujesz gniewem, który nie jest zbyt konstruktywny — komentuje dziś Gover, który właśnie wtedy zaczął palić marihuanę, pić alkohol i nosić długie włosy. Jego ówczesni koledzy oceniają go jednak mniej surowo.

— Był bystry i miał dość rozsądku, by milczeć, słuchać i nie mówić wszystkiego, co wie — wspomina jego dawny kolega Philip S. DeLoria, dziś szef Centrum Prawa Indianieńskiego na Uniwersytecie Nowego Meksyku.

Gdy w 1978 roku Kevin ukończył Princeton, jego rodzina przeprowadziła się do Albuquerque, gdzie Gover kontynuował studia prawnicze. Po trzech kolejnych latach zdobywania doświadczeń zawodowych w Waszyngtonie, wspólnie z dwiema koleżankami otworzył w Albuquerque kancelarię Gover, Stetson i Williams. Choć kierowana przez nietypowy alians dwóch kobiet i Indianina, wkrótce stała się ona jedną z bardziej prestiżowych firm prawniczych w kraju.

Kancelaria koncentrowała się na sprawach związanych z Indianami i ochroną środowiska, a Gover i Stetson zaangażowali się w politykę po stronie Demokratów. W ciągu 11 lat kariery adwokackiej Gover zajmował się głównie problematyką stosunków władz plemiennych i federalnych oraz staraniami o legalizację indiańskich kasyn w Nowym Meksyku. W ten sposób zwrócił na siebie uwagę ludzi poszukujących odpowiedniego kandydata do — zdaniem wielu samobójczego — zadania sprawnego poprowadzenia i poprawienia kiepskiej reputacji najważniejszej rządowej agencji zajmującej się sprawami tubylczymi — Biura do Spraw Indian (BIA).

Uwikłane od dziesiątków lat w biurokratyczne procedury, odpowiedzialne za politykę wobec blisko sześciuset tubylczych narodów i ponad 2 miliony amerykańskich Indian, i kry-

tykowane zewsząd Biuro od lat pozostawało na etapie niekończących się wewnętrznych analiz i propozycji reorganizacji. W listopadzie 1997 roku pauniski prawnik stanął przed największym z dotychczasowych wyzwań — pogodzeniem sprzecznych często interesów tubylczych plemion, podatników, Kongresu i Białego Domu. I to w okresie, gdy rosnące dochody części plemion z kasyn i salonów gry oraz cięcia w budżecie federalnym skłaniają część konserwatywnych polityków amerykańskich do pytań o sens dalszych zobowiązań państwa wobec tubylczych narodów i sens istnienia samego BIA.

Przejmując kierownictwo Biura od Ady Deer, swojej przyjaciółki z plemienia Menominee, Gover zdawał sobie sprawę z tego, na jak trudną i niewdzięczną rolę się decyduje.

— Nie można być wszystkim dla wszystkich — mówi — ani nie da się wszystkich uszczęśliwić. Trzeba być bystrym i ciężko pracować. Myślę, że wymaga to pewnej woli i zrozumienia u innych, że nie zamierza się wszystkich uszczęśliwić. I trzeba chcieć żyć w gotowości na odpiertanie ciosów.

Kevin Gover, ambitny Paunis z farmy w Oklahomie, znany i ceniony indiański prawnik, były alkoholik i rozwodnik opiekujący się dwiema nastolatkami, w ciągu trzech lat kierowania Biurem nie raz musiał udowadniać, że jest zaprawiony i gotowy do ciężkiej pracy, do działania w trudnych warunkach i w niesprzyjającym mu otoczeniu. Jak sam przewidywał, na swoim niewdzięcznym stanowisku musi odpiierać liczne — nierzadko usprawiedliwione — ciosy z najróżniejszych stron.

Na kilka miesięcy przed prawdopodobnym powrotem do Nowego Meksyku (obiecał sobie wrócić do domu wraz z upływem kadencji prezydenta Clintona) dzięki swoim przeprosinom za krzywdy wyrządzone w przeszłości Indianom przez BIA, Kevin Gover trafił na usta całej Ameryki i zapewne — do podręczników historii Indian i USA. Ale jeśli nawet przyjęte przez niego z odwagą dawnych wojowników zadanie nadania Biuru do Spraw Indian nowego oblicza u progu nowego wieku nie jest do końca wykonalne, to jak nikt przed nim ma szansę zbliżyć się do jego osiągnięcia. ❖

Marek Nowociński



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Dwie Boliwie

We wrześniu tego roku prof. Aleksander Posern–Zieliński udał się do Boliwii, nie wiedząc, że sytuacja polityczna w tym kraju jest bardzo napięta i że przygotowywane jest kolejne powstanie indiańskie, którego był bezpośrednim świadkiem. Mieszkał w La Paz otoczonym przez Indian Ajmara, którzy je całkowicie zablokowali.

Miasto położone jest w dolinie i jedyna droga łącząca je ze światem zewnętrznym wiedzie ku górze, na płaskowyż Altiplano, gdzie znajduje się lotnisko. Wystarczyło tę drogę zablokować, aby przejąć kontrolę nad miastem. Początkowo blokada wydawała się banalna, ponieważ od 30–40 lat jest to naturalna strategia walki ludzi walczących o swoje prawa w Boliwii. Mieszkańcy La Paz w ogóle się tym nie przejęli, byli przekonani, że za 2–3 dni wszystko wróci do normy. Blokada dróg to stała metoda wywierania nacisku na rząd.

W 1997 roku w Boliwii zmienił się ustrój i w pierwszych demokratycznych wyborach zwyciężył gen. Hugo Suárez Bánzer, ten sam, który w latach siedemdziesiątych dokonał jednego z największych przewrotów wojskowych w tym kraju. Przez całe życie kojarzony był z juntą wojskową. Nagle stał się człowiekiem, który chce poprowadzić Boliwię do demokracji. Po trzech latach rządów Bánzera różne sektory społeczeństwa, w tym także Indianie, zaczęły protestować i domagać się jego obalenia.

Indianie stanowią większość boliwijskiego społeczeństwa, tworząc grupę 50–60%, ale w rejonach wiejskich jest ich niemalże 100%. Jeszcze w latach pięćdziesiątych główną siłą boliwijskiego protestu byli górnicy. Obecnie kopalnie węgla są zamykane. Górnicy i centralne związkowe straciły na swym znaczeniu. Siła ciężkości przesunęła się więc na wolnych producentów rolnych, czyli chłopów. W Boliwii na roli pracują wyłącznie Indianie.

Zarzewiem konfliktu był projekt ustawy o sprywatyzowaniu ...wody. Chciano wprowadzić przepis, który zobowiązywałby wszystkich, w tym Indian, do płacenia za użytkowaną wodę, bez względu na źródło jej czerpania. To się całkowicie nie mieściło w wyobrażeniach świata indiańskiego, że za wodę, która jest świętością i częścią natury, trzeba płacić. Choć Indianie się buntowali, nie było to jeszcze tak groźne. Najbardziej zbulwersowało ich jednak to, że państwo będzie mogło zasoby wodne rzek sprzedawać wielkim firmom, np. rafineriom. W ten sposób woda nie dopłynie do Indian, a jeśli dopłynie, to będzie już skażona. Indianie piją tę wodę, w niej się myją, piorą i poją swe bydło.

W nowym ustroju demokratycznym Indianie zrozumieli, że mają prawo decydowania o przepisach, które ich dotyczą. Systematycznie oprostestowują te ustawy, które są sprzeczne z ich interesami, i walczą o wprowadzenie takich przepisów, które byłyby dla nich korzystne. Po kilku dniach blokady La Paz okazało się jednak, że nie chodzi o parę drobnych spraw, które można wynegocjować przy stole. Powoli protest obejmował cały kraj, paraliżując jego funkcjonowanie. Na obszarze wschodnich dolin andyjskich, koło Cochabamba, i dolin tropikalnych, gdzie występują plantacje koki, protestowali tzw. *cocaleros*, czyli hodowcy koki, w tym również Indianie, ale występujący pod zupełnie innymi hasłami. W głębi dżungli, przy granicy brazylijskiej, protestowali także Indianie blokujący dostęp do rafinerii ropy naftowej.

Blokad w żaden sposób nie można było przerwać. To nie była barykada ustawiona na obrzeżach miasta. Blokady ciągnęły się kilometrami, w każdej osadzie Indianie wychodzili, zbierali kamienie z poboczy i wysypywali na całej szerokości drogi, na przestrzeni 200–300 metrów. Wysadzali także zbocza górskie, aby zastawić drogę zbliżającemu się wojsku. Armia unikała stosowania siły, miała tylko oczyszczać drogę,

co okazywało się całkowicie nieskuteczne, bo parę kilometrów dalej droga znów była zatarsowana kamieniami. Po raz pierwszy w historii Boliwii można było zaobserwować niewiarygodną mobilizację ludzi, na przykład setki indiańskich kobiet z procami atakujące wojsko, które zbierało kamienie z szosy.

W telewizji pokazywano gigantyczne sznury ciężarówek, które stały przez miesiąc, z przeziurawionymi oponami, wybitymi szybami. Kraj całkowicie zamarł. Dzień po dniu La Paz miało coraz mniej żywności. Zorganizowano most powietrzny, z Peru sprowadzono ogromne samoloty Hercules do transportu żywności. Wtedy okazało się, że inne miasta, Santa Cruz, Cochabamba, Sucre, Potosi, znajdowały się również w opłakanej sytuacji, wszystkie drogi były zablokowane.

Indianie domagali się przerwania procesu legislacyjnego związanego z regulacją praw do wody. Domagali się również zmiany ustawy o reformie rolnej, która faworyzowała Indian z dżungli, a była niekorzystna dla Indian z Altiplano. Codziennie zgłaszano nowe postulaty.

Druga, jeszcze bardziej zdesperowana grupa oblegała dwa miasta: Santa Cruz i Cochabambę. Byli to *cocaleros*. Bezpośrednią przyczyną ich wystąpienia był tzw. Plan Kolumbia, za pomocą którego Stany Zjednoczone chciały rozprawić się z handlarzami i producentami narkotyków. Amerykanie przekazali Kolumbii ogromne środki na pomoc militarną do walki z partyzantami i handlarzami narkotyków. Część tego planu obejmowała również prowincję Chiapare w Boliwii, gdzie uprawia się kokę. Prowincja ta, leżąca między Santa Cruz a Cochabambą, od 20 lat jest kolonizowana przez biednych chłopów z Altiplano, którzy wędrują ku dolinom, karczują dżunglę i uprawiają kokę, którą w całości odbierają producenci z Kolumbii. Dzięki temu Indianie mogą zarobić na swe utrzymanie.

Plan Kolumbia obejmujący Boliwię zakładał, że rząd w jednorazowej akcji zlikwiduje w prowincji Chiapare wszystkie plantacje koki. Następnie Amerykanie mieli zbudować tam trzy bazy wojskowe, które będą kontrolować teren. W ten sposób Kolumbia miała utracić swe surowcowe zaplecze. Indianom zaś miało zaproponować alternatywne uprawy, typu banany, ananasy. Problem jednak polegał na

tym, że w Chiapare nie ma dróg, którymi można by transportować taką ilość żywności. Ponadto rynek zbytu na te produkty praktycznie nie istnieje. Ludzie mogą je uprawiać, ale nie dano im żadnej gwarancji, że będą mogli gdzieś sprzedać swe płody rolne, by mieć z czego żyć.

