

TAWACIN

nr 4 [56] zima 2001

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł
(w tym 7% VAT)



Andrew J.R. Wala



Russell Means



Robert Mirabal



Ajmarowie
z Boliwii



Francuzi
i Abenakowie

Dziś już prawdziwych Indian nie ma. Zostali w krainie naszych dziecięcych książek i filmów w czarno-białym telewizorze. Nie pozwalamy im dorosnąć. Chcemy, żeby ich pióropusze powiewały. Chcemy, żeby toczyli swe bitwy. Chcemy, żeby byli symbolem walki o wolność. Słowem — chcemy, żeby potulnie odgrywali rolę, jaką im narzuciliśmy, i posłusznie nosili kostium, w jaki ich wtłoczyliśmy. Bo tacy są nam potrzebni.

Nie pozwalamy im być sobą. Nie rozumiemy, dlaczego nie chcą już być Indianami z naszej krainy wyobraźni. Drażnią nas ich nowe przedsięwzięcia: udział w biznesie i polityce swych krajów. Są takie „nieindiańskie”. Podejrzewamy ich o „zdradę” ideałów. Ale to nieprawda. My dzisiaj w Polsce też żyjemy inaczej niż nasi przodkowie sto-dwieście lat temu, a mimo to nie chcemy wracać do ich świata. To dlaczego współczesnym Indianom odmawiamy prawa do zmiany. Czemu chcemy, żeby nosili przepaski biodrowe, a nie garnitury.

Zastanawia mnie, jak to się dzieje, że człowiek zatrzymuje się w pewnym momencie swego życia i mówi: Stop! To jest to! Znalazłem! To jest wymarzona kraina dla mnie. Tutaj jestem u siebie, tutaj wszystko jest na swoim miejscu. To jest mój świat oswojony. Już więcej szukać nie muszę.

Otóż nie. Szukać trzeba zawsze. Myślałem, że z wiekiem będę się mniej dziwił. Nieprawda. Świat, życie ciągle mnie zaskakuje. Szukanie, dążenie (w języku Siuksów *tawacin*) jest istotą mego życia.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się: w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu. Redaguje zespół: Mariusz Kairski, Wiesław Karnabal, Marek Maciolek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień. Stale współpracują: Roman Bala, Marek Cichomski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Dariusz R. Kachlak, 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@tipi.pl. Wydawca: TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tipi@tipi.pl www.tipi.pl. Druk: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-DRUK, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 26 20 238

- 3 **Robić to, co umiemy najlepiej** – wywiad z Russellem Meansem, legendarnym przywódcą AIM
- 7 **Pisanie plemienia** – Łukasz Krokoszyski analizuje obraz kultury Siuksów jako wytwór osób o niej piszących, część III: **Struktury i opozycje** – obraz wierzeń lakockich według Williama K. Powersa
- 14 **O akulturacji Francuzów w XVII i XVIII – wiecznej Kanadzie** – Anna Małgorzata Czyż omawia stosunek francuskich kolonistów do indiańskich kultur i ... kobiet
- 19 **Francuzi i Abenakowie** – w swym studium o polityce Pogranicza Olive Patricia Dickason stawia tezę, że dla Abenaków sojusz z Francuzami oznaczał wybór mniejszego zła
- 29 **Kultury preinkaskie na terenie Tawantinsuyu** – omawia Małgorzata Grabowska – Popow
- 36 **Izolowane grupy tubylcze w regionie górnego biegu rzeki Purús** – pierwsza część raportu Leva Michaela o ludach Mashco i Deños z Peru
- 47 **Globalizacja lokalności** – refleksje Waldemara Kuligowskiego o Konferencji Ludów Tubylczych w Panamie, w maju 2001
- 50 **Niosący nadzieję** – Ewa Sienkiewicz przybliża postać Roberta Mirabala, tegorocznego zdobywcę nagród muzycznych NAMMY

Stałe działy: Z ziemi Indian, listy i zwierzenia Cienia

Galeria Tawacinu

– Nie zapominają krzywd ani dobra. Ajmarowie z Boliwii, zdjęcia Stanisława Stachniewicz

Okładka: Festiwal Tubylczy w Rancocas, 6-8 października 2001, organizowany przez Powhatan Renape Indians w rezerwacie Rankokas, fot. Andrzej J.R. Wala PAES/PATE

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtysiak

Podziękowania: Chris Beier i Lev Michael, Cabeceras Aid Project; Matthew Rothschild, Editor, „The Progressive”

Odwiedź naszą stronę w Internecie:

www.tipi.pl



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

Robić to, co umiemy najlepiej

z Russellem Meansem
rozmawia Chris Roberts

Drewniany znak przy wjeździe do rezerwatu głosi: „Ziemia Siuksów Oglala i wodzów Czerwonej Chmury, Czarnego Łosia i Szalonego Konia”. Ręcznie malowane litery rzucają się w oczy bardziej niż tablice rządowe przy drodze, noszące ślady pp pociskach — tym liczniejsze, im bardziej zbliżam się do obrzeży Porcupine w Dakocie Południowej. Rozumiem teraz, dlaczego Russell Means, działacz Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) nalegał, bym zobaczył rezerwat na własne oczy. Zjeżdżam z głównej szosy i pokonuję pół mili zakurzoną drogą do jego rancza.

Dom pochodzi z 1917 roku i był prywatną rezydencją pierwszego agenta do spraw Indian, przydzielonego do Porcupine. Means uważa to za szczególną ironię, bo ten sam budynek stanie się siedzibą jego Szkoły Pełnego Zanurzenia (Total Immersion School), mającej kształcić młodzież w tradycyjny sposób Siuksów. Dom stoi na liczącej 85 akrów działce ze stadniną. Konie ujeżdżane będą do połowań i skoków, jeszcze bardziej integrując dzieci z kulturą Równin, utraconą przez lata asymilacji.

W drzwiach wita mnie Pearl Means, trzecia żona Russella. Jest ciepła i przyjazna. Do pokoju wchodzi Russell. Ma ponad metr osiemdziesiąt wzrostu i nosi długie, czarne włosy zaplecione w tradycyjne warkoczki. Po pokoju porusza się z frenetyczną energią. Teraz rozumiem, dlaczego w młodości był zwycięzcą konkursów tańca w kategorii *fancy dance*.

Means pomógł zmienić sposób traktowania Indian w tym kraju. Został przywódcą AIM wkrótce po powstaniu tej organizacji w 1968 roku. W 1972 zaangażował się w akcję, która doprowadziła do zniszczenia siedziby Biura do Spraw Indian w Waszyngtonie. Jednak to zajęcie i okupacja Wounded Knee w Dakocie Południowej w 1973 roku uczyniły go sławnym na cały kraj. Przez siedemdziesiąt jeden dni garstka Indian trzymała w szachu rząd Stanów Zjednoczonych, podczas gdy cała Ameryka

patrzyła. W centrum zawieruchy stał Means: dumny, buntowniczy i gotów umrzeć za swoje prawa.

Doświadczenia z akcjami bezpośrednimi Means przeniósł w latach osiemdziesiątych do wielu innych indiańskich społeczności. W 1991 roku rozpoczął karierę aktorską, co pozwoliło mu przedstawić kwestię praw Indian przed większą publicznością. Jako inspirujący mówca, cieszy się wzięciem także w kręgach uniwersyteckich.

Mimo swoich sześćdziesięciu lat nie wykazuje oznak zmęczenia. Jego główną pasją jest obecnie program „pełnego zanurzenia”, który zaczął realizować w Pine Ridge. Złożą się na niego trzy klasy szkoły, która koncentrować się będzie na kulturze Lakotów. Means pracuje także nad wspólnotą pełnego zanurzenia, która miałaby się opierać na tradycyjnym tubylczym sposobie życia. Jego oddanie tym projektom jest oczywiste.

Chris Roberts: *Jaki trwał efekt wywarła okupacja Wounded Knee na społeczność Indian z Pine Ridge?*

Russell Means: Dała początek poczuciu godności i dumy z samych siebie oraz idei, że możemy sami decydować o naszych najważniejszych sprawach. W 1973 roku Indianie pełnej krwi z rezerwatu żyli w skrajnej biedzie. Byli totalnie pomijani, a ich duch był niemal całkowicie zniszczony. Nasza kultura, nasza pieśń, nasza starszyzna — wszystko było oczerniane i przez nas, i przez otaczające nas społeczeństwo.

Tym co dało Wounded Knee jest duma z faktu, że jesteś Indianinem, że możesz coś zrobić i że mamy sojuszników.

Czy Wounded Knee zostało dobrze opisane w takich książkach, jak Like a Hurricane (Paula Chaat Smitha i Roberta Allena Warriora, wydanej w 1996 roku przez The New Press)?

Nie, nikt nie przeprowadził odpowiednich badań. Każdy kto pisze o okupacji Wounded Knee i nie rozmawia z jej przywództwem...

Autorzy książki nie rozmawiali z tobą?

Nie, nie rozmawiali. Ale kiedy mówię o „przywództwie”, myślę o kobietach Oglalów, które odpowiadały za Wounded Knee. To ukryta historia. Historia Oglalów, a nie Ruchu Indian Amerykańskich. Nocą 27 lutego 1973 roku do Wounded Knee udało się ponad 250 Oglalów.

Przez pierwsze dziesięć dni protestu to Oglalowie okupowali Wounded Knee. Później, 8 marca, federalni zlikwidowali swoje blokadę i wtedy wszyscy ci Oglalowie, którzy byli w środku, ruszyli do domów sprawdzić, co się dzieje z ich rodzinami i już nie pozwolono im wrócić. Wtedy, oczywiście, inni Indianie z całego kraju zaczęli napływać do Wounded Knee.

Jakie są obecne warunki życia Indian w Ameryce?

Wciąż czekamy na uznanie nas za istoty ludzkie, choć papież w 1898 roku ogłosił bullę stwierdzającą, że jesteśmy ludźmi. Ale, żeby podać przykład instytucjonalnego rasizmu, zespoły sportowe wciąż używają Indian jako swoich maskotek. Główne Kościoły u progu nowego milenium wciąż mają misjonarzy w indiańskich rezerwach. Trzymają nas w rezerwach od co najmniej 125 lat, a jednak ciągle mają tu misjonarzy. Nie mają misjonarzy w Appalalach, nie mają ich w gettach ani w *barrios***. Tam są Kościoły, które utrzymują się same. Powtarzam chrześcijanom i każdemu misjonarzowi w rezerwacie — możecie mieć tutaj Kościół, jeśli potraficie się utrzymać. Ale jeśli te Kościoły nie potrafią utrzymać same siebie, to zrozumcie sytuację i przestańcie wykorzystywać naszą biedę do swoich zabiegów o datki. Jesteśmy dojmą krową różnych chrześcijańskich wyznań.

Twój ojciec, Hank, uczestniczył w okupacji wyspy Alcatraz w 1964 roku. Czy to on zainspirował cię do zaangażowania się w sprawy Indian?

Nie, ale byłem z niego naprawdę dumny i podziwiałem jego postawę. Całe wydarzenie przekonało mnie do wiary w sens akcji bezpośrednich. Już będąc w młodym wieku, wiedziałem, że nie ma co liczyć na Biuro do Spraw Indian (BIA), że jest ono bezużyteczne. Dostałem bez wiary w rządową biurokrację.

Czy uważasz, że BIA wciąż działa w ten sam sposób?

* Means podaje błędną datę. Bullę *Sublimis Deus*, która rozstrzygała problem doktrynalny stwierdzeniem, że Indianie są prawdziwymi ludźmi, ogłosił papież Paweł III w 1537 roku — przyp. red.

** *Barrios* — ubogie dzielnice miast zamieszkałe przez emigrantów z krajów latynoskich — przyp. red.

No cóż, wciąż marnują nasze pieniądze i nie prowadzą rzetelnej księgowości. I nikt nigdy nie ponosił za to odpowiedzialności.

Jak trafiłeś do konkursów fancy dance, kiedy byłeś młody?

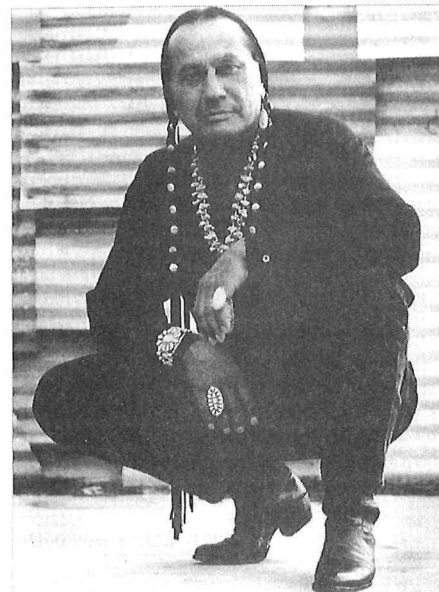
Moja mama była bardzo dumna z mego udziału w indiańskich tańcach. Kiedy zainteresowałem się tańcem, podarowała mi pierwszy strój i zaczęła tańczyć. Było to w czasach przedkomercyjnych. Te tak zwane *pow-wow* — wtedy nawet tak ich nie nazywaliśmy. To był taniec, wydarzenie kulturalne i, oczywiście, uroczystość. Było też w tym coś bardzo anarchistycznego. Ludzie przychodzili śpiewać i tańczyć, i działało się to, co miało się dziać. Była to część naszej kultury i przykro powiedzieć, ale dziś nie jest to już część naszej kultury. Kolonializm dokończył zniszczenia Indian w Stanach Zjednoczonych — kulturowego zniszczenia. Dziś są to wydarzenia komercyjne, w których liczy się wyłącznie rywalizacja i pieniądze, nie jest to już część naszego zwykłego życia.

Dlaczego tradycyjny taniec indiański został skomercjalizowany?

Nastąpiła amerykańizacja Ameryki. Ameryka zawsze głosiła fałszywą teorię tygla, ale dziś ona się sprawdza. Nie mogli osiągnąć tygla metodami ekonomicznymi, nie mogli politycznie, przez oświatę czy naukę. Ale Ameryka stała się społeczeństwem konsumenckim i widzę, jak młodzi ludzie w miastach — ludzie wszystkich kolorów i ras — wierzą w konsumpcję. Biedne dzieci nie starają się wyrwać z ubóstwa, starają się tylko zdobyć parę *nike'ów*. A my, Indianie, jesteśmy tylko miniaturową Ameryką. Jesteśmy konsumentami, a nasza kultura przemienia się.

Co myślisz o Pomniku Szalonego Konia rzeźbionym w Czarnych Górach?

Kiedy upiłem się z Korczakiem Ziółkowskim [rzeźbiarzem, który rozpoczął prace w 1947 roku] w jego domu w 1972 roku, powiedział mi, nawiązując do rzeźby: „Według P.T. Barnuma, co minutę rodzi się frajer”. Pomnik Szalonego Konia to farsa. Kiedy zostanie ukończony, strzeli piorun i zniszczy wszystko. Nigdy nie było zdjęcia Szalonego Konia. Ziółkowski zebrał paru starych wodzów, dał im po sto dolarów i poprosił, by ustawili się do zdjęcia i zapalili z nim fajkę,



tak by później mógł twierdzić, że uzyskał ich zgodę.

A co z pozytywnym wpływem, jaki wizerunek Szalonego Konia mógłby mieć na ludzi? Mógłby ich inspirować do pogłębienia wiedzy o Szalonym Koniu i innych Indianach.

Wręcz przeciwnie. Jego historia wciąż cofa nas jako naród do osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Nie jest tak? Indianie to relikty, nie istniejemy współcześnie. To ułatwia nie-Indianom mówienie: „Och, jaki biedny Indianin, uwielbiamy jego romantyczny wygląd i przykro nam za to, co uczynili mu nasi przodkowie, ale dziś możemy bezkarnie robić z Indianami to samo”. Dlatego my, odpowiedzialni Indianie, potępiamy rzeźbienie jednej z naszych świętych gór na naszej świętej ziemi.

Wyobraź sobie, że jedziesz do Ziemi Świętej w Izraelu, niezależnie od tego, czy jesteś chrześcijaninem, żydem czy muzułmaninem, i zaczynasz rzeźbić coś w górze Syjon. To obrazy dla całego naszego istnienia. Wystarczająco złe jest istnienie tam [na górze Rushmore] czterech białych głów w „świątyni hipokryzji”.

Czy w swym debiucie filmowym jako Chingachgook w filmie Ostatni Mohikanin z 1992 roku

wykorzystałeś jakieś wcześniejsze doświadczenia?

Kiedy rywalizowałem o tę rolę z Dennisem Banksem [innym działaczem AIM], zapytałem reżysera Michaela Manna: „Dlaczego my? Nie jesteśmy aktorami”. Odparł: „Na początku lat siedemdziesiątych kręciłem filmy dokumentalne, a gdy budowałem postać Chingachgooka, pragnąłem, by uosabiała to, czym ty i Dennis byliście dla mnie w tamtych latach”. Cóż za komplement! I do tego właśnie nawiązałem. Jako lider Ruchu Indian Amerykańskich i Indian w ogóle zawsze uważałem się za prawego człowieka. Poddam się takiemu testowi przeciwko każdemu, zawsze i wszędzie. Ludzie nazywają mnie urodzonym aktorem, ale to, co myślę o Chingachgooku, myślę też o sobie: wierny swoim przodkom i dlatego wierny sobie.

Jak się ma twój program totalnego zanurzenia?

Tej jesieni startujemy z przedszkolem. I Hawaje, i Nowa Zelandia odkrywają, że najlepsi obywatele pochodzą ze szkół totalnego zanurzenia. W Nowej Zelandii uczniowie mogą przejść w ten sposób całą drogę od żłobka do college'u i spędzić całe pierwsze dwadzieścia dwa lata życia w warunkach edukacji pełnego zanurzenia. Edukację kończą jako osoby dwu-, a nawet trzyjęzyczne. Pod względem naukowym są najlepiej przygotowani na każde wyzwanie.

Skąd bierzesz nauczycieli?

Zamierzamy zatrudniać lokalne kadry. Im mniej będą wykształceni, a lepiej będą znali język, tym lepiej. Jedyne warunki jest płynne posługiwanie się lakockim. Większość naszych nauk zawiera się w naszych pieśniach. Mamy pieśni na każdą okazję, a o wiedzy nie tylko się śpiewa, ale także rozmawia i uczy się jej od przedszkola. Botanika, biologia i nauka o gwiazdach — z tym mamy do czynienia niemal od kołyski.

Czy będziesz kładł nacisk na ustną tradycję?

Chcę być orędownikiem społeczeństwa opartego na ustnych tradycjach, a jeśli ktoś udowodni, że się mylę, to gotów jestem przyznać to dobrowolnie. Społeczeństwo ustne rozwija obie półkule mózgowe, a wykorzystanie mózgu jest pełniejsze niż w modelu oświaty liniowej. Słowo pisane zawęża możliwości umysłu

Nie chcę być pamiętany jako działacz, chcę być pamiętany jako indiański patriota.

przez natychmiastową koncentrację na jednym obszarze. Nie ma możliwości widzenia peryferyjnego. Natychmiast odcina się od środowiska. To jeden z powodów, dla których zostałem współzałożycielem radiostacji — a nie gazety.

Czy w szkole będzie nauka tradycyjnego tańca?

O, z pewnością. Nasz śpiew i taniec będą integralną częścią codziennego życia. To główna idea totalnego zanurzenia.

Tworzysz także wspólnotę pełnego zanurzenia?

Nasza wspólnota powstanie na 160 akrach ziemi ofiarowanej na ten cel przeze mnie i moich braci. Chcemy stworzyć samowystarczającą wspólnotę.

W jaki sposób chcecie być samowystarczalni?

W pięciu stanach — południowo-wschodniej Montanie, wschodnim Wyomingu, zachodniej Nebrasce i zachodniej części obu Dakot — wiatry wieją najdłużej w kontynentalnych Stanach Zjednoczonych. Zamierzamy więc wykorzystać energię wiatru. Pod powierzchnią rezerwatu znajdują się gorące wody geotermiczne, które chcemy wykorzystać do hodowli ryb i całorocznych upraw szklarniowych. Na równinach Dakoty Południowej słońce świeci na Oglalów przez ponad 300 dni w roku. Mamy więc energię słoneczną, wiatru i geotermiczną, którą będziemy sprzedawać innym. Będzie to źródło dochodu naszej wspólnoty. I mamy konie, które także będą przynosić dochód. Indianie Równin mają kulturę konia, więc będziemy robić to, co umiemy najlepiej; to tkwi w naszym DNA.

Szkółą i wspólnotą pełnego zanurzenia to moje dziedzictwo i moja przyszłość. Jesteśmy zdecydowani, jesteśmy oddani i kochamy naszą ideę, więc się spełni.

Czy jesteś nadal aktywny w Ruchu Indian Amerykańskich?

Dopóki będzie mi zależeć i dopóki będę żył, będę w AIM. Za każdym razem, gdy rezygno-

wałem, ludzie domagali się, bym wrócił. Nawet jeśli Ruch Indian Amerykańskich na skalę krajową i międzynarodową okazał się skrajnie niefunkcjonalny, to jestem dumny z tego Ruchu Indian Amerykańskich, z którym ja byłem związany. Byliśmy rewolucyjną, bojową organizacją, której głównym celem była duchowość, i tak pragnę zostać zapamiętany. Nie chcę być pamiętany jako działacz, chcę być pamiętany jako indiański patriota.

Jaką radę dałbyś indiańskiej młodzieży?

Powtórzyłbym im słowa mojego wuja Noble Red Man: „Nam, Lakotom nie wolno nigdy zapomnieć, że kiedyś byliśmy wolnymi ludźmi, a jeśli kiedykolwiek zapomnimy, że byliśmy wolni, to przestaniemy być Lakotami”. To nasze zobowiązanie jako przodków nienarodzonych pokoleń: wyzwolić się raz jeszcze.

tlum. Marek Nowocień

Chris Roberts jest niezależnym pisarzem z Nowego Jorku. Wywiad ukazał się w miesięczniku „The Progressive”, wrzesień 2001. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą wydawcy.

Means gubernatorem?

Russell Means, znany działacz Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), zapowiedział, że choć ciągle jest zwolennikiem Partii Libertariańskiej, to w wyborach gubernatora stanu Nowy Meksyk, które odbędą się w 2002 roku, wystartuje jako kandydat niezależny. Means powołał się na opinie swych doradców i sympatyków twierdzących, że w ten sposób zwiększy szanse na zwycięstwo, jak również łatwiej mu będzie zabiegać o fundusze na kampanię.

Niestety, jego publiczny wizerunek został niedawno poważnie nadszarpnięty. W połowie listopada Means został aresztowany pod zarzutem stosowania przemocy wobec żony podczas sprzeczki. Z aresztu zwolniono go za kaucją 500 dolarów. Pearl Means powiedziała dziennikarzom, że zdawała sobie sprawę, iż telefon na policję zaszkodzi Russellowi w kampanii, ale wie też, że potrzebna im była pomoc.

mm

Łukasz Krokoszyński

Pisanie plemienia

część III

William K. Powers Struktury i opozycje

William K. Powers (ur. 1934), jako przedstawiciel współczesnej etnografii, jest badaczem o obszernym dorobku, poświęconym w przeważającej mierze Lakotom, w szczególności Oglalom. Jako profesjonalny antropolog jest świadom swoich metod i założeń badawczych. Decyduję się omówić jego opis świata wierzeń lakockich, ponieważ jego prace są dosyć powszechnie wykorzystywane i wielu badaczy się do nich odnosi. Wydaje się, że dzieje się tak głównie ze względu na szeroki zakres wiadomości empirycznych, pochodzących z długoletnich badań tego autora wśród Lakot i innych tubylczych Amerykanów. Ze względu na obszerne rozmiary jego pracy i dużą liczbę publikacji, jest czytany, a ponieważ jest też w dużym stopniu dostarczycielem głównie materiału etnograficznego, istnieje tendencja do bezrefleksyjnego sięgania do jego dorobku. Z perspektywy tej pracy interesujący jest ko-

O Siuksach napisano tysiące książek i artykułów. Można by sądzić, że jest to jedno z najlepiej opisanych plemion. Tymczasem ciągle pojawiają się nowe opracowania. Autor pragnie więc zilustrować mechanizmy powstawania opisu etnograficznego, bowiem każdy z piszących o Siuksach pozostawił na ich obrazie ślady własnej osobowości i sposobu myślenia środowiska, z którego pochodzi.

W numerze 2[54] zamieściliśmy analizę dzieł wielkiego Stephena R. Riggsa. W poprzednim 3[55] — omówienie struktury pism Jamesa R. Walkera. Czwartą część o najnowszych próbach tekstualnych z mariażem antropologii i krytyki literackiej (Juliana Rice) zamieścimy w jednym z następnych numerów.

lejnny przypadek „pisanie plemienia”, w którym dosyć wyraźnie można prześledzić dotyk autora i czynniki go kształtujące.

Religia

Praca pod pierwotnym tytułem *Continuity And Change In Oglala Religion* dała W.K. Powersowi w 1975 roku tytuł doktora antropologii (University of Pennsylvania). Wydano ją jednocześnie (1975) pod tytułem *Oglala Religion* i była odtań wznawiana co najmniej dwukrotnie (co może świadczyć o jej odbiorze). Warto być może powiedzieć najpierw kilka słów dotyczących tytułu, które przybliżą już ogólny charakter książki i pozwolą przejść do opisu. Sam autor wyjaśnia, że choć język lakocki nie posiada określenia równoznacznego z „religią”, przyjmuje go dla wskazania zmian, które zaszły w kulturze Oglalów. Definiuje przy tym religię, jak mówi, nie w kategoriach tego, czym jest, ale tego, co go bardziej interesuje, czyli co „robi” — w tym przypadku — jak pomaga Oglalom zachować swoją odrębność i tożsamość, pozwalając im się zmieniać (przystosowywać), zostając jednocześnie sobą. Tym samym tytuł *Oglala Religion* wskazuje nie tylko na zakres i charakter samych tylko wierzeń, ale również na proces i zasadę ich działania, dzięki którym możliwa jest ciągłość i zmiana w kulturze Oglalów. W ten sposób dowiadujemy się już, co jest tematem przewodnim w jego obrazie: trwanie kultury i jej zmiana, oraz ich przyczyny.

W procesie transformacji, jaką w okresie rezerwatowym przechodziło społeczeństwo Oglala, system wierzeń, przenikający wcześniej wszystkie dziedziny jego życia instytucjonalizował się i wyodrębnił, stając się tym, co Powers określa jako „religię”. Zinstytucjonalizowany system wierzeń, już jako religia, stał się wyznacznikiem tożsamości i jako taki, w procesie zmian, przejął funkcje wcześniejszych dziedzin techniczno-ekonomicznych, które straciły na znaczeniu.

Religia jest przez Powersa uznawana za aspekt organizacji społecznej, który wyróżnia interwencja istot i sił nadprzyrodzonych. Jest też dla niego systemem kulturowym dostarczającym modelu rzeczywistości i modelu dla rzeczywistości, a święte symbole funkcjonują, by

syntetyzować ludzki etos. „Religia Oglalów” dostarcza więc swoim wyznawcom jednocześnie również model, na którym wspomniane zmiany mogły się oprzeć. Na model ten składają się pewne struktury i relacje między tworzącymi je jednostkami. Dzięki nim kultura wykorzystuje stare elementy, by tworzyć nowe całości, replikując te same struktury i ich relacje („wiązki relacji”) w nowych konfiguracjach. Deklarowanym celem Powersa jest ich wykrycie i wykazanie zarówno na płaszczyźnie synchronicznej, jak diachronicznej. W rekonstrukcji systemu wierzeń i reszty organizacji społecznej sięga do 250 lat wstecz, opierając się o istniejącą literaturę i własne badania.

Surowiec

Przedrezerwatowy system społeczny

Ponieważ Powers jest zainteresowany wyjaśnianiem religii przede wszystkim jako aspektu organizacji społecznej oraz etnicznej lub plemiennej tożsamości, w pierwszej z czterech części książki sytuuje Oglalów w szerszym kontekście społeczno-politycznym, tj. w związku między plemionami Siedmiu Ognisk (*Seven Fireplaces*) i plemionami samych Titonów, rozjaśnia zagadnienia problematycznej w literaturze nomenklatury Siuksów. Omawia historię wyodrębnienia się Oglalów jako samodzielnej jednostki politycznej, rekonstruuje organizację społeczną (jej poziomy, klasyfikację, system pokrewieństwa, organizację grupy i rodziny) i historię na lata 1700–1868 (umowa na data przejścia do życia w rezerwacie).