Ich desperacja była ogromna. Domagali się od rządu boliwijskiego zalegalizowania swych plantacji. Rząd nie może tego jednak uczynić, bo chce zadbać, aby społeczność międzynarodowa nie postrzegała go jako producenta koki.

O ile indiańscy chłopci cieszą się aprobatą społeczną, to wobec *cocaleros* opinia publiczna jest o wiele bardziej powściągliwa, gdyż nie wiadomo do końca, czy ich protest wynika z sytuacji materialnej i walki o egzystencję własnych rodzin, czy też jest inspirowany przez handlarzy narkotyków, którzy chcą, by to boliwijskie zaplecze istniało.

Indianie z Altiplano wybrali najkorzystniejszy moment, w którym bez trudu mogli odnieść zwycięstwo. Początkowo koordynowali wszystkie działania, ale gdy La Paz znalazło się na krawędzi głodu, narastało wrzenie wśród mieszkańców i każdego dnia obawiano się, że przerwana zostanie także droga powietrzna, i że Indianie zablokują lotnisko. Pojawiła się też groźba zbrojnego protestu ze strony tracących swe dochody przedsiębiorców. Groziło to wybuchem wojny domowej w całej Boliwii.

Spolaryzowały się stanowiska. Głośno mówiono o rasizmie tubylczym wobec nie-Indian i rasizmie białych wobec Indian. Mówiono o otwarciu o dwóch Boliwiiach, które nie mają żadnej wspólnej przyszłości. Mówiono o oddziałach białych osadników powoływanych już do broni. Ranczerzy, hodowcy bydła mobilizowali własne armie, twierdząc, że jeśli rząd nie potrafi zrobić porządku na drogach, to oni sami wyjdą na nie i siłą usuną wszystkich blokujących.

Wtedy Indianie z Altiplano, reprezentowani — co jest ewenementem na skalę światową — przez związek zawodowy pracowników rolnych, któremu przewodzi Felipe Quispe, zaproponowali rządowi rozwiązanie konfliktu przez spełnienie ich żądania, mimo że bardzo zmieniłyby one politykę rządu. Po miesiącu blokady doszło do czegoś na wzór okragłego stołu. Roli negocjatora podjął się boliwijski Kościół katolicki. W siedzibie Caritas podpisano porozumienie, w myśl którego Indianie

uzyskali akceptację prawie wszystkich swoich żądań, w tym zmianę niekorzystnych ustaw, wstrzymanie procesu legislacyjnego dotyczącego regulacji praw do wody, oraz innych, które rząd ma spełnić w ciągu 90 dni. Jeśli tego nie uczyni, Indianie mogą wznowić swój protest. Felipe Quispe dostrzegł, że sprawa *cocaleros* jest tak zagmatwana, że rząd w żaden sposób nie ustąpi, toteż postanowił wycofać udzielone im poparcie.

W ten sposób La Paz wyzwoliło się z okupacji, natomiast w głębi kraju ciągle trwają blokady i zamieszki.

Ruch indiański w Boliwii ma obecnie kilka nurtów, w różnych okresach do głosu dochodzi inny nurt, zależnie od sytuacji w kraju. We wszystkich innych państwach Indianie stanowią mniejszość, ich protesty dotyczą spraw dość marginalnych, ich problemy śledzą na przykład ekologodzy, ludzie zajmujący się zawodowo Indianami itp. Natomiast w Boliwii sytuacja jest całkowicie odmienna.

— My nie mamy ustawodawstwa dotyczącego Indian — powiedział wiceminister do spraw Indian — dlatego że każda ustawa w jakimś stopniu dotyczy ludności indiańskiej, Indianie są wszędzie. Nie można tworzyć specjalnych praw dla większości społeczeństwa.

Indianie boliwijscy nie tworzą odrębnych organizacji, ale szukają w strukturach swego państwa instytucji, które mogą pomóc zrealizować ich cele. Dlatego też ruchy indiańskie w Boliwii mają niekonwencjonalny charakter.

W latach osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych powstało kilka indiańskich partii politycznych o zabarwieniu nacjonalistycznym. Partie te głoszą, że Boliwia jest zamieszkała w większości przez Indian i to oni są uprawnieni do stanowienia prawa, a nie Metysi czy ludzie, którzy przybyli tu później. Choć swego czasu odegrały one ważną rolę, dziś pozycja tych partii jest już słabsza.

Prężnie za to rozwija się ruch samorządowy. Jego reprezentanci mówią, że trzeba wybierać własne organy samorządowe na wszystkich szczeblach, zwłaszcza na szczeblu ayllu, chłopskiej wspólnoty wiejskiej, w oparciu o tradycyjne autorytety obowiązujące w społeczeństwie. Indianie sami chcą wyznaczać swych przedstawicieli na coraz wyższe stanowiska. Przywódcy samorządowi odkrywają, że odwo-

łując się do swej indiańskości, mogą zyskać o wiele większe poparcie wśród społeczeństwa, jak i międzynarodowej opinii społecznej, niż wojujący związki zawodowy czy partia polityczna.

Nieuchronnie pojawiają się jednak coraz silniejsze tendencje nacjonalistyczne wśród Indian. Głoszone hasła wielokulturowości obejmują właściwie tylko kultury tubylcze. Przywódcy indiańscy mówią, że teraz oni obejmą władzę. Nie widzą jednak miejsca ani dla Metysów, ani dla białych. Wielokulturowość oznacza dla niektórych to, że Indianie mają mieć prawa, które dotychczas przysługiwały białym. A biali niech po prostu stąd odejdą.

Na koniec warto podkreślić prawie całkowitą ciszę medialną wokół tego protestu Indian, zakończonego tak wielkim sukcesem. Boliwia jest krajem biednym i zadłużonym. Pozostaje na peryferiach współczesnego świata. Należy jednak przypuszczać, że podobne protesty i blokady kraju powtórzą się jeszcze nie raz.

oprac. Waldemar Kuligowski

na podstawie rozmowy

z prof. Aleksandrem Posern-Zielińskim, dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu

Dziecko czy kariera?

Liczba indiańskich nastolatek (w wieku od 15–19 lat) rodzących dzieci, zaczęła się zmniejszać już na początku lat 90., ale największy, 6-procentowy, spadek odnotowano w latach 1998–99.

Pod tym sukcesem mogą się podpisać rodzice, zarządy lokalnych wspólnot i same nastolatki, powiedziała Donna Shalala, sekretarz Health and Human Services.

— Gdy nastolatki odkładają zajście w ciążę na później, aż będą gotowe do odpowiedzialnego macierzyństwa, zyskują wszystkie strony — dodała.

Do głównych czynników spadku urodzin przez nastolatki zalicza się uregulowane życie seksualne, wzrost antykoncepcji oraz właściwą edukację. Także sytuacja ekonomiczna tubylców w latach 90. zachęcała nastolatki do zdobywania wykształcenia i ciekawego zawodu w przyszłości kosztem późniejszego założenia rodziny.

mm/ICT

Rada Ekonomiczno–Społeczna Narodów Zjednoczonych podjęła uchwałę o utworzeniu Stałego Forum do Spraw Tubylczych, co jest zwieńczeniem wieloletnich starań grup tubylczych i ich obrońców. Po raz pierwszy propozycję taką zgłoszono w 1993 roku, podczas wiedeńskiej Konferencji Praw Człowieka.

Ludy tubylcze szukały swej reprezentacji na płaszczyźnie międzynarodowej już od czasów Ligi Narodów, na początku XX wieku.

Forum otwiera nową płaszczyznę współpracy ludów tubylczych i społeczności międzynarodowej, umożliwiając także uczestnictwo w konferencjach tubylcom z państw, które nie należą do ONZ.

Powstanie Forum jest jednym z głównych osiągnięć Dekady Ludów Tubylczych (1995–2004), ustanowionej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, które wyznaczyło także 9 sierpnia na Międzynarodowy Dzień Ludów Tubylczych Świata.

Wysoki Komisarz Praw Człowieka ONZ, pani Mary Robinson, określiła decyzję o utworzeniu Forum mianem „historycznego kroku”.

— Stałe Forum — powiedziała — daje ludom tubylczym jedyne w swym rodzaju uczestnictwo w systemie Narodów Zjednoczonych, uwzględniające specyficzne problemy, którym wiele ludów tubylczych ciągle stawia czoło, ale jednocześnie uznające ich wkład w rozwój dialogu wokół praw człowieka.

Forum będzie podlegać Radzie Ekonomiczno–Społecznej ONZ i składać się z 16 przedstawicieli. Ośmiu z nich wybierze Rada spośród tych osób, które otrzymają nominację swych rządów. Pozostałych ośmiu wskaże przewodniczący Rady po konsultacjach z tubylczymi organizacjami i grupami, uwzględniających zasady reprezentatywności i odmienności, a także rozmieszczenia geograficznego. Organizacje tubylcze mogą uczestniczyć w Forum jako obserwatorzy (na równi z państwami), jako ciała i organy Narodów Zjednoczonych, a także jako organizacje międzyrządowe i pozarządowe.

Dotąd ludy tubylcze mogły dochodzić swych praw za pośrednictwem rządów i państw, a od 1982 roku także podczas obrad Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej.

Przez 18 lat swego istnienia Grupa Robocza opracowała kilkanaście studiów na temat m.in. relacji ludów tubylczych z ziemią, traktatów i porozumień, a także ochrony dziedzictwa kulturowego. Grupa niestrudzenie też głosiła, że ludy tubylcze na całym świecie spychane są na margines i zubożane, a ich styl życia, dziedzictwo kulturowe i języki ciągle są zagrożone. Jednocześnie podczas różnych konferencji podkreślano wkład tubylczych społeczności, zwłaszcza w zakresie zachowawczego rozwoju i ochrony bioróżnorodności planety.

Yakama chcą prohibicji

Mamy po swej stronie prawo federalne od 166 lat zabraniające stosowania napojów odurzających w „kraju Indian” — twierdzą przedstawiciele Rady Plemiennej Yakama ze stanu Waszyngton na wieść o tym, że trzeciego dnia po wejściu w życie rozporządzenia o całkowitej prohibicji na terenie rezerwatu Sąd Stanowy zwolnił zamieszkujących tam nie–Indian z obowiązku jego przestrzegania.

Rozporządzenie weszło w życie 17 września, w sześć miesięcy od jego zatwierdzenia przez Radę Plemienną Yakama. Miało ono przeciwdziałać pladze alkoholizmu nurtującej mieszkańców tego niewielkiego rezerwatu.

Yakama zwrócili się do Prokuratora Generalnego z prośbą o pomoc w wyegzekwowaniu ich rozporządzenia.

— W gruncie rzeczy prosimy tylko o to, by Ministerstwo Sprawiedliwości podtrzymało obowiązujące prawo federalne, które zakazuje sprzedaży alkoholu w kraju Indian — powiedział Jack Fiander, rzecznik Rady.

Na 47 punktów sprzedaży alkoholu 44 należą do osób niebędących członkami plemienia.

Władze stanowe domagają się od Yakama pisemnego oświadczenia, że nie–Indianie są zwolnieni z przestrzegania tego rozporządzenia.

Sędzia Sądu Federalnego w Spokane James Shively powiedział, że musi najpierw dokładnie zagłębić się w sprawę, zanim poprze Indian, jednakże w liście do prokuratora stanu Waszyngton, pani Christine Gregoire, napisał, że Yakama nigdy nie wprowadzili własnego prawodawstwa, zatem federalny zakaz sprzedaży alkoholu, z 1834 roku, nadal obowiązuje.

mm/AP



NAMMY 2000

Już po raz trzeci rozdano doroczne NAMMY, czyli Nagrody Muzyczne Tubylczych Amerykanów. Znany aktor Rodney A. Grant (Omaha), który z entuzjazmem poprowadził całą ceremonię, był tylko jedną z licznych tubylczych gwiazd, które 11 listopada przewinęły się przez scenę Popejoy Hall w Albuquerque.