Przedrezerwatowy system wierzeń

Osobna część poświęcona jest systemowi wierzeń z tego okresu. W części traktującej o „nadnaturalnym” Powers streszcza podstawowe koncepcje religijne Oglalów, przestrzegając, że „nie istnieje powszechna zgoda ani w literaturze, ani między informatorami co do natury wyobrażeń religijnych”¹, a więc jego twierdzenia mają charakter analityczny, bo tak jak w innych dziedzinach życia Oglalów, w religii miał

panować indywidualizm, a rytuały poszczególnych świętych osób były niepowtarzalne. Rozpoznaje też niebezpieczeństwo wyjaśniania koncepcji Oglalów w dyskursie Zachodu, które ma łagodzić jak najszerszy kontekst semantyczny zamiast zwykłych tłumaczeń. W koncepcjach *wakan* oraz *taku wakan* autor podkreśla znaczenie transformacji między stanem sakralnym i profanicznym, i zmiany zachowania w stosunku do ulegających jej zjawisk. *Wakantanka* ma być kolektywnym określeniem wszystkich tych, które są trwałe przekształcone (mogą być personifikowane lub manifestowane poprzez słońce, księżyc, niebo, ziemię, wiatry, błyskawice, grzmoty i inne zjawiska naturalne). Liczby cztery i siedem mają stanowić dla Oglala święte liczby, według których klasyfikują wszystkie kulturowe i naturalne zjawiska. To twierdzenie autor ilustruje przykładami z literatury oraz własnych badań terenowych. Natomiast u podstaw koncepcji życia i śmierci leżeć ma założenie o skończonej ilości energii tworzącej wszechświat, której dobro i zło są aspektami. Także tutaj ważne miejsce zajmować ma — uznawana za *wakan* — transformacja widzialnego w niewidzialne i ich wzajemne relacje. *Tun* (potencja transformowania), *ni* (oddech, życie, para), *šicun* (wrodzona, nieśmiertelna moc, osobisty opiekun duchowy — może reinkarnować) oraz *nagi* (cień, zjawa) to elementy, które posiadać ma każdy ożywiony i nieożywiony obiekt (*ni* — tylko ożywiony). Istoty i siły nadnaturalne u Powersa nie różnią się od panteonu, który pojawił się u Jamesa R. Walkera (od niego są zaczerpnięte). Rolę mediatora i „tłumacza” wizji i mitów pełniły osoby *wakan* (*wicasa wakan* — mężczyźni i *winyan wakan* — kobiety), które posiadały święty język, były depozytariuszami świętej wiedzy i prowadziły ważne ceremonie, a zbierały się w związki wizyjne. W mitach kryć się miała „teologia Oglalów”, którą rozumieli jedynie święci ludzie. Streszczenia mitów o stworzeniu świata, powstaniu czasu i przestrzeni oraz pochodzeniu Lakotów opierają się głównie o pracę Walkera, poza tym czytamy o mitycznym bohaterze, *Iktomi* (trickster w literaturze antropologicznej), oraz o Jąłówce Białego Bizona.

Wszystkie ceremonie, których celem jest wpłynąć na nadprzyrodzone istoty, nazywa się *wakan wicohi’an* („święte”) i „czyny, dokonania,

sposób postępowania”). Siedem rytuałów zostało podarowanych ludziom przez Jąłówkę Białego Bizona (*Ptehincala San Win*) razem ze świętą fajką (*cannunpa wakan*), z którą wszystkie są związane — jest ona symbolem integracji między rytuałami. Stanowią one centralny motyw ceremonializmu Oglalów, ale nie wyczerpują go. Powers opisuje je, korzystając znowu z literatury i własnych badań. Są to „szalas potu” (*inikagapi*), „poszukiwanie wizji” (*vision quest* — *hanbleceya*), „zatrzymywanie ducha” (*Wanagi yuhapi*), „Taniec Słońca” (*Wi wanyang wacipi*), „tworzenie pokrewieństwa” (*making of relatives* — *Hunkalowanpi*), „rytuał dojrzałości dziewczynki” (*isnati awicalowan*), „rzucanie piłki” (*Tapa wankayeyapi*).

Czas rezerwatu: „religia” jako instytucja i granica

Jedna część jest poświęcona współczesności i symptomatycznie obejmuje zarówno system społeczny, jak i religię (bo tutaj już nią jest dawny system wierzeń). Analizując zmiany, jakie w społecznym życiu Oglalów zaszły, odkąd zamieszkali w rezerwacie Pine Ridge, czyli rozpad dotychczasowych struktur politycznych na skutek podporządkowania się biurokracji amerykańskiej, czy wpływ chrystianizacji (jego zdaniem, niewielki), przekonuje, że kultura Oglalów przetrwała jakby „za plecami” misjonarzy i biurokratów. Technologia, którą zaakceptowali, podporządkowana ma być tradycyjnym wartościom. Nowe instytucje wprowadzone przez chrześcijan, a nawet sama obecność różnych wyznań w rezerwacie, umożliwiły paradoksalnie kontynuację tradycyjnych wartości (dawna organizacja społeczna przeniosła się na płaszczyznę wyznaniową, instytucje chrześcijańskie zastąpiły „instytucje” tradycyjne). Nowe, obce elementy — tak w religii, jak technologii — zostały „indianizowane”², a to dzięki zestawowi wartości określanych jako *Lakol wicohi’an* (*Indian Way*, „indiańska droga”) oraz dzięki jedności religii Oglalów (pomimo zróżnicowania praktyk), którą ma się przeciwstawiać sprzecznościom i podziałom

wyznań chrześcijańskich. Źródłem jej jest spójne uzasadnienie (*rationale*) zawarte w kosmologii i kosmogonii. Oglala nie ulegli więc akulturacji czy dekulturacji, ale żyją przemieszczając się w zależności od sytuacji, na kontinuum między tym, co Oglala—tradycyjne—duchowe, a tym, co euroamerykańskie—nowe—materialne, techniczne.

Na współczesną religię mają się składać cztery z obrzędów przyniesionych przez Jąłówkę: uczta pamięci (*memorial feast*, *wokiksuye kicagapi* — dzisiejsza wersja zatrzymywania ducha), szalas potu, poszukiwanie wizji, taniec słońca. Poza nimi ważne jest *yuwipi*, obrzęd uzdrawiający, w którym transformacja religii ma być najbardziej widoczna. Święty człowiek *yuwipi*, przywódca religijny, zastąpił dawnego lokalnego przywódcę politycznego (początków tej zamiany można doszukiwać się już w ruchu Tańca Ducha końca XIX wieku), a uczestnictwo w religii tradycyjnej pozwala identyfikować się jako Oglala. Religia przejęła więc funkcje polityczno-społeczne (w obu krańcach kontinuum) i zaczęła wyznaczać granice tożsamości i etniczności.

Struktury: ciągłość i zmiana

Określając właściwości struktur, które leżą u podstaw stosunków społecznych Oglalów i które pozostają niezmienione po szeregu różnorodnych transformacji³, Powers próbuje „wyjaśnić, w jaki sposób Oglala utrzymują swoją tożsamość w czasie i przestrzeni”³. Przenosząc pojęcie jednostek konstytutywnych mitu Claude’a Levi-Straussa na płaszczyznę stosunków społecznych, odnajduje jednostki konstytutywne języka (dialektów), plemienia, rytuału, ale również mitu. Analizując je, dochodzi do wniosku, że przejawia się w nich (na poziomie diachronicznym i synchronicznym) struktura heptadyczna, która dzieli się z kolei na tetradyczną, diadyczną i monadyczną. To znaczy, że istnieje w elementach kultury Oglalów (i Siuksów w ogóle) tendencja do organizowania się w siódemki, które rozkładają się na czwórki, dwójki i jedyńki — zarówno w czasie, jak i w przestrzeni (jest to jednak postać idealna).

¹ William K. Powers, *Oglala Religion*, Lincoln — Londyn 1982, s. 51.

² Ang. *Indianized*. W późniejszych pracach Powers używa terminu „lakotyfikacja” (*Lakotification*).

³ W.K. Powers, dz. cyt., s. 160.

Język lakocki nie rozróżnia czasu i przestrzeni. Ta cecha ma uwidaczniać się szczególnie wyraźnie w mitach, opowiadających o transformacjach między nimi, podobnie jak między światem nadprzyrodzonym (niebem lub światem podziemnym) a ziemią. Po rozdzieleniu ważną rolę odgrywa pośrednictwo między ziemią i niebem. W rytuałach mają zachodzić takie same transformacje, a każdy rytuał ma być „przede wszystkim odtworzeniem indiańskiego czasu i przestrzeni. Tutaj opozycja przekłada się na symbolikę światła i ciemności, wiedzy i niewiedzy, świętego i profanicznego (złego — *evil*), gromadzenia i wypuszczania energii (*accretions and depletions of energy*). Te kontrasty są zdaniem Powersa obecne w siedmiu ceremoniach. Poza tymi opozycjami binarnymi, święta przestrzeń znaczone jest okręgami, które można zaobserwować w organizacji przestrzeni rytuału. Okrąg to symbol solidarności Oglalów. Jedność czasu wyraża się zaś (dziś) w komunikowaniu się z duchami koczowniczych jeszcze przodków. Prowadzący jest tu pośrednikiem między istotami nadprzyrodzonymi i ludźmi.

Mity i rytuały służą także uzasadnianiu działań ludzkich na poziomie stosunków społecznych i „na głębokim poziomie strukturalnym sposobów, w jaki Oglala organizują swoje stosunki społeczne, pozostał relatywnie niezmienny od czasu kontaktu”¹⁴.

Zaplecze intelektualne

Strukturalizm

Ponieważ struktury, których poszukuje Powers, należą do sfery idealnej (mają charakter analityczny), jego opisy dążą do uzyskania idealnej formy, w której można je łatwiej uchwycić. Warto zauważyć w kontekście tematu niniejszej pracy, że idealna forma w opisie zależna jest od przyjętego założenia o istnieniu takich struktur i wstępnego przyjęcia ich kształtu. W istniejących opisach i własnych doświadczeniach Powers zauważa model i własny opis „surowca” organizuje tak, by go wypuklić, co czasem może oznaczać (świadome lub mniej świadome) operowanie fakta-

mi — poprzez wybór tego, co do zakładanego modelu pasuje. Istnieje tu niebezpieczeństwo wyrwania elementów opisów/zdarzeń z kontekstu, który komuś innemu mógłby coś innego powiedzieć. Kryje się ono w każdej próbie generalizowania (przypomnę, że opis Powersa obejmuje 250 dynamicznych lat, zarówno diachronicznie, jak synchronicznie) — a prawdopodobnie w każdym, najbardziej szczegółowym opisie.

Wybór metod, pojęć, podejścia badawczego i strategii opisu jest podyktowany metodą strukturalną⁵. Nie jest tutaj moim zadaniem analizowanie tego kierunku, ale jedynie wskazanie, w jaki sposób mógł wpłynąć na to, co Powers napisał o duchowości lakockiej. Niech będzie mi wolno tylko zasugerować, że na pewno opis — tekst rządzony jest strukturami, o których mówi⁶. Wydaje się naturalne, że autor, zdając sobie z tego sprawę, podporządkował im opis. Aby to uczynić, w kilku miejscach nadał mu wyidealizowany przez siebie kształt — wybierając z literatury te opisy, które najbardziej odpowiadają jego strukturze. W tym samym procesie zagubił się wymiar czasowy i przestrzenny, bo chociaż wskazuje, od jakich autorów czerpał informacje, nie zaznacza, które pochodzą od którego — ani też, które są jego własne. Zagubił się również wymiar indywidualny — który, jak zaznacza autor kilkakrotnie na przestrzeni książki, odgrywa istotną rolę w każdej części organizacji społecznej. Wreszcie — niknie głos samych Oglalów, a przynajmniej mam wrażenie, że interpretacje wierzeń pochodzą od Powersa (wtedy mielibyśmy do czynienia raczej z teologią). Sam w postwowie zaznacza, że „Niekto z nich [przyjaciół-informatorów] (być może żaden z nich) zgodziłby się z moim sposobem analizowania wierzeń Oglalów, i biorąc za interpretację pełną odpowiedzialność”⁷.

Na powyższe cechy znajduję odpowiedź w samej metodzie — struktury mają istnieć

⁵ „Struktura”, „jednostki konstytutywne”, „wiązki relacji”, „bricolage”, „opozycje binarne”, „plaszczyna synchroniczna i diachroniczna, powielanie struktur (*structural replication*), badanie systemów pokrewieństwa i mitów — to pojęcia i zagadnienia, które można znaleźć w *Antropologii strukturalnej* Claude’a Levi-Straussa.

⁶ Na uważnych czytelników czeka tu nagroda: organizacja książki odpowiada strukturze Oglalów — cztery części z czterema rozdziałami każda. Czy to przypadek?

⁷ W.K. Powers, dz. cyt., s. 213.

poza czasem i są idealnymi konstruktami. Są też przeważnie nieuświadamiane oraz ponadjednostkowe, nie ma więc potrzeby pytać, co o nich myślał badani, nie muszą się też z nimi zgodzić.

Zainteresowanie ciągłością i zmianą

Kiedy w miarę upływu czasu, mniej więcej w połowie XX wieku, stawało się jasne, że tubylcze kultury nie wyginą, jak wcześniej sądzono, w antropologii nastąpił zwrot od etnografii pamięci i badań nad asymilacją na rzecz zainteresowań trwaniem kultury. W tym nurcie mieści się praca Williama K. Powersa. Zainteresowanie akulturacją i dekulturacją odwraca się u niego (mając je dopełniać i ostrzec przed jednostronnym spojrzeniem na zjawiska związane z kontaktem) w stronę ciągłości i zmiany. Są one tutaj aspektami jednego zjawiska — powielania stałych struktur. Więc chociaż społeczeństwo Oglalów lat siedemdziesiątych XX wieku różni się od szesnastowiecznego, trwa dzięki transformacjom, których wzór mają określać struktury.

Zmiany mogły zająć — jak się wydaje, nie tylko dlatego, że struktury się replikują, ale też zawartość kultury je usprawiedliwia. Oglala mieli przyzwyczaić się do zmian w sposobie życia, odkąd zamieszkali w rezerwacie. Ale przede wszystkim przyczyny mają leżeć w wierzeniach — i to nas tutaj najbardziej interesuje. Przypomina się sposób, w jaki Powers zaznaczał aspekt przechodzenia, transformacji w opisach i pojawia się pytanie, czy mógł go zaznaczyć, by pokazać, że zmiana leży w lakockiej naturze? Podobne pytanie o podobieństwo metod autora i opisywanych wierzeń krąży zresztą na przykład wokół jedności czasu i miejsca w ceremoniach i mitach Oglalów.

I jeszcze jedna rzecz, drobna, ale być może istotna — przeciwstawienie „świętego” (*sacred*) i „złego” (*evil*) w ceremoniach nie znajduje swego odbicia w opisach *wakan*, które Powers zgadza się tłumaczyć jako „święte”. Jego zdaniem *wakan*, tak jak *sacred*, *holy* („święte”), mają konotacje zarówno pozytywne, jak negatywne. *Wakan* nie powinno więc być u niego, jako „święte”, przeciwstawiane „złemu”, bo nie jest ono ani dobre, ani złe. Fakt, że jednak tak się stało, może wskazywać na nałożenie przez au-

tora zachodniego, gnostycznego przeciwstawienia i wartościowania — duchowe: materialne.

Ucinając tę dygresję, wypada jeszcze przywołać dwa zarzuty postawione Powersowi w kręgach antropologicznych. Raymond Bucko SJ wypomina mu poszukiwanie „ortodoksyjnego trzonu” praktyk religijnych pomimo rozpoznania „wariacji i zmian”, oraz wartościowanie i przejmowanie autorytetu w określaniu tego, co autentycznie Oglala. Jego zdaniem, przecenia on rolę wierzeń i praktyk religijnych w konstytuowaniu tradycjonalizmu, a „co więcej, (...) sam definiuje wierzenia i praktyki religijne, używając stopu [wypowiedzi] konsultantów, teorii strukturalistycznej i dokumentów etnohistorycznych”⁸. Krytykuje Powersa za podkreślenie roli jednego sposobu określania tożsamości (poprzez religię). Ta stanowczość Powersa i trzymanie się owego „trzonu” tradycyjności każe jego opisowi zakwestionować szczerą wiarę lakockich chrześcijan. Jak sugeruje, wykorzystują oni instrumentalnie (funkcjonalnie) przynależność do wyznań.

Kontekst badań: pomiędzy opozycjami

Osobiste zaangażowanie w kulturę Oglalów

Istotne i konsekwentne dla tej pracy jest zwrócenie uwagi na życie Powersa, w którym przeplata się jego osobiste zaangażowanie z dążeniem do (obiektywnej) naukowości, co, jak będę sugerował, może przyczyniać się do kształtu obrazu opisywanej rzeczywistości.

Kiedy William K. Powers pierwszy raz pojechał do rezerwatu w 1948 roku, miał — jak pisze — 14 lat i przyznaje, że poznawał kulturę, szczególnie muzykę, taniec i religię nie dla celów naukowych, ale żeby je praktykować. Odtąd miał jeździć do rezerwatu niemal każdego lata, czując to samo podniecenie, co za pierwszym razem. Uważa, że Oglala wychowywali go w swojej kulturze, kiedy przestał być zadowolony z własnej. Został dwukrotnie adoptowany, a jego żona i dzieci są również silnie

⁸ Raymond A. Bucko SJ, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice*, Lincoln — Londyn 1998, s. 280.

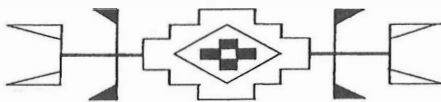
związani z Oglalami. Wydaje się, że życie ma tutaj wartość pierwotną wobec opisu etnograficznego i na pewno w jakiś sposób go warunkuje. Może jest to dogłębniejczy wgląd, a może osobiste zafascynowanie skłania do opisu, który przekonuje, że kultura Oglalów trwa od czasów przedrezerwatowych; że choć uległa zmianie, to jej „prawda” wciąż istnieje. By to udowodnić, pomocna jest metoda strukturalna, mówiąca o idealnej, niewidzialnej rzeczywistości, zakładająca też naukowe (jak fizyka lub chemia) poznanie kultury w antropologii. Dostarcza ona narzędzi i uzasadnienia dla (jednak nieco romantycznych) wizji kultury. Pozwala ją wytłumaczyć, reifikować.

Warto też zwrócić uwagę na społeczny, polityczny kontekst opisu (poprzednie wyrywały go z niego), którego zaznaczenie może wynikać z zaangażowania samego badacza.

Zaangażowanie w naukę

Antropologia pojawiła się w życiu Powersa stosunkowo późno (w wieku 33 lat), ale od razu, w ściśle naukowej postaci, z trudnym strukturalistycznym żargonem i metodą z *Oglala Religion*. Paradoksalnie, takie podejście do nauki wydaje się przejawem tej samej romantyczności, która popchnęła go w jej stronę, by poszukiwać serca kultury Oglalów. Mimo jej utrudnień, książka stała się popularna⁹. Choć później książki „łagodnieją”, jest to dalej ściśle naukowość. Warto tu być może wspomnieć, w jaki sposób Powers tworzy w nich swój autorytet naukowy. W każdej niemal książce pojawia się ciągle rosnąca z czasem liczba lat spędzonych wśród Oglalów (od 27 do 50 dzisiaj), jak również zapewnienie o przyjaźni i bliskim kontakcie z Indianami. Nie ogranicza się to jednak jedynie do Indian, o autorytecie zapewnia też osobista rozmowa z Claudem Levi-Straussem.

W kontekście badań wypada również wspomnieć o źródłach Powersa, które w omawianej pozycji stanowiła głównie praca Jamesa R. Walkera i Clarka Wisslera (jeśli chodzi o przeszłość), będąc dla niego wysoce kompetentną (przypom-



nę, że publikacja pierwszej części źródeł samego Walkera datuje się na rok 1980). Natomiast w 1986, w książce *Sacred Language*, pojawia się ostra krytyka pracy Doktora, o której wspominałem w poprzedniej części.

Interesujący jest też sposób, w jaki kultura wraca do Indian poprzez antropologów. Pamiętamy, że teksty Walkera wykorzystuje się w indiańskich szkołach. Tutaj natomiast Powers nauczał religii i filozofii lakockiej w Oglala Lakota College (ówczesnym Oglala Sioux Community College).

Nietypowe prace — przepaść między życiem a nauką?

Odnoszę wrażenie, że autor nie do końca bywa zadowolony ze swoich ściśle naukowych działań. Przyczyną są książki W.K. Powersa łamiące konwenans naukowy literackością, a nawet poezją. Dwoma książkami które mam na myśli, są *Yuwipi. Vision and Experience in Oglala Ritual* (1984) i *Deer Woman and Other Poems* (1994)¹⁰. Poprzez bezpośrednią ekspozycję uczuć samego autora, literackości w pierwszej i poetyczności w drugiej, ujawnia się inna, głęboko czująca i żyjąca opisywanym światem strona Williama K. Powersa. Wydaje się, że są one umotywowane odczuwanym brakiem w opisach akademickich elementu życia rzeczywistego, uczuć indywidualnych. *Yuwipi* jest prawie powieścią o kilku konkretnych ludziach w pewnym wycinku czasowym. Pojawiła się ona jako następna publikacja książkowa po *Oglala Religion* (dla równowagi?).

W samym autorze dostrzec więc można opozycję między życiem a tekstem czy sztuką i nauką. Ta druga strona pokazuje, że jest coś, o czym nie można było napisać w pracy naukowej, a być może jest w równym stopniu elementem opisywanych zdarzeń i pojęć.

¹⁰ Ta ostatnia nie jest publikacją naukową. Leży jednak w równym rzędzie z publikacjami ściśle naukowymi w wydawnictwie państwa Powers, Lakota Books, należy ją więc do pisania plemienia zaliczyć.

Podsumowanie

Praca Williama K. Powersa pokazuje tutaj, jak silnie teoria, zaplecze intelektualne i życie wpływają na opis. Coraz mniej wyraźne jest rozgraniczenie między tym, co powstało w kulturze Lakotów, a tym, co w umyśle lub tekście badacza. Teoria strukturalistyczna z jednej strony jakby tłumaczy rzeczywistość (trwanie kultury), z drugiej jednak — sama podporządkowuje ją sobie i zastępuje idealnym opisem. Ważne jest tutaj to, że autor starannie wyklada swoje podejście, a nawet sam „umieszcza się” w tekście, choć nie zawsze pamięta, by wyraźniej zaznaczyć moment, w którym mówi o swoich własnych interpretacjach. Opis Powersa przecina siatka strukturalistycznych ujęć rzeczywistości Oglalów — dzięki temu dosyć wyraźny jest ślad, który on sam na nim zostawił — obraz, jaki na nim zostawiła teoria. ❖

Bibliografia

William K. Powers
Oglala Religion, Lincoln — Londyn 1982.
Yuwipi. Vision and Experience in Oglala Ritual, Lincoln — Londyn 1984.
Sacred Language: The Nature of Supernatural Discourse in Lakota, Norman 1986.
War Dance: Plains Indian Musical Performance, Tucson 1990.
Deer Woman and Other Poems, Kendall Park 1994.
Lakota Cosmos: Religion and the Reinvention of Culture, Kendall Park 1998.
Biography: W.K. Powers & M. Powers, <http://home.netcom.com/~powersmw/LakotaFieldSchool.html>.

Raymond A. Bucko SJ, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice*, Lincoln — Londyn 1998.

Raymond A. Bucko SJ, *Lakota Dakota Bibliography 2001*, Dakota na Lakota Wowapi Kin Oti — Lakota and Dakota Information Page, http://puffin.creighton.edu/lakota/biblio_al.html oraz http://puffin.creighton.edu/lakota/biblio_mz.html.

Claude Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.

Clifford Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa 2000.

Łukasz Krokoszyński jest studentem III roku etnografii na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

Podczas modlitwy czy rozmowy

nie zawsze proszę tylko o te rzeczy, które chciałbym, żeby się spełniły za mego życia, ponieważ żaden człowiek nie może twierdzić, że wie, co jest najlepsze dla rodzaju ludzkiego. Tylko Wakan Tanka i Dziadek wie, co jest najlepsze, i dlatego, nawet jeśli jestem zatroskany, mojej postawy nie przenika lęk o przyszłość. Podporządkowuję się zawsze woli Wakan Tanka. To nie jest łatwe, a większość ludzi uważa to za wręcz niemożliwe, ale ja widziałem siłę modlitwy i widziałem wypełnienie pragnień Boga. Dlatego zawsze modlę się, aby Bóg dał mi mądrość przyjmowania jego sposobów działania.

Frank Fools Crow (1890–1990)
Oglala Lakota

cytat za: Thomas E. Mails, *Fools Crow*, Nowy Jork 1979

O akulturacji Francuzów w XVII i XVIII-wiecznej Kanadzie

Wszyscy jesteście *Dzikusami*” (*nous sommes tous les Sauvages*)— takie słowa, wyrzeźbione na burcie porzuconej łodzi, przeczytali ci, którzy latem 1680 roku odnaleźli ją niedaleko pewnego fortu w Nowej Francji, założonej przeszło siedemdziesiąt lat wcześniej przez Samuela de Champlaina kolonii francuskiej, rozciągającej się wzdłuż brzegów Rzeki Św. Wawrzyńca¹. Zagadkowe i kontrowersyjne stwierdzenie dotarło aż na dwory Starego Kontynentu, wywołując różnego rodzaju reakcje. Najbardziej rozpowszechnioną i wytłumaczalną w kontekście panującej ideologii było oburzenie: nie mogą być dzikusami śmiałkowicie, którzy wyruszają w pełną trudów podróż, by rozpowszechniać kulturę, cywilizację oraz jedyną prawdziwą i słuszną wiarę: chrześcijaństwo. Zostawiając daleko za sobą „Słodką Francję”, poświęcając się dla jej chwały i polepszenia życia ludów prymitywnych, dają świadectwo swej wielkości i zasługują na szacunek. Przez własny przykład powinni zmienić zabawne zwyczaje *Dzikusów*, postępując tak, by ci zapragnęli się do nich upodobnić.

A jednak kilku Francuzów napisało te słowa na boku swej łodzi. Czy był to wyraz niepokoju przed utratą kontaktu z europejską kulturą, a przez to z własną tożsamością? A może filozoficzno—egzystencjalny lęk w obliczu niezna-

nego świata, kuszącego swą odmiennością i możliwością stania się kimś innym, może bardziej wolnym, ale w ostatecznym rozrachunku rozdartym, zagubionym i samotnym? Akulturacja licznych jednostek wywodzących się z ekspansywnej i agresywnej kultury europejskiej była w XVII wieku zjawiskiem wstydliwym, do którego monarchie nie chciały się przyznawać, ani też go analizować. Późniejsza literatura europejska, pełna postaci traperów żyjących wśród ludów tubylczych Ameryki, których przykładem jest choćby Sokole Oko z powieści Jamesa Fenimore Coopera, poza podkreśleniem żądzy przygód, odwagi i niezależności cechujących bohaterów, niewiele miejsca poświęciła ich motywacji, uwarunkowaniom społecznym i kulturowym, stosunkom, jakie miały do nich społeczności kolonialne i konsekwencjom wyboru indiańskiego stylu życia. A przecież trudno traktować jako zjawisko marginalne zawieranie mieszanych małżeństw francusko—indiańskich i pojawienie się znacznej liczby *Metysów*, grupy traktowanej z niechęcią przez Anglików po traktacie paryskim, na mocy którego Nowa Francja weszła w skład Imperium Brytyjskiego, a cieszącej się tradycyjnie sympatią i poparciem francuskojęzycznych mieszkańców Kanady.

Jakie czynniki wpłynąć mogły na tak łatwe i chętne odrzucenie „zdobyczej cywilizacji” przez francuskich kolonistów? Dlaczego Brytyjczycy, według Francisa Parkmana, autora *The Conspiracy of Pontiac and the Indian War after the Conquest of Canada*, nie ulegali indiańskiemu urokowi i „nawet jeśli stawali się barbarzyńcami, nie stawali się Indianami”²? Jak wytłumaczyć tę zaskakującą — w świetle panujących stereotypów — akulturację, o której Philippe Jacquin napisał, że dawała znakomite rezultaty, niestety nie w kierunku, którego życzyłaby sobie administracja kolonii³? Znaleźnię jednoznacznych odpowiedzi na te pytania wymagałoby dogłębnego poznania nie tylko uwarunkowań politycznych, społeczno—psychologicznych i ekonomicznych ludzi ówczesnej epoki, ale także ich sposobu myślenia,

postrzegania rzeczywistości i hierarchii wartości, pozostających niejednokrotnie sprawą indywidualną. Dlatego z konieczności chciałabym ograniczyć się tu jedynie do naświetlenia pewnych aspektów akulturacji Francuzów w Kanadzie, koncentrując się kolejno na specyficznej sytuacji i pochodzeniu społecznym kolonistów, elementach życia Indian, które mogły wydać im się atrakcyjne, na konsekwencjach wreszcie, które musieli ponosić słynni *coureurs de bois*, decydując się na życie wśród „*Dzikich*”.

Przybijając do brzegów Ameryki Północnej z początkowym zamiarem skorzystania jedynie z jej zasobów naturalnych, Europejczycy zastali tam rozwiniętą, istniejącą od lat sieć kontaktów handlowych między poszczególnymi narodami indiańskimi. Specyfika towaru, który zainteresował przybyszy w największym stopniu (słórki bobrowe), wypierając nawet ławice dorsza i wieloryby, pierwotny powód ich pojawienia się w Kanadzie, wymagała ścisłej współpracy ludów tubylczych, znających doskonale rejony występowania i zwyczaje tego zwierzęcia. Aby przezwyciężyć barierę językową, uniemożliwiającą wymianę handlową, Samuel de Champlain postanowił oddać na wychowanie rodzinom indiańskim pewną grupę młodych chłopców, by poznali język i obyczaje tubylcze i mogli następnie służyć kolonii jako tłumacze i pośrednicy handlowi. Wiosną 1609 roku młody Etienne Brûlé trafił w ten sposób do Huronów i już rok później Champlain pisze z niejakim zaskoczeniem: „ujrzałem mego chłopca, który nadszedł ubrany na sposób *Dzikich* i zdał mi relację z tego, co widział podczas zimowania; bardzo dobrze zdołał nauczyć się ich języka”⁴. Inny młody Francuz, Nicolas Vignau, kilka lat później spędził zimę z plemionami algonkińskimi. Brûlé i Vignau byli jednymi z pierwszych Europejczyków, którzy ulegli urokowi indiańskiej kultury, a także w ogromnym stopniu urokowi indiańskich kobiet i mimo że nie porzucili całkowicie kontaktu z własną cywilizacją, służąc jej jako tłumacze i przewodnicy, nie powrócili już do trybu życia, jaki wiedli inni koloniści, przenosząc na tereny Nowej Francji normandzką czy bretońską architekturę i obyczaje.

Strategia Champlaina, prócz uzyskania bezcennych dla administracji kolonii współpracowników, zaowocowała rozpowszechnieniem się wiarygodnych informacji na temat kultury tubylczych Amerykanów wśród przybyłych Francuzów, pochodzących przeważnie z biednych rodzin chłopskich, w większości analfabetów i katolików, nieznających wprawdzie dogłębnie doktryny własnej religii, ale posiadających cały repertuar ludowych wierzeń, ocierających się niekiedy o pogaństwo. Ludzie, dla których istnienie czarownic było rzeczywistością udowodnianą namacalnie przez płonące w Europie stosy, nieuchronnie postrzegali inność przede wszystkim jako zagrożenie. Trudno się temu dziwić, biorąc pod uwagę, że podobne przekonania żywiła również część wykształconych grup społecznych. Joseph—François Lafitau, uznawany za pierwszego etnografa, autor pracy *Moeurs des Sauvages Américains comparés aux Moeurs des Premiers Temps*, w 1724 roku jeszcze umieścił wśród ilustracji przedstawiających Indian rysunek człowieka, któremu głowa wyrasta z piersi. Dużo wcześniej św. Augustyn rozważał istnienie monstrualnych ras ludzkich, wywodzących się od pierwszego człowieka Adama, a Krzysztof Kolumb bez najmniejszych wątpliwości przyjął jako prawdziwą relację o ludziach z ogonami, którzy mieliby żyć na wyspie sąsiadującej z tą, do której dotarł⁵, być może pozostając pod wrażeniem opowieści o kanibalistycznych praktykach Indian z rejonu Karaibów. Czarownice, wilkołaki, duchy zmarłych i inne istoty nadprzyrodzone zaludniały gęsto przestrzeń kulturową siedemnastowiecznych chłopów, przedostając się również do umysłów „oświeconych”, najczęściej pod postacią interwencji boskich, cudów i przepowiedni. Wiek następny, wydając im zdecydowaną walkę, zdołał dotrzeć jedynie do nielicznych zainteresowanych, pozostawiając prawie zupełnie niezmiennymi grupy społeczne o ograniczonym dostępie do edukacji.

Coureurs de bois rozpowszechnili więc wiedzę o sposobie życia „*Dzikich*”, zmniejszając strach, żywiony przez kolonistów, którzy znaleźli się w zupełnie nowych warunkach geograficznych, klimatycznych i kulturowych;

¹ Ph. Jacquin, *L'indianisation des Blancs: „Nous sommes tous les Sauvages...” Regard sur une séduction oubliée*, w: *Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens*, Ouvrage publié avec le concours du Centre national des Lettres, Albin Michel/UNESCO 1992.

² Cytat za: F. Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire. The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies*, W.W. Norton & Company, Nowy Jork — Londyn 1984, s. 64.

³ Ph. Jacquin, dz. cyt., s. 218.

⁴ Ph. Jacquin, dz. cyt., s. 219.

⁵ Olive Patricia Dickason, *Le Mythe du Sauvage*, Editions du Félin, Paryż 1995, ss. 35–37.

ludzi oddzielonych od swoich rodzin i przyjaciół, skazanych na własne siły i zaradność, by przeżyć w nieprzyjaznej, dalekiej krainie. Francuzi dowiedzieli się, że Indianie nie zabijają bez powodu, że chętnie wymieniają skóry bobrowe na przedmioty pozbawione niejednokrotnie wartości z punktu widzenia Europejczyka, że kanibalizm praktykowany jest w szczególnych przypadkach i przez niektóre tylko plemiona. W sumie: że są ludźmi, choć o innej kulturze i obyczajach.

Imigranci, którzy stanowili początek społeczeństwa Nowej Francji byli w znacznej mierze żołnierzami, prostytutkami, dłużnikami, zmuszonymi poniekąd do wyjazdu, bądź też robotnikami najemnymi, podpisującymi trzyletnie umowy z agentami zajmującymi się rekrutacją. Większość z nich, przynajmniej w początkowym okresie istnienia kolonii, wracała do metropolii po wygaśnięciu kontraktu. Mogli zatem pozwolić sobie na obserwację rzeczywistości amerykańskiej z dystansem i mniejszym krytycyzmem, traktując pobyt tam jako etap przejściowy w swoim życiu. prostytutki, żołnierze i dłużnicy, grupy o moralności znacznie odbiegającej od katolickiego ideału, wydają się ponadto bardziej podatne na różnego rodzaju wpływy, zwłaszcza takie, które dają im możliwość zaspokojenia własnych potrzeb. Czy kultura indiańska, przypisując tak ogromne znaczenie wojnie, nie mogła wydać się atrakcyjna żołnierzom, jakiegokolwiek rozbieżności w postrzeganiu wojny przez obie strony wchodziłyby w grę? Czy ogromne kanadyjskie przestrzenie nie stanowiły pokusy dla różnego rodzaju awanturników?

W siedemnastowiecznej Europie społeczeństwo podzielone było na grupy o sztywnych granicach, których przekroczenie, tzw. „awans społeczny”, jeśli był możliwy, z reguły okupiony być musiał ogromnym wysiłkiem finansowym. Spośród najemnych robotników przybyłych z miasta La Rochelle w latach 1627–1700 jedynie 10% cieszyło się dobrą sytuacją materialną, zdecydowana większość natomiast to drwale, cieśle, rolnicy i murarze, a więc dolna część drabiny społecznej o niewielkich możliwościach finansowych⁶. Wyjazd do kolonii,

choć łączył się z ogromnym ryzykiem, dawał im jedyną być może szansę rozpoczęcia nowego życia, a przynajmniej poprawienia swej sytuacji materialnej. Zająciem najbardziej w Nowej Francji dochodowym był handel futrami: wyprawiona skóra bobrowa, za którą w Quebecu płacono Indianom 1,5 liwra, osiągała we Francji cenę 15 liwrow⁷. Przeważająca część zysku przypadła naturalnie kompaniom handlowym, jednak i dochód pośredników w kontaktach z Indianami stanowił dla najemnych robotników satysfakcjonujący zarobek.

Jak już wcześniej wspomniano, kompanie nie przywoziły ze sobą do Kanady pojęcia handlu. Aby zatem włączyć się w rozbudowaną sieć kontaktów między poszczególnymi plemionami, Francuzi musieli, początkowo przynajmniej, zaakceptować istniejące od dawna reguły rządzące wymianą towarów w tym rejonie Ameryki. A to implikowało wzajemną wymianę prezentów, kobiet i dzieci dla podtrzymania przyjaznych stosunków. Christopher L. Miller i George R. Hamell w artykule *A New Perspective on Indian-White Contact: Cultural Symbols and Colonial Trade*⁸ piszą, że Europejczycy w początkowej fazie kontaktu nie dostrzegli ścisłych powiązań między wymianą handlową a innymi sferami życia tubylczych Amerykanów: religią, polityką, stosunkami rodzinnymi. Dlatego, biorąc pod uwagę jedynie materialną wartość wymienianych na futra bobrów przedmiotów, ocenianą ponadto z własnego punktu widzenia, uznali za przejaw naiwności szczególne zainteresowanie Indian przywiezionymi przez siebie koralikami czy lusterkami. Naiwność zaś można było wykorzystać dla własnych celów, pod warunkiem użycia odpowiedniej strategii. O konieczności respektowania miejscowych zwyczajów przekonali się także misjonarze jezuici, przybyli do Nowej Francji w 1625 roku z zamiarem ewangelizacji ludów tubylczych. Mimo iż nie byli powodowani chęcią zysku, mogącemu wynikać z kontaktów z Indianami (przynajmniej nie otwarcie i nie na początku swego pobytu w Kanadzie), na-

uczeni początkowymi niepowodzeniami, przyjęli zasadę rozpoczynania każdej swej oficjalnej rozmowy z radą starszych od rozdania prezentów. Ojciec Marquette pisze w relacji ze swej podróży wzdłuż rzeki Missisipi, gdy dotarł do nieznanej mu wioski: „widząc, że wszyscy zebrali się i zapadła cisza, zwróciłem się do nich za pomocą czterech prezentów, które im ofiarowałem”⁹.

Spendząc znaczną ilość czasu wśród tubylczych Amerykanów, pośrednicy kompanii, nawet jeśli nie należeli do *trûchements*, wychowanków indiańskich pełniących rolę tłumaczy, szybko zorientowali się, że życie „Dzikich” posiada uroki, których nie dane im będzie nigdy zakosztować we własnej kulturze. „Wielu z naszych Ojców i ci Francuzi, którzy mieszkali z Dzikimi, uważają, że życie upływa znacznie przyjemniej pomiędzy nimi, niż z nami” — pisze jeden z misjonarzy, ojciec Claude Chauchetière¹⁰. Philippe Jacquin w artykule *L'indianisation des Blancs*¹¹ zwraca uwagę na silny egalitaryzm i indywidualizm panujące powszechnie w społecznościach indiańskich, a praktycznie nieosiągalne w silnie zhierarchizowanej kulturze europejskiej XVII i XVIII wieku. Nie należy zapominać, że zdecydowana większość kolonistów pochodziła z najuboższych warstw społecznych, silnie wykorzystywanych i pogardzanych przez warstwy wyższe. Jaka mogła być ich reakcja w kontakcie z kulturą, która ofiarowywała im poczucie godności i wolność od jakichkolwiek zobowiązań, na przykład dziesięciny? Ponadto, jak zauważa autor, ustne przekazywanie tradycji i powszechne użycie gestów stanowiły elementy wspólne dla Indian i ubogich francuskich chłopów i robotników, co ułatwiło nawiązanie kontaktu.

Jednym z uroków, jakie zaoferować mogły przybylsom tubylcze kultury Ameryki Północnej, była niespotykana w chrześcijańskiej Europie wolność i niezależność seksualna kobiet indiańskich. Wśród kolonistów przeważali liźcebnie mężczyźni, którzy przyzwyczajeni byli do istnienia licznych ograniczeń odnoszących

się do życia seksualnego, jak na przykład zakazu zmiany partnerek i nawiązywania kontaktów seksualnych przed zawarciem małżeństwa. „Wasz naród taką ma ochotę na nasze kobiety, że zastanawiamy się, czy kiedykolwiek wcześniej kobiety już widział”, usłyszał podróżujący po Kanadzie naturalista Henry Brackenridge od jednego z wodzów¹². Monarchia francuska nie była przeciwna zawieraniu przez kolonistów i traperów związków z Indiankami, a nawet zachęcała do tego. Według aktu założycielskiego Kompanii Stu Wspólników, powstałej z inicjatywy kardynała Richelieu w 1627 roku dla kontroli handlu kolonialnego, tubylczy Amerykanie dysponować mieli takimi samymi prawami, jak obywatele francuscy, pod warunkiem, że zdecydowali się na przyjęcie chrztu. W ten sposób Francja zamierzała rozwiązać problem zaludnienia Kanady, nieproporcjonalnie niskiego w stosunku do powierzchni, nad którą chciała sprawować kontrolę. Nieoczekiwanie jednak zawierający mieszane małżeństwa Europejczycy doskonale wtapiali się w struktury danego społeczeństwa indiańskiego, rezygnując z własnego sposobu życia. „Jest zatem w ich systemie społecznym coś niezwykle pociągającego, coś przewyższającego uroki naszych zasad i obyczajów, co sprawia, że tysiące Europejczyków z własnej woli stało się dzikusami” — pisze Guillaume Saint-Jean de Crèvecoeur¹³. Otwartość, tolerancja i szeroko rozpowszechniony zwyczaj adopcji sprzyjały akulturacji. *Coueurs de bois* z łatwością przejmowali indiańskie obyczaje, zwłaszcza że ich własna ludowa tradycja obarczona była różnego rodzaju przesadami. Rekolet Gabriel Sagard w swojej relacji *Le Grand Voyage du pays des Hurons* pisze, że u stóp jednej ze skał Indianie „poświęcają tytoń, aby zapewnić sobie szczęśliwą podróż”; *trûchement*, „Brûlé wyznał nam ze zmieszaniem, że i on niegdyś tak uczynił i że wyprawa tamta przyniosła mu największe korzyści ze wszystkich, które odbył w tym kraju”¹⁴.

Zdarzało się, że adoptowani przez Indian w młodym wieku jeńcy wojenni ulegali całkowitej akulturacji, tracąc jakiegokolwiek kontakt i związek z cywilizacją europejską. O takich

⁶ Por. J. Mathieu, *La Nouvelle-France. Les Français en Amérique du Nord XVI^e–XVIII^e siècle*, Les Presses de l'Université Laval, Paryż 1991, ss. 71–72.

⁷ J. Grabowski, *Historia Kanady*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 37.

⁸ Por. P.C. Mancall, J.H. Merrell (ed.), *American Encounters. Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal, 1500–1850*, Routledge, Nowy Jork — Londyn 2000, ss. 177–193.

⁹ C. Dablon, *Rélations inédites de la Nouvelle-France (1672–1679) pour faire suite aux Anciennes Relations (1615–1672)*, Paryż 1861, t. 2, s. 262.

¹⁰ J. Demos, *The Unredeemed Captive. A Family Story from Early America*, Alfred A. Knopf, Nowy Jork 1994, s. 150.

¹¹ Ph. Jacquin, dz. cyt.

¹² Jw., s. 220.

¹³ Cytat za: Ph. Jacquin, dz. cyt., s. 220.

¹⁴ Tamże.

wypadkach koloniści mogli się dowiedzieć wskutek starań rodziny pragnącej powrotu jednego z jej członków z niewoli, co niejednokrotnie natrafiało na opór samego zainteresowanego. Stało się tak w przypadku Eunice Williams, córki purytańskiego pastora, uprowadzonej w październiku 1703 roku z miejscowości Deerfield w Massachusetts do założonej przez jezuitów misji Caughnawaga, położonej niedaleko Montrealu i skupiającej głównie ochrzczonych Indian z narodów irokeskich, która odmówiła powrotu do „cywilizowanego świata”¹⁵. Inne tego typu zdarzenia wychodziły na jaw zazwyczaj przez przypadek: nagle i niespodziewane spotkanie: „Prowansalczyk był tak samo nagi, jak oni [Indianie], a co zdziwiło mnie dodatkowo, prawie zupełnie zapomniał swego języka i nie był w stanie powiedzieć dwóch słów, nie belkocząc”¹⁶.

Administracja kolonii niechętnie przyznawała się do tego typu przypadków. Dużo bardziej tolerancyjni od Anglików czy Hiszpanów i pozbawieni tak silnego poczucia wyższości, jakiego cechowało innych kolonizatorów, Francuzi nie dopuszczali jednak do siebie myśli o słabości własnej kultury w kontakcie z kulturą „Dzikich”. Małżeństwo z Indianką, wychowaną przez sprowadzone w tym celu do Kanady urszulanki, było akceptowane, głównie ze względów polityczno-ekonomicznych. Nie należy również zapominać, że w XVII wieku status kobiety zależał od statusu mężczyzny, z którym się związała i jej awans społeczny przez małżeństwo, jeżeli dysponowała urodą bądź majątkiem był dużo łatwiejszy niż awans mężczyzny. Dlatego trudno znaleźć w tekstach źródłowych wzmianki o związkach białych kobiet z tubylczymi Amerykanami. Przypadek Eunice Williams i kilku jej podobnych modyfikuje całkowicie młody wiek, w jakim nastąpiła akulturacja¹⁷. Trudno uznać za samodzielną decyzję podjętą po latach przebywania wśród Indian jako adoptowany członek ich społeczności. Kobiety, które przybywały do Kanady specjalnie po to, by wyjść za mąż, tzw. *filles du roi* dysponujące niewielkim posagiem z królewskiego skarbca, pochodziły z sierocińców i przyklas-

tornych domów opieki i szukały stabilizacji i polepszenia swej trudnej sytuacji życiowej w europejskim rozumieniu tego pojęcia. A Indianie, podobnie jak traperzy, nie zapewniali awansu społecznego.

Coueurs de bois i ci, którzy ulegli całkowitej akulturacji żyli zatem niejako obok ustalonej struktury społecznej kolonii francuskiej w Kanadzie. Ignorując jej prawa i swe wobec niej powinności, nie mogli jednak liczyć na szacunek jej mieszkańców. Intrygowali, ale jednocześnie wzbudжали niepokój. Za wolność i niezależność zapłacić musieli rezygnacją z powszechnej akceptacji społeczeństwa, które jedynie czasami uznawało ich za pożytecznych, na przykład jako przewodników. Na przełomie XVIII i XIX wieku jeszcze wiele relacji podróżników wspomina o „bardziej dzikich od samych Dzikich”, spotykanych w rejonie Wielkich Jezior, wzdłuż biegu Missisipi i Missouri, w Arkansas, Karolinie Północnej i Ohio, czego elity kolonialne nie mogły ani zaakceptować, ani wytłumaczyć¹⁸. Czy ich istnienie dowodziło nieatrakcyjności i nieadekwatności obarczonej wielowiekowym dziedzictwem kultury europejskiej? Czy ukazywało jej ograniczenia i paradoksy, niesprawiedliwości podziałów społecznych i materialnych, absurd zakazów i nakazów moralnych, zatrącenie elementarnych, naturalnych wartości? Francuscy myśliciele wieku XVIII postawią sobie wiele spośród tych pytań, chcąc poprawić istniejącą rzeczywistość. A jednak nie zdołają wyjaśnić zaskakującej przecież konstatacji Marii od Wielebienia, pierwszej przełożonej urszulanek w Nowej Francji: „Łatwiej z Francuzów zrobić Dzikich niż odwrotnie”¹⁹.

¹⁸ Ph. Jacquin, dz. cyt., s. 223.

¹⁹ J. Mathieu, dz. cyt., s. 119.

Bibliografia

- Claude Dablon SJ, *Relations inédites de la Nouvelle-France (1672–1679) pour faire suite aux Anciennes Relations (1615–1672)*, Paryż 1861.
Olive Patricia Dickason, *Le Mythe du Sauvage*, Edition du Félin, Paryż 1995.
Philippe Jacquin, *L'indianisation des Blancs: „Nous sommes tous les Sauvages...” Regard sur une séduction oubliée*, w: *Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens*, Ouvrage publié avec le concours du Centre national des Lettres, Albin Michel/UNESCO 1992.
Jacques Mathieu, *La Nouvelle-France. Les Français en Amérique du Nord XVI^e–XVIII^e siècle*, Les Presses de l'Université Laval, Paryż 1991.

Anna M. Czyż jest doktorantką na Uniwersytecie Wrocławskim.

Olive Patricia Dickason

Francuzi i Abenakowie

Studium o polityce Pogranicza

Zwrot „Francuzi i Indianie” posiada szczególne znaczenie w kronikach wojen północnoamerykańskiego pogranicza, stawiając od razu przed oczyma obraz „kulturalnych” Europejczyków związanych z „dzikimi” Indianami i zwalczających kolonialnych rywali metodami walk w puszczy, mającymi więcej wspólnego z „dzikimi” zwyczajami Nowego Świata aniżeli z „cywilizowanymi” Starego. Istnieje ogólnie przyjęty (zwłaszcza przez amerykańskich historyków) pogląd, że Francuzi i Indianie pozostawali ze sobą w braterskich niemal stosunkach, mając się za towarzyszy broni i chlubiąc wyczynami wojennymi niosącymi śmierć i zniszczenie na pograniczu. Jest to — mówiąc najogólniej — obraz bardzo uproszczony, który nie powinien znieść badacza mitów historycznych. Powstał on głównie dzięki sojuszowi Francuzów i Abenaków, którzy „ze wszystkich krajowców Nowej Francji oddali nam i nadal są w stanie oddać największe usługi”¹, zatem celem tego artykułu jest zbadanie tegoż sojuszu, ukazanie, jak wyłonił się na tle zmagania między kolonialnymi mocarstwami oraz określenie jego istoty i roli, jaką odegrał w dziejach Ameryki Północnej.

Jednym z pierwszych ludów znanych jako „żyjący, gdzie wschodzi słońce” albo „ludzie świtu”, które weszły w stały kontakt z Europejczykami (w tym przypadku z Francuzami) byli

Abenakowie Wschodni. Określeniem „Abenakowie” obejmujemy tutaj szereg plemion algonkińskich, poczynając od polujących i zbierających korzenie Maliseetów znad rzeki St. John na północnym wschodzie do uprawiających ziemię Sokoki znad rzeki Connecticut na południowym zachodzie; dotyczy ono jednak głównie ludów zamieszkujących zachodnie Maine, New Hampshire i Vermont oraz nad rzekami Presumpscot, Androscoggin, Kennebec i Penobscot². Nad rzekami Merrimack i Connecticut oraz w głębi łąd żyli Abenakowie Zachodni (między innymi Pennakuk, Sokoki, Missisquoi i Cowasuck), których czasem trudno jednoznacznie odróżnić od Abenaków Wschodnich³.

Pierwsze wiadomości o kraju Abenaków Wschodnich zawdzięczamy angielskiemu duchownemu Samuelowi Purchase’owi (1577?–1626), którego „Opis Kraju Mawooshen” ukazał się drukiem w 1613 roku. „Mawooshen”, rozciągające się od Mount Desert Island na wschodzie do górnych dopływów rzeki Saco na zachodzie, może wywodzić się od słowa Penobscotów *maweshenook*, czyli polana jagód albo od *moshoquen*, czyli wybrzeże. Zbliżoną nazwą jest też „Moasham”. Według Johna B. Swantona Abenakowie nazywali też swój kraj „Moassones”. „Norumbega” wywodzi się prawdopodobnie od słowa *ornbega*, będąc najlepiej znaną nazwą terenów znad dolnej Penobscot, figurującą na mapie Girolamo de Verrazzano (brata Giovanniego) z 1529 roku.

Relacja Purchase’a pozwala sądzić, że Mawooshen zamieszkiwało w na pół stałych wioskach od dziesięciu do czterestu tysięcy ludzi, rządzonych przez Bashabesa (zm. 1615). Bashabes był, jak się zdaje, zwierzchnikiem dwudziestu trzech *sagamore*, których wioski leżały nad jedenastoma rzekami⁴. Większość znanych

² Ksiądz Joseph A. Maurault w swej historii Abenaków nie zalicza Mikmaków do Abenaków, podobnie jak niektórzy historycy. Inni jednak uważają ich za członków Wabanakii. Francuzi nazywali Maliseetów ich własnym mianem, a nie Abenakami; Anglicy nazywali ich Indianami znad rzeki St. John. Sokoki (podobnie jak Mikmakowie) często są ujmowani osobno.

³ Rzeka Merrimack stanowi ekologiczną granicę, pozwalającą żyć nad nią Pennakukom pływać i w kanu z kory brzoźowej, i w dółbankach. Na północ od niej używano tych pierwszych, na południe — drugich.

⁴ Inne źródła mówią o dwudziestu pięciu *sagamore* i dwudziestu dwóch wioskach.

¹⁵ J. Demos, dz. cyt.

¹⁶ Ph. Jacquin, dz. cyt., s. 221.

¹⁷ Eunice miała 7 lat w chwili uprowadzenia z Deerfield.

wiosek Abenaków, tak Wschodnich, jak Zachodnich, leżało na terenach, gdzie okres wegetacji trwa 140 dni, a nawet dłużej. Chociaż niektórzy współcześni badacze nie sądzą, by ludność Mawooshen przekraczała dziesięć tysięcy, to inni ufają szacunkom Purchase'a, tak jak całej jego kronice⁵. Już wtedy zawleczone choroby zbierały swe żniwo; wydłużyły całe wioski i strasznie przerzedziły inne. Sprowadzenie nieznanymi dotąd żelaznych narzędzi i oręża podsycało odwieczne waśnie; pierwsze dziesięciolecie XVII wieku były świadkiem wzajemnego zwalczania się Abenaków, Mikmaków i Maliseetów. Marc Lescarbot (ok. 1570–1642) przypisywał zwycięstwo odniesione przez Mikmaków nad Abenakami koło Chouacoet, u ujścia rzeki Saco, w 1607 roku, temu, że Francuzi uzbili tych pierwszych w metalowe groty do włóczni i strzał, a nade wszystko w szable i kordelasy, a nawet w muszkiety. Pisał, że broń biała szerzyła straszne zniszczenie, zaś muszkiety dopełniły dzieła. Wynika z tego, że Francuzi nie sięgnęli jeszcze wtedy po misjonarzy jako oficjalne narzędzie kolonizacji (zaczęli to robić dopiero w drugiej dekadzie XVII wieku) i nie mieli zamiaru pozbawiać pogan dostępu do broni, tak jak to później zrobili z Huronami. W owym czasie interesował ich w Nowym Świecie przede wszystkim handel.

Początkowo Francuzi na równi z Mikmakami darzyli antypatią Abenaków znad dolnych dopływów Saco, których nazywali Armouchiquoi⁶. Niektórzy francuscy kronikarze posuwali ją do tego stopnia, że w swych opisach przedstawiali tych Armouchiquoi, rolników różniących się od ich północnych pobratymców ubiorem i uczesaniem, jako ludzi szpetnych, o małych głowach, krótkim korpusie i kończących kończynach, a których kolana, kiedy przysiedli na piętach, wystawały im więcej niż pół stopy nad głową⁷. Samuel de Champlain (ok. 1570–1635) po spotkaniu z nimi stwierdził jed-

nak, że są bardzo dobrze zbudowani, nawet „przyjaźnie usposobieni”, ale jako niepoprawnym złodziejom, nie można im ufać. Na ogół, niestety, relacje nie były tak pochlebne i Armouchiquoi uważano za „podstępnych i złośliwych, zawsze knujących pod pozorami przyjaźni, których trzeba trzymać w ryzach siłą i postrachem”. Francuzi podejrzewali ich też o ludożerstwo. Wszystko to mogło pozostawać pod wpływem opinii nieprzyjacielskich Abenakom francuskich przewodnikom z plemienia Mikmaków albo Maliseetów. Podobnym sentymentem darzyli Mikmakowie i Maliseetowie swych wrogów, bliżej nieokreślonych „Wilków” (Loups), nim wstąpili oni do francuskiego obozu. W takich to niezbyt obiecujących okolicznościach narodził się jeden z najtrwalszych i najsukceszniejszych sojuszy w kolonialnej Ameryce Północnej.