Cały wieczór należał głównie do zwycięzców. Zgodnie z oczekiwaniami, flecistka Mary Youngblood (Aleut/Seminole) zebrała najwięcej tegorocznych nagród za płytę *Heart of the World*, zwyciężając w kategoriach Najlepszej Artystki, Flecistki Roku i i Najlepszego Nagrania New Age.

Choć wielu spodziewało się zwycięstwa Mary także w prestiżowej kategorii Artysta Roku, to zaszczyt ten przypadł owacyjnie popitanemu legendarnemu działaczowi Johnowi Trudellowi.

— Jestem nieprzygotowany — powiedział zaskoczony Trudell, choć mógł się tego spodziewać już wtedy, gdy jego *Blue Indians* zwyciężyli w kategorii Piosenka Roku. Za płytę *Blue Indians* nagrodę otrzymał także Najlepszy Producent, Jackson Brownie.

Choć Trudell nie koncertował w Popejoy Hall, to już pierwszy, teatralny i dramatyczny występ Roberta Mirabala (Pueblo Taos), który za *Taos Tales* został Autorem Roku, doprowadził publiczność do wrzenia. Gorącą atmosferę bez wysiłku podtrzymała dwoma utworami blues-rockowa grupa Indigenous, która została zwycięzcą w kategoriach grupa Roku i Najlepsze Nagranie Bluesowe Live (*Live At Pachyderm Studio 1998*).

Gdyby jednak przyznawać nagrody za najlepszy koncert wieczoru, to zdaniem obecnych powinna ją otrzymać (za zwarty i uduchowiony występ), przybyła z Alaski, grupa Medicine Dream. Jako Debiutanta Roku wyróżniono natomiast grupę Red Earth.

Najlepszą Grupą Bębniarzy została — zgodnie z oczekiwaniami — grupa Black Lodge

Singers (*Tribute to the Elders*), za Najlepsze Nagranie Pow wow uznano płytę *Gathering of Nations '98*, a za Najlepsze Nagranie Tradycyjne — płytę *The First Flute* Kevina Locke.

Najlepsze Nagranie Niezależne to w minionym roku *Fingermoney* Keitha Secoli z Wild Band of Indians, a Najlepsze Nagranie Instrumentalne — *Inner Voices* Carlosa Nakai. Płyta *Still Singing* w wykonaniu Thunder Bird Sisters przyniosła nagrodę w kategorii Najlepszy Artysta Folkowy lub Country, a za płytę *Native Flamenco* Ruben Romero, Robert Tree Cody i Tony Redhouse odebrali nagrody w kategoriach Najlepsze Nagranie Latynoskie i Najlepsze Nagranie World Music.

Za Najlepszego Artystę uznano w tym roku Andrew Vasqueza za płytę *V3i An American Indian*, a Nagranie Roku została płyta Sharon Burch *Colors of My Heart*. Najlepsze Nagranie Poprock to *Deeply Rooted* w wykonaniu grupy Clan/destine, zaś Najlepsze Nagranie Hip/Hop to *Rez Affiliated* autorstwa Litefoota.

Najlepsze Nagranie Wideo wydała w 2000 roku Joanne Shenandoah (*Warrior in Two Worlds*), na Najlepsze Nagranie Niemuzyczne wybrano *The Elders Speak*, a za Najlepszą Tubylczą Radiostację uznano KILI z Porcupine w Dakocie Południowej.

Istotne tego wieczoru były także pozamuzyczne aspekty ceremonii. Jako Żywe Legendy uhonorowano nawajskich szyfrantów, którzy walczyli przyczynili się do zwycięstwa Stanów Zjednoczonych w II wojnie światowej.

— Poproszono nas, byśmy powiedzieli parę słów, ale nie wiemy, co powiedzieć — zaczął swoją wypowiedź Sam Billison, przewodniczący Stowarzyszenia Nawajskich Szyfrantów. — Więc może będę mówił szyfrem...

Uhonorowano także wybitnych tubylczych sportowców. Nagrodę Sportową im. Jima Thorpe odebrał czołowy golfista świata Notah Begay III (Pueblo Isleta/Nawaho), a wręczał mu ją znany w USA kierowca formuły Indy Cory Witherill (Nawaho).

Najpiękniejszy hołd podczas gali rozdania Nagród NAMMY 2000 Judy Trejo oddała swemu zmarłemu kilka dni wcześniej mężowi. *Stick Game Songs of the Paiute* w wykonaniu Judy uznane zostało za Najlepsze Nagranie Historyczne.

oprac. Cieř



○ Prezydent Bill Clinton zapowiedział, że przed opuszczeniem Białego Domu, w styczniu 2001 roku, wnikliwie przyjrzy się „sprawie Leonarda Peltiera” i podejmie decyzję, czy skorzysta z prawa łaski wobec tego działacza indiańskiego, który od blisko 25 lat odsiaduje wyrok podwójnego dożywocia.

○ Na początku października Kongres USA przyjął poprawkę do ustawy o wysokości odszkodowań dla górników Nawaho, którzy w latach 1940–90 pracowali w kopalniach uranu i wskutek napromieniowania zachorowali na raka; kwotę rekompensaty podniesiono ze 100 do 150 tysięcy dolarów (zob. artykuł Deborah Hastings *Nikt im nie powiedział, że to zabija* w numerze 3[51], jesień 2000).

○ Claudia Andujar (z pochodzenia węgierska Żydówka, mieszkająca obecnie w São Paulo, w Brazylii), obrończyni praw człowieka i znana fotograf, otrzymała od amerykańskiej Fundacji Lannan Nagrodę Wolności Kulturowej (Cultural Freedom Award), w wysokości 250 tys. dolarów, za obronę amazońskiego ludu Yanomami.

○ Szoszoni i Bannokowie zostali poproszeni przez wydział kulturalny Komitetu Organizacyjnego Zimowej Olimpiady w Salt Lake City w 2002 roku o przyjęcie roli gospodarzy reprezentujących 556 plemion indiańskich z całych Stanów Zjednoczonych.

○ 34% z 2,3 mln populacji indiańskiej, żyjącej obecnie w Stanach Zjednoczonych, to Indianie pełnej krwi – ogłosiło Biuro Spisu Powszechnego 2000.

○ Służba zdrowia w Dakocie Południowej otrzymała specjalne fundusze na przeprowadzenie powszechnych badań mammograficznych wśród tubylczych kobiet, mających uchronić je od raka piersi.

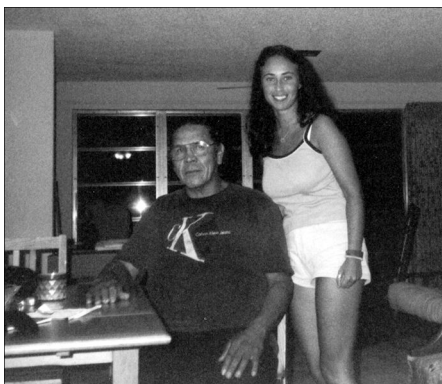
oprac. Marek Maciołek

Serwis informacyjny „Jednym zdaniem” ukazuje się raz w tygodniu i jest bezpłatnie rosyłany pocztą elektroniczną (zgłoszenia: www.tipi.wokiss.pl).

Udało mi się poznać Jamesa Robideau, działacza Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), założyciela i dyrektora Dakota Youth Project, kuzyna Leonarda Peltiera.

Pojechałam na to spotkanie tak podekscytowana, że zupełnie nie myślałam o tym, o czym właściwie chcę z nim rozmawiać, o co zapytać... Ważne było tylko jedno: w końcu mam szansę spotkać nie tylko kogoś ważnego, ale też kogoś, kogo zawsze chciałam poznać: „współczesnego Indianina”. Nie tego z butelką piwa w jednej ręce i papierosem w drugiej, ale tego walczącego o przeszłość i przyszłość, wolność i tradycję, wciąż wierzącego we własną indiańskość.

Czego się spodziewałam? Pokoju pełnego indiańskich „gadżetów”, malowideł na ścianie i plemiennego rękodzieła, a wśród nich Indianina z fajką pokoju w ręce? Czy zwykłego amerykańskiego mieszkania z wielkim telewizorem pośrodku i człowieka, którego tylko charakterystyczne ostre rysy twarzy i poważna, trochę cięta mina zdradzały prawdziwą przynależność. Usiadłam przy stole, niepewna co zrobić z własnymi rękami i jak zacząć konwersację. W tym momencie nawet język angielski, którym władam całkiem dobrze, wydał mi się bardzo trudny. Zdania się plątały, a słowa gdzieś zawieruszały. Czułam się trochę niezręcznie. Dlaczego ta postać stała się dla mnie taka ważna?



Alicja Sordyl w domu Jamesa Robideau

James Robideau: Wspomniałaś w liście o jakiejś polskiej organizacji. Cieszę się, że ludzie z Europy interesują się naszą kulturą.

Alicja Sordyl: *Tak, zdziwiłbyś się, jak wielu ludzi w Europie popiera Indian i jest z nimi duszą i sercem. Czasami jednak wielu z nas ma wrażenie, iż właśnie ta kultura zanika, a pojawia się jedynie w filmach i książkach... Sprawia to, że ludzie zaczynają myśleć stereotypami... Gdzie podzieli się prawdziwi Indianie?... A tak właściwie, z jakiego Ty pochodzisz plemienia?*

Jestem Dakotą, urodziłem się w rezerwacie. Masz rację, wielu Indian przyjęło typowo amerykański styl życia, ale obecnie część z nich wraca do swoich korzeni i wciąż praktykuje dawne ceremonie. Nie można jednak zmienić historii. Odcięto nas od naszej wiary i tradycji. Brano nas do amerykańskich szkół, zabraniało używania naszego języka i przeprowadzania ceremonii... Nic więc dziwnego, że wielu z nas po prostu przyjęło ten nowy, niekoniecznie dobry styl życia. Moje życie też nie zawsze wyglądało tak, jak teraz...

Powiedz mi coś więcej o sobie...

Nie wiem, co chcesz wiedzieć. Obecnie pracuję nad programem Dakota Youth Project. Pochodzę z narodu Dakotów z rezerwatu Spirit Lake w Dakocie Północnej i od ponad 25 lat jestem związany z AIM. Byłem m.in. w Wounded Knee i kiedyś to na pewno opiszę... (uśmiecha się).

W swoim życiu popełniłem wiele błędów, jak wielu z nas... Teraz jednak chcę się poświęcić naszym ludziom, plemionom i pomóc im przetrwać w nie-indiańskiej społeczności.

Jakie jest Twoje prawdziwe imię?

Masz na myśli imię plemienne?

Tak.

Brzmi ono Wichapi Wichasa, czyli Gwiazdny Człowiek (Star Man). Otrzymałem je od pewnego szamana, kiedy zostałem niesprawiedliwie wsadzony do więzienia za posiadanie broni. To długa historia... ale nie o tym chciałem opowiedzieć naszym polskim przyjaciółom.

Jesteś dyrektorem programu Dakota Youth Project... Pracujesz z młodzieżą i dziećmi z rezerwatu...