Maliseetowie oraz ich sąsiedzi Mikmakowie nawiązali ściśle stosunki z Francuzami, zanim stało się to udziałem większości Abenaków, co można tłumaczyć głównie położeniem geograficznym. Decydowały przede wszystkim bliskość łowisk (pod którym to pojęciem mowa też o polowaniach na foki, morsy i wieloryby) oraz zbyt północne położenie, by dotrzeć do handlu futrami. Rzeka St. John, zwana przez Maliseetów (którzy dzielili ją wraz z Mikmakami) Ougoudi, a przez Francuzów Saint-Jean, miała u swego ujścia umocnioną wieś, po zachodniej stronie przystani. Była to domena *sagamore* Maliseetów Chakouduna (Secoudona, Shoudona, zm. przed 1616), „męża szerokich wpływów”, który zaprzyjaźnił się z Francuzami i służył Champlainowi za przewodnika w jego badawczych podróżach⁸. Choć ten ostatni napotkał Etcheminów (którym to terminem określano Maliseetów i Passamaquoddy spośród innych Abenaków) w Tadoussac w 1603 roku, po raz pierwszy mówi o Obenakiuioit, kiedy w 1629 roku przybyło do Quebecu poselstwo plemienia Montagnai wstawiające się za tym rolniczym ludem z południa, który chciał sprzymierzyć się z Francuzami przeciw Irokezom. Champlain zainteresował się tym od razu, choć nie w takim stopniu, by z miejsca podnieść broń przeciw Irokezom (z którymi już i tak był na

⁵ Demografowie zgadzają się co do tego, że zaludnienie Nowego Świata w czasach prehistorycznych było znacznie większe niż uważano do tej pory.

⁶ To słowo mikmackie, z francuskim przyrostkiem, znaczący pies. Określano nim również inne ludy z południa, a potem zmieniono je na „Loups” (z mahikańskiego — wilki).

⁷ Opis ten przypisywano Champlainowi, lecz on sam włożył go między bajki, nazywając Armouchiquoi „takimi ludźmi... jak my; dobrze zbudowanymi i zwinnymi”.

⁸ Chakoudun był jednym z tych, którzy w 1607 roku dostali muszkiety do walki z Armouchiquoi, gdyż „Francuzi bardzo go lubili”.



wrogiej stopie, handlując z Montagnai, Algonkinami i Huronami), ale dlatego, że ci nieznani rolnicy mogliby dostarczać żywności niemogącym sobie jeszcze poradzić kolonistom. Choć nie był w stanie natychmiast pójść razem z nimi na Irokezów, obiecał zrobić to jak najszybciej, nawet w tym samym roku; teraz natomiast proponował wymianę żywności i towarów.

Inicjatywa Champlaina szybko upadła, wraz z jego śmiercią w 1635 roku, z przyczyn czyisto handlowych, jak podaje jezuita Paul Le Jeune (1591–1664):

Ponieważ nasi krajowcy czasami zachodzą do kraju Abenaków, również i oni odwiedzają ich w Quebec i dalej. Nie jest to jednak z korzyścią dla Panów Udziałowców, bowiem ci barbarzyńcy zabierają bobra z tych okolic i zanoszą je gdzie indziej. W takiej sytuacji Wielmożny Pan Gubernator wezwał Kapitana Montagnai i Kapitana Abenaków, aby powiadomić ich, że nie życzy sobie takiego szkodenia francuskim interesom

i nawet zagroził Montagnai, że zabroni im sprzedawania czegokolwiek, jeśli Abenakowie stąd nie odejdą.

Montagnai zapewnili o swym życzeniu powrotu Abenaków do własnego kraju. Indiańska przedsiębiorczość dawała się Francuzom mocno we znaki, od kiedy tylko zaczęli prowadzić handel. Nie podobało im się na przykład absolutnie, że ich wypróbowany przyjaciel Chakoudun przebywał wśród Penobscotów, handlując towarami, które przedtem nabył u nich. Z powodu takich praktyk, Abenakowie zostali powiadomieni w 1646 roku, że mają powstrzymać się od przyjazdów do Nowej Francji. Kiedy po trzech latach ich trzydziestoosobowa grupa zawitała do Quebec, ostrzeżono ich, żeby „nie wazyli się wracać, gdyż tracą wszystkie swoje towary”. Z pewnością jednak tego nastawienia nie podzielali misjonarze, gdyż słynny jezuita Gabriel Druillettes (1610–81) z powodzeniem ewangelizował w latach czterdziestych i pięć-

dziesiątych Abenaków Wschodnich. W 1646 roku założył misję nad rzeką Kennebec, na prośbę mieszkających tam Indian.

Chociaż Francuzi poznali Abenaków Zachodnich dopiero w 1642 roku, kiedy to ich algonkińscy sprzymierzeńcy sprowadzili do Trois-Rivières pojmanego Sokoki, którego wzięli za Irokeza, to o zacieśnienie stosunków z nimi postarali się o wiele szybciej niż z Abenakami Wschodnimi. W 1651 roku Druillettes postarał się, aby szereg plemion, włącznie z pokrewnymi Abenakom Mahikanami, utworzyło silny front przeciw swym tradycyjnym wrogom Irokezom, zwłaszcza, że ci prowadzili handel z Anglikami, będąc ich sojusznikami. Irokezi odpowiedzieli na to spotęgowanymi atakami⁹. Na aktywność Francuzów wpłynął upadek Huronii, co nauczyło ich jednego: trzeba zbroić swych sojuszników, nawet niebędących chrześcijanami, jeśli mają stawić oni czoło wspólnym wrogom — Irokezom i Anglikom. Sądziło się najwidoczniej, że mieszkających daleko w głębi kraju Huronów mogą mieć za sprzymierzeńców i wspólników w handlu, nie dając im oręża do ręki, póki się nie ochrzczą, zgodnie z chrześcijańskim zakazem sprzedawania broni niewiernym. Politykę taką, wywodzącą się z odwiecznych walk chrześcijan z mahometanami, najkonsekwentniej realizowali w Nowym Świecie Hiszpanie. Francuzi byli bardziej elastyczni, nie stosując takiego zakazu wobec Abenaków, ich jedynych indiańskich sprzymierzeńców, którzy zwalczali i Anglików, i Irokezów. Zamieszkujący na zagrożonej, kluczowej dla francuskich interesów granicy zawsze mieli strzelby, w przeciwieństwie do odległych Huronów¹⁰.

Zajęcie przez Anglików w 1654 roku Akadii oraz coraz bardziej srożąca się wojna francusko-irokeska w poważnym stopniu zakłóciły łączność między Francuzami i Abenakami. Dopiero odzyskanie przez Francję Akadii w 1670 roku sprawiło, że sojusz francusko-abenacki, tak znany w kolonialnej historii, rozwinął się

w całej pełni. Jean Talon (1620–94), intendent Nowej Francji w latach 1665–68 oraz 1670–72, jeden z najzdolniejszych administratorów kolonii szybko postarał się o to, by nabrał on cech trwałych¹¹.

Również i Abenakom Francuzi zaczęli być coraz bardziej potrzebni, w miarę jak wzrastał się nacisk postępującego od południa angielskiego osadnictwa, co wielu z nich popełniało we francuskie objęcia. Sojusz z Abenakami Wschodnimi uległ dalszemu wzmocnieniu w latach siedemdziesiątych, kiedy francuski oficer Jean-Vincent d'Abbadie de Saint-Castin (1652–1707) poślubił Pidianske albo Pidiwamskę, córkę *sagamore* Penobscotów, Madockawando¹². W 1684 roku ślub ten usankcjonował Kościół katolicki. Wydarzenia te położyły kres waśniom między Abenakami Wschodnimi i Mikmakami, gdyż jedni i drudzy byli teraz sojusznikami Francuzów. Nowa sytuacja nie przyniosła jednak jedności samym Abenakom, którzy podzielili się na profrancuskie i proangielskie ugrupowania. Nadało to nowego oblicza tarciom wewnątrzplemiennym, nasilającym się w miarę jak rozpały się walki na pograniczu.

W tym to czasie mamy do czynienia z początkiem masowej wędrówki Abenaków Zachodnich do Kanady¹³. Rozwinęła się ona w pełni po wojnie Króla Filipa z lat 1675–76, która położyła kres obecności Indian w południowej Nowej Anglii. Toczyła się głównie w Massachusetts i Connecticut, dając początek wojnie w Maine między Anglikami i Abenakami, choć ci ostatni chcieli jej uniknąć za wszelką cenę. Frank T. Siebert, historyk z plemienia Penobscotów, wykazuje, że ta wojna, choć zbiega się w czasie z wojną Króla Filipa, była w istocie osobnym wydarzeniem. Abenakowie walczyli za własną sprawą, a nie w sojuszu z Królem Filipem. William Hubbard (ok. 1621–1704) wyrażał powszechną opinię kolo-

nistów, kiedy pisał, że „zanosi się na powszechne powstanie przeciw Anglikom w całym kraju”, ale już zaprzeczył temu w swej ocenie wydarzeń Samuel G. Drake (1798–1875). Opinie różnią się do tej pory, ale coraz więcej badaczy podziela zdanie Drake'a i Sieberta. Abenakowie znajdowali się w bardzo trującym położeniu: zagrożeni przez Anglików, a szczególnie wdzieraniem się na ich ziemie osadników i stopniowym wyczerpywaniem się bazy żywieniowej, musieli zająć jakieś stanowisko. Kiedy do toczących się już wojen angielsko-indiańskich doszły w roku 1689 kolonialne wojny francusko-angielskie, właśnie oni, wraz z Francuzami, pustoszyli północną granicę Nowej Anglii. Niemniej — jak mówi Thomas Charland — kiedy Irokezi wzmogli swe ataki, dotknęły one nie tylko profrancuskich Abenaków. Jeden z ich odłamów, uważając się za sprzymierzeńców Anglików, zwrócił się do nich o pomoc. Ci jednak się z nią nie pokwapili i sposobność poróżnienia Abenaków minęła bezpowrotnie. Jeśli rzecz ta miała naprawdę miejsce, to Abenaków wprowadzono w błąd, gdyż sojusz Anglików z Irokezami był już wtedy ugruntowany.

Po wojnie w Maine Abenakowie i Wilki zaczynały pojawiać się nad Jeziorem Champlaina. Francuskie źródła wspominają po raz pierwszy o tym w 1680 roku, kiedy Louis de Buade hrabia Frontenac i Palluau (1622–98), gubernator Nowej Francji w latach 1672–82 oraz 1689–98 donosił o starciach między Mohawkami i Sokokami w tych okolicach. Dwa lata później Francuzi założyli tam misję. Nie można tutaj mówić o przybywaniu na zupełnie niczyje ziemie, jak utrzymywali niektórzy historycy. Stanowiły one co prawda teren poganiczny, kiedy trwała tu wojna, ale z badań archeologicznych wynika, że zamieszkiwane przez Indian były od dawna. Kiedy Champlain zawitał w 1609 roku w te strony, zastał pola „tak wspinał kukurydzy, jakiej nie jadłem w tym kraju, a także obfitość innych plonów”. Sokoki byli tylko jednym z plemion abenackich na tym obszarze (na południowym brzegu Rzeki Św. Wawrzyńca, w okolicy Rzeki Św. Franciszka pojawili się w połowie XVII wieku, a może i wcześniej). Przed nimi jeszcze przybyli tu Pennakukowie, zapuszczający się znad dolnej Merrimack w głąb Vermont i New Hampshire

i czasem zajmujący opuszczone kiedyś wioski, takie jak Coos nad górą Connecticut. Niekotóre odłamy dotarli na zachód, aż po Chambly, na południowy wschód od Montrealu, gdzie nowo założone osiedle nad rzeką Richelieu, na trasie wypraw wojennych, chroniło Nową Francję przed Irokezami i Anglikami. Abenakowie Wschodni i ich zachodni pobratymcy szukali sobie schronienia również na wschodnich krańcach doliny Św. Wawrzyńca, które były niegdyś ich łowiskami. Chętnie też osiedlali się w White Mountains (Białych Górach), gdyż mogli stąd wszędzie uderzyć na wroga, mając blisko do takich rzek, jak Connecticut, Saco, Merrimack i Androscoggin, nie licząc wielu pomniejszych. Łatwo też z nich było trafić nad Hudson i Rzekę Św. Wawrzyńca oraz nad Jezioro Champlaina. Wędrówka Abenaków na te tereny trwała nieprzerwanie aż do upadku Nowej Francji w 1760 roku, a szczególnie dużo napłynęło ich podczas wojny z Anglikami w latach 1722–24 i w latach 1744–45, kiedy toczyła się wojna króla Jerzego.

Kiedy położone koło Quebec Sillery zaczęło się zapelniać, jezuici założyli nową misję nad rzeką Chaudière. Powstała w 1683 roku Saint-François de Sales (nie mylić z misją Saint-François nad Rzeką Św. Franciszka) leżała na starym, ciągle używanym szlaku handlowym, biegnącym z północy na południe. Dwaj misjonarze jezuicki, bracia Jacques (1651–1711) i Vincent (1649–1720) Bigot wykorzystali to tak umiejętnie, że w 1689 roku wioska liczyła sześciuset mieszkańców. Przed rokiem 1700 misję tę przeniesiono nad Rzekę Św. Franciszka, aby połączyć ją z tamtejszą misją. Rzeką tą również stanowiła dawny szlak handlowy, a prócz tego prowadziła na ulubione łowiska Abenaków. Odanak, indiańska wioska koło misji stanęła prawie w oczach; w 1706 roku, na przykład, Atecouando (wzmiankowany w latach 1701–26) wybitny wódz Pigwacket¹⁴ przeniósł tutaj całą swą wioskę. Przez pierwsze dziesięciolecie XVIII wieku było to największe osiedle Abenaków w Nowej Francji, liczące w 1711 roku do 1300 mieszkańców. Francuzi najchętniej zgromadziliby ich tam wszystkich, przez co łatwiej byłoby im kon-

⁹ Jezuita Pierre-François-Xavier Charlevoix (1682–1761) podaje, że Abenakowie byli jedynymi Indianami w Nowej Francji, których Irokezi nie śmieli atakować w ich wioskach. Mówi, że gdy Abenakowie raz już wyruszyli do boju, walczyli jak żądne krwi lwy.

¹⁰ Anglicy od dawna narzekali, że Francuzi i Holendrzy dostarczają wybrzeżnym Indianom strzelb, prochu i kul.

¹¹ Także w latach siedemdziesiątych XVII wieku angielsko-irokeski sojusz nabrał cech trwałych.

¹² Anglicy uważali, iż Madockawando był naczelnym wodzem wszystkich plemion Abenaków. Mylili się, gdyż wódz nie miał zbyt wiele do powiedzenia poza rzeką Penobscot, ale Penobscotów miano za najsilniejsze plemię abenackie.

¹³ W latach 1662–64 jezuici donosili o ucieczkach Abenaków przed Irokezami do Quebecu. Wojna srożyła się przez całe pokolenie.

¹⁴ Nie mylić go z innym wodzem o tym samym imieniu, wzmiankowanym w latach 1749–57.

trulować nie zawsze posłusznych im sprzymierzeńców, ale Abenakowie nie wyrażali na to ochoty. Ale i tak gubernator Nowej Francji z lat 1685–89, Jacques–Rene de Brisay markiz Denonville, pisząc w 1690 roku sprawozdanie do Wersalu, przypisywał francuskie zwycięstwa w walkach na pograniczu inicjatywie braci Bigot. Ta wioska dostarczała najczęściej wojowników na wyprawy przeciw osiedlom Nowej Anglii w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XVIII wieku¹⁵.

Jak już wcześniej zauważyliśmy na przykładzie Chambly, Francuzi zapraszając do siebie uchodźców, kierowali się nie tylko współczuciem czy misją ewangelizacyjną. Przybysze osiedlający się w wioskach stanowiących zapórę przed najazdami Irokezów i Anglików, wzmacniali obronę Nowej Francji. Niezamierzonym skutkiem tej polityki stał się prowadzony na dużą skalę nielegalny handel futrami między Nową Francją i angielskimi koloniami, w którym aktywnie uczestniczyli Abenakowie oraz Irokezi z Kahnawake (Caughnawaga). W tym czasie władze były jednak zajęte głównie sprawami wojny. Państwo i Kościół miały teraz wspólny cel i sprawa rywalizacji handlowej Abenaków z Francuzami, a nawet groźba, że będą sprzedawać futra tylko Anglikom, zeszła na drugi plan. Wręcz przeciwnie, Wersal zachęcał kolonię, by za wszelką cenę starała się usunąć Abenaków spod wpływów Anglików i skłonić ich do walki z nimi.

Fakt że misjonarze tak ochoczo pomagali w montowaniu sojuszków z Indianami, świadczy o tym, jak skutecznie Francuzi potrafili wykorzystać dla swej sprawy ich religijne uczucia. Pisał jezuita Joseph Aubery (1673–1753): „Jak do tej pory religia jest jedynym powodem, dla którego Abenakowie stali się Francuzami i jak tylko zabraknie misjonarzy, zostaną Anglikami, którym podczas najbliższej wojny pozwolą wziąć w posiadanie cały ten kraj”. Wtórował mu „apostoł Mikmaków”, Pierre–Antoine–

–Simon Maillard (ok. 1710–62), który stwierdził, że „religia to jedyna rzecz, jaka czyni ich (Indian) posłusznymi i łagodnymi”. Zgadzał się z tym Charlevoix, dodając że jest tak wbrew powszechnemu mniemaniu, iż Indian nie da się w pełni nawrócić na chrześcijaństwo. Pogląd ten podzielał tak wysocy urzędnicy, jak Joseph de Montbeton de Brouillon dit Saint–Ovide, gubernator Ile Royale w latach 1718–37.

Pilniejszą jednak sprawą od działalności ewangelizacyjnej było zapewnienie sobie pomocy Indian. Oznaczało to również pozostawienie sojuszników w spokoju na ich ziemi, z czego Francuzi zdawali sobie doskonałe sprawę. W roku 1665 Ludwik XIV (1638–1715) nakazał Danielowi Remy de Courcelle (1626–98), gubernatorowi Nowej Francji w latach 1665–72, aby „nie zagarniać ziem, na których [Indianie] zamieszkują pod pozorem, że zakwitną one w rękach Francuzów”. W koloniach, a szczególnie w przypadku Abenaków, utrzymanie sojuszu wymagało, aby Francuzi musieli „uznać lub udawać, że uznają prawo do kraju, w którym żyją”. Nie uznawali już jednak podnoszenia kwestii suwerenności Indian w stosunkach z innymi państwami, jak podczas zawierania pokoju w Utrechcie (1713), kiedy to oddali Akadię Anglikom, nie określając jej granic i nie wspominając słowem o jej pierwotnych mieszkańcach.

Jednocześnie przez cały czas trwał spór co do praktycznych sposobów utrzymania w mocy sojuszu. Nie potrafiono się szczególnie zgodzić, jak dalece Francuzi powinni przyswoić sobie zwyczaje Indian. Współczesny wypadkom obserwator mówił, że „czymś, co przynajmniej w równym stopniu zapewnia nam poparcie dzikich, to zezwalanie, a raczej zachęcanie przez rząd francuski mieszkańców Nowej Francji, aby osiadali wśród tubylców, przyjęli ich obyczaje i sposób bycia i wędrowali po puszczech, aby polować równie dobrze jak oni”. Podobne zalecenia budziły w pewnych kręgach obawy, że ucierpi na tym misja cywilizacyjna (*la mission civilisatrice*), szczególnie w okresie powstawania kolonii, kiedy małżeństwa francusko–indiańskie stały na porządku dziennym¹⁶.

¹⁶ Proces zawierania mieszanych małżeństw w Nowej Francji występował z największym natężeniem w pierwszych 45 latach XVII wieku.

Francuzi potrafili na tyle pozyskać sobie Indian, że Anglicy przystąpili do przeciwdziałania. W swym dyplomatycznym arsenale posiadali nader skuteczną broń: obietnicę prowadzenia bardziej sprawnego i uczciwego handlu niż Francuzi oraz znajomość faktu, że ci ostatni oddali w Utrechcie indiańskie ziemie, nie racząc nawet powiadomić o tym swych sojuszników. Anglicy opowiadali o tym oczywiście, gdzie mogli, proponując Abenakom, którzy wywędrowali do Nowej Francji, aby wrócili na ziemię ojczystą. W 1713 roku, na przykład, na obradach z udziałem przedstawicieli plemion znad rzek Penobscot i Kennebec mówili: „Oczekujemy, że Indian pozostających w Kanadzie sprowadzicie znów na angielską ziemię, tam gdzie ich miejsce i gdzie będą dobrze traktowani”.

Wezwania takie trafiały na podatny grunt, bowiem tak Abenaków, jak i Mikmaków oszłomiło zupełnie postępowanie ich francuskich sojuszników. Podczas kolejnych obrad Indianie niezmiennie zapytywali, „jakim to prawem Francuzi rzekli się kraju, który do nich nie należał i którego Indianie nie mieli zamiaru się wyrzec?”. To pomogło Anglikom skłonić niektórych uchodźców do powrotu, tych zwłaszcza, którzy uważali, że można się będzie przystosować do nowych warunków albo też postanowili chociaż tego spróbować. Wśród nich znaleźli się tacy wodzowie Wschodnich Abenaków, jak Mog z Norridgewock (ok. 1663–1724) i Atecouando. Za ich sprawą doszło do zawarcia traktatu w Portsmouth w 1713 roku, co dało początek wędrówce w odwrotnym kierunku — z Kanady. Jako pierwszy powrócił ze swym plemieniem do ojczystego kraju Pigwacket Atecouando, z którego przed dziesięciu laty przeniósł się nad Rzekę Św. Franciszka.

Francuska administracja kolonialna ze swej strony potępiała warunki traktatu w Utrechcie. Philippe de Rigaud de Vaudreuil (ok. 1643–1725), gubernator Nowej Francji w latach 1703–25, mówił wprost, że „wojna z Anglią bardziej by nam się opłacała aniżeli pokój”. Francuzi próbowali odzyskać utracone pozycje, dowodząc, że Anglicy z Nowej Anglii „wtargnęli na ich [Abenaków] terytorium i wbrew Prawu Narodów usadowili się w kraju, który owi Indianie posiadali od niepamiętnych cza-

sów”. Własną obecność na indiańskiej ziemi tłumaczyli pozwoleniem krajowców i zawieranymi z nimi sojuszami. Podobnego argumentu używali podczas sporów z Portugalczakami w Brazylii. Zachęcani tak wodzowie, tacy jak Wowurna (wzmiankowany w latach 1670–1738) z Norridgewock, odmawiali uznawania zwierzchnictwa Anglików nad swymi plemionami. Inni, którzy wywędrowali do Kanady, po powrocie do ojczyzny nie mieli zamiaru podporządkować się Anglikom, nawet gdy zewsząd otaczały ich rozrastające się wciąż osiedla tych ostatnich. W tym przypadku Anglicy częściowo osiągnęli swój cel, choć nigdy nie uznali suwerenności Indian, traktując Abenaków jako swych poddanych. Co do Francuzów, to taki stan rzeczy zupełnie ich nie zadowalał: woleliby trzymać Abenaków pod bronią w obrębie swojej kolonii, gdyż mogliby ich łatwiej kontrolować.

Kierujący się względami strategicznymi oraz chęcią pokrzyżowania zamiarów Anglików próbowali Francuzi osiedlić Mikmaków i Abenaków Wschodnich na Ile Royale (Cape Breton). Nie powiodło im to się, mimo usilnych; starań młodszego Saint–Castina, Bernarda–Anselme (1689–1720), półkwi Abenaka i syna Jean–Vincenta. Pomijając już fakt, że dla Indian wyspa nie stanowiła dobrych terenów myśliwskich, to nie mieli oni zamiaru przenosić się jedynie dla politycznych korzyści swych sojuszników. Innym razem Francuzi chcąc wykorzystać żądze zemsty, jaką płonęli Abenakowie, proponowali im osiedlenie się nad rzeką Nicholas w Kanadzie, skąd jednak było łatwo uderzyć na Anglików. Odpowiedź była zdecydowanie odmowna i brzmiała następująco: Abenakowie już doznali ciężkich krzywd od Anglików i jeśli dojdzie do odwetu, to wyjdzie on z ich starych wiosek.

Jasno z tego wynika, że choć Francuzi robili wszystko, by uczynić Abenaków rzeźnikami swych imperialnych interesów, ci nie byli pionkami w ich rękach. Kiedy Anglicy zarzucali Sauguaaramoni (znanemu też jako Loron lub Loron Arexus i wzmiankowanemu w latach 1724–51), wodzowi Penobskotów, że z namowy Francuzów wykopał topór wojenny, ten odpowiedział: „Jesteśmy wolnymi ludźmi”. I rzeczywiście wszystko co wiemy o tym wodzu świadczy, że starał się stale wykorzysty-

¹⁵ Odanak było miejscem najazdu Roberta Rogersa (1713–95), który je zniszczył w 1759 roku. Rogers utrzymywał, że zabił dwustu jego mieszkańców, czemu zaprzeczyli Francuzi, mówiący o trzydziestu ofiarach. Rogers mówił też o ponad sześciuset angielskich skłapach, znalezionych w wiosce. Podczas odwrotu stracił ponad pięćdziesięciu ludzi, większość wskutek trudów i wyczerpania.

wać właśnie między Anglikami i Francuzami w interesie swego ludu¹⁷.

Francuzi również wzmogli wysiłki w celu zniwelowania przewagi, jaką mieli Anglicy w handlu. Czynili to głównie przez pilne dogłębienie corocznego wydzielania „darów” (żywności, różnorodnych towarów, strzelb, amunicji i innego oręża), stanowiących podstawę ich sojuszków. „Mamy naszych Indian za sprzymierzeńców, nie za poddanych” — mówił Vaudreuil. W 1725 roku wydali na ten cel cztery tysiące liwrow i suma ta rosła z każdym rokiem, aż do ostatecznego ustąpienia Francji z Ameryki Północnej. Dawna wioska Mikmaków, ale w tym okresie Maliseetów, Nashwaak (Naxouat, Natchouak), leżąca u zbiegu rzek Nashwaak i St. John, gdzie Francuzi zbudowali fort Saint Joseph (ok. 1692), stała się głównym miejscem rozdzielania darów. Kiedy w 1710 roku Akadia dostała się ostatecznie Anglikom, dary rozdawano w takich sąsiednich miejscowościach, jak Port-la-Joie (Charlottetown na Wyspie Księcia Edwarda), by sojusznicy, którzy teraz dostali się pod panowanie angielskie, również mogli otrzymać swój udział. Rozdawanie darów — czysto indiańskie w swym rytualnym charakterze — często łączono z rozdawaniem tytułów i medali, zaspokajającym żądze zaszczytów i prestiżu u Indian. Trudno przecenić znaczenie, jakie Francuzi przywiązywali do tych uroczystości. Vaudreuil nie miał żadnych wątpliwości co do tego, że Francja zawdzięcza swą obecność na północnym wschodzie Abenakom i Wersal zgadzał się z nim całkowicie. Lękano się, że zaniechanie umacniania sojuszu w wyżej opisany sposób „w krótkim czasie przeciągnie ich zupełnie na stronę angielską”. W miarę nasilania się wojen kolonialnych Francuzi coraz bardziej uzależniali się od swych sojuszników, zwłaszcza Abenaków.

W tej sytuacji załatwiano czasami przede wszystkim interesy Abenaków. Na przykład delegaci Penobskotów, którzy w 1702 roku przybyli do Quebec, na pierwszym miejscu postavili sprawę nabywania towarów po godzi-

wej cenie, a potem dopiero walkę z Anglikami, na czym zależało Francuzom; cel swój oczywiście osiągnęli. Z drugiej strony niektóre wojny Abenaków z Anglikami tylko ogólnie dotyczyły Francuzów. Widzieliśmy to już na przykładzie wojny w Maine, toczonej w latach 1675–76. Taka sama sytuacja powtórzyła się podczas zaciętych trzyletnich zmagani, zakończonych zniszczeniem przez Anglików w 1724 roku Norridgewock (Narantsouak), wioski Abenaków Wschodnich i pobiciem Pigwacket rok później¹⁸. Konflikt ten przeszedł do historii pod różnymi nazwami: wojny angielsko-indiańskiej, wojny Dummera, wojny Rale’ego oraz wojny Lovewella. Początek dało mu w 1721 roku ultimatum wystosowane przez Abenaków do Samuela Shulte (1662–1742), gubernatora Massachusetts w latach 1716–27, w którym Indianie oświadczyli, że ziemie na wschód od rzeki Connecticut należą do nich, pozwalając jednak pozostać zamieszkującym tam Anglikom pod warunkiem, że nie będą do nich przybywać nowi. Zamiast dopatrzeć się w tym ultimatum jakiejś próby szukania kompromisu, Anglicy uznali je za wyzwanie, za którym stali francuscy misjonarze, szczególnie Rale. Odpowiedzią Massachusetts było wypowiedzenie wojny w 1722 roku. Byli tam jednak i tacy, którzy uznawali prawa Abenaków, jak na przykład pułkownik Samuel Partridge z Hatfield piszący w liście z 20 kwietnia 1724 roku, że Indianom należy się sprawiedliwość i że wojna powinna się skończyć. Położył jej kres traktat w Bostonie, podpisany w 1725 roku i zatwierdzony dwa lata później w Falmouth, choć Francuzi starali się temu zapobiec.