Wielu młodych mieszkańców rezerwatów wiązało się z gangami, mają problemy z amerykańskim prawem. Wielu z nich cierpi na syndrom poalkoholowego uszkodzenia płodu (FASE), brak im także ciepła ogniska domowego. Większość z nich nie ma łatwego życia, a tym bardziej dostępu do edukacji, szczególnie tej tradycyjnej. Nasz program obejmuje różnorodne dziedziny, na przykład: tradycja poszczególnych plemion, ceremonie, język, ale również komputery, prawo, uzależnienie od narkotyków, FASE, AIDS i wiele innych... Niedawno kupiłem kawałek ziemi. Chcę tam wybudować dom, nie szkołę, w którym dziecko będzie mogło znaleźć przyjazną dłoń wielu indiańskich nastolatków.

Staram się również pomóc tym najbardziej potrzebującym... zdziwiłabyś się, jak wiele indiańskich dzieci nie ma nawet porządnego ubranka, nie wspominając o zabawkach... To taki „Trzeci Świat”, tylko że znajduje się w USA.

Czy Twoja działalność ogranicza się tylko do rezerwatów?

Niedawno zacząłem prowadzić również zajęcia w amerykańskich szkołach. Wziąłem ze sobą moje „indiańskie” przedmioty, fajkę itp. Zaśpiewałem kilka pieśni i wiesz co? Nauczyciele przekazali mi, że dzieci do dziś wspominają te lekcje i czekają na następne. Myślę, że jest to też dobry sposób na ukazanie indiańskiej kultury i przełamywanie pewnych lodów pomiędzy nami a Amerykanami.

Czy myślisz, że my Europejczycy, mieszkający tak daleko, możemy w czymś pomóc?

Na pewno... Jestem pewien, że nasza współpraca wkrótce się rozwinie...

St. Petersburg, Floryda
8 września 2000 roku

Szerzej o Dakota Youth Project napiszemy w jednym z następnych numerów „Tawacinu”. Informacje w Internecie: <http://free.polbox.pl/d/dkachlak>; <http://users.skynet.be/kola>

Amnesty International i PRPI organizują przyjazd J. Robideau do Polski wiosną 2001 roku. Proponowana trasa obejmuje: Warszawę, Poznań, Wrocław, Łódź i Lublin. Osoby, które chciałyby pomóc organizacyjnie (transport, nocleg) lub finansowo proszone są o kontakt: Magda Krysińska-Kałużna, tel. (063) 2449408

**Połączmy nasze
myśli, by zobaczyć,
jakie życie możemy
zapewnić
naszym dzieciom**

Sitting Bull



Zabawki dla dzieci z Pine Ridge

Pomysł na świąteczno–noworoczną zbiórkę zabawek powstał z inicjatywy koordynatora Dakota Youth Project w USA, Jamesa Robideau, przebywającej obecnie na Florydzie Alicji Sordyl z PRPI, oraz w mojej głowie.

Czas, miejsce i cele akcji:

Ze względu na czas jaki zajmie po zbiórce pakowanie zabawek i transport ich do Stanów zdecydowaliśmy poświęcić na zbiórkę cały listopad i grudzień. Po wysłaniu zabawek do Stanów, zajmą się nimi Alicja i James.

Zbieramy zabawki na terenie całego kraju, w szkołach, sklepach z zabawkami, wśród znajomych, można też poszukać własnych misiów i innych takich (jak ktoś jeszcze ma...eh... kiedy to było!). Może uda się Wam namówić kogoś na dokonanie większych wpłat? Ważne: zabawki muszą być w dobrym stanie; pluszowe niech będą czyste, uprane, inne — sprawne.

W akcję „zamieszane” są również Grupy Pomocy w Niemczech, prawdopodobnie również w Norwegii i na terenie Czech.

Celem akcji jest zebranie jak największej ilości zabawek na prezenty dla dzieci z rezerwatu Pine Ridge, nie mających w zasadzie niczego. Jak wiadomo — „Rezerwaty Dakoty to trzeci świat w pierwszym świecie”. Dzieci mają od 3 do 12 lat.

Oprócz zabawek będą potrzebne, jak zawsze przy takich akcjach, pieniądze na wysłanie paczek. Niestety nie udało mi się założyć konta

zarejestrowanego np. na fundację. Dlatego też ewentualnych wpłat można dokonywać na moje konto podane poniżej. Rozumiem, że może to wywoływać pewne opory — jestem osobą prywatną. Mam nadzieję jednak, że cel akcji jest jasny i nie budzi zastrzeżeń jeśli chodzi o moje poświęcenie dla sprawy i dalsze jej skierowanie do osób zajmujących się nią w Stanach. Za zebrane pieniądze zorganizowany zostanie transport zebranych rzeczy, reszta zostanie przekazana na konto Dakota Youth Project.

Będzie istniała możliwość wglądu na co zostały przekazane pieniądze.

Przesyłki kierujcie na adres:

Dariusz Robert Kachlak
ul. Klaudyń 12 m. 54, 01–684 Warszawa
tel. 0602 234 773

Wpłaty proszę kierować na konto
(koniecznie z dopiskiem „ZABAWKI”):
BANK PEKAO S.A. XV O/ WARSZAWA
10801011–835136–27004–894000–111
beneficjent: Dariusz Kachlak

Ewentualne pytania kierujcie
do Alicji: pocahontas@poczta.onet.pl
lub do mnie: dkachlak@kki.net.pl

Może uda się nam zrobić coś dla kolejnych pokoleń tych, którym zawdzięczamy nasze zainteresowania, często Drogę Życia?

Dariusz Kachlak
Polski Ruch Przyjaciół Indian
KOLA International — Polska

Przyjaciel Indian w obliczu ich obecnych problemów

Po przeczytaniu artykułu Dariusza R. Kachlaka „Czy Indianie mają w Polsce przyjaciół?” („Tawacin”, nr 2[50], lato 2000), postanowiłam i ja napisać, co rozumiem przez pojęcie „przyjaciel Indian”. Co to znaczy w moim rozumieniu — Polki studiującej w USA — być przyjacielem Indian w Ameryce?

Przebywając przez trzy miesiące w sercu państwa Indian Nawaho, w Window Rock, w stanie Arizona, miałam okazję obiektywnie spojrzeć na sytuację dzisiejszego przeciwnego Indianina. Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że parę miesięcy to zbyt mało, żeby poznać się z tak obszernym tematem, ale nawet ten kilkumiesięczny pobyt dał mi pewien obraz (wizerunek) Indianina u progu XXI wieku w USA.

Mogłam też określić, jaki był stosunek Nawahów do mnie, kiedy mówiłam im, że jestem i chcę być ich przyjacielem. Zastanawiałam się, jak oni sami definiowali słowo przyjaciel i czy ich definicja jest zbieżna z moim rozumieniem tego słowa. Nigdy nie zapomnę zdziwionych twarzy niektórych Nawahów, gdy przedstawiając się, mówiłam, że jestem z Polski. Zdziwienie, a jednocześnie zainteresowanie i szacunek małoowało się na ich twarzach. Jak Polka może mieć jakiegokolwiek pojęcie o byciu przyjacielem Indian? Zdziwienie było ogromne, że ktoś z tak odległego dla nich kraju Europy Środkowej przyjechał zobaczyć, jak oni żyją, z jakimi problemami borykają się na co dzień. Każdy Nawaho był mile zaskoczony, że ktoś się nimi interesuje i chce przekazać światu wiadomości o ich obecnym życiu codziennym, życiu ze wszystkimi plusami i minusami.

Mając także na uwadze wywiad z Markiem Maciołkiem (w tym samym numerze), w którym zastrzegł sobie, że „Tawacin” jest nie tylko pismem przyjaciół Indian, ale pismem poruszającym tematy ludów tubylczych na całym świecie. Myślę, że można tutaj rozszerzyć pojęcie „przyjaciela Indian” na pojęcie „przyjaciela

ludów tubylczych”. Podzielałam ten punkt widzenia, gdyż uważam, że problemy innych grup tubylczych na całym świecie są niewątpliwie zbieżne z problemami Indian.

Jak wynika z moich obserwacji, Nawahowie nie rezerwują określenia „przyjaciel” tylko dla wybranych osób. Ich przyjacielem może być dosłownie każdy, kto swoją działalnością, postępowaniem, wierzeniami i codziennym zachowaniem daje świadectwo, że to, co indiańskie (tubylcze) jest bliskie jego sercu. Może to być ktoś, dla kogo najważniejsza jest troska o ziemię, ochrona środowiska naturalnego. Ktoś, kto darzy respektiem starszych ludzi. Ktoś, dla kogo kodeks etyczny jest esencją życia.

Niestety, zbyt często słowo „przyjaciel” używane jest bezmyślnie, tylko dlatego, że ładnie brzmi. Tylko dlatego, że wzbudza sympatię i stwarza powierzchowne więzy braterstwa. Według mnie nazywano się „przyjacielem Indian” do czegoś jednak zobowiązuje. Nie polega tylko na przeczytaniu kilku najsłynniejszych publikacji na ich temat czy pojechaniu raz do roku na pow wow. Moim zdaniem bycie przyjacielem Indian zobowiązuje przede wszystkim do szerzenia rzetelnej informacji na ich temat. Zobowiązuje do działania w ich imieniu. Działania w szerokim tego słowa znaczeniu. Na przykład praca na rzecz fundacji sponsorującej indiańskie dzieci w rezerwatowych szkołach podstawowych i liceach, rozdawanie (choć niektórym może wydać się to nieco banalne) ulotek z informacjami o sytuacji indiańskich matek samotnie wychowujących dzieci w rezerwach, czy też wreszcie ochotnicza praca dla Indian w placówkach położonych w rezerwach, jak i poza nimi. Dla mnie osobiście kwintesencją bycia przyjacielem Indian jest służenie im moim rzetelnym słowem i piórem.

Oczywiście dla „białego” prawdziwego przyjaciela Indian zafascynowanie i zainteresowanie tubylczą kulturą pokrywa się jednocześnie z głębokim przeświadczeniem i wiarą, że wszelkie działania w ich imieniu mają zarówno dla nich, jak i dla nas głęboki sens. Sens zawarty w naszej działalności opartej na wartościach, według których oni żyją na co dzień i według których my, jako ich przyjaciele, staramy się żyć. Niestety, przeciętny mieszkaniec globu często myli swoje zafascynowanie z interesowaniem się wszystkim, co indiańskie (tubylcze).

Przebywając w środowisku Indian Nawaho, wielokrotnie miałam okazję przekonać się, że w ich świadomości i rozumieniu słowo „przyjaciół” ma bardzo ważne znaczenie. Przyjaciół często utożsamiany jest z bratem czy siostrą. Traktowany jest on (ona) jako członek rodziny. Darzy się go dużym zaufaniem i sympatią, zaprasza na różnego rodzaju rodzinne przyjęcia, zabawy czy spotkania, na których podejmuje się ważne dla rodziny i środowiska decyzje. Więzy przyjaźni są w wielu przypadkach więzami na całe życie, w doli i niedoli. Zwłaszcza w niedoli.

Zarówno dla mnie, jak i dla Indian, o czym miałam okazję przekonać się, żyjąc wśród Nawahów, przyjaciel to także ten, a może przede wszystkim ten, kto mówi prawdę. Nawet, a może zwłaszcza w momencie, gdy jest ona okrutna i trudno nam się z nią pogodzić. Uważam, że będąc przyjacielem Indian, powinniśmy wszelkimi drogami dążyć do ujawnienia prawdy o problemach, z jakimi borykają się oni obecnie. A prawda o ludach tubylczych, prawda o ich obecnej sytuacji, nie zawsze wychodzi na światło dzienne, nawet w tak wolnym kraju, jak Ameryka. Z różnych względów, personalnych, politycznych czy jeszcze innych, nikt specjalnie (może za wyjątkiem antropologów czy zapalonych działaczy) nie chce, boi się czy co gorsza — wstydzi się z różnych powodów mówić o obecnej sytuacji ludów tubylczych na wszystkich kontynentach. Nie od dziś bowiem wiadomo, że sytuacja tubylców jest niewesoła. Najgorsze jest jednak to, że w czasach, gdy życie codzienne w krajach wysoko rozwiniętych staje się z dnia na dzień o wiele wygodniejsze i pod wieloma względami lepsze, sytuacja ludów tubylczych przybiera odwrotny kurs.

Zdaję sobie sprawę, że o wiele łatwiej jest być przyjacielem Indian w USA niż w Polsce. Głównie dlatego, że tubylców można praktycznie spotkać w każdym amerykańskim stanie. Ponadto dostęp do wszelkiego rodzaju informacji, źródeł na ich temat jest o wiele bogatszy tutaj niż gdziekolwiek indziej na świecie. Poczynając od milionowych publikacji na ich temat, fundacji, organizacji, stowarzyszeń niustannie działających na rzecz Indian, a kończąc na czasopiśmie, stronach internetowych, stacjach telewizyjnych i radiowych.

Mając dostęp do tak niesamowitej ilości informacji, a przede wszystkim mając jednocześnie możliwość osobistego kontaktu w cztery oczy z szeroko pojętym *the other* („innym”), myślę, że to właśnie do nas będących tutaj, na amerykańskim kontynencie, należy przekazywanie informacji na temat obecnych problemów Indian. W tym bowiem, przynajmniej dla mnie, leży istota bycia ich przyjacielem.

Jedno, co na pewno w oczach Indian przedstawia nas jako ich przyjaciół i bardzo nas z nimi łączy, to troska o ziemię. Jeżeli zależy ci na czystym środowisku, to na pewno jesteś przyjacielem Indian. Opierając się na wypowiedziach Nawahów, największym wyzwaniem i problemem jednocześnie, który napotykać oni obecnie, jest oddalenie się od Matki Ziemi. Matki Ziemi, która była, jest i będzie dla nich matką niezależnie od jakichkolwiek zmian. Dla Indian Ziemia jest ich Matką. Jak twierdzą Nawahowie, od niej właśnie wszyscy pochodzimy, na niej się urodziliśmy. Od niej otrzymaliśmy dar życia. Dlatego codzienna troska o jej dobro, ochrona Matki Ziemi jest naszą odpowiedzialnością. Tak jak dbamy o siebie, tak samo powinniśmy dbać o nią. Kobiety tubylcze (w tym Indianki Nawaho) są wcieleniem Matki Ziemi. Według nich są one jej córkami, których obowiązkiem jest troska o swoją matkę, tak jak każda córka dba o swą matkę w codziennym życiu.

W wielu społeczeństwach tubylczych uczono z pokolenia na pokolenie, że prawo natury jest najwyższym prawem. Wyższym od wszelkich innych praw ustanawianych przez jakiekolwiek narody, państwa, władze polityczne czy — jak to ma miejsce obecnie — praw narzucanych przez przedstawicieli wielkich korporacji czy banków światowych. Indianie naiwnie, z czego teraz powoli zaczynają sobie zdawać sprawę, wierzyli, że ci, którzy będą żyli zgodnie z naturalnym prawem, będą jednocześnie żyli szczęśliwie w zgodzie i harmonii z Matką Ziemią. Jakże się mylili.

Wypowiedź jednej kobiety Nawaho mówi sama za siebie: „To, co dzieje się obecnie z kulą ziemską, z jej naturalnymi zasobami, odbija się także na ludach tubylczych. Rozejrzymy się wokół siebie. Czy nie jest to prawda w dzisiejszym świecie? Klęski żywiołowe nawiedzające nieustannie ziemię dosięgają równocześnie,

a może przede wszystkim ludy tubylcze na całym świecie i to one są w tym wszystkim najbardziej poszkodowane” (Benita Begay).

Mówienie prawdy o tubylcach, określanie się ich przyjacielem to także uzmysłowienie sobie, że do ludów tubylczych zalicza się dziś na świecie wielomilionową społeczność. Począwszy od Maorysów w Nowej Zelandii, ludy Wara Wara w Australii, Indian obu Ameryk, a skończywszy na ludach zamieszkujących Tybet, Hawaje czy Nową Kaledonię. Wydaje mi się, że wobec tak wielkiej różnorodności i przede wszystkim wobec tak ogromnej liczby (która też przez niektórych jest z tych czy z innych powodów skrzętnie ukrywana), trudno nie mówić o problemach, z jakimi obecnie borykają się te ludy. To już nie są mniejszości etniczne, których problemy można zepchnąć na plan dalszy. Są to bardziej narody, zorganizowane grupy ludzkie, co prawda bez formalnych granic politycznych, ale odrębne kulturowo, z własnymi systemami politycznymi i ekonomicznymi, z własnymi władzami, językiem, terytorium, odrębną historią i kulturą.

Smutny jest jedynie fakt, że właśnie te ludy tubylcze, mimo że stanowią niemałą liczbę, nie mogą decydować o swoim losie. Sterowane są bowiem przez międzynarodowe koncerny, które właściwie podejmują za nie wszystkie decyzje związane z ich przyszłością, w dowolnym miejscu świata. Wiadomo też nie od dziś, że podejście i nastawienie korporacji o wielomilionowym kapitale do problemów, takich jak ochrona środowiska, własność i prawa do ziemi, ochrona praw tubylczych, ochrona zasobów naturalnych, ochrona zasobów kulturowych, jest diametralnie inna od intencji ludów tubylczych zamieszkujących dany region od stuleci.

Może warto w tym momencie przytoczyć parę danych statystycznych, które ukążą najlepszy obraz obecnej sytuacji ludów tubylczych. Oto garść wyrывkowych faktów:

- ◆ Ponad milion ludów tubylczych obecnie przesiedlana jest z zajmowanych przez siebie terenów, w większości z terenów lasów tropikalnych. Tylko dlatego, że właśnie na tych terenach, zajmowanych przez grupy tubylcze od stuleci, przeprowadza się obecnie wielomiliardowe projekty budowy dróg, nowych osiedli mieszkaniowych, autostrad itp. Projekty kierowane przykładowo przez Bank Światowy, tak

jak ma to miejsce w Indiach (projekt Narmada) w Chinach czy w Kanadzie.

- ◆ do 2/3 zasobów naturalnych uranu, siarki, węgla, ropy naftowej znajdujących się na ziemiach, należących do ludów tubylczych (najczęściej na terenach sztucznie wyznaczonych rezerwatów), ludy tubylcze nie mają żadnego dostępu ani prawa.

- ◆ zatrważająco nieproporcjonalny i niepokojący z jednej strony rozwój terenów wokół rezerwatów, a z drugiej zastój, rozwój wtórny czy wreszcie brak jakiegokolwiek rozwoju na terenach zamieszkałych przez tubylców.

- ◆ galopujące wycinanie lasów w Brazylii amazońskiej — 1 akr [0,4 ha] co 9 sekund, w Kanadzie i na Syberii — 1 akr co 12 sekund.

- ◆ co roku wymiera jeden tubylczy lud z amazońskiej dżungli.

- ◆ w wyniku uprzemysłowienia i postępu technologii w przerażającym tempie wzrasta liczba kobiet Inuit (Eskimosów żyjących wokół Zatoki Hudsona) mających, jak to się obecnie stwierdza, najbardziej na świecie zanieczyszczone mleko w piersiach.

Ktoś może powiedzieć, że są to tylko dane wyrывkowe i mało w nich prawdy. Uważam jednak, że nawet takie dane dają obraz tego, co dzieje się obecnie z ludami tubylczymi. Przerażające w tym wszystkim jest to, że te wyrывkowe dane są zaledwie wierzchołkiem góry lodowej. Dlatego też uważam, że w obliczu takiej sytuacji nie można milczeć. Nie można milczeć na temat eksploatacji, wykorzystywania i degradacji ludów tubylczych pod każdym względem. Począwszy od „kolonizacji” ich samych oraz ich terenów, na których żyli od stuleci i żyją po dzień dzisiejszy, a skończywszy na ich asymilacji i akulturacji. Nie można dopuścić, aby problemy ludów tubylczych nazywano problemami mniejszości, aby spychano je na plan dalszy.

Wszyscy jesteśmy przecież mieszkańcami ziemi i, chcąc nie chcąc, musimy dbać o nią w trosce o nasze przyszłe pokolenia. Stąd prawdziwy przyjaciel Indian był, jest i będzie potrzebny. Przyjaciel ludów tubylczych jest na wagę złota tak długo, dopóki to „złoto” nie przysłoni mu wartości prawdziwej przyjaźni. ❖

Agata Wąsowska

A mnie obchodzi ten pijany Indianin

Gasnące cienie
potężnego niegdyś ludu
stoją cicho
na zapleczach tawern
i tłoczą się
po kątach
misji dobroczynnych
przy głównych ulicach
oczekując
dnia
w którym
powrócą
bizony

Robert A. Swanson, *Uroczyste duchy*

Na początku to zawsze jest zabawa. Robimy sobie łuk z gałązki i sznurka, budujemy „wiegawę”, opierając o siebie kilka gałęzi, kłócimy się zawzięcie, kto zostanie wodzem. Łąka, na której się bawimy, zamienia się w prerię, krowy w bizona, sosnowy zagajnik w nieprzebytą puszcę. Potem, gdy umiemy już czytać, z zapartym tchem pochłaniamy powieści Karola Maya, szczególną uwagę poświęcając stronom, na których pojawia się Winnetou. I postanawiamy sobie, że gdy urośniemy, to też zostaniemy Indianami. Zwykle to mija przed dwunastym rokiem życia. Nie wszystkim. Niektórzy bawią się dalej, tylko ulepszają zabawki. W kręgu stają białe tipi, ubrani w skóry i pióra mężczyźni tańczą w rytm bębna wokół ogniska... Gdybym teraz mówiła te słowa, zamiast je pisać, zostałabym pewnie zakrzyczana, że to nie jest zabawa. Wiem, że nie jest. A raczej — wiem, że nie dla wszystkich. Ale z zewnątrz to tak właśnie wygląda. Jedni lubią turnieje rycerskie, inni wolą złoty czarownic, jeszcze inni bawią się w Indian. „Jesteśmy egzotyką w kolorowych pismach dla pań” — mówi Marek Maciołek („Tawacin” nr 2[50], lato 2000). To prawda. Lecz nie cała, na szczęście.

Na początku to zawsze jest zabawa. Lecz u źródeł zabawy leży marzenie. Większość ludzi z tego marzenia wyrasta. Ci, którzy z niego nie wyrosli, muszą do niego dorosnąć. Po to, by marzenie nie umarło w zetknięciu z pijanym Indianinem wałęsającym się po rezerwacie, z Indianinem sprzedającym swoją kulturę na jarmarkach, z Indianinem z latynoskiego zespołu grającego *Hej sokoly* do ukraińskiej melodii. W zetknięciu z niechęcią do swej własnej osoby, którą każdy biały człowiek ma szansę odczuć, odwiedzając indiański rezerwat.