Chociaż Norridgewock wkrótce powstało z popiołów (w 1725 roku mieszkało w nim pięćdziesięciu Abenaków), to jego spalenie okazało się punktem zwrotnym. Stało się tym, czego lękali się Francuzi, gdy za wszelką cenę starali się odwieść Abenaków od powrotu w tak bliskie sąsiedztwo Anglików. Z tą klęską Abenakowie nie mogli się pogodzić, zwłaszcza że czuli, iż opuszczają ich francuscy sojusznicy. Od Utrechtu musieli już właściwie radzić so-

bie sami. Kiedy w 1720 roku szukali pomocy u Vaudreuil, gubernator skrępowany instrukcjami (Anglia i Francja zawarły przecież pokój) nie mógł ich poprzeć tak, jak sobie tego życzyli, narażając się na podejrzenia i wyrzuty z ich strony. Francuzi zapewнили im karabiny, amunicję i pomoc indiańskich sojuszników, ale nie własnych żołnierzy, czego domagali się Abenakowie. Nie była to jedyna okazja, kiedy mieli prawo rozczarować się postępowaniem Francuzów. Kiedyś skarżyli się Vaudreuilowi, że Louis Joseph markiz de Montcalm (1712–59), głównodowodzący wojsk francuskich w Nowej Francji, ordynarnie ich potraktował. Była to poważna sprawa, gdyż Indianie całkiem zwyczajnie potrafili odmówić udziału w działaniach Francuzów, jeśli uznali, że są źle traktowani. Tak postąpili na przykład w 1757 roku wojownicy Maliseetów. Anglicy, nie zdając sobie sprawy z trudnej sytuacji Francuzów, nie potrafili jej wykorzystać. Przeciwnie, nadal zachowywali się agresywnie wobec Abenaków, uprowadzając podstępnie w niewolę jednego z ich wodzów, Josepha d’Abbadie de Saint-Castin (wzmiankowanego w latach 1720–46), starszego brata Bernarda-Anselme. Po pięciu miesiącach musieli go uwolnić, aby zapobiec zemście rozwścieżonych Indian.

Nie zatem dziwnego, że w tym łańcuchu działań i przeciwdziałań było też miejsce dla postępowania Grey Lock (Siwego Kosmyka), wodza Missisquoi (wzmiankowanego w latach 1675–1740), który nie podpisał pokoju w 1725 roku i walczył nadal (choć na mniejszą skalę), aż po ostateczną kapitulację Francuzów, zatwierdzoną traktatem paryskim w 1763 roku. Osłabienie aktywnego oporu Indian wiązało się jednak z ich znużenia wojną, a nie z rezygnacją do swych praw. Tak na przykład Atecouando z Odanak (wzmiankowany w latach 1749–57) zabronił w roku 1752 przeprowadzać pomiarów ziem Abenaków bez ich zgody, dodając: „Żebyście nie ważyli się zabić choćby jednego bobra albo zabrać choć gałązkę z lasu na naszej ziemi. Jeśli potrzebujecie drzewa, możemy je wam sprzedać, ale nie dostaniecie go bez naszego zezwolenia”¹⁹. Biegu wydarzeń nie można już było jednak zmienić i trwały zatwier-

dzenie pokoju z 1725 roku, w miarę jak kolejne odlamy składały broń, choć nie ustawał napór na ich ziemie. Kapitulacja wcale nie gwarantowała, że Abenakowie przestaną tracić ziemię, nie zapewniała im nawet osobistego bezpieczeństwa. Za przykład może tu posłużyć los Nodogawerrimeta, sachema z Norridgewock, zabitego i ograbionego w 1765 roku przez angielskich myśliwych (nigdy niepokągniętych do odpowiedzialności), choć powszechnie był znany ze swych zabiegów na rzecz pokoju.

Oba kolonialne mocarstwa, Francja i Anglia, wyznały sobie w Ameryce Północnej zupełnie inne cele. Francuzów interesował przede wszystkim handel, toteż zajęli się rybołówstwem i skupem futer. Chociaż jednak wybrzeżni Abenakowie byli równie dobrymi marynarzami jak Mikmakowie i Maliseetowie, to ich tereny leżały za daleko od łowisk nawiedzanych przez Europejczyków, aby powstała jakaś znacząca współpraca pod tym względem. Handel futrami natomiast nie odgrywał tutaj większej roli, z wyjątkiem krótkiego okresu. Anglicy byli rolnikami i spodobali im się ziemie Abenaków. Doszło więc prawie z miejsca do zderzenia dwóch typów rolniczych społeczności: angielskich rolników–kolonistów i miejscowych rolników–myśliwych. Nie istniały żadne warunki, aby mu zapobiec. Francuzi, niewiedzący u Abenaków szczególnego zainteresowania handlem, w pełni docenili militarne znaczenie ich pozycji, jaką zajmowali między nimi a ich głównymi rywalami: Anglikami i Irokezami. Nader treściwie ujął to Vaudreuil: „Poprzez sojusz z Abenakami i Mikmakami moglibyśmy odzyskać... wszystko, co na wschodzie zabrano nam w Utrechcie”. Dodawał, że jeśli Francuzi pozyskają sobie Abenaków, „na zawsze zabezpieczą Kanadę”.

Charles de Beauharnois de La Boische, gubernator Nowej Francji w latach 1726–47, następująco przedstawił rolę, jaką Abenakowie odgrywali we francuskiej polityce kolonialnej:

Utrzymanie Indian, jak dotąd, w przychylności dla Francji jest sprawą najwyższej wagi. Jedynie lęk przed tymi Indianami powstrzymuje Anglików od osiedlenia się w Akadii. I choć pod jednym względem przysparzają kłopotów Francuzom, którym czasem zabierają bydło nawet w biały dzień, to Francuzi nie powinni żałować

¹⁷ Za jego głównie sprawą rozgłaszano traktat bostoński z 1725 roku, którego kilka wersji krążyło zarówno wśród Francuzów, jak i Anglików, nim zrehabilitowano ostateczny tekst. Zдаaje się, że żadna z nich nie odpowiadała temu, co omawiano podczas narad.

¹⁸ Jezuita Sebastian Rale (Rasle, Rasles, 1657–1724) założył misję w Norridgewock (obecne Old Point, South Madison, Maine) w 1694 roku. Zginął tutaj wraz z Mogiem w 1724 roku.

¹⁹ Nie mylić tego wodza z innym, wzmiankowanym w latach 1701–26.

ich obecności w Prowincji, gdyż znajdują się pod ich opieką.

Jasno stąd wynika, że Francuzi wcale nie byli tacy pewni swych indiańskich sojuszników, jak chciałaby historyczna legenda. Historyk Hubbard trafniej jednak oceniał sytuację niż większość jego ziomków z Nowej Anglii, gdy pisał: „Co się tyczy Francuzów z Kanady... to nie są oni tacy pewni Indian, z którymi się zadają, aby samym wyruszyć przeciwko nam”. To co rozpoczęło się od handlowego przedsięwzięcia, skończyło się dla Francuzów najważniejszym pod względem politycznym sojuszem z Indianami w Nowej Francji.

Pośród Abenaków byli na tyle dalekowzroczni ludzie, by zdać sobie sprawę, że ani wojna, ani opowieszenie się po stronie jednego z mocarstw nie rozwiążą ich kłopotów, i którzy starali się im zaradzić na drodze pokojowej. Wybitnym ich przedstawicielem był Wenemouet (zmarł w 1730), wódz Penobskotów, „bardzo przystojny mężczyzna, wyglądający bardziej na Francuza niż na Indianina”, który uniikał jednostronnego wiązania się z którymś mocarstwem, próbując wynegocjować dobre warunki od obu. Te wysiłki były niestety niweczone przez nieustanne postępy osadnictwa, co skwapliwie wykorzystywali Francuzi, podsycający wojenne nastroje Abenaków. Dlatego też tak gwałtownie zareagowali na próbę nawiązania przez Abenaków stosunków z Lisami znad Wielkich Jezior. Wódz Pigwakotów Nescambiouit (ok. 1660–1722), zabrany do Francji, by Ludwik XIV mógł nadać mu szlachectwo za męstwo w walkach z Anglikami, w roku 1716 udał się między Lisów, którzy pomimo poniesionej klęski wcale nie pogodzili się z francuską obecnością na Zachodzie. Był jednym z wodzów Abenaków, którzy wiedzieli, że jedyna szansa na powstrzymanie europejskiej ekspansji leży we wspólnym działaniu wszystkich Indian, do którego to wniosku doszli potem tacy przywódcy, jak Pontiac (1712/25–69) i Tecumseh (ok. 1768–1813). Francuzi potrafili zniweczyć plany Nescambiouita i jego towarzyszy, lecz tak ich to zaniepokoiło, że zabronili Abenakom podróżować w *pays d'en haut* (górne kraje) bez swego towarzysza²⁰. Abenakowie odgrywali bardzo ważną rolę w wyprawach badawczych, takich jak podróże

Rene Roberta Caveliera de La Salle po Missisipi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVII wieku, oraz w kampaniach wojennych, takich jak kampanie Josepha–Antoine Le Febvre de La Barre (1622–88) w 1684 i Denonville'a w 1687 roku, obie prowadzone nad Wielkimi Jeziorami. Podczas wojen kolonialnych na Starym Północnym Zachodzie działali również aktywnie, jak na północnym wschodzie. W 1720 roku, kiedy wymienili z Irokezami państwa wampunów, Francuzi szybko postarali się o wstrzymanie rokowań, gdyż „przepadnie nam kolonia”, chociaż sami podpisali pokój z Irokezami w 1701 roku. Ogólnoindiański sojusz mógłby tylko obrócić się przeciw Francuzom, tak zresztą, jak i przeciw jakimkolwiek innym europejskim kolonizatorom.

Dla Abenaków związek z Francuzami oznaczał wybór mniejszego zła. Okoliczności zmusiły ich do najwyższego wysiłku, zarówno w czasie wojny, jak i pokoju, toteż nic dziwnego, że w końcu ulegli. Jeszcze do niedawna panowało przekonanie, że jedynymi Abenakami Wschodnimi, którzy przetrwali na ojczyźnie, była garść Penobskotów. Okazało się jednak, że nie wszyscy Abenakowie ustąpili z niej przed Anglikami; byli i tacy, co postanowili zostać. Zapłacili za to wysoką cenę, a była nią anonimowość, a później utrata tożsamości. Tylko w Kanadzie, na obczyźnie, dokąd ściągnął ich sojusz z Francuzami, większość Abenaków zachowała swą tożsamość i przetrwała do dziś jako naród. ❖

tłum. Aleksander Sudak

Olive Patricia Dickason jest emerytowanym profesorem historii Uniwersytetu Albery i ¼ krwi Indianką. Interesuje się głównie historią Abenaków i Mikmaków. Jej najbardziej znane dzieła to *Canada's First Nations* i *The Myth of the Savage*. W 1992 roku zdobyła tytuł Metyzki Roku przyznawany przez Metyzki z Albery. Artykuł *The French and the Abenaki: A Study in Frontier Politics* ukazał się w czasopiśmie „Vermont History”, rocznik 58, nr 2, wiosna 1990. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autorki i wydawcy.

²⁰ Imię Nescambiouita oznacza „Ten, który jest tak ważny i zasłużony, że jego wielkości nie można dorównać, ani nawet jej pojąć”.

Małgorzata Grabowska–Popow

Kultury preinkaskie na terenie Tawantinsuyu

Imperium Inków, zwane przez nich samych Tawantinsuyu, obejmowało na początku lat trzydziestych XVI wieku ogromny obszar, rozciągający się od równika na północy, po rzekę Mauli i południowo–zachodnią Argentynę, na południu. Granice te wytyczał zasięg cywilizacji peruwiańskiej, w której rozwoju ogromny udział miało środowisko geograficzne.

Na wybrzeżu i w górach przez tysiąclecia rozwijały się odmienne społeczności i gospodarki. Najdoskonalszą formą organizacyjną na tym terenie stało się państwo Inków, którego początki przypadają prawdopodobnie na XII wiek.

Dzieje inkaskie i preinkaskie archeologowie podzielili na szereg okresów stanowiących jednostki czasu o sprecyzowanej dacie początkowej i końcowej. Okresy te składają się na dwie wielkie epoki: preceramiczną i ceramiczną.

Najwcześniejsi mieszkańcy Peru przywędrowali z Ameryki Północnej w Andy Środkowe ponad 20 tysięcy lat temu. Ludność ta, według przeważającej grupy uczonych, przybyła na kontynent amerykański z Azji w dwóch grupach: zbieraczy–myśliwych (we wczesnym paleolicie) oraz myśliwych (późnym neolicie). Pierwsza z wymienionych grup przywędrowała z Azji Wschodniej, natomiast druga z Syberii.

Najwcześniejsze ślady pobytu ludzi na ziemi peruwiańskiej znaleziono w Pikimachay, departament Ayacucho. W Cerro Paloma, w pobliżu Limy, znaleziono ślady kamiennych chat z około 5700 roku p.n.e., natomiast pozostałości po pierwszych rolnikach pochodzą

z 5500 roku p.n.e. Rolnikiem tym był tzw. Człowiek z Río Santa, jeszcze seminomad.

Do około połowy trzeciego tysiąclecia p.n.e. (wczesny okres preceramiczny) następowało wolne zróżnicowanie kulturowe i gospodarcze. W tym okresie spotkać można myśliwych–koczowników z gór, polujących na jelenie i guanako; wędrownych zbieraczy żywności na wybrzeżu środkowym; zbieraczy z bagien namorzynowych na północy czy też ludzi uprawiających dynię na środkowym wybrzeżu.

W połowie trzeciego tysiąclecia p.n.e. nastąpiła seria zmian i nadzwyczajny rozwój wielu istotnych cech starożytnej kultury Peru. Oprócz wprowadzenia upraw, takich jak fasola, papryka, awokado, tytoń i tykwa, pojawiły się, szczególnie licznie, na wybrzeżu, osady oraz publiczne budowle (świątynie) z gliny i *adobe* (cegła z gliny suszonej na słońcu).

Ludzie w omawianym okresie zajmowali się, zależnie od miejsca zamieszkania, rolnictwem typu kopieniackiego, zbieractwem, połowem ryb i połowaniem. Natomiast hodowano jedynie świnkę morską. Wsie zamieszkiwało od pięćdziesięciu do kilkuset osób. Pod koniec okresu preceramicznego nastąpiło duże zróżnicowanie kulturowe między poszczególnymi regionami. Odmienne były gospodarki oraz modele osadnicze i architektoniczne na wybrzeżu i w górach.

U schyłku ery preceramicznej zaczęło kielkować to, co zwiemy cywilizacją. Kiedy mówimy, że jakiś lud był cywilizowany, rozumiemy przez to, że był zorganizowany w dużą, złożoną społeczność z władzą skupioną w określonej stolicy, która kontrolowała egzystencję znacznej populacji.

Według Edwarda P. Lanninga znane nam cywilizacje mają następujące cechy charakterystyczne:

- intensywne rolnictwo stanowiące podstawę utrzymania, czasami połączone z hodowlą,
- gęste zaludnienie,
- sprawny system dystrybucji towarów na dużym obszarze,
- zróżnicowane typy osadnictwa, przy czym miasta lub centra ceremonialne są punktami węzłowymi,
- organizacja państwowa z władzą centralną,
- silne rozwarstwienie społeczne,
- daleko posunięta specjalizacja zajęć.

U schyłku epoki preceramicznej pojawiły się elementy typowe dla późniejszej cywilizacji peruwiańskiej, takie jak piramidy i świątynie, budowie z kamienia, aclobe i gliny, zbiorowe pochówki, wysoki poziom artystyczny tkanin i ozdób, instrumenty muzyczne (flety) oraz broń (proce).

Największe świątynie tego okresu pochodzą z Río Seco i Chuquibambilla na wybrzeżu środkowym.

Ceramika pojawiła się na terenie Peru w tzw. okresie inicjalnym, a najwcześniejsza, znana nam pochodzi z wybrzeża środkowego i środkowo-północnego (od Limy do Las Haldas) oraz z gór środkowo-północnych (od Callejón do Huaylas). Datuje się ją na rok 2000 p.n.e., a składały się na nią garnki, misy i butle zdobione i wykańczane w rozmaity sposób. W tym miejscu należy podkreślić, że style ceramiczne nie powstawały jako ciągłość, ale należały do co najmniej trzech odrębnych tradycji artystycznych, bardzo różnych w charakterze, a wywodzących się z Guayaquil, regionu Chicama-Acarí i gór północnych oraz z basenu jeziora Yarinacocha w środkowej Montanii.

W okresie inicjalnym pojawiły się nowe uprawy: na wybrzeżu maniok, orzeszki ziemne, a w górach kukurydza. Rozprzestrzeniła się hodowla lam, której początek przypada między 2500 a 1750 p.n.e. Niezmienne pozostały natomiast sposoby gospodarowania, modele osadnicze i wzory architektoniczne.

Jedną z charakterystycznych cech okresu inicjalnego było rozpowszechnienie się wiejskiego trybu życia, a co się z tym wiąże — rozwój budownictwa publicznego.

W omawianym okresie można już mówić o cywilizacji w Peru środkowym i północno-środkowym. Składały się na nią: system osadniczy, system dystrybucji, rozwarstwienie społeczne oraz specjalizacja zajęć. W okresie inicjalnym wyodrębniły się kultury regionalne. Nie ma natomiast dowodów na istnienie wymiany między regionami.

Kultura Chavín

We Wczesnym Horyzoncie (900–200 p.n.e.) pojawił się pierwszy wielki styl, zwany Chavín. Nazwa pochodzi od ruin świątyni Chavín de

Huancabamba koło Huarí. Trwanie kultury Chavín przypadało na lata 900–300 p.n.e. (niektórzy uczeni podają rok 1200 p.n.e. jako datę początkową Chavín oraz rok 1800 p.n.e. jako początek Wczesnego Horyzontu). Chavín objęła swoim zasięgiem obszar między doliną Lambayeque a doliną Chilca oraz Callejón de Huaylas i dorzecza górnego Marañón i górnej Huallagi. Ludzie kultury Chavín tworzyli wspólnoty i zamieszkiwali w domach kamiennych lub z cegły adobe. Uprawiali kukurydzę, ziemniaki, proso andyjskie (*quinua*) i paprykę. Żyli także z polowań i rybołówstwa.

Kultura Chavín znana jest z wielkich kamiennych dzieł, na przykład świątyni ozdobianych kamiennymi głowami. W kamieniu rzeźbiono także koczki głowy z obnażonymi kłami. Natomiast ogromne pojedyncze kamienne głowy ludzkie, były zazwyczaj głowami starców. Na ich twarzach zaznaczano zmarszczki i nacięcia na policzkach. Motywy dekoracyjne płaskorzeźb były prawie wyłącznie zoomorficzne. Styl taki stanowił artystyczny wyraz kultury.

Na ceramikę Chavín składały się gliniane talerze, kubki i dzbany kuliste. Były to wyroby grubościennego o ciemnych kolorach. Najpopularniejszą formę ceramiczną Chavín stanowiły tzw. *huaco ceremonial*, czyli naczynia kultowe w formie dzbanów, ozdobiane motywami kocimi. Tego rodzaju dzbany, jak i inne formy miały często szyjkę w kształcie strzemięcia.

Kultura Chavín wywarła silny wpływ na kultury peruwiańskiego wybrzeża południowego. Wolne od jej wpływu pozostały natomiast dorzecza i płaskowyże w górach południowych i tak zwana kultura Paracas z Pisco. Uczeni nie znają powodu upadku kultury Chavín. Podejrzewa się, że jego przyczyną były najazdy. Po upadku Chavín rozkwitły kultury regionalne.

Kultura Paracas

Kultura Paracas, której centrum stanowił Półwysep Paracas, datuje się na lata 900–200 p.n.e. Jej nazwa wywodzi się z języka Kauki lub Aharo. Najstarsza faza tej kultury znana jest z pochówków mumiiowych oraz trepanacji czaszek. Lud Paracas żył w wioskach, złożonych z domów budowanych z suszonej cegły. Pod koniec Wczesnego Horyzontu zaczęły dominować osady typu miejskiego.

Na ceramikę tego okresu składają się dzbany o różnych formach, z dwoma szyjkami, z których jedna była zamknięta i zdobiona, czasem obie łączono mostkiem oraz talerze i misy. Dominowały kolory żółty, zielony, czerwony i czarny. Nieco później pojawiła się ceramika cienkościenna i rozwinęło się tkactwo. Mumie składane na olbrzymich cmentarzyskach okrywały wspaniałe płaszcze, pokryte zdobieniami zoomorficznymi i geometrycznymi. Tkaniny Paracas to materiały podobne do koronki, brokatu czy też gobelinu. Najbardziej charakterystyczne są tkaniny bawełniane pokryte wełnianymi haftami.

Kultura Vicus

W latach 1000 p.n.e.–300 n.e. lub według innych 500 p.n.e.–600 n.e. na prawym brzegu rzeki Piura rozkwitła kultura Vicus, słynna ze swej ceramiki. Kuliste i soczewkowate dzbany o prostych szyjkach były malowane lub nacinane. Oprócz ceramiki Vicus pozostawiła po sobie wspaniałe metalowe narzędzia i złote ozdoby oraz instrumenty muzyczne.

Kultura Pucara

Kultury Chavín i Vicus reprezentowały północ, Paracas — centrum, natomiast południe — kultura Pucara. Obszar jej występowania to Lamba i Puno.

Niektórzy uczeni uważają, że Pucara jest kolebką słynnej kultury Tiahuanaco. Mają o tym świadczyć podobne formy dzbanów oraz posągi siedzących postaci. Na ceramikę Pucara składają się dzbany, grube wazy oraz gliniane dzbanki—miniaturki z reliefami, przedstawiającymi ludzkie i zwierzęce oblicza. Dla rzeźby tej kultury charakterystyczne są stele ozdobione motywami węży lub ptasich głów.

Kultura Salinar

Między 400 p.n.e. a 100 n.e. w dolinie Chicama rozkwitła kultura Salinar, uważana przez niektórych uczonych za bezpośrednią poprzedniczkę Mochica. Ludzie Salinar, zajmujący się uprawą kukurydzy i mate oraz hodowlą lam, pozostawili po sobie ceramikę, dekorowaną nacięciami i malowaną, w większości koloru czerwonego.

Kolejny wielki okres w dziejach cywilizacji peruwiańskiej, zwany jest Przejściowym Wczesnym, Klasycznym lub też Okresem Rozwoju Kultur Regionalnych.

Jego początek przypada na około rok 200 p.n.e., a podczas jego trwania nastąpił szereg istotnych zmian. Zbudowano wiele potężnych miast, z których niektóre stały się później stolicami państw regionalnych. Z tego okresu pochodziła większość systemów irygacyjnych z dolin wybrzeża, gdzie osiągnęły swe szczytowe formy — technika i rzemiosło. Gwałtownie wzrosła, szczególnie w górach, liczba ludności. Szacuje się ją na 4–4,5 miliona na terenie późniejszego imperium Inków, z czego 3 miliony zamieszkiwały teren dzisiejszego Peru. Ludność ta prowadziła częste wojny, o czym świadczą liczne warownie występujące dość gęsto na omawianym terenie. Wojny służyły przede wszystkim zdobyciu nowych ziem uprawnych.

Największymi miastami Okresu Klasycznego były Tiahuanaco, Pucara i Huarí. Należy jednak dodać, że zurbanizowane było południe, natomiast na północy nadal panował model osadnictwa rozproszonego i centrów ceremonialnych. Osadnictwo rozproszone pozwalało na maksymalne wykorzystanie ziemi uprawnej, gdyż zabudowania ciągnęły się zazwyczaj wzdłuż brzegów dolin.

Wczesny Okres Przejściowy pozostawił po sobie bogactwo artystyczne wielu kultur regionalnych, w tym najsłynniejszych: Mocha i Nazca.

Kultura Nazca

Kultura Nazca występowała w dolinach Ica, Chincha, Nazca, Acari i Lucanas. Rozwinęła się w okresie 350 p.n.e.–450 n.e. z kultury Paracas. Jej centrum stanowiło Cahuachi, miasto złożone z licznych budynków mieszkalnych i pałaców. Znalaziono także pozostałości świątyni z licznymi pochówkami w grobowcach z cegły. Początek kultury Nazca według niektórych uczonych sięga nawet roku 200 p.n.e. (tzw. Proto Nazca), a jej koniec roku 800 n.e. (Nazca Final). Podstawą życia ludzi Nazca było rolnictwo i rybołówstwo, ale zajmowano się także handlem i prowadzeniem wojen. Uprawę ziemi umożliwiały budowane akwedukty

i zbiorniki wodne. Ceramika i tkaniny kultury Nazca były wielobarwne. Dzbany ozdabiano rysunkami zoo i antropomorficznymi. Stosowano jednocześnie kolorów, a barwniki żywiczne zastąpiono kolorowymi glinkami nakładanymi przed wypaleniem naczyń. Powstawały okrągłe naczynia będące wyobrażeniem ludzkiej głowy. Tkaniny ubraniowe ozdabiano piórami, czasem brokatem. Występowały też tkaniny malowane.

Na falistym pustkowiu, niedaleko Nazca na przestrzeni 65 kilometrów ciągną się linie, tworzące ogromne figury. Zajmują one około 500 km². Większość uczonych jest zdania, że służyły one ludowi Nazca do obserwacji astronomicznych. Być może kapłani widzieli w zdarzeniach ziemskich odbicie lub kopię organizacji i ruchu ciał niebieskich.

Kultura Virú

W dolinach Virú, Chicama, Santa Catalina i Santa w latach 100 p.n.e.–500 n.e. rozwijała się kultura Virú (Gallinazo), uważana za bezpośrednią poprzedniczkę Mochiki i następczynię Salinar. Ludzie Gallinazo zamieszkiwali wielotysięczne ośrodki, budowali domy, świątynie i fortece z *adobe*. Utrzymywali się z rolnictwa, a uprawiali jukę, bataty, fasolę, ryż i orzechy ziemne. Ceramika Gallinazo odznaczała się wątkami zdobniczymi, malowanymi techniką negatywu. Polegała ona na zamalowywaniu tła motywu zdobniczego, a nie na malowaniu samych wątków zdobniczych. Dzbany miały jeden lub dwa ustniki łączone czasem mostkiem.

Kultura Mochica

Następująca po Gallinazo kultura Mochica była wysoko rozwiniętą kulturą, trwającą około 700 lat. Obszar jej występowania to wybrzeże północne, a dokładniej doliny Virú, Moche, Chicama i Nepeña. W historiografii używa się też innych nazw dla omawianej kultury, a mianowicie Proto Chimú lub Moche.

Lud kultury Mochica utrzymywał się z rolnictwa i rybołówstwa. Odławiano szesnaście gatunków ryb. Uprawiano kukurydzę, czosnek, jukę i różne odmiany ziemniaków. Stosowano kanały nawadniające, a do nawożenia gleby

używano guano. Przywożono je z wysp Chincha. Rozwinięta działalność rolnicza stanowiła doskonale materiał zaplecze do prowadzenia wojen. Miasta Mochica były mocno ufortyfikowane. Społeczeństwo Mochica było silnie zróżnicowane. Na czele stała arystokracja wojenna i kapłani.

Mochica posługiwali się językiem muchic, którego gramatykę opisał w 1644 roku ksiądz Fernando de la Carrera. Niektórzy uczeni uważają, że zdobienia na naczyniach i tkaninach, w kształcie fasolek, to rodzaj pisma.

Kultura Mochica zasłynęła wśród potomnych ze swojej wspaniałej ceramiki, której najpopularniejszą formą były dzbany o szyjce w kształcie strzemięcia. Dzbany te bywały kuliste lub modelowano je w formy innych brył geometrycznych. Najbardziej znane to naczynia „twarzowe” (*huaco retrato*). Rzeźbione lub malowane wzory umieszczane na ceramice miały realistyczny charakter i przedstawiały życie codzienne. Czasami inkrustowano je kamyczkami. Przeważały kolory czarny, szary, czerwony, biały i kremowy.

Twórcy kultury Moche konstruowali monumentalne piramidy z suszonej na słońcu cegły mułowej (*adobe*) i zapoczątkowali stosowanie rozwiniętych technik metalurgicznych, takich jak otrzymywanie stopów miedzi, srebra i złota oraz użycie złoconej miedzi.

Najsłynniejsze piramidy wzniesiono w okolicach dzisiejszego Trujillo. Było ich trzy: Huaca del Sol, Huaca de la Luna i El Brujo. Wykopiska prowadzone na ich terenie w latach dwudziestych XX wieku zdają się potwierdzać, że Moche składali swoim bogom ofiary z ludzi. Byli nimi nie tylko jeńcy wojenni, ale prawdopodobnie także młodzi dostojnicy, którzy przegrywali walki w rytualnych pojedynkach. Sceny składania ofiar umieszczano na ceramice. Niektóre z naczyń miały kształt gór. Na ich „zboczach” leżały ciała ofiar.

Kultura Recuay

Na terenie Ancash i pomiędzy Cordillera Blanca a Cordillera Negra odkryto ślady kultury Recuay, której dość słabe wpływy znaleźć można wśród kultur nadbrzeżnych. Ludzie Recuay pozostawili po sobie ciekawą ceramikę, zdobioną głównie motywami kocimi. Na-

czynia Recuay miały 12 kształtów. Zdobienia na ceramice i rzeźby przedstawiały nie tylko pojedyncze osoby, ale i grupy. Były to głównie wojownicy, trzymający w rękach trofea w postaci głów wrogów.

Kultura Lima

Na środkowym wybrzeżu, między wiekami III a IX n.e. rozkwitała kultura Lima. Niektórzy uczeni datują jej początek na rok 100 p.n.e., a schyłek umiejscawiają między rokiem 700 n.e. a 1000 n.e. Lima występowała w dolinie Rimac i była silnie związana z morzem, jako że ludność tej kultury zajmowała się głównie rybołówstwem. Ryby stanowiły też najczęstszy motyw zdobień ceramicznych i rzeźb, o barwie czerwonej, czarnej lub białej. Lud kultury Lima budował ogromne piramidy, pokryte wewnątrz malowidłami. Przykładem takiej budowli jest piramida Pachacamaka w Lurin.

Kultura Cajamarca

W okolicach Cajamarki oraz dzisiejszych departamentów Libertad i Ancash królowała kultura Cajamarca, której rozkwit nastąpił około roku 500 n.e. i która wywarła duży wpływ na Huari. Ludność Cajamarki mówiła językiem *culli*, a jako główne bóstwo czciła boga Ataguje.

Kultura Lambayeque

Natomiast w dolinach Cinto, Tucume, Llapchiluli i Jayanca odnaleziono ślady kultury zwanej Lambayeque, od imienia czczonego tam boga Yampallec. Ceramika Lambayeque, wzorowana na sztuce Virú, zdobiona była jedynie wzorami fitomorficznymi i geometrycznymi. Najsłynniejsze były dzieła metalurgii i jubilerstwa, zwłaszcza maski pogrzebowe, naszyjniki szmaragdowe, turkusowe i perłowe. Kultura Lambayeque uległa wpływom Chimí.

Kultura Huarpa

W okresie Przejściowym Wczesnym na terenie dzisiejszego departamentu Ayacucho napotykały na kulturę Huarpa. Lud Huarpa posługiwał się językiem *aru*. Podobnie jak kultura Cajamarca, Huarpa uległa wpływom Huari.

Horyzont Środkowy, którego początek datuje się na rok 600 n.e., to czas rozkwitu dwóch wielkich kultur: Huari i Tiahuanaco.

Kultura Tiahuanaco

Kulturę Tiahuanaco dzieli się zazwyczaj na wczesną, której początki sięgają czasów sprzed naszej ery, a koniec przypada na około 250 n.e.; klasyczną (250 n.e.–850 n.e.) i schyłkową (850 n.e.–1000/1100 n.e.). Lud kultury Tiahuanaco opanował basen Jeziora Titicaca, tereny na południe od Doliny Majes i Arequipy oraz wybrzeża i góry północnego Chile. Wpływy Tiahuanaco dają się zauważyć w północnej Argentynie. Tradycja kulturowa Tiahuanaco rozprzestrzeniła się poprzez sieć kolonii i faktorii handlowych.

Centrum tej kultury znajdowało się na południowy-wschód od Jeziora Titicaca, na Wyżynie Boliwijskiej. Ruiny, które zachowały się na tym obszarze, najprawdopodobniej centrum kultowe, ciągną się ponad tysiąc metrów i zajmują szerokość 450 metrów. Składają się z czterech głównych jednostek: Acapana, Calasasaya, Palacio i Puma Puncu. Najsłynniejszą budowlą w tym zespole jest monolityczna brama z Calasasaya, tzw. Brama Słońca. Centralna rzeźba tego około dwunastotonowego bloku, to tzw. Płaczący Huiracocho, otoczony płaskorzeźbami o motywach kocich, ptasich i rybich. Archeologiczna wyjątkowość ruin Tiahuanaco polega na zgromadzeniu w jednym miejscu budowli masywnych, z doskonale obrobionego kamienia — bazaltu i piaskowca. Niektóre podania mówią, że Brama Słońca leżała na ziemi i podniesiono ją dopiero w 1827 roku na polecenie marszałka José de Sucre.

Kultura Tiahuanaco pozostawiła po sobie wspaniałe kamienne dzieła, takie jak posągi czy rzeźbione głowy. Przedstawione postaci, bardzo często płaczące, miały ciała pokryte tatuażem. Ceramika była prosta w wykonaniu. Używano kolorów czarnego, białego, czerwonego i żółtego. Na naczyniach, a także na tkaninach umieszczano motyw prostokątnej twarzy, głowy kondora lub pumy. Występował także motyw schodkowy i wyobrażenia postaci z Bramy Słońca. Ozdoby wyrabiano ze złota i miedzi, a ze stopu tych dwóch metali robiono płytki służące do łączenia kamieni.

Ceramika była pięknie polichromowana i polerowana. Ludność Tiahuanaco zajmowała się rolnictwem, pasterstwem, rybołówstwem jeziornym oraz handlem. Żyła w małych osadach.

Na przełomie okresów Średniego i Przejściowego Późnego kultura Tiahuanaco weszła w okres schyłkowy, by ulec wpływom Inków.

W historiografii podaje się dwie teorie pochodzenia Inków, związane z Tiahuanaco. Tzw. wersja boliwijska podaje, że ludność Tiahuanaco była ludnością grupy Collas, która dała też początek Inkom i podbiła lud Quichua. Wersja peruwiańska natomiast opowiada się za quichuańskim pochodzeniem ludności Tiahuanaco, która miała dać początek Inkom. Według tej wersji, to quichuańska ludność Tiahuanaco miała zostać podbita przez Collas.

Kultura Huari

Na lata 650–850 n.e. przypadł rozkwit prawdopodobnie pierwszego imperium na terenie Peru – imperium Huari. Jego załazek znajdował się w Huanta, w departamencie Ayacucho. Na grupy zamieszkujące ten obszar wywierało wpływ wiele kultur, takich jak: Huarpa, Nazca, Tiahuanaco. W okresie swej ekspansji imperium Huari obejmowało wybrzeże i góry, od doliny Chicama i Cajamarca do doliny Ocona i Sicuani (za wyjątkiem wybrzeża środkowego). Na tym ogromnym obszarze powstały trzy centra kulturowe: Chakipampa, Huari i Pacheco. Pierwsze i ostatnie upadły około roku 750 n.e. Wtedy stolica stało się Huari.

Miasto podzielono na dzielnice, które zamieszkiwało około 5000 mieszkańców — rzemieślników, kupców i kapłanów. Ludność Huari zajmowała się także rolnictwem, budowaniem kanałów nawadniających, dróg oraz prowadzeniem wojen.

Wyroby ceramiczne Huari, których styl zwal się Vinaque, charakteryzowały się wielobarwnością zdobień i stosowaniem motywów zwierzęcych. Obok Vinaque rozwinął się inny styl, którego centrum stanowiło miasto Pachacamac. W latach 750–800 n.e. rozprzestrzenił się na znaczną część wybrzeża, a charakterystyczny dla niego był motyw orła. Huari utrzymywali bliskie kontakty z Tiahuanaco, zarówno handlowe, jak i kulturowe. W ceramice i tkactwie Huari widoczne są wpływy Tiahuanaco.

Upadek imperium Huari wiąże się z atakami ludów Chancas. Wraz z upadkiem tego imperium odżył model kultury regionalnej. Na terenach byłego imperium powstały małe państewka, natomiast w południowym Peru forma miasta zanikła aż do drugiej połowy XV wieku.

Okres Przejściowy Późny, zwany także Okresem Poklasycznym (1000–1476) to czas podziałów regionalnych, doskonalenia techniki i wymiany handlowej. Każdy region wykształcił własny styl ceramiczny, często polegający na uproszczeniu stylów Huari czy Tiahuanaco. Jednymi ze słynniejszych były Chimú i Chancay.

W omawianym okresie produkowano dużo i szybko, gdyż ceramika miała głównie użytkowy charakter. W metalurgii rozpowszechnił się brąz. Tkaniny malowano i farbowano.

Podstawowy model gospodarki andyjskiej, wykształcony około roku 500 n.e., nie zmienił się wiele. W górach zaczęto układać tarasy uprawne, na wybrzeżu pola w dolinach objął system irygacyjny. Niektóre drogi, zazwyczaj uważane za inkaskie, zbudowano zapewne już w tym okresie.

Najbardziej gruntowna zmiana nastąpiła w rozmieszczeniu miast. Zaczęły one rozpowszechniać się w północnym Peru, np. Chanchan. Okres Poklasyczny nazywany jest nawet w archeologii Okresem Budowniczych Miast. O epoce tej wiadomości czerpiemy nie tylko ze źródeł archeologicznych, ale i z przekazów historycznych. Kronikarze hiszpańscy wypytywali Inków o starożytne Peru. We wszystkich kronikach znajduje się wzmianka o imperium Chimú, istniejącym właśnie w omawianym okresie. Miało ono mieć zasięg terytorialny od Tumbes po doliny, w zależności od przekazu — Huarmey, Fortaleza lub Chillón. Źródła archeologiczne natomiast określają jego zasięg od Doliny Chirado Supe. Stolica imperium Chanchan była największym miastem ze wszystkich zbudowanych w starożytnym Peru i znajdowała się w okolicach dzisiejszego Trujillo.

Kultura Chimú

Sama kultura Chimú powstała jakby z połączenia elementów Mochica i kultur północnego wybrzeża oraz kultury Inka. Centrum kultury

stanowiła Dolina Chimú. Wspomniane już miasto Chanchan miało około 18 kilometrów kwadratowych i zamieszkiwało je blisko 75 tysięcy ludzi. Obszar miasta podzielono na dziesięć dzielnic, otoczonych murami. W Chanchan znajdowały się pałace i domy, pokryte rzeźbami, zbiorniki wodne, powyttyczane ulice i place.

Pozostałości kultury Chimú odnaleźć można poza Chanchan, także w dolinach: Virú, Chicama, Lambayeque, Piura i Rimac, a jej wpływy sięgały od wybrzeża dzisiejszego Ekwadoru po dolinę Nazca. Poza Chanchan, na obszarze pomiędzy dolinami Moche i Motupe, odkryto cztery mniejsze miasta Chimú i szereg dużych wspólnot oraz zabudowania garnizonowe. Miastami tymi były: Pacatnamí, Farfán, Purgatorio i Apurí.

Zarówno badania archeologiczne, jak i przekazy inkaskie dowodzą, że kultura Chimú stała na bardzo wysokim poziomie. Świadczy o tym organizacja społeczeństwa, gospodarki i życia politycznego. Najwyższego władcę imperium zwali Inkowie Chimo Capac. Społeczeństwo imperium podzielone było na wojowników, kapłanów, plebejuszy i niewolników.

Imperium Chimú zostało podbite przez Inków około roku 1460. Władca Inków Tupac Inka Yupanqui zdobył Chanchan poprzez odcięcie dopływu wody. Inkowie mianowali władcą podbitego państwa syna króla Chimú, a jego samego zabrali do Cuzco.

Obie kultury oddziaływały na siebie wzajemnie. Inkowie przejęli z Chimú sztukę metalurgii — wyroby złote i złoto-miedziane, platerowanie, kucie oraz sztukę garncarską — misy, dzbany z jedną lub dwiema szyjkami, dzbany łączone dziobkiem, naczynia w kształcie zwierząt i maski o migdałowych oczach. Inkowie nauczyli się także ozdabiania tkanin piórami. Natomiast od Inków przejął lud Chimú kult słońca oraz słownictwo quichuańskie, które wzbogaciło jego język. Najazd hiszpański przyczynił się do szybkiego wyeliminowania wpływów kultury Inka na Chimú. Oddziaływały one zbyt krótko, żeby okazać się trwałymi.

W Okresie Późnym na terenie dolin Chincha, Pisco, Ica i Nazca kwitła kultura Chincha, słynna ze swych wyrobów drewnianych. Jej elementy wchłonęła kultura Inka.

Najbardziej wyróżniająca się kulturą wybrzeża środkowego Okresu Późnego była Chancay z okolic położonych między Huacho i rzeką Rimac. Lud Chancay stworzył państwo, którego stolicą było Suculachumbi.

Ceramika kultury Chancay zasłynęła z pucharów i innych naczyń o wydłużonej, kulistej formie i grubej szyjce. Na naczyniach przedstawiano twarze. Używano jasnych kolorów — białego, kremowego i jasno czerwonego. Zdobienia były czarno-białe.

W Dolinie Mantaro w omawianej epoce istniało państwo Huanca, podbite w 1460 roku przez Inków. Po podboju Huancas skupili się w trzech kacykatch: Hatun Jauja (teren Jauja), Hurin Huanca (Tunan) i Hanan Huanca (Sicaya). Huancas byli ludem wojowników, ale uprawiali także rolę i polowali.

Innymi znanymi kulturami omawianego okresu były Chachapoyas i Chanca, wchłonięte przez Inków.

Kultura Inca, która stosunkowo w krótkim czasie zasięgiem swym objęła olbrzymi obszar, leżący między równikiem a 35 stopniem szerokości geograficznej południowej, rozwinęła się na Środkowej Wyżynie Andów. Stąd też rozpoczęła się zbrojna penetracja obszaru przez plemiona z doliny Cuzco. W jej wyniku powstało doskonale zorganizowane imperium, którego istnieniu położyli kres w XVI wieku konkwistadorzy hiszpańscy. ♦

Bibliografia

- F.J. Dockstader, *Sztuka Ameryki III*, Warszawa 1977.
J.A. Busto del Duthurburu, *Perú Preincaico*, Lima 1985.
D. Eisleb, *Alt-América. Führer durch die Ausstellung der Abteilung Amerikanische Archäologie*, Berlin 1978.
E.P. Lanning, *Peru przed Inkami*, Kraków 1985.
A. Metraux, *Inkowie*, Warszawa 1968.
Władca z Sipán, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, Warszawa 1999.
Złote groby Indian Moche, „National Geographic” 3(18) 2001, ss. 36–51.

Małgorzata Grabowska-Popow jest doktorem historii, latynoamerykanistką. Mieszka w Gdyni.

W następnych numerach zamieścimy artykuły o Indianach Wicekrólestwa Peru na przełomie XVIII i XIX wieku oraz podczas walk o niepodległość Peru.

Izolowane grupy tubylcze w regionie górnego biegu rzeki Purús (Peru)

raport organizacji
Cabeceras Aid Project*

Wprowadzenie

O regionie górnego biegu rzeki Purús w południowo-wschodnim Peru, w pobliżu granicy z Brazylią, wiemy bardzo mało. W całej prowincji Purús (stanowiącej część departamentu Ucayali) znajduje się tylko jedna większa osada: Puerto Esperanza. Należy ona do najbardziej oddalonych od cywilizacji osad w Peru. Do Puerto Esperanza najłatwiej można dotrzeć samolotem. Inną możliwością dostępu jest dopłynięcie rzeką od strony Brazylii. Nic zatem dziwnego, że fakty dotyczące izolowanych ludów tubylczych w regionie rzeki Purús są ogólnie mało znane w Peru. Niniejszy raport jest odpowiedzią na ten niedostatek informacji. Sporządzając go, Cabeceras Aid Project ma nadzieję wywrzeć nacisk na politykę organizacji i osób, których działania mogą mieć wpływ na sytuację izolowanych grup tubylczych, takich jak te, o których mowa poniżej. Liczymy, że dostarczone przez nas informacje będą pomocne w podejmowaniu bardziej kompetentnych decyzji, od których zależy byt jednej z ostatnich takich grup w peruwiańskiej Amazonii.

* Raport ten został napisany w języku angielskim i za zgodą autora przetłumaczony na język polski. Dalsze informacje o projekcie można uzyskać od tłumacza: kacpersw@yahoo.com (po polsku) lub autora: lev@cabeceras.org (po angielsku). Dodatkowe informacje o pracy autora w Peru można znaleźć pod adresem: www.cabeceras.org

Poniżej przedstawiam informacje, które zebrałem na temat dwóch grup z regionu górnego Purús: Mashco i Deños. Następnie opisuję próby nawiązania z nimi kontaktu w przeszłości oraz te, które są podejmowane obecnie. Na końcu rozważam stosunek, jaki mają do izolowanych Indian okoliczni mieszkańcy, zarówno zakulturowani tubylcy z tego obszaru, jak i Metysi z Puerto Esperanza.

Prezentowane tu informacje zostały zebrane w czerwcu i lipcu 1998 roku podczas podróży, której celem była praktyczna nauka języków z rodziny pano, używanych w regionie rzeki Purús. Jako pracownik terenowy organizacji Cabeceras zbierałem też dane o izolowanych grupach tubylczych w regionie i próbach nawiązania z nimi kontaktu. Większość informacji uzyskałem, rozmawiając z ludźmi, którzy osobiście uczestniczyli w opisywanych spotkaniach. Wiele z tych danych zgromadziłem przy pomocy Chris Beier, również pracownika terenowego Cabeceras, która wielokrotnie udzielała mi nieocenionego wsparcia.

Izolowane grupy tubylcze w regionie górnego biegu rzeki Purús

Mashco

Większość informacji o izolowanych grupach tubylczych w regionie górnego biegu rzeki Purús odnosi się do grupy określanej przez okoliczną ludność mianem „Mashco”. Na ich temat wiadomo bardzo mało, a przypadkowe świadectwa wskazują, że są oni spokrewnieni bądź tożsami z izolowaną grupą, znaną jako „Mashco-Piro”, spotykaną w regionie rzeki Río de las Piedras w departamencie Madre de Dios. Brak natomiast dowodów, by Mashco znad rzeki Purús byli spokrewnieni z ludami mówiącymi językiem harakmbet, takimi jak Amarakaeri i Toyoeri znad górnej Madre de Dios, również zwanymi Mashco. Trzeba też zaznaczyć, że termin Mashco — wyraz keczuański o pejoratywnych konotacjach, znaczący tyle co „dzicy” — był od dość dawna stosowany na określenie rozmaitych izolowanych grup tubylczych w departamencie Madre de Dios, który graniczy z prowincją Purús (departament Ucayali). W tym raporcie stosuję nazwę „Mashco” z tej racji, że jest ona powszechnie używana w górnym biegu rzeki Purús. Nową nazwę tej grupy

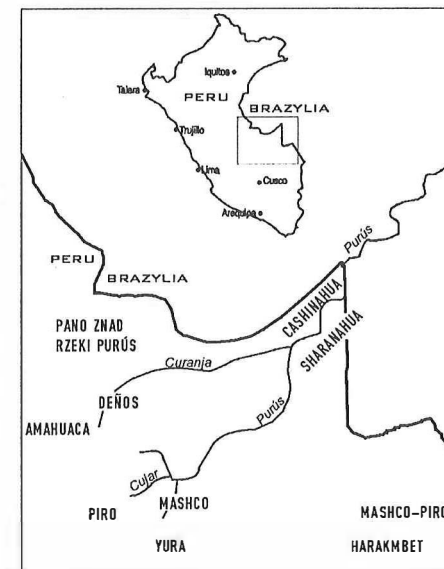
wprowadzimy, kiedy dowiemy się więcej o Mashco i przekonamy się, jak oni sami siebie nazywają.

Nad górnym Purúsem krąży wiele historii o Mashco i wydarzeniach z okresu od lat sześćdziesiątych XX wieku do dziś. Ja jednak ograniczę się do relacji dotyczących trzech spotkań, datowanych na lata dziewięćdziesiąte, i trzech opowieści z tego samego okresu, relacjonujących odkrycia opuszczonych obozowisk Mashco. Dzięki temu, jak sądzę, przedstawie możliwie najpełniejszy na dzień dzisiejszy stan informacji na temat tej grupy.

Spośród zasłyszanych opowieści o stosunkowo niedawnych spotkaniach z Mashco, za wiarygodne uznałem trzy z nich. Przedstawione w nich wydarzenia miały miejsce w latach: 1993, 1994 i 1995. Prowadząc dokładniejsze badania, można by zapewne zebrać więcej takich historii. W regionie można usłyszeć sporo opowieści o opuszczonych obozowiskach Mashco. Znamienny jest fakt, że brak relacji o spotkaniach z Mashco po wystąpieniu pory suchej 1995 roku. Do tej interesującej kwestii jeszcze powrócę.

We wszystkich tych opowieściach z lat dziewięćdziesiątych pojawia się dużo wspólnych elementów sugerujących, iż dotyczą one spotkań z jedną i tą samą grupą lub też z grupami wykazującymi znaczne podobieństwo. Opisy fizycznego wyglądu Mashco, ich obozowisk, zachowania się podczas spotkań oraz umieszczenie samych Mashco i ich obozowisko są zbieżne w poszczególnych relacjach.

Wszystkie opisy wyglądu Mashco, zawarte w zebranych przeze mnie historiach, wzmiankują noszenie przez obie płcie długich włosów, rozpuszczonych bądź związanych w „koński ogon”. Ani mężczyźni, ani kobiety nie używają żadnego przyodziewku, nie noszą nawet sznurków podtrzymujących penis (mężczyźni), ani przepasek biodrowych (kobiety). Wszystko wskazuje też na to, że nie malują ciała sokiem z *achiote* i *huito*. Wszystkie relacje bez wyjątku zgodne są, że Mashco nie praktykują zdobienia ciała. Inną cechą wymienioną we wszystkich opisach jest wysoki wzrost Mashco. Mało prawdopodobne, by Indianie ci mieli stanowić „rasę olbrzymów lasu tropikalnego”, warto jednak wspomnieć interesującą informację przekazaną mi przez Eugene’a Scotta z Let-



niego Instytutu Lingwistycznego (Summer Institute of Linguistics — SIL). W 1971 roku podczas wyprawy mającej na celu nawiązanie kontaktu z Mashco, misjonarz ten (obecnie działający wśród Indian Sharanahua) natrafił na ślad tubylcy, który był dłuższy i szerszy od odcisku jego obutej stopy.

Relacje o opuszczonych obozowiskach Mashco również zawierają wiele wzajemnie potwierdzających się danych. Wynika z nich, że Mashco używają bardzo charakterystycznych szałasów, różniących się zarówno pod względem budulca, jak i wykonania od szałasów konstruowanych przez inne grupy tubylcze tego obszaru. W dalszej części tego raportu opisuję szczegółowo szałas z dwóch obozowisk Mashco, zbadanych przez mnie osobiście. Ich wygląd dokładnie odpowiada opisom zawartym w relacjach moich respondentów.

We wszystkich opowieściach o niedawno opuszczonych obozowiskach Mashco, podkreślano ogromne ilości pozostawionych resztek zwierzęcych, przy widocznym braku jakichkolwiek pozostałości roślin jadalnych. Na wszystkich tubylcach, którzy oglądali te obozowiska, łowieckie umiejętności Mashco zrobiły wielkie wrażenie. Wyciągali stąd wniosek, iż Mashco nie jedzą nic prócz mięsa. Chociaż wydaje się

Aby przybliżyć obraz różnicowania kulturowo-językowego indiańskich ludów zamieszkujących w górnym biegu rzeki Purús i jego okolice, hasłowo zestawiamy i poszerzamy zawarte w tekście informacje

rodzina pano	
Amahuaca	podrodzina południowa, w okresie XIX i pierwszej połowy XX wieku występowali w postaci czterech grup regionalnych: Indowo, Kapixichi, Rondowo, Shaawao. Zamieszkują prawe dopływy dolnej Urubamby i górnego Ucayali (Mapuya, Sepahua, Sheshieia, Tamuya). Występują też izolowane grupy lokalne tego ludu: górny bieg Mapuya, Sheshieia, lewe dopływy górnego Purús (departament Ucayali i Madre de Dios, Peru), populacja ok. 500–600 osób (bez grup izolowanych).
Cashinahua	podrodzina południowa. Zamieszkują górny bieg Purús tak w Peru jak i Brazylii (departament Ucayali i Madre de Dios w Peru, stan Acre w Brazylii). Populacja ok. 1500 w Peru i 2000 w Brazylii
„Pano znad rzeki Purús”	podrodzina południowa. Zamieszkują górny bieg Purús, Juruá, Acre i Yaco (Peru — departamenty Ucayali i Madre de Dios), Brazylia — stan Acre, Boliwia — departament Pando). Występują w postaci szeregu grup terytorialnych: Bashonahua, Coronahua, Chitonahua, Choshunahua, Deenahua, Marínahua, Mastanahua, Nishinahua, Shaninahua, Shaonahua, Sharanahua, Shawanahua, Shishinahua, Sharanahua–Arára, Yaminahua znad rzeki Yaco (Brazylia), Yaminahua znad Juruá (Brazylia), Yaminahua znad Purús (Peru), Yaminahua znad Juruá (Peru), Yawanahua. W ramach tego ludu występują też grupy lokalne żyjące w izolacji kulturowej od społeczeństwa nieindiańskiego: Chandinahua (górny bieg rzeki Juruá), Masronahua–Cujareños (górny bieg rzeki Cujar), Morunahua (górny bieg Embira, przy granicy z Brazylią), Yaminahua znad Río de las Piedras, Río de los Amigos, Manu w peruwiańskim stanie Madre de Dios. Populacja (bez grup izolowanych): 3300. Brazylia: ok. 1200, Peru: ok. 2.000, Boliwia: ok. 150 osób.
Yura	podrodzina południowa. Zamieszkują u ujścia Serjali do Mishagua, górny bieg Manu, Río de las Piedras, Río de los Amigos, Sepahua, a także być może prawe dopływy górnego Purús (departamenty Ucayali i Madre de Dios, Peru). Z racji podobieństw kulturowych i językowych Yura często uważani są za podgrupę regionalną Pano z nad rzeki Purús. Populacja ok. 200 osób (bez grup izolowanych).

nadzwyczaj nieprawdopodobne, by Mashco nie spożywali żadnych roślin, warto odnotować, że w żadnym z ich obozowisk nie znaleziono resztek bananów ani manioku. Na tym ostatnim fakcie opiera się przeświadczenie wielu ludzi z regionu górnego Purús, że Mashco nie uprawiają roślin.

Innym elementem obecnym we wszystkich słyszanych przez nas historiach o Mashco, jest brak agresji i przemocy z ich strony podczas spotkań z ludźmi z zewnątrz. W ciągu ostatnich kilku dekad miało miejsce ponad dziesięć spotkań Metysów i zakulturowanych Indian z Mashco, jednak podczas żadnego z nich ci ostatni nie wykazali wojowniczego usposobienia. W każdym przypadku Mashco wycofywali się, nie usiłując straszyć ani atakować napotkanych osób.