Przyjaźń nie jest chyba najtrafniejszym słowem dla określenia czyjegós stosunku do tysięcy narodów zamieszkujących dwa kontynenty — lecz jeśli już mówi się „przyjaźń”, to warto zastanowić się. Jakże może być w tym przypadku znaczenie tego słowa. Zanim zostanie się czymś przyjacielem, trzeba go najpierw poznać i spróbować zrozumieć. Każdy to robi w taki sposób, jaki mu najbardziej odpowiada, każdy szuka tego, co jest dla niego najważniejsze. Każdy ma do tego prawo, dopóki nie obraża uczuć innych ludzi, na przykład śpiewając w piwiarni indiańskie pieśni. Niestety, nie zawsze jest to tak proste, jak w tym przykładzie.

Są ludzie, którym wystarczy przeczytać o czymś, żeby to zrozumieć. Inni potrzebują to przeżyć. Jak sądzę (w oparciu o słowa uczestników, sama nie brałam w tym udziału), na tym właśnie polega idea wzbudzających tak wiele kontrowersji zlotów Takini. Czy mają do tego prawo? Do jakiego stopnia mamy prawo czerpać z nie—naszej kultury? Przecież nawet czytając o Indianach, nie robimy tego z analitycznym obiektywizmem antropologa. Przecież my wszyscy (naprawdę zainteresowani), niezależnie od tego, czy nosimy legginy czy dzinsy, opieramy swój rozwój duchowy na dziedzictwie narodów indiańskich. Czy mamy do tego prawo? A jeśli ktoś tam, w Ameryce, powie „zabraniam”? Kto może decydować o tym, do czego mamy prawo, a do czego — nie? W jakim stopniu kultura jest własnością narodu, który ją tworzy, a w jakim — dziedzictwem wszystkich ludzi? To nie jest pytanie, na które byłaby w stanie odpowiedzieć jedna osoba. Lecz chyba jest to ważny temat do dyskusji (?).

Poznając i próbując zrozumieć inną kulturę, wzbogacamy siebie. To, czego się nauczyliśmy, co doświadczyliśmy, tworzy nas samych. Lecz

w ten sposób tylko bierzemy. A żeby zostać czyimś przyjacielem, trzeba umieć dawać. Co my możemy Im dać? Co możemy Im opowiedzieć o sobie? Co wiemy o naszej własnej kulturze, o życiu naszych własnych przodków?

„Po mitach—baśniach nawet najpospolitszych żadnych nie przechowało się śladów, nie tylko u nas, co nie byłoby dziwnym wobec zupełnego braku dawnych źródeł, ale nawet i u wszelkich innych Słowian i daremne są usiłowania wykrzesania czegoś z pieśni, bajek, zagadek, przysłów (...); mity wsiąkły zupełnie w ziemię chrześcijańską i głuche po nich milczenie” (A. Bruckner, *Mitologia słowiańska i polska*, 1985).

Być może tysiąc lat temu na naszej ziemi rozegrał się dramat podobny temu, którego potem doświadczyły narody Ameryki. Być może w naszych duszach brzmią echa tamtego dramatu — i każą nam szukać u innych tego, co sami utraciliśmy. Być może pijany Indianin, wałęsający się po rezerwacie bez centa przy duszy, jest od nas o coś bogatszy... Być może to my potrzebujemy Ich przyjaźni bardziej niż Oni naszej.

Kiedy rozstawiamy w kręgu tipi, śpiewamy przy ognisku Ich pieśni, opowiadamy Ich legendy — robimy to bardziej dla siebie, niż dla nich. Co wcale nie znaczy, że nie powinniśmy tego robić, jeśli robimy to mądrze. To właśnie „folklorystyczna komercjalizacja” przyciąga dziennikarzy. Żaden z nich nie jechałby kilkuset kilometrów z Warszawy czy innego dużego miasta, żeby fotografować namioty. Przyjeżdżają fotografować tipi i ludzi ubranych w skóry i pióra. To dobrze, że przyjeżdżają — lub źle, zależnie od tego, co napiszą obok tych zdjęć. A to w dużej mierze zależy od nas, od tego, co im powiemy. Jeśli napiszą tylko, że świetnie się tu bawimy, to lepiej, żeby nic nie pisali. Lecz jeśli napiszą prawdę o Tych, z których powodu zbieramy się w Kręgu, choćby kilka zdań — to powinno nam zależeć, żeby przyjeżdżali. Zawsze chyba tak będzie, że będziemy mogli zrobić mniej, niż byśmy chcieli (jeśli w ogóle chcemy cokolwiek zrobić), dla ludzi mieszkających tysiące kilometrów stąd. Ale na pewno jesteśmy winni Im prawdę o Nich (powtarzam tylko to, co napisał Darek Kachlak).

„Dlaczego większość z nas woli tipi, stroje, «zabawę» niż pisanie petycji, działalność po-

lityczną czy chociażby korespondencję z indiańskimi więźniami”? Może dlatego, że łatwiej jest brać niż dawać? „Pijany Indianin wałęsający się po rezerwacie? Mam go gdzieś” — to takie proste. A mnie obchodzi ten pijany Indianin. Obchodzi mnie, bo naród jest kręgiem. Obchodzi mnie ze względu na mój szacunek i podziw dla jego przodków; obchodzi mnie, bo może jego syn i wnuk — zamiast pić — będą kiedyś tańczyć Taniec Słońca. I będę szczęśliwa, jeśli w jakikolwiek sposób będę mogła przyczynić się do tego, żeby tak było.♣

Małgorzata Pilot

PS „XIX– wieczny trup”? „Zmarli nie są bezsilni. Zmarli, czy tak powiedziałem? Nie istnieje śmierć. Jest tylko zmiana światów” — Wódz Seattle, 1858.



Kolumb nie odkrył Ameryki! Columbus Did Not Discover America!

12 października 2000, Warszawa, Plac Trzech Krzyży, godz. 18⁰⁰.

Okolice Placu zapelnily się ludźmi czytającymi z mniejszym lub większym zainteresowaniem ulotki. Niektórzy pytali, o co chodzi, inni wyrażali zdziwienie typu: „Jak to, Kolumb nie odkrył Ameryki? To kto?!”. Udzielano również informacji o działających w Polsce grupach poparcia dla tubylczych Amerykanów.

Po zmasowanej akcji wręczenia ulotek, nastąpiła jej druga część — zaczęto je umieszczać w pojazdach zmechanizowanych, zaparkowanych po drodze pod Ambasadą USA.

W pewnym momencie padło pytanie: „Czy to ma sens?”. Tak, ma sens to, że spośród tych 800 osób, które dostały ulotkę, może któraś zastanowi się nad postępowaniem Białego Człowieka, nad tym, co robi, jak żyje, i dojdzie do wniosku, że żyć to nie znaczy tylko posiadać i zabierać innym, ale dzielić się i dawać. I że największym z indiańskich kłopotów jest ...biały człowiek.

W akcji wzięły udział osoby z PRPI, PSPI, Polskiej Grupy Poparcia Leonarda Peltiera, KOLA International oraz niezrzeszone.

Darek Kachlak



Może chociaż koszula ze skóry...

Przed chwilą skończyłem czytać wywiad „My też jesteśmy tubylcami...” („Tawacin” nr 2[50], lato 2000) i z kilkoma sprawami nie mogę się zgodzić.

Według ciebie Polski Ruch Przyjaciół Indian (PRPI) dzieli się na ludzi o dwóch opcjach: tzw. tradycyjalistów, czyli stroje, Takini itd., oraz ludzi podobnych do ciebie, „tekstylnych”. Jednak wydaje się to dużym uproszczeniem, bo co ze sferą uczuć, odczuć i wrażeń?

Do dziś pamiętam, jak w Wiągu, zlocie nawiasem mówiąc niezbyt udanym, siedząc przy głównym ognisku na otwarciu złotu wśród nieźle przybranych tradycyjalistów i całej reszty, podczas ceremonii palenia fajki (w której to nawet nie brałem udziału wtedy ani nigdy dotąd) ogarnął mnie dziwny spokój, wręcz błogość. Było to uczucie jakbym przestał słyszeć i widzieć, co się wokół mnie dzieje. Widziałem tylko płomienie przed oczami. Byłem wtedy trzeźwy i dobrze wyspany, nie palę nawet zwykłego tytoniu, poza tym jestem „zabitym katolikiem”. Jak więc wytłumaczyć to, co czułem? Myślę, że zostałem dotknięty czymś, czego szukają ludzie, o których się obecnie nie mówi. Nie chodzi mi o takich, co to szukają wizji przez środki odurzające czy alkohol, lecz takich, co chcą posłuchać drzew, usłyszeć „co mówi” wiatr. Właśnie ja szukam tego czegoś, co może poszerzyć, wzbogacić moją dotychczasową wiedzę i sferę uczuć, nie odchodząc od swojej dotychczasowej wiary. Właśnie po to chcę i lubię mieszkać w tipi, blisko przyrody, wśród ludzi podobnych do mnie. Szukam miejsca, z którego Indianie patrzyli na świat od zarania. Patrząc z tego „miejsca”, stają się tacy, a nie inni i to jest istota tradycyjalizmu.

Aby wytworzyć tę „magię” wokół siebie, czasem człowiekowi potrzeba zapachu ogniska, zapachu skóry, z której uszył sobie koszulę, dotyku frędzli muskających go po dłoniach i widoku orlego puchu drgającego od podmuchów powietrza.

Przechodząc do zawartości „Tawacinu”, to uważam, że dobrze, iż pismo podnosi swój

poziom od strony profesjonalnej. Jednakże jeśli chodzi o treść, to również staje się jakby bardziej „zaawansowany”. To również dobrze. Lecz istnieje obawa, że pisze się ciągle dla tych samych ludzi, którzy rozwijają się wraz z nim. A co z ludźmi młodymi, którzy chcieli by się włączyć, lecz muszą zacząć od początku. Wiesz, Marku, to tak jak ze starymi dobrymi serialami dla młodzieży. Co parę lat pojawiają się dzieciaki, dla których te filmy są zupełną nowością. Może dobrze byłoby „Tawacin” podzielić na kącik dla takich i kącik dla innych, chociaż symbolicznie. Wiesz, czasem jest tak, że jakiś młody człowiek chce zrobić sobie choćby skromną rozetkę, nic wielkiego, ot tak, by zmanifestować swoją sympatię dla Indian, takich czy innych. Nieraz nikt mu nie powie, jak to zrobić, a kupić, to sam wiesz. Krótko mówiąc, od czasu do czasu warto zamieścić coś dla młodych, nowych. Ruch obumrze lub się wypaczy właśnie bez młodzieży. Ludzie przecież różnie zaczynają, najpierw Karol May, a potem zbieranie podpisów na petycjach itd.

Jeszcze parę słów o strojach. Zauważ, że na okładce 50. „Tawacinu” jest dumna postać w tradycyjnym stroju itd. A dlaczego nie umieszczasz tam szpakowatego faceta w „nienagannej fryzurze” i garniturze? Z podpisem: „członek plemienia Mohawk”. Albo: „szef firmy takiej a takiej”. Myślę, że to jest tak, że gdyby Indianie kiedyś i dziś wyglądali jak, na przykład, XIX-wieczni proletariusze, to coś takiego, jak PRPI mogło by w ogóle nie zaistnieć.

Wierzę, że w wielu przypadkach obnoszenie się w strojach tradycyjnych jest jednak uzewnętrznieniem stanu ducha lub pewną oprawą. Nigdy nie będę śniady, nie będę miał czarnych oczu i długich kruczonych włosów. To może chociaż koszula ze skóry...

Robert Janik
Świeszyno



R E K L A M A

Ciągła sprzedaż koralików w różnych
rozmiarach i kolorach
Mirosław Cieślarski, tel. (056) 650 90 39

Za treść ogłoszeń redakcja nie odpowiada



To był dobry zlot

Nie dość, że po raz pierwszy od kilku lat dane mi było być znowu dłużej niż tylko 2 dni — tym razem cały tydzień! Nie dość, że Gawron wybrał wspaniałą okolicę, gdzie nie było — jak okiem sięgnąć — żadnych słupów telegraficznych, światła cywilizacji czy innych oznak przebywania na terenie białych... (oprócz ćwiczebnych „nalotów” samolotowych i helikopterowych z pobliskiego lotniska). Nie o to chodzi również, że droga do miejsca obozowiska była długa — jak komuś zależało to docierał; to dobrze, że nie jest tak łatwo dotrzeć na miejsce zlotu.

To był dobry zlot przede wszystkim dzięki doskonałej organizacji. Bogaty program spotkań — dochodziło do tego, że w ciągu dnia trzeba było się mocno zastanowić, czy pójść na to, czy inne spotkanie i co opuścić, a czego nie. Za zdecydowanie udane uważam pokazy tańców oraz innych indiańskich ceremonii.

To był dobry zlot z tego jeszcze względu, że w końcu udało się — przynajmniej pewnym osobom będącym po raz pierwszy na zlocie — przekroczyć „magiczną granicę” kręgu tipi, i z namiotowego obozu wejść do drugiego. Nie chodzi o zmuszanie czy zaciąganie kogokolwiek na siłę do tipi, wbijanie do głowy różnych niezrozumiałych z początku może zasad — coś się zmieniło w myśleniu grupy Przyjaciół na rzecz wspólnego spędzania czasu z tymi, co po raz pierwszy. W słowach i czynach starych zlotowiczów zauważyłem bardzo pozytywne zjawisko wyjścia do obozu namiotów rozbitego koło po drugiej stronie ścieżki. Do ognisk pomiędzy namiotami przychodzili ludzie mieszkający w tipi — ludzie z namiotów byli mile widziani z rewiżytą (oczywiście po zaopatrzeniu właścicieli tipi w odpowiednią ilość opału na długą noc). Bardzo, bardzo się cieszę, że wreszcie udało się połączyć dwa obozy, w końcu nie chodzi o podział „Manhattan” — „slumsy”, łączy nas jedna pasja, zainteresowania, styl życia, i nieważne, gdzie kto mieszka. Jestem za dalszym rozdziałem tipi i oddzielnego miejsca do rozbijania namiotów, ale cieszę się, że nie stanowiło to przeszkody w integracji pomiędzy ludźmi i nie spotkałem się z jadowymi rozmowami „my” — „wy”, ale ze wspólnym siedzeniem przy ogniu, wyrozumiałością dla nowicjuszy, wspaniałą atmosferą.

To był dobry zlot, ponieważ udało mi się nawiązać wiele wartościowych kontaktów owocujących współpracą, poznać znowu wspaniałych ludzi.

Czy może coś było nie tak? Jeżeli coś było źle, to chyba tylko ze strony uczestników. Organizator zlotu, Jacek Gawroński, wraz z pomagającymi mu ludźmi, zrobił naprawdę kawał dobrej roboty! Dziękuję!

Darek Kachlak
Warszawa

Pierwszy zlot już mam za sobą

Wczoraj wróciłam ze Zlotu PRPI i już teraz piszę ten list pełen wrażeń, z bagażem informacji, małym doświadczeniem (na razie tylko małym!), z pięknym kościanem na szyi i kilkoma piórami jastrzębia.

Przez całe 8 dni (a może raczej 9 nocy), które spędziłam na zlocie, wydarzyło się bardzo wiele, usłyszałam mnóstwo ciekawych opowieści, zobaczyłam więcej niż mogłam sobie wcześniej wyobrazić i poznałam niesamowitych ludzi. Ludzi, którzy mimo wielu własnych zajęć i chęci przebywania ze starymi przyjaciółmi, poświęcali swój cenny czas nam, „raczkującym”, opowiadając o różnych plemionach, problemach współczesnych, tańcząc, śpiewając i grając na bębnach...

Co do organizacji, to uważam, że była świetna. Gawronowi podziękować powinien każdy z osobna, a potem jeszcze wszyscy razem. Mam nadzieję, że podczas uroczystego zakończenia, które odbyło się w piątek wieczorem, czuł, że jesteśmy zadowoleni. Stowarzyszenie Kościanego Gwizdka, czyli policja, obwoływacze i Strażnicy Ognia również spisali się wzorowo. Atmosfera była przez cały czas bardzo miła. Nawet na pogodę nie można było narzekać.

Wszystko to umocniło mnie w przekonaniu, że znalazłam coś, co kocham i czemu mogę oddać każdą wolną chwilę. Niestety, przede mną klasa maturalna, więc łatwo nie będzie. Przy życiu już trzyma mnie głównie myśl o następnych zlotach. Nie mogę uwierzyć, że ten pierwszy już mam za sobą. Teraz wszystko wygląda inaczej.

Anna Swetnik
Gdynia



101. Nie napiszę jubileuszowej laurki na piętnastolecie „Tawacinu”. Pisać dobrze o samym sobie — nie wypada, a jakież sens miałyby pisanie źle? Poza tym, nasz Naczelny ostatnio jakoś nie lubi powrotów do przeszłości. Strofuje nas niemal za każdą próbę przypominania tego, co nam się udało. Obojętnie — w Ruchu, w naszym piśmie, czy indywidualnej działalności na styku ze światem Indian. Nie uważa za stosowne pisanie o tym, co — owszem — należało kiedyś do naszych osiągnięć, ale co nie ma swej twórczej kontynuacji, szansy przetrwania i podstaw do rozwoju. Nie zgadza się na uogólnienia przypisujące indywidualne działania i osiągnięcia abstrakcyjnemu Polskiemu Ruchowi Przyjaciół Indian jako całości, uznając to za fałszowanie historii i mącenie w głowach młodszych lub mniej zorientowanym czytelnikom. Niezbyt ceni i nie bardzo chciałby przypominać zwłaszcza to wszystko, co jego zdaniem jest wtórne i zapożyczone, co nie stanowi naszego oryginalnego dorobku, a jedynie jest — lub kiedyś było — nieudolnym i nieprzemyślanym naśladownictwem obcych wzorów i cudzych pomysłów. A wydaje się, że właśnie tego rodzaju inicjatyw mój imiennik dostrzega w naszym indianistycznym światku najwięcej. Ciężkie jest dyskutowanie z kimś takim (zwłaszcza z Szeferem), ale jakże zmusza do myślenia...

102. Tymczasem po prostu trudno jest być oryginalnym polskim indianistą. Bycie indianistą chyba nigdzie nie cieszy się wielką popularnością i niełatwo uczynić z tego powód do dumy. W naszym kraju też mało kto traktuje tego rodzaju zainteresowania (swoje lub cudze) poważnie. Niewielu dojrzałych ludzi poświęca się indiańskiej tematyce na dłuższą metę. Indianie byli i pozostają lekkim, wakacyjnym tematem „dla młodzieży”, obiektem zainteresowań kultury masowej, wypełniaczem wolnych okienek w kolorowych magazynach i telewizyjnych rozmówkach. Tym bardziej mało kogo interesują socjokulturowe dywagacje na temat Ruchu jako fenomenu czegoś tam czy nudnawe pseudorefleksje starych działaczy PRPI. Indianiści i intelektualści raczej rzadko przesiadają przy wspólnych stołach (a jeszcze rzadziej — przy wspólnych ogniskach). Okazjonalne spotkania

przedstawicieli indianistów z dyplomem i akademickich amerykańistów (takie choćby, jak niedawna sesja na poznańskim Uniwersytecie) nie zwiastują rychłego przełomu, ani też — choć w indywidualnych przypadkach ciekawe — generalnie nie obiecują zbyt wiele.

103. Nielatwo też w naszych warunkach uczynić z indianizmu postawę twórczą i oryginalną. Wyróżniające się jednostki, którym w różnych obszarach obcowania z Indianami udaje się to lepiej, niż przeciętnie — należą w naszych skromnych realiach do wyjątków. Dorównanie im — to dla początkującego indianisty cel równie odległy i mglisty, jak sama Ameryka, a niektóre „wzorce sukcesu” budzą wątpliwości. Oddaleni bardziej niż ktokolwiek inny od — dowolnie pojmowanego — Kraju Indian, nie mamy jako indianiści większych szans ani na oryginalność, ani tym bardziej na spektakularne, długofalowe osiągnięcia (i nie jest tego w stanie zmienić nawet piętnastoletni fenomen „Tawacinu”, od lat zmagającego się z wyzwaniem ekonomicznymi, organizacyjnymi, technicznymi, intelektualnymi i emocjonalnymi). Czy to indywidualnie, czy w grupie — skazani jesteśmy na czerpanie z zagranicznych głównie źródeł informacji i inspiracji, a co za tym idzie — naśladowanie obcych wzorów myślenia i działania, kopiowanie cudzych pomysłów i dołączanie się do akcji zainicjowanych przez kogoś innego.

104. Jeśli uznać bycie przyjacielem Indian za jedną z dojrzszych form bycia „zwykłym” indianistą, to okazuje się, iż taki teoretyczny osobnik ma życie potrójnie ciężkie. Po pierwsze, już na starcie, musiał przekonać siebie i swoje otoczenie, że nie tylko warto interesować się Indianami, ale że warto to robić na poważnie. Po drugie, musiał zrozumieć — nie dla każdego od początku oczywistą — różnicę między bezkrytycznym czerpaniem ze swych indianistycznych zainteresowań rozmaitych radości i profitów, a czynieniem tego z szacunkiem, zrozumieniem i wdzięcznością dla ludzi, od których tak wiele bierze (zazwyczaj bez ich wiedzy i zgody). A i wtedy może się okazać, że to co — jako przyjaciel Indian — robi, uznane zostanie za nie dość dojrzałe, twórcze i oryginalne przez kogoś z większym niż on sam dystansem i wymaganiami wobec siebie i innych. Przyjaciele, strzeżcie się samozadowolenia!



NOWE KSIĄŻKI

Jarosław
Wojtczak

Quebec 1759



Autor przedstawia dzieje francuskiej kolonizacji Ameryki Północnej na przestrzeni blisko 300 lat, od początku XVI wieku do roku 1791, kiedy podział Quebecu na część brytyjską i francuską otworzył nową kartę w historii Kanady. Sporo miejsca poświęca też Indianom, ukazuje strukturę ich społeczeństw, sposoby walki, a wreszcie relacje z poszczególnymi nacjami europejskimi, podkreślając w jak trudnej sytuacji znalazły się plemiona, które uwikłane w różnorakie sojusze, musiały walczyć przeciwko sobie w imię cudzych interesów. Europejczycy bowiem często przenosili swe konflikty ze Starego Kontynentu na grunt amerykański, wciągając tubylców w wir licznych wojen o dominację nad kontynentem.

Książka stanowi cenną kontynuację artykułów zamieszczonych w tym numerze „Tawacina”, ukazujących odmienne, aczkolwiek równie tragiczne losy różnych narodów (głównie Oneidów i Szaunisów) w drugiej połowie XVIII wieku.