Świadectwa dotyczące języka używanego przez Mashco są ze zrozumiałych względów skąpe. Z relacji o spotkaniu między Indianami

Amahuaca a dwoma Mashco w porze suchej 1994 roku wynika, że Mashco raczej na pewno nie mówią amahuaca. Dwóch mężczyzn Amahuaca wędrowało w górę rzeki A¹, południowego dopływu górnego Purús, poszukując żółtich jaj. Rzeka ta w porze suchej jest zbyt płytka, by poruszać się po niej łodzią. Mężczyźni posuwali się więc pieszo. W pewnym momencie dwóch Mashco wyszło z lasu na rzeczną płyciznę, jakieś 30 metrów w górę rzeki od dwóch Amahuaca. Mężczyźni Mashco, z których jeden niósł na ramieniu upolowane pekari, a drugi kosz, nie zauważyli z początku obecności obcych. Jeden z Amahuaca zaczął wołać w swoim języku, zachęcając, by podeszli bliżej, i obiecując podarunki. Ci przystanęli i trwali tak wiele minut słuchając i przyglądając się. W końcu odwrócili się i odeszli bez

¹ By uniknąć „najazdu” osób niepożądanych, kluczowe nazwy rzek zostały zakodowane w postaci liter.

rodzina arawak (podrodzina harakmbet)	
Amarakaeri	Zamieszkują górny bieg Madre de Dios, Manu i Palotoa (departamenty Madre de Dios i Cusco, Peru). W ramach tego ludu występuje osobna grupa dialektalna: Kisambaeri. Populacja ok. 1000 osób.
Wachipaeri	Zamieszkują górny bieg Madre de Dios, Manu, Palotoa i Inambari (departament Madre de Dios, Cusco, Peru). W ramach tego ludu występuje 5 grup dialektalnych: Arasaeri, Sapiteri, Toyoeri, Shiliveri, Suweri. Populacja ok. 500 osób.

rodzina arawak (podrodzina maipure)	
Piro	Zamieszkują dolny i środkowy bieg rzeki Urubamba (departamenty Ucayali i Cusco, Peru). W ramach tego ludu występuje osobna grupa dialektalna: Machineri (Maniteneri), miejsce zamieszkania — stan Acre, Brazylia. Populacja ok. 2400 osób.
Mashco–Piro	Niezydyfikowana grupa zamieszkująca prawe dopływy górnego Purús, górny bieg rzeki Lidia, Río de las Piedras i Río de los Amigos (departamenty Ucayali i Madre de Dios, Peru). W związku z tym, iż nie mają oni bezpośredniego kontaktu ze światem nieindiańskim i unikają go, istnieje wiele przypuszczeń co do ich pochodzenia i przynależności kulturowo-językowej. Najczęściej upatruje się w nich dalekich krewnych ludów z podrodziny harakmbet (patrz powyżej) lub lud blisko spokrewniony z Indianami Piro mieszkającymi w dolnym biegu rzeki Urubamba.

oprac. Mariusz Kairski

pośpiechu, kierując się w górę rzeki, najwyraźniej obojętni na jego okrzyki. Dwaj Amahuaca szybko wycofali się w dół rzeki i tej pory suchej nie wrócili już w te okolice. W trakcie opisanego spotkania Mashco ani razu nie odezwali się, chociaż, jak twierdzą Amahuaca, przez kilka minut uważnie im się przysłuchiwali. Wydaje się wysoce prawdopodobne, że Mashco po prostu nie rozumieli, co mówią Amahuaca i dlatego w końcu postanowili ich zignorować.

Istnieje również relacja świadcząca, że Mashco nie mówią językiem harakmbet. W 1971 roku ekspedycja nad rzekę B, zorganizowana przez Letni Instytut Lingwistyczny, spotkała nad małym dopływem trzech mężczyzn Mashco. Jednym z uczestników ekspedycji był Indianin Amarakaeri, zabrany specjalnie w celu porozumienia się z Mashco, gdyby okazało się, że posługują się oni językiem z podrodziny harakmbet. Podczas krótkiego spotkania (jedynego w trakcie całego przedsięwzięcia) mężczyzna ten przemawiał do Mashco, próbując zakomunikować im przyjazne zamiary ekipy SIL-u. Nie wyglądało na to, by pojęli oni cokolwiek z jego słów. Bezzwłocznie uciekli. Ich

reakcja wskazuje, że nie zrozumieli, co mówił, choć oczywiście istnieje prawdopodobieństwo, iż brak odpowiedzi wynikał ze strachu wywołanego tym nieoczekiwanym spotkaniem.

Należy zauważyć, że Indianie Piro podejmujący próby kontaktu z Mashco–Piro znad Río de las Piedras twierdzą, iż Mashco–Piro mówią językiem bardzo zbliżonym do piro. Brak niezależnej weryfikacji tych twierdzeń, a ponadto sprzeczności w opowieściach Piro stawiają pod znakiem zapytania ich zapewnienia o podobieństwie między tymi dwoma językami. Z dużym prawdopodobieństwem można jednak przyjąć, że Mashco–Piro, jak i Mashco znad rzeki Purús mówią językami z rodziny arawackiej.

Świadectwa przedstawione powyżej, chociaż skąpe, wskazują, że Mashco nie posługują się językami z rodziny pano. Dla mówiących tymi językami grup tubylczych z południowo-wschodniego Peru charakterystyczna jest znaczna agresywność i skłonność do przemocy we wczesnych kontaktach z ludźmi z zewnątrz. Indianie ci często dopuszczali się też kradzieży przedmiotów pochodzenia fabrycznego. Mashco z kolei są wyraźnie nieagresywni, nigdy też nie posądzano ich o kradzież. Indianie z rodziny języ-

kowej pano używają tradycyjnie zdobień i ozdób ciała, takich jak labret² w górnej wardze, nakrycia głowy, ozdoby noszone dookoła szyi i piersi, ozdobne sznurki podtrzymujące penis, przepaski biodrowe i malunki na skórze. Zdobień takich nie odnotował zaś żaden z uczestników spotkań z Mashco.

Obecność Mashco w rejonie górnego biegu rzeki Purús. Aspekt geograficzny

Wszystkie spotkania z Mashco miały miejsce sierpniu lub wrześniu, w apogeum pory suchej i w promieniu 20 km od Dos Bocas — miejsca, w którym zlewają się wody rzeki B i C. Ludzie znad górnego Purúsu tłumaczą ten fakt tym, że Mashco ściągają w okolice Dos Bocas z powodu ogromnych ilości jaj, składanych tam przez żółwie pod koniec pory suchej. To zrozumiałe, że Mashco pragną korzystać z tych zasobów. Trzeba jednak zauważyć, że sierpień i wrzesień to właśnie miesiące, w czasie których znaczna liczba ludzi z osad w dole rzeki przybywa w okolice Dos Bocas w celu zbierania jaj żółwich. Fakt, iż Mashco są tam wtedy widywani, może wynikać po prostu ze zwiększonej wówczas liczby potencjalnych obserwatorów. Podobnie fakt, iż rejon Dos Bocas jest docelowym miejscem wędrowek ludzi z dołu rzeki, może tłumaczyć koncentrację przypadków spotkań z Mashco na tym obszarze. W istocie wydaje się, iż odkrycie dwóch obozowisk Mashco nad strumieniem E w 1998 roku wskazuje, że Mashco pojawiają się na większym obszarze dorzecza górnego Purúsu niż dotąd sądzono. Co ciekawe, od końca pory suchej 1995 roku Mashco najwyraźniej nagle przestali się pojawiać na obszarze Dos Bocas. L.B., mieszkaniec Puerto Esperanza, który uczestniczył w ostatnim spotkaniu z Mashco, o którym mi wiadomo, powiedział, że od kilku dziesięcioleci, każdej pory suchej, widywał obozowiska Mashco w okolicach Dos Bocas. Jednak ani w 1996, ani 1997 roku nie widział tam żadnych znaków obecności „dzikich”. Nie są mi znane żadne przypadki spotkań z Mashco w tych latach. Ekspedycja wysłana w lipcu

1998 roku przez ewangelicką organizację misyjną Pioneer Mission, szukającą kontaktu z Mashco, natrafiła jedynie na pozostałości obozowiska pochodzące, jak oszacowano, sprzed kilku lat. Jeśli czas przebywania Mashco w tej okolicy istotnie miałyby ograniczać się do sierpnia i września, to oczywiście wyprawa Pioneer Mission znalazła się w terenie zbyt wcześnie, by trafić na ślad obecności tych Indian przy Dos Bocas w porze suchej 1998 roku.

Obecność Mashco w ostatnich czasach w rejonie górnego biegu rzeki Purús

Najświeższymi znakami obecności Mashco w rejonie górnego Purúsu są dwa obozowiska znalezione nad strumieniem E, bardzo daleko od Dos Bocas. Jedno z nich, leżące dość daleko w dole rzeki, zostało odkryte w lutym 1998 roku przez grupę mężczyzn Sharanahua ze wspólnoty Gastabala, którzy przybyli w ten mało uczęszczany region w celu wycinki drzewa, które później mieli sprzedać w Puerto Esperanza. Odkrycie obozowiska zdziwiło ich i zaniepokoiło, nie przypuszczali bowiem, że Mashco mogą koczować w tak niewielkiej odległości od miejsca zamieszkania ich wspólnoty. Mężczyźni, którzy widzieli obozowisko oszacowali, że pochodzi ono sprzed kilku miesięcy, a z pewnością sprzed okresu krótszego niż rok. Za zasadny uważam wniosek, że zostało ono zbudowane pod koniec pory suchej, pomiędzy lipcem a wrześniem 1997 roku. Oglądałem je osobiście w lipcu 1998 roku, kiedy stan szałasów znacznie się już pogorszył.

Jak ustaliłem wraz z Eusebio, Indianinem Sharanahua, drugie obozowisko znajdowało się zaledwie kilka kilometrów dalej w górę rzeki. Natrafili na nie drwale Sharanahua w lutym 1998 roku. Dziewięć szałasów z tego obozowiska było w nieco lepszym stanie niż te poprzednie, co wskazuje, że zostały one zbudowane później.

Szałas oba obozowisk występowały w dwóch typach. Konstrukcje pierwszego typu składały się z 3–5 liści palmy *yarina*, których końcówki wetknięto w ziemię na głębokość 4–10 cm, w linii prostej, 1–4 cm od siebie, tak, by górne końcówki liści naginały się i rozkładały wachlarzowato, zakrywając prowizorycznym dachem kawałek gruntu. Wydaje się

nieprawdopodobne, by taka konstrukcja mogła dać schronienie więcej niż jednej osobie. W szałasach drugiego typu użyto liści *yarina* do stworzenia kopulastej konstrukcji, złożonej z 8–12 liści umieszczonych na planie okręgu o 1,5–2,5 m średnicy. Te większe szałas mogły stanowić mieszkanie dla dwójki, trójki dorosłych oraz kilkorga małych dzieci. W żadnym jednak wypadku nie dawałyby solidnej ochrony przed deszczem i wiatrem z powodu niewielkiej gęstości „dachu” z liści.

Ślady ognia zostały znalezione w trzech szałasach obozowiska położonego bardziej w dół rzeki. W drugim natomiast nie natrafiono na nie wcale. Drewno używane na opał było kruche, łatwo dające się łamać ręką. Na drewnie opałowym, trzcinnie, liściach palmowych nie odkryto żadnych śladów cięć dokonanych metalowymi narzędziami. Przypadkiem natrafiliśmy na palmę *yarina*, której liści użyto do budowy szałasów. Mogliśmy zbadać sposób, w jaki jej liście były odcinane od głównego pnia. Niewielkim, niezbyt ostrym narzędziem nacinano po obwodzie łodyżkę liścia, a następnie odłamywano liść w tym miejscu. Nigdzie nie było śladów czystych, jednorazowych cięć, jakie pozostawić może nóż lub maczeta.

Z rozmiarów i liczby szałasów oszacowałem, iż w dolnym obozowisku mogło zamieszkiwać około trzydzieści dorosłych osób, zaś w mniejszym, górnym, około piętnastu.

Spośród wszystkich znalezionych śladów obecności Mashco w rejonie górnego Purúsu, obozowiska nad strumieniem E znajdowały się najbliżej siedzib osiadłej ludności. Zniknięcie śladów obecności Mashco w okolicy Dos Bocas i ich pojawienie się dalej w dole rzeki wskazuje, iż ich stałe trasy wędrowek ulegają zmianie.

Na tym etapie jakiegokolwiek hipotezy na temat powodów zmiany we wzorcach wędrowek Mashco mogą być, szczerze mówiąc, jedynie spekulacjami. Warto jednak zwrócić uwagę, iż zmiany te zbiegają się w czasie z wtargnięciem ludzi z zewnątrz na tradycyjne terytorium Mashco-Piro nad Río de las Piedras. Doszło do niego po raz pierwszy w 1994 roku, kiedy grupa Indian Piro, przybyłych z doliny dolnej Urubamby, osiedliła się nad środkowym biegiem Río de las Piedras. Jednym z ich celów było nawiązanie kontaktów z Mashco-Piro. Piro wielokrotnie usiłowali wysledzić Mashco-Piro,

a także skłonić ich do ujawnienia się, pozostawiając prezenty dla nich w miejscach, gdzie przypuszczalnie będą przebywać. Drugim najściślej intruzów, które najpewniej miało szczególnie ważki wpływ na życie Mashco, było rozpoczęcie działalności poszukiwawczej przez firmę Mobil w rejonie górnej Río de las Piedras latem 1996 roku. Obydwa te wydarzenia miały miejsce na terytorium uważanym za często odwiedzane przez Mashco-Piro i z pewnością zmienili oni swe wzorce migracyjne w odpowiedzi na najście ich tradycyjnego terytorium przez intruzów.

Konkluzje

Wszelkie wnioski, jakie można wyciągnąć z powyżej przedstawionych historii i świadectw, są siłą rzeczy niepewne. Niemniej zasadne wydaje się postawienie tezy, iż Mashco są w znacznym stopniu nomadyczną lub całkiem nomadyczną grupą i że najprawdopodobniej nie praktykują uprawy roślin. Zdają się spędzać tylko część roku w rejonie Purúsu, co sugeruje, że ich wędrowki obejmują znacznie większy obszar. Wydaje się, że Mashco nie zdradzają skłonności do zachowań wojowniczych i przemocy, wykazują jednak niechęć do kontaktów z obcymi i starają się ich unikać. Ze świadectw wynika, że nie posiadają narzędzi metalowych, co nie dziwi, zważywszy na brak znaczącego kontaktu z ludźmi z zewnątrz. Jest prawdopodobne, że Mashco nie mówią językiem z rodziny pano. Możliwe, że ich język należy do rodziny arawackiej.

Deños

W ostatnich latach oznaki obecności innej, uprzednio nieznanej grupy tubylczej, pojawiły się nad górnym biegiem rzeki D, dużego dopływu górnego Purúsu. W lipcu i sierpniu 1996 roku doszło do serii bezpośrednich spotkań między tą grupą a Indianami Cashinahua, mieszkańcami Puerto Rey, osady położonej najdalej w górę rzeki D. W dalszym ciągu tekstu na określenie tej izolowanej grupy będą używał słowa „Deños”, co po hiszpańsku oznacza „ci znad D”. Nazwa ta nie musi jednak sugerować, że tereny nad rzeką D są jedynym czy też głównym terytorium tej grupy. Informacje

² Labret to ozdoba górnej lub dolnej wargi, wykonana z drewna, kości lub metalu. Mocuje się go w wardze przebijając ją.

na temat wspomnianych spotkań, które zebrałiśmy, pochodzą od dwóch mężczyzn Cashinahua, członków wspólnot, których osady leżą dalej w dół rzeki D niż Puerto Rey. Obydwaj twierdzą, że dobrze znają mieszkańców Puerto Rey, a jeden z nich jest, jak się wydaje, blisko spokrewniony z jednym z uczestników ostatniego, najbardziej dramatycznego spotkania z „dzikimi”. Niemniej ich relacje są w wielu miejscach niejasne i z pewnością znacznie więcej moglibyśmy się dowiedzieć, gdybyśmy rozmawiali osobiście z mieszkańcami Puerto Rey, którzy sami uczestniczyli w spotkaniach. Około 1992 roku mieszkańcy Puerto Rey zaczęli natrafiać na ślady, wskazujące, iż nieznani ludzie żyją i działają na terenach w górę rzeki od ich osady. Znakami tymi były ścieżki wycięte przez wędrowców w zwartej roślinności, ślady stóp, pozostałości działalności łowieckiej, takie jak wyskubane pióra. W następnych latach podobne ślady ludzkiej obecności pojawiały się coraz bliżej Puerto Rey, lecz nie zdarzyło się, by ktoś widział ludzi, którzy je pozostawiali. Nasi informatorzy wskazywali, że Deños byli aktywni w pobliżu Puerto Rey głównie podczas miesięcy pory suchej (w przybliżeniu od maja do września), Wyrazili przy tym przypuszczenie, iż przybywają oni do tego regionu na zbiór żółwich jaj.

Później, we wczesnych miesiącach pory suchej 1996 roku, nasilenie aktywności tych nieznanych ludzi wzrosło. Zaczęli rabować plony, głównie maniok i banany z poletek mieszkańców Puerto Rey, leżących w górę rzeki względem osady. Sporadycznie sprawców tych kradzieży widywano z daleka na poletkach lub w pobliskim lesie.

Ten stan rzeczy niepokoił mieszkańców Puerto Rey. Nie wiedzieli, czy przybysze nastawieni są wrogo, czy przyjaźnie, a liczne wypadki kradzieży plonów wzbudzały niezadowolone. Podjęli więc próby nawiązania kontaktu z „dzikimi”. W wielu przypadkach, zauważywszy przybyszów, wołali do nich w języku cashinahua, jednak nie otrzymywali odpowiedzi, a nieznani ludzie znikali z pola widzenia.

Dwa ostatnie i najbardziej znaczące przypadki spotkań miały miejsce w lipcu i sierpniu 1996 roku. Jak wynika z relacji, grupka czterech lub pięciu mężczyzn z nieznanej grupy wyłoniła

się z lasu i weszła na plażę w pobliżu prowizorycznego domu, czy też szałas Cashinahua stojącego dość daleko w górę rzeki od Puerto Rey. Mieszkańcy osady okresowo korzystali z tego szałas. Kilku z nich było akurat obecnych w środku. Śledzili oni nieznanych mężczyzn, najwyraźniej nieświadomych, iż są obserwowani, dopóki Cashinahua nie zaczęli wołać do nich w swym języku. „Dzicy” mężczyźni na plaży spojrzeli w kierunku, z którego dobiegał głos, a następnie pośpiesznie uciekli z powrotem do lasu. Po krótkiej chwili Cashinahua podążyli za nimi. Tropienie okazało się łatwe, gdyż podczas pośpiesznej ucieczki pozostawili wyraźne ślady. W końcu Cashinahua postanowili zaniechać śledzenia nieznanych Indian i wrócić do Puerto Rey po posiłki i broń palną.

Następnego dnia wzmocniona grupa mężczyzn z Puerto Rey przybyła na miejsce, gdzie widziano Deños i podążyła ich śladem. Po kilku godzinach wędrowki Cashinahua wyszli wreszcie na inną plażę. Na drugim brzegu rzeki, kilkaset metrów w górę jej biegu względem miejsca, gdzie uzbrojeni Cashinahua wyszli z lasu, na dużej plaży znajdował się obóz z płonącymi ogniskami i dużą liczbą mężczyzn, kobiet i dzieci. Nasi informatorzy mówili, że było tam wielu ludzi, może nawet trzydzieści osób. Prawdopodobnie w rzeczywistości było ich znacznie mniej.

Deños szybko zauważyli przybycie Cashinahua. W obozie nastąpiło poruszenie. Mężczyźni chwyтали łuki i strzały i postępowali w stronę przybyłych, zachowując się agresywnie, grożąc im gestami. Cashinahua zaczęli wołać do Deños, i według naszych informatorów, mężczyźni z nieznanej grupy zachowywali się, jak gdyby próbowali zrozumieć, co mówią do nich przybysze. Od tego momentu relacje obydwu naszych informatorów stają się niejasne, co do dalszego rozwoju wypadków. Wynika z nich, że Cashinahua w obawie o swe bezpieczeństwo zaczęli strzelać w powietrze z broni palnej. Deños zaś natychmiast uciekli do lasu, pozostawiając w obozowisku większość swego dobytku.

Odczekawszy jakiś czas, by przekonać się, czy Deños nie zamierzają powrócić, Cashinahua wkroczyli do obozu i zaczęli oglądać pozostawione przedmioty. Informatorzy wzmian-

kują o dwóch znaleziskach, które przyciągnęły uwagę Cashinahua. Pierwsze z nich to zbiór przedmiotów fabrycznego wyrobu: poobijane metalowe naczynie, kilka fragmentów maczety, parę starych puszek i liczne drobiazgi takie jak guziki i zużyte łuski od naboju. Drugie znalezisko to hamak. Uwagę zwrócił fakt, iż został wykonany w stylu charakterystycznym dla Cashinahua oraz pobliskich Sharanahua i Yaminahua. W obozowisku były także inne, mniej niezwykle przedmioty, takie jak porozrzucane dokoła strzały i kosze.

Znaki obecności Deños nad rzeką D znikły pod koniec pory suchej 1996 roku. Nie widziano ich w roku 1997. Ponownie zaczęły się pojawiać na obszarach położonych w górę rzeki od Puerto Rey w porze suchej 1998 roku. Znów zaniepokoilo to mieszkańców osady.

W regionie górnego Purúsu krąży jeszcze jedna relacja o Deños. Pochodzi ona od Indian Sharanahua z osady Santa Margarita położonej nad samym Purúsem. W porze suchej 1996 roku odległe od osady poletka mieszkańców Santa Margarita były nachodzone i pustoszone przez nieznane osoby. Sharanahua z Santa Margarita obecnie przypisują te kradzieże tej samej nieznanej grupie, która w tym samym czasie działała w regionie Puerto Rey. Stosunkowo bliskie położenie Puerto Rey i Santa Margarita czyni tę interpretację prawdopodobną. Niemniej złodzieje plonów ani razu nie zostali tu dostrzeżeni, a także nie zostawili żadnych charakterystycznych śladów.

Konkluzje

Niewiele wniosków można wyciągnąć ze skąpych danych uzyskanych z przytoczonych relacji. Biorąc pod uwagę brak odpowiedzi ze strony Deños na próby porozumienia się (szczególnie podczas ostatniego spotkania), można zasadnie sądzić, że Deños nie są izolowaną grupą Cashinahua. Poza tym niewiele więcej można powiedzieć, ponieważ użytkownicy poszczególnych języków z rodziny pano z tego regionu — Indianie Cashinahua, Yaminahua, Sharanahua, a szczególnie Amahuaca — nie zbyt dobrze rozumieją nawzajem swoje języki. Niemniej obecność w obozowisku specyficznego dla Nahua hamaka zdaje się potwierdzać domysły, że Deños są ludem z grupy języko-

wej pano. Przypuszczenie to jest również prawdopodobne ze względu na geograficzne rozmieszczenie ludów pano, które skupiają się właśnie na tym obszarze. Możliwe oczywiście, że hamak został ukradziony, a nie wykonany przez Deños.

Obecność przedmiotów fabrycznego wyrobu w obozowisku porzuconym przez Deños podczas ostatniego spotkania nad D, w 1996 roku, sugeruje, iż wchodzili oni w kontakty z osobami posiadającymi takie rzeczy. Jak wynika z zachowania się Deños podczas spotkania w 1996 roku, zdaje się, że nie są oni zainteresowani bezpośrednim kontaktem z obcymi. Jednak ich skłonność do kradzieży plonów z ogrodów i zainteresowanie dobrami fabrycznego wyrobu wskazuje, że do kontaktu takiego dojdzie zapewne w niedalekiej przyszłości. ❖

dokończenie w następnym numerze

tłum. Kacper Świerk

Lev Michael, autor raportu jest (wraz z Chris Beier) członkiem, założycielem i pracownikiem terenowym Cabeceras Aid Project, organizacji *non-profit* stawiającej sobie za cel wspieranie izolowanych tubylczych grup Amazonii, wchodzących właśnie w kontakt ze światem zewnętrznym. Wsparcie to polega na zapewnieniu tym ludziom niezbędnej opieki zdrowotnej, ochronie ich praw i autonomii, zapobieganiu ich eksploatacji ekonomicznej (i wszelkiej innej) przez okoliczną ludność. Organizacja Cabeceras ma dostarczyć grupom we wczesnej fazie kontaktu pomocy zarówno w postaci materialnej, jak i wiedzy, która pomoże im pokierować stosunkami ze światem współczesnym tak, by w dalszej perspektywie same mogły kontrolować własną przyszłość.

Filozofia działania Cabeceras zakłada szacunek i podmiotowe podejście do członków społeczności, z którymi organizacja pracuje, nienarzucanie im swej woli, niewystępowanie z pozycji paternalistycznej, reprezentowanie (do czasu) potrzeb i woli grupy w relacjach z władzami i instytucjami prawnymi, niezbędność znajomości języka grupy, z którą się pracuje.

Słowo *cabeceras* oznacza po hiszpańsku górne biegi rzek, gdyż to właśnie w ich rejonach zachowała się większość izolowanych grup indiańskich.

Zaprezentowany tu raport jest owocem badań zorganizowanej przez Cabeceras Aid Project w 1998 roku „Ekspedycji Purús”.



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

USA

NCAI kontra BIA

Na zakończonej 30 listopada dorocznej konwencji w Spokane, w stanie Waszyngton, delegaci największej indiańskiej organizacji w USA, Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI) omówili najważniejsze problemy tubylczej społeczności i wybrali nowe władze. Przez najbliższe dwa lata przewodniczącym skupiającego ponad 200 plemion członkowskich Kongresu będzie Tex Hall, od 1988 roku przewodniczący Narodu Hidatsów, Mandanów i Arikarów z Dakoty Północnej. Jest to pierwszy w liczbie 58 lat historii NCAI szef Kongresu pochodzący z tego plemienia i stanu. Wiceprzewodniczącym NCAI został John Garcia z Puebla San Juan w Nowym Meksyku, sekretarzem — Colleen F. Cawston, przewodnicząca Skonfederowanych Plemion Colville z Waszyngtonu, a skarbnikiem organizacji — Alma Ransom, wódz Mohawków St. Regis ze stanu Nowy Jork.

Uczestnicy konwencji jednogłośnie uchwalili rezolucję o odrzuceniu nowego projektu administracji prezydenta George'a Busha i sekretarza spraw wewnętrznych, pani Gale Norton, zmierzającego do pozbawienia Biura do Spraw Indian (BIA) odpowiedzialności za zarządzanie powierzonym mu majątkiem indiańskich plemion i osób prywatnych. Odnosząc się do ogłoszonego w listopadzie projektu powołania nowej agencji, która przejęłaby od BIA zarządzanie wartym 3,1 miliarda dolarów indiańskim majątkiem z obszaru 54 milionów akrów tubylczej ziemi w całym kraju, delegaci Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich uznali rządowy pomysł za nieprzemyśłany i opracowany bez odpowiednich konsultacji z tubylczą społecznością. Uznając potrzebę głębokich zmian w sposobie zarządzania przez BIA indiańskim majątkiem powierniczym, wezwano jednak administrację prezydenta Bu-

sha do zaprzestania kontrowersyjnej reorganizacji Biura do Spraw Indian, rozpoczętej przez panią sekretarz Gale Norton i kierującego Biurem zastępcę sekretarza spraw wewnętrznych Neala McCaleba, oraz do wstrzymania prac nad powołaniem Biura do Spraw Zarządzania Indianiskim Majątkiem Powierniczym (BITAM).

Zdaniem przedstawicieli NCAI, sekretarz Notron naruszyła przepisy wymagające „znaczącego” wkładu tubylczej społeczności we wszystkie projekty o istotnych skutkach dla amerykańskich Indian i tubylców Alaski. Tubylcy wytykają obecnym władzom sprzeczne oświadczenia na temat planowanych działań, uchylanie się od konsultacji i brak reakcji na głosy krytyki, traktując to jako nowy atak administracji federalnej na plemienną suwerenność. Dlatego też indiańska społeczność z zadowoleniem przyjęła informacje o tym, iż Norton i McCaleb zostali wezwani przez sąd do złożenia zeznań w sprawie nieprawidłowości w zarządzaniu indywidualnym majątkiem Indian przez BIA. Nieudolność i nadużycia w administrowaniu trzystoma tysiącami indywidualnych kont należących do Indian, ale od 150 lat powierzonych w zarząd Biuru do Spraw Indian, to od dawna jeden z najpoważniejszych zarzutów pod adresem tej największej federalnej agencji odpowiadającej za sprawy tubylcze w USA.

Cień

Indianie z całych Stanów Zjednoczonych przeznaczają miliony dolarów na imprezy towarzyszące Zimowym Igrzyskom w Salt Lake City, które odbędą się w lutym 2002 roku. Bogaty program obejmuje m.in. specjalne ekspozycje upamiętniające wydarzenia z historii, promocję kraju Indian, nieskażonego przez cywilizację (innymi słowy: zaniedbanego gospodarczo), co dziś stanowi atrakcję dla mieszkańców wielkich miast. Indiańskie agencje turystyczne przygotowują specjalną ofertę dla gości z Niemiec

i Japonii. — To nasza szansa pokazania świata, wychowanego na filmach Hollywood, że Indianie nie noszą już przepasek biodrowych i nie mieszkają w tipi — powiedział Mellor Willie, konsultant Fundacji Odkryj Nawahów 2002.

Nawahowie rozpoczęli seryjną produkcję hoganów, które będą sprzedawane w zestawach do samodzielnego montażu. Według najnowszej mody tradycyjny dom Nawahów ma dach kryty gontem, betonową podłogę, okna w ścianach, a nawet toaletę.