Dom Wydawniczy Bellona, seria „Historyczne Bitwy”, Warszawa 2000, format 125×195, stron 192+16, ilustracje, mapy, cena 20 zł

Pokrywamy koszty przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę przekazem pocztowym lub na konto:

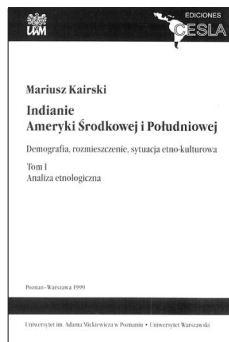
TIPI • Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
BS O/ Wielichowo • 16101090-56531-2703

Ze względu na termin dostarczania wpłat przez pocztę i bank, realizacja zamówień może trwać 2–3 tygodnie.

Mariusz
Kairski

Indianie Ameryki Środkowej i Południowej

*Demografia,
rozemieszczenie,
sytuacja etno-
-kulturowa*



Celem pracy jest próba znalezienia rozwiązań następujących problemów teoretycznych i praktycznych: (1) skatalogowanie i sklasyfikowanie wszystkich współcześnie występujących indiańskich ludów Ameryki Środkowej i Południowej pod kątem najróżniejszych aspektów: ich przynależności kulturowej i językowej, demografii, etapu rozpoczęcia kontaktów ze światem nieindiańskim, stopnia akulturacji, możliwości trwania etno-kulturowego; (2) opis, typologia i analiza: (a) zmian kulturowych zachodzących wśród tubylczych ludów kontynentu w ciągu ostatnich 500 lat i (b) ich aktualnej sytuacji etno-kulturowej; oraz (3) sporządzenie zestawu indeksów mających ułatwić szybkie i łatwe dotarcie do najróżniejszych informacji dotyczących poszczególnych grup.

Obszar analizowany w pracy obejmuje wyłącznie strefę pozaandyską i pozamezoamerykańską Ameryki Środkowej i Południowej. Dokładniej, ten fragment kontynentu, który nie znalazł się pod wpływem bezpośredniego oddziaływania wysoko rozwiniętych kultur mezoamerykańskich bądź środkowo-andyjskich, i gdzie dziś nie występują indiańskie kultury typu chłopskiego.

Tom I stanowi część teoretyczną i zawiera opisy, definicje, analizy oraz komentarze do zagadnień związanych bezpośrednio lub pośrednio z aktualną sytuacją etno-kulturową analizowanych grup. Tom II (po hiszpańsku) zawiera indeksy.

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, UAM, Poznań, Centrum Studiów Latinoamerykańskich (CESLA) UW, Warszawa 1999, format 145×203, stron 260 (tom I) i 504 (tom II), mapy, wykresy, tabele, cena 32 zł

Na życzenie wysyłamy aktualną ofertę dostępnych u nas książek.

„Tawacin” dostępny jest na terenie całego kraju
w sieci salonów sprzedaży

EXPiK

BIAŁYSTOK ul. Sienkiewicza 3 • **BYTOM** ul. Dworcowa 32
• **CZELĄD** ul. Będzińska 80 • **CHELM** ul. Lubelska 61 • **CHORZÓW** ul. Wolności 28/29 • **CZĘSTOCHOWA** ul. NMP 63/65
• **ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 • **GDAŃSK** ul. Długi Targ 28/29
• **GDAŃSK MEGASTORE** ul. Podwałe Grodzkie 1 • **GDYNIA** ul. Świętojańska 88 • **GLIWICE** ul. Rynek 4/5 • **GNIEZNO** ul. B. Chrobrego 11 • **GORZÓW WLKP** ul. Sikorskiego 126/128
• **KALISZ** ul. Rynek Główny 19 • **KATOWICE MEGASTORE** ul. P. Skargi 6 • **KATOWICE** ul. 3 Maja 17 • **KIELCE** ul. Warszawska 5 • **KOSZALIN** ul. Zwycięstwa 106/108 • **KRAKÓW** ul. Bora Komorowskiego 37 • **LEGNICA** ul. Rynek 33 • **LUBIN** ul. Armii Krajowej 25 • **LUBLIN** ul. Krakowskie Przedmieście 59 • **ŁÓDŹ** ul. Narutowicza 8/10, ul. Piotrkowska 81
• **NOWY SĄCZ** ul. Rynek 17 • **OLSZTYN** ul. 1 Maja 18/19
• **OPOLE** ul. Ozimska 2 • **OSTRÓW WLKP** ul. Kolejowa 25 B
• **PŁOCK** Pl. Narutowicza 5 • **POZNAŃ MEGASTORE** ul. Ratajczaka 44 • **RACIBÓRZ** ul. Rynek 5 • **RYBNIK** ul. Sobieskiego 18 • **SŁUPSK** ul. Stary Rynek 6 • **SOPÓT** ul. Boh. M. Cassino 57/59 • **SOSNOWIEC** ul. Małachowskiego 2 • **SZCZECIN** Al. Wojska Polskiego 2 • **ŚWINOUJŚCIE** ul. Armii Krajowej 8 • **TORUŃ** ul. Wielkie Garbary 18 • **WAŁBRZYCH** Al. Wyzwolenia 2 • **WARSZAWA MEGASTORE** ul. Nowy Świat 15/17 • **WARSZAWA** Al. Zjednoczenia 25, ul. Jagiellońska 15, ul. Marszałkowska 116/122, ul. Mickiewicza 27 • **WŁOCŁAWEK** ul. Warszawska 11/13 • **WROCŁAW** Pl. Kościuszki 21/23 • **ZIELONA GÓRA** ul. Boh. Westerplatte 19

WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2001 wynosi 24 zł za 4 numery [53–56] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie. Istnieje możliwość obniżenia ceny prenumeraty przez wysyłkę pod jeden wspólny adres co najmniej 2 egzemplarzy tego samego numeru „Tawacinu”.

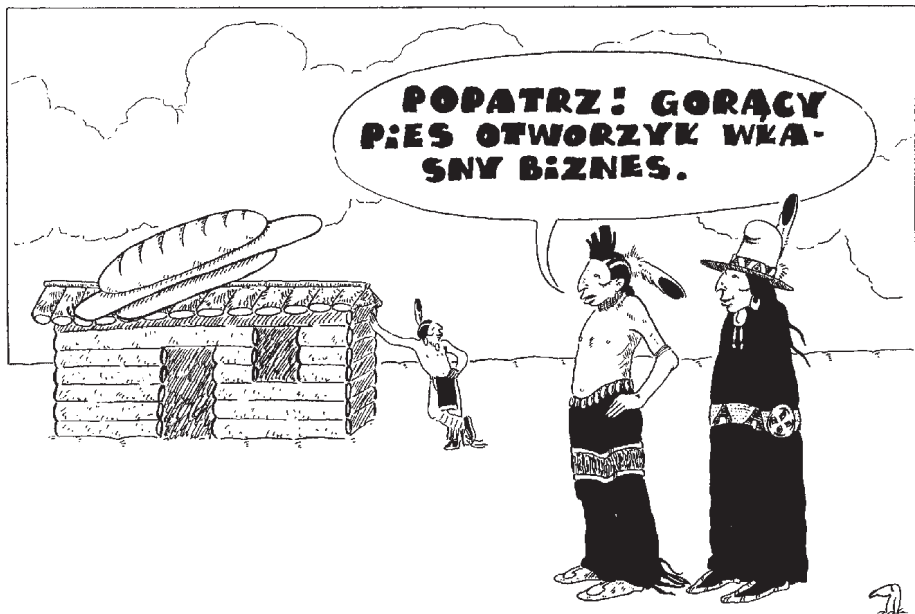
| ilość egzemplarzy | cena 1 egz. w złotych | cena prenumeraty 1 egz. w 2001 roku |
|-------------------|-----------------------|-------------------------------------|
| 1 | 6,00 | 24,00 |
| 2–3 | 5,50 | 22,00 |
| 4–8 | 5,00 | 20,00 |
| od 9 | 4,50 | 18,00 |

Prenumerata zagraniczna kosztuje 36 zł (Europa), 40 zł (Ameryka Północna i Południowa) oraz 44 zł (Azja i Australia).

Wpłaty należy kierować na konto:

TIPI • MAREK MACIOŁEK
UL. ŁĄKOWA 3
64-050 WIELICHOWO
BS O/ WIELICHOWO
16101090–56531–2703

Prosimy dokładnie i czytelnie podawać swój adres na przekazie oraz czego dotyczy wpłata. Przy zmianie adresu prosimy o informację.





fol. Andrew J. R. Wala

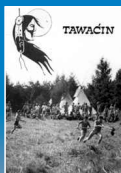
**Nigdy więcej nie będziemy odbierać waszych dzieci,
ani uczyć ich wstydzania się tego, kim są. Nigdy więcej.**

Kevin Gover (BIA)

1985
1



1986
2-4



1987
5, 6



1988
7-9



1989
10-12



1990
13-15



1991
16, 17



1992
18-20



TAWACIN

1985-2000

15 lat TAWACINU

52 numery

2001

| STYCZEŃ | | | | | | | |
|---------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 1 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| 2 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 |
| 3 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 |
| 4 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 |
| 5 | 29 | 30 | 31 | | | | |

| LUTY | | | | | | | |
|---------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 5 | | | | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 6 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 |
| 7 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 |
| 8 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 |
| 9 | 26 | 27 | 28 | | | | |

| MARZEC | | | | | | | |
|---------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 9 | | | | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 10 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 |
| 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 |
| 12 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 |
| 13 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 | 31 | |

| KWIECIEŃ | | | | | | | |
|----------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 13 | | | | | | | 1 |
| 14 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 |
| 15 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 |
| 16 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 |
| 17 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 |
| 18 | 30 | | | | | | |

| MAJ | | | | | | | |
|---------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 18 | | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
| 19 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 |
| 20 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 |
| 21 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 |
| 22 | 28 | 29 | 30 | 31 | | | |

| CZERWIEC | | | | | | | |
|----------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 22 | | | | | 1 | 2 | 3 |
| 23 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 |
| 24 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 |
| 25 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 |
| 26 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 | |

| LIPIEC | | | | | | | |
|---------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 26 | | | | | | | 1 |
| 27 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 |
| 28 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 |
| 29 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 |
| 30 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 |
| 31 | 30 | 31 | | | | | |

| SIERPIEŃ | | | | | | | |
|----------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 31 | | | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 32 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
| 33 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 |
| 34 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 |
| 35 | 27 | 28 | 29 | 30 | 31 | | |

| WRZESIEŃ | | | | | | | |
|----------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 35 | | | | | | 1 | 2 |
| 36 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 |
| 37 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 |
| 38 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 |
| 39 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 |

| PAŹDZIERNIK | | | | | | | |
|-------------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 40 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| 41 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 |
| 42 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 |
| 43 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 |
| 44 | 29 | 30 | 31 | | | | |

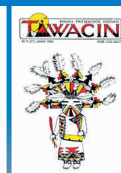
| LISTOPAD | | | | | | | |
|----------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 44 | | | | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 45 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 |
| 46 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 |
| 47 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 |
| 48 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 | | |

| GRUDZIEŃ | | | | | | | |
|----------|----|----|----|----|----|----|----|
| Tydzień | Pn | Wt | Śr | Cz | Pt | So | N |
| 48 | | | | | | 1 | 2 |
| 49 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 |
| 50 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 |
| 51 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 |
| 52 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 |
| 53 | 31 | | | | | | |

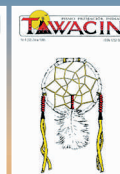
1993
21-24



1994
25-28



1995
29-32



1996
33-36



1997
37-40



1998
41-44



1999
45-48



2000
49-52