Kto by pomyślał, że będziesz siedział w hoganie z panelami słonecznym w dachu, jadł obiad podgrzany w mikrofalówce i oglądał mecz koszykówki transmitowany przez satelitę — powiedział prezydent Nawahów Kelsey Begaye po obejrzeniu prototypu. — Aż trudno w to uwierzyć.

Produkcją hoganów zajęło się przedsiębiorstwo Indigenous Community z Cameron. Sosnowe pnie na konstrukcję pochodzą z lasów państwowych. Amerykańska Służba Leśna chętnie podpisała kontrakt z Nawahami, gdyż sosny o średnicy 15–20 cm gęsto porastają lasy i stanowią zagrożenie pożarowe.

Pierwsze hogany opuściły fabrykę w październiku.

Robert Mirabal został niekwestionowanym zwycięzcą czwartej edycji dorocznych tubylczych nagród muzycznym NAMA, które rozdano 20 października w Albuquerque. Mirabal zdobył 3 statuetki w kategorii: artysta roku, tekst roku i nagranie roku za album *Music From A Painted Cave* (zob. też ss. 50–51). Najlepszą piosenką roku została „Junior Frybread” wykonywana przez Arigon Starr. Annie Humphrey została najlepszą artystką, a Delphine Tsina-jinnie — debiutantką roku. Za najlepsze nagranie *pow-wow* uznano album *Rockin The Rez* grupy Northern Cree. Robert Tree Cody został najlepszym artystą za album *Crossroads*. Grupa Lakota Thunder zdobyła nagrodę za najlepsze nagranie tradycyjne — „Veterans Song”.

Komisja Nadzoru Napojów Alkoholowych stanu Nebraska odrzuciła wniosek o przyznanie licencji na sprzedaż piwa w osiedlu Whiteclay. Daniel i Gary Brehmerowie próbowali przejść sklep Mildred Reeves, która przeszła

na emeryturę. Komisja odmówiła przyznania licencji po szczegółowej kontroli, która wykazała naruszenie prawa o sprzedaży alkoholu.

W Whiteclay liczącym 22 stałych mieszkańców znajdują się 4 sklepy z alkoholem. Pobliski rezerwat Siuksów Pine Ridge w Dakocie Południowej objęty jest całkowitą prohibicją.

KANADA

Matthew Coon Come, krajowy wódz Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN), wezwał rząd Kanady do podjęcia współpracy ze wszystkimi zainteresowanymi stronami, by wyeliminować wszelkie formy rasizmu w Kanadzie — zwłaszcza wobec Pierwszych Narodów (Indian) i innych mniejszości.

Z rządowego sprawozdania, ogłoszonego przed paroma tygodniami, wynika, że 6 na 10 Kanadyjczyków przyznało, iż wyeliminowanie rasizmu wobec Pierwszych Narodów wpłynie na poprawę ich sytuacji społecznej i ekonomicznej. Kanadyjczycy są świadomi i wrażliwi na punkcie naszych praw człowieka — i z tym właśnie pojechałem do RPA — powiedział Coon Come, nawiązując do swego wystąpienia podczas ONZ-owskiej konferencji przeciwko rasizmowi, które spotkało się z ostrą krytyką Ottawy.

W Sądzie Federalnym Kanady toczy się sprawa o interpretację zapisu Traktatu nr 8 z 1899 roku, na mocy którego Indianie zrzekli się swych ziem w północnej Albercie, części Kolumbii Brytyjskiej, Saskatchewan i Terytorium Północno-Zachodniego. Zdaniem Indian traktat ten gwarantował im wieczyste zwolnienie podatkowe zarówno w rezerwach, jak i poza nimi. Rząd federalny i władze Alberta nie zgadzają się na taką deklarację. Przedstawiciel Kanadyjskiej Federacji Podatników powiedział, że wyłączenie Indian, którzy podpisali Traktat nr 8, z obowiązku podatkowego w istocie usankcjonuje dyskryminację rasową. Przyjęcie takiej deklaracji pogwałciłoby 15 paragrafów kanadyjskiej Karty Praw i Swobód. Federacja złożyła pisemne oświadczenie popierające neutralny rasowo system podatkowy.

W Kanadzie powstają nowe getta — głosi raport prof. Johna Richardsa z Simon Fraser University na temat stosunków międzysąsiedz-

kich w miastach w kontekście polityki wobec tubylców. Autor podkreśla, że w ciągu ostatniego półwiecza liczba tubylczych Kanadyjczyków mieszkających w miastach znacznie wzrosła. Fakt ten nie znajduje jednak odzwierciedlenia w ustawodawstwie. Prof. Richards podpowiada rządowi prowincji dwa rozwiązania: stworzenie odrębnego systemu szkół miejskich dla tubylczych dzieci oraz zreformowanie systemu opieki społecznej tak, by podział funduszy odpowiadał rzeczywistemu udziałowi siły roboczej tubylczych i nie-tubylczych Kanadyjczyków.

Ⓜ Aby przeciwdziałać pladze samobójstw wśród indiańskiej młodzieży w Kanadzie, powołano specjalną rządowo-tubylczą grupę doradczą skupiającą wysokiej rangi specjalistów z dziedziny psychologii, medycyny i rozwoju społecznego. Pod aktem założycielskim swe podpisy złożyli Allen Rock, minister zdrowia, i Matthew Coon Come (AFN).

— Wysoki stopień samobójstw wśród młodzieży Pierwszych Narodów wymaga podjęcia natychmiastowych działań — powiedział minister Rock. — Grupa doradcza pozwoli nam wypracować praktyczne i skuteczne strategie sproszania temu wyzwaniu.

— Musimy znaleźć sposoby dawania nadziei tym młodym ludziom i ich rodzinom, tak aby mieli pełny udział w rozwoju swych wspólnot — dodał Coon Come. — Istotne jest to, abyśmy bardzo szybko dowiadywali się o tragedii. Wtedy będziemy mogli wspólnie z rządem opracować program pomocy. Żadne doraźne działanie nic tu nie da.

Ⓜ Tubylczy wodzowie z Ontario wystosowali pismo do George'a W. Busha, w którym nawiązali do niedawnych aktów terroryzmu, kwestii bezpieczeństwa, jak również specjalnego prawa Irokezów do przekraczania granicy. Od wielu pokoleń ludzie Sześciu Narodów z Ohsweken, Akwesasne, Kahnawake, Kanesatake i Wahta mogli swobodnie przechodzić przez międzynarodową granicę na Rzece Św. Wawrzyńca.

Wódz Sześciu Narodów Wellmington Staats dodał, że to Irokezi zbudowali obie wieże Światowego Centrum Handlu w Nowym Jorku, które stały się obiektem ataku terrorystów. Mieszkańcy tubylczych wspólnot w południo-

wym Ontario z niepokojem obserwują wpływ, jaki atak z 11 września wywarł na ich życie.

Ⓜ Pierwsze Narody domagają się wyłączenia spod nowego prawa antyterrorystycznego przyjętego w Kanadzie, powołując się na swe prawa tubylcze i traktatowe. Zdaniem Matthew Coon Come Indianie muszą mieć prawo swobodnego wyrażania swego niezadowolenia i protestu, bez obaw o uznanie ich za terrorystów. Coon Come skomentował w ten sposób przyjętą 1 listopada br. Ustawę o antyterroryzmie, przypominając, że tubylcy doskonale wiedzą, czym są niesłuszne aresztowania, wymuszanie zeznań, przemoc policji czy użycie broni palnej.

Ⓜ Po ogłoszeniu przez rząd kanadyjski gotowości wypłacenia indiańskim dzieciom uczącym się w szkołach z internatem (gdzie doznawały przemocy seksualnej i upokorzeń) odszkodowania w wysokości 70%, opinia publiczna domaga się od Kościołów, które prowadziły te szkoły, by wypłaciły pozostałe 30%. W sądach znajduje się obecnie ponad 4500 spraw o odszkodowanie, obejmujących wnioski blisko 8500 byłych wychowanków szkół z internatem.

BRAZYLIA

Ⓜ Na 14 lat więzienia skazano czterech młodych mężczyzn za spalenie żywcem w 1997 roku wodza Indian Pataxo Galindo Jesusa dos Santos śpiącego na ławce, na przystanku autobusowym w Brasílii. Wódz przyjechał do stolicy, aby zabiegać o prawne przyznanie jego plemieniu ojczystej ziemi w północno-wschodniej Brazylii. Spał na ławce, gdyż nie zdążył wrócić do hotelu przed zamknięciem drzwi.

EKWADOR

Ⓜ Luis Maldonado, tubylczy polityk z wioski Peguete (55 km na północ od Quito) w Ekwadorze, został uhonorowany przez swych rodaków specjalną laską wysadzaną kamieniami szlachetnymi. 41-lletni Maldonado jest pierwszym Indianinem, który objął wysokie stanowisko rządowe — ministra opieki społecznej.

— Pięćset lat temu taką laskę wręczano jako symbol władzy i mądrości — powiedział Luis Segundo Ramos, koordynator ceremonii.

W uroczystości uczestniczył także prezydent Gustavo Naboá, pośród dwóch tysięcy mężczyzn i kobiet ubranych w tradycyjne stroje: mężczyźni w niebieskie poncha, a kobiety w koronkowe bluzki i długie spódnice.

Indianie w Ekwadorze stanowią 25% społeczeństwa, ale grupa ta długo była spychana na margines przez potomków hiszpańskich zdobywców. W minionym dziesięcioleciu Indianie zdobyli rozgłos dzięki utworzeniu partii politycznej i organizowaniu masowych protestów, w których domagali się sprawiedliwości społecznej. W ubiegłym roku Indianie odegrali też główną rolę, obok wojska, w obaleniu ówczesnego prezydenta Jamila Mahuada.

KOLUMBIA

Ⓜ Siedmiu zabitych i dziewiętnastu rannych — to bilans niedawnego starcia z użyciem broni palnej i maczet między Indianami Guambiano i Paez w zachodniej Kolumbii.

Ten górzysty teren jest najbardziej niebezpiecznym regionem w kraju i jednocześnie największym skupiskiem Indian. Rezerwy zajmują blisko ¼ powierzchni Kolumbii, jednakże wzrost populacji tubylców doprowadził do nieustannych sporów o ziemię.

Przez rezerwy przetoczyła się także fala przemocy trwającej od 37 lat wojny domowej w Kolumbii. Lewacy partyzanci i prawicowe grupy paramilitarne uznały bowiem ziemie Indian za terytoria strategiczne.

PERU

Ⓜ Amnesty International wezwała rząd Japonii o zgodę na ekstradycję do Peru Alberto Fujimori, byłego prezydenta tego kraju, ale obywatela japońskiego. Fujimori uciekł z Peru w listopadzie 2000 roku po 10 latach sprawowania rządów. We wrześniu Sąd Najwyższy Peru wydał nakaz zatrzymania Fujimori pod zarzutem pogwałcenia praw człowieka, utrzymywania szwadronu śmierci Grupo Colina, powiązanego z peruwiańskimi służbami tajnymi, fizycznej eliminacji politycznych przeciwników, wreszcie porwań i stosowania tortur. W wyniku działania szwadronu śmierci poniosło co najmniej 25 osób.

na podstawie informacji z Internetu oprac. Marek Maciolek

Waldemar Kuligowski

Globalizacja lokalności

Globalizacja jest na ustach wszystkich: zawładnęła tytułami artykułów prasowych, naukowych dysertacji, wkroczyła na salony i gliniane klepiska. Nie ograniczyła się do światka identycznych pod każdą szerokością geograficzną lotnisk, autostrad, sieci *fast-food*, hoteli, centrów odnowy — każdy, kto kupuje chińskie tenisówki, wysyła walentynkowe kartki, śledzi z zapartym tchem latynoskie opery mydlane, kibicuje zmaganiom ligi NBA czy korzysta z Internetu jest już zglobalizowany. Jak większość spraw wspólnych, a złośliwie jakoś od nas niezależnych, jest globalizacja zarzewiem gorących sporów toczonych przez jej oponentów i zwolenników. Nie powinno przeto dziwić, że stała się ona w końcu pretekstem do światowego spotkania przywódców ludów tubylczych.

Zjazd miał miejsce w stolicy Panamy, która w ciągu majowego tygodnia 2001 roku gościła ponad dwustu wspomnianych liderów. Głównym tematem ich rozmów był problem negatywnych wpływów globalizacji na egzystencję ludów tubylczych. Delegaci z (między innymi) Australii, Bangladeszu, Boliwii, Kanady, Kolumbii, Nepalu, Mali, USA, Rosji, Gwatemali, Peru i krajów skandynawskich zgodni byli co do tego, iż proces globalizacji oznacza dla ich społeczności wciąż nasilający się „kulturowy i ekonomiczny rasizm”. Przywódca chilijskich Mapuców, Aucan Huilcaman Paillama, zauważył, że rasizm ów dotyka najdotkliwiej tych ludzi, dla których koncepcja rozwoju społecznego związana jest ściśle ze środowiskiem. Konflikty rodzą się tu w związku z degradacją lasów albo nielegalnymi odwiertami w poszukiwaniu złóż ropy na obszarach objętych ochroną. Wszyscy zebrani przyznali, że współczesny

świat dąży do zaprowadzenia jednego modelu rozwoju — takiego, który nie chroni środowiska, bioróżnorodności ani ludów tubylczych.

„Nasi ludzie muszą być traktowani jako jedyni posiadacze kulturowego i intelektualnego bogactwa dawnej wiedzy — przekonywał Marcial Arias Garcia, reprezentant miejscowych Kuna. — Państwowe, narodowe, a także międzynarodowe agendy muszą zrozumieć, że jesteśmy strażnikami obyczajów oraz wiedzy i że mamy prawo do ochrony i kontroli dystrybucji tej wiedzy”. Jego zdaniem, kluczową sprawą dla przeciwdziałania mariażowi globalizacji i rasizmu jest rzeczywiste uznanie praw tubylczych społeczności do samostanowienia. Kolejną rzeczą to dostęp do zysków, jakie osiąga się z eksploatacji zasobów naturalnych znajdujących się na ziemiach tubylczych.

Pierwsza Milenijna Konferencja Ludów Tubylczych zaowocowała sformułowaniem „Panama Declaration”, dokumentu końcowego, który ma służyć jako podstawa dla stworzenia Uniwersalnej Deklaracji Praw Ludów Tubylczych.

Nawet te krótkie wyimki z panamskiego spotkania jasno wskazują na źródła największych niepokojów: po pierwsze idzie zatem o degradację środowiska naturalnego, po drugie o degradację środowiska kulturowego, po trzecie zaś o pieniądze. W oczach tubylców globalizacja przetacza się po świecie niczym ogromny walec: co stawia jej opór, jest miażdżone, a ci, którzy decydują się na współpracę, nabijają kiesę kierującym walcem. Manifest bezbronności i niezrozumienia.

Czym bowiem globalizacja jest? Definicji mamy mrowie, ale większość z nich mówi o swobodnym prawie do przemieszczania się ludzi (przymusowych imigrantów wspólnie z terrorystami), towarów (na równi leki i narkotyki), pieniędzy (charytatywnych i „brudnych”) oraz idei (wpisz, co akurat masz w głowie, wszak to idea). Globalizacja to tak złożony, współzależny i intensywny system planowanych powiązań, z jakim nigdy wcześniej w historii nie mieliśmy do czynienia. Nie bez powodu więc mówi się o „świecie bez granic” i „Ziemi—planecie ludzi”.

Tubylcy inaczej. Rozumują raczej wedle innej definicji: „Ustawiczne przewroty w produkcji, bezustanne wstrząsy ogarniające całość

życia społecznego, wieczna niepewność i ruch odróżniają naszą epokę od wszystkich poprzednich. Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, ulatnia się, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu. Odwieczne narodowe gałęzie przemysłu uległy zniszczeniu i są co dzień niszczone. Miejsce dawnych potrzeb, zaspokajanych przez wyroby krajowe, zajmują nowe, których zaspokojenie wymaga produktów najodleglejszych krajów i klimatów. Dawna lokalna samowystarczalność odchodzi w niepamięć...”. Tak, zapewne jest to jedna z twarzy globalizacji. Pewnie ta najsmutniejsza. Tyle, że powyższe stwierdzenia są fałszywe: to fragmenty przesławnego *Manifestu komunistycznego* Marksa i Engelsa sprzed ponad stu lat! Czyżby w świecie nic się od tamtego czasu nie zmieniło?

Milenijną konferencję w Panamie sponorsował kapitał obcy — Niderlandzkie Centrum Ludów Tubylczych. Zjechali nań obcy — eksperci ONZ, przedstawiciele organizacji wspierających z całego świata. A i sami tubylcy wystawili reprezentację kosmopolityczną, a nie lokalną. Informacje na temat spotkania znalazłem w paszczy bestii, Internecie (www.globalpolicy.org/globaliz/cultural/2001/luca0508.htm). Rzecz napisałem dla kwartalnika, który z dużą satysfakcją własną sprzedawany jest także za oceanem... którego autorzy i czytelnicy korzystają z dobrodziejstw swobodnego poruszania się i przesyłania towarów, a czasem nawet pieniędzy... który szuka odzewu, bo gdzieś go dziś szukać?!, w tolerancyjnej sieci internetowych łącz...

Jeden w tym wszystkim dokuczliwy szkopuł: globalna głupota i krótkowzroczność zbyt często wypierają rozsądek. Nawet tych, co żyją z dystrybuowanych po całym świecie bransolet i „łapaczy snów”, tych, którzy jeżdżą w delegacji za pieniądze liberalnej burżuazji i okrywają się listkiem figowym dziewiczej natury. Skoro nie zostało już nic — koreańskie dzinsy ścisną brzuszek pełen hamburgerów i coli, za paskiem wesoło popiskuje telefon komórkowy, w portfelu śpią karty kredytowe, a auto tak malowniczo dymi — została natura. Ona nic nie powie, przynajmniej nam, białym profanom, jeżdżcom globalnej apokalipsy. ❖



Jednym zdaniem WIEŚCI Z ZIEMI INDIAN

○ Przed zbliżającymi się Zimowymi Igrzyskami w Salt Lake City w 2002 roku tubylcze agencje turystyczne nasiliły kampanie promujące atrakcje Ziemi Indian. Tubylcza Fundacja 2002 z Salt Lake City koordynująca udział plemion w olimpiadzie uruchomiła nawet specjalną stronę internetową w języku... niemieckim.

○ Siedmioro nawajskich biegaczy weźmie udział w sztafecie niosącej olimpijski ogień do Salt Lake City. Trasa sztafety będzie prowadzić przez słynną Dolinę Pomnikową na terenie Monument Valley Navajo Tribal Park.

○ Firma informatyczna Indian Ute Uinta River Technology otrzymała 5-letni kontakt rządowy na przetwarzanie dokumentów imigracyjnych.

○ Jedna czwarta pozarezerwatowych tubylców Nowej Szkocji żyje w mieszkaniach nieodpowiadających standardom krajowym — głosi raport o problemach „miejskich Indian” w Kanadzie.

○ Rośnie popularność pierwszej i jedynej jak dotąd indiańskiej błogosławionej, Kateri Tekakwithy (1656–1680), dziewczyny Mohawk, która przyjęła chrześcijaństwo. Świadection o dokonanych cudach napływające z całego świata, mają skłonić Jana Pawła II do ogłoszenia jej świętą.

○ Pierwszy Naród Kasabonika z Ontario zawarł umowę z największą na świecie kompanią górnictwą diamentów DeBeers. Indianom przysługuje pierwszeństwo zatrudnienia, a także opłaty z tytułu dzierżawy kopalni.

○ W Onatrio powstała pierwsza całkowicie tubylcza instytucja finansowa — Związek Kredytowy Narodu Anishinabek (ANCU). — To rzeczywiście historyczna chwila symbolizująca pierwszy ważny krok w stronę finansowej niezależności naszych Pierwszych Narodów — powiedział Vernon Roote, wódz Wielkiej Rady. — Związek Kredytowy to zadatek na rzecz na-

szej suwerenności i narodowości Anishinabek (Odżibuejów).

○ Indianie weterani wojenni w Kanadzie mogą nie doczekać się rekompensaty za udział w II wojnie światowej. Z blisko ośmiuset tubylczych mężczyzn i kobiet z Saskatchewan, którzy na ochotnika wstąpili do armii kanadyjskiej, żyje już zaledwie osiemdziesięcioro. Prasa wezwała władze prowincji do natychmiastowego uregulowania tej wstydlivej sprawy.

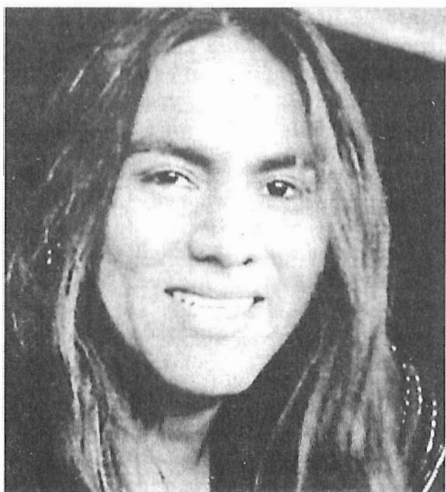
○ Rozdano nagrody podczas Festiwalu Muzyki Tubylczych Kanadyjczyków, który odbył się 23 listopada br. w Toronto. Tytuł najlepszego artysty roku zdobył Billy Joe Green za album *My Ojibwe Experience, Strength and Hope*. Za najlepszą piosenkę uznano „I found her tonight” Raya Villebruna. Z kolei Ted Whitecalf, założyciel wytwórni fonograficznej Sweet Grass Records, otrzymał nagrodę przemysłu muzycznego oraz nagrodę za całokształt osiągnięć.

○ Na 12 lat więzienia skazał Sąd Najwyższy Kolumbii Brytyjskiej parę Indian Cowichan z Nanaimo za długotrwałe znęcanie się nad 3-letnim Percy’em Tooshleyu. Chłopiec był głodzony, bity, a nawet gryziony. Na skutek odniesionych ran chłopiec zmarł. Lekarz sądowy znalazł na ciele Percy’ego 91 obrażeń.

○ Na rok więzienia w zawieszeniu i 120 godzin pracy społecznej został skazany były parlamentarzysta Jack Ramsay, któremu zarzucono napastowanie Indianki, gdy 30 lat temu był policjantem na północy Saskatchewan.

○ Jan Paweł II przeprosił tubylcze ludy Australii, Nowej Zelandii i Oceanii za nadużycia misjonarzy. Papież za pośrednictwem komputera i Internetu rozesłał adhortację apostołską *Ecclesia in Oceania*, w której biskupi przepraszają m.in. ofiary nadużyć seksualnych, których dopuścili się przedstawiciele Kościoła katolickiego na tubylczych mieszkańcach Oceanii.

Serwis informacyjny „Jednym zdaniem” ukazuje się raz w tygodniu i jest bezpłatnie rozsyłany pocztą elektroniczną (zgłoszenia: www.tipi.pl). Pocztą tradycyjną serwis rozsyłany jest raz w miesiącu. Osoby zainteresowane prosimy o kontakt z redakcją.



Ewa Sienkiewicz

Niosący nadzieję

Robert Mirabal i jego twórczość

Gdzie jest zwątpienie, tam jest nadzieja
Gdzie jest strach, tam jest miłość
Gdzie jest nienawiść, tam jest spokój
Gdzie jest cierpienie, tam jest taniec
(Dance)

Kiedy pierwszy raz zobaczyłam Roberta Mirabala w amerykańskiej telewizji, w późnonocnym teletonie, nie wiedziałam, kim jest. Ocean spokoju i siły, które emanowały z jego postaci (i niewątpliwie jego uroda) spowodowały, że nie zmieniłam kanału. Wtedy jeszcze jego muzyka nie zwróciła mojej uwagi — fragmenty koncertu nadawane w przerwach teletonu wydawały mi się nieco chaotyczne i przede wszystkim były mało (jak mi się wtedy wydawało) *native*.

Moje dochodzenie na temat: „kim jest Robert Mirabal?” doprowadziło do fascynacji i pewnego zauroczenia jego osobą, i choć trudno usłyszeć jest jego utwory w skomercjalizowanym, papkowatym amerykańskim radio i dziewięciu na dziesięciu Amerykanów nigdy o nim nie słyszało, to właśnie on — trzydziestoparolatek z małego tysiącletniego Taos, gdzieś tam w Nowym Meksyku, jest dla mnie przykładem potwierdzającym regułę, że jeśli jesteś na właściwej drodze — cały wszechświat ci pomaga. Większość z nas szuka swojej drogi, błakając się po bezdrożach całe lata, a często całe życie, czasem do końca nie odkrywając swego szczególnego talentu. Robert Mirabal znalazł swoją drogę wcześniej, choć właściwie to droga odnalazła jego, a może jego ogromna wrażliwość po prostu pozwoliła mu właściwie odczytać znaki?

Kiedy osiemnastoletni Robert kupował swój pierwszy flet za pieniądze pożyczone od babci, która go wychowała, chyba nie zdawał sobie sprawy, że został wybrany („to flet wybiera ciebie”), że przekroczył właściwą bramę. Dla chłopaka wychowanego w niepełnej rodzinie, w domu bez elektryczności, był to sposób bardziej na przeżycie niż potrzeba artystycznej ekspresji. A jednak mimo to, że wcześniej grał na wszystkim czym się dało — pianinie, klarecie, saksofonie, bębnach — to flet posiadał go absolutnie i pozwolił na znalezienie własnego „języka” — sposobu na komunikację ze światem. Już miesiąc po rozpoczęciu nauki gry na flecie, zaczął koncertować i absolutnie poddał się magii tego instrumentu.

Z pewnością ta „magia” oczarowała japońskich tancerzy Butoh, którzy podczas swojego pobytu w Taos wybrali Roberta Mirabala na współtwórcę swego spektaklu.

Tak powstał *Land*, który wystawiany w Stanach, Japonii i Europie zaowocował nagrodą New York Dance and Performance „Bessie”. Do tej pory Mirabal jest jedynym Amerykaninem indiańskiego pochodzenia, któremu została ona przyznana. Od tego momentu wszystko potoczyło się szybko — dwuletni pobyt w Japonii, studia z muzykami High Court, kolejne płyty — *Land*, *Warrior Magician*, *Native Suite*, *Mirabal*, *Taos Tales*, które obrazują jego roz-

wój od prostych nagrań melodii na flet do muzycznej syntezy przeciwnych światów, kolejne sukcesy i nagrody (w tym trzy National American Music Awards 1998, 2000 i 2001 oraz nagroda Amazon dla najlepszego artysty New Age 2000), w końcu zjawiskowa produkcja dla stacji PBS — artystyczne, teatralne nagranie jego i Rare Tribal Mob (zespołu, z którym nagrywa i występuje) materiału z płyty *Music From a Painted Cave*. Gdzieś między tym wszystkim Robert wydał książkę *Skeleton of the Bridge* i okazało się, sam zresztą tak o sobie mówi, że jest bardziej pisarzem niż muzykiem. Jego opowiadania są bardzo osobiste, pełne wspomnień i intymnych impresji. Dar Łatwości Pisania można dostrzec także w tekstach jego utworów prostych i prawdziwych. Są pełne bólu i miłości, rozterek i nadziei, samotności i radości, tęsknoty i strachu. Wyrastają z tradycji Tewa i współczesnego świata, w którym się wychował. Mówi o tym w tekście utworu *Navajo Fires*:

po drugiej stronie jest świat, po którym chodzę,
gdzie jest taniec i język, muzyka, religia i sztuka
świątynie szamanów i głosy z gwiazd

i jest inny świat — pełen zamieszania,
wielu komputerów, wielu samochodów i telefonów
tak bardzo chaotyczny, ale też go potrzebujemy

(...)

jest nadzieja na przyszłość, (...)
że dzielimy się ze sobą, żyjemy i dajemy
i z powodu tej nadziei tu jestem (...)

Z powodu tej nadziei, że można zbudować most nad każdą przepaścią, wzięło się jego charytatywne przedsięwzięcie Middle Road Foundation. Z powodu tej nadziei, tworząc i występując, daje z siebie wszystko.

Muzyka z ostatniej płyty Roberta Mirabala i Rare Tribal Mob choć czasem przypomina mi zbyt mocno nagrania Starego Dobrego Małżeństwa (pewnie z racji użytej w szczególny sposób wiolonczeli), jest całkiem interesującą mieszaną różnych rodzajów muzyki — od świętych rytmów indiańskich (co niektórzy mają mu za złe) po rzetelny rocka, a nawet zapożyczenia z flamenco. Jest to całkiem zro-

zumiałe, jeśli wziąć pod uwagę korzenie Mirabala i to, że — jak sam o sobie mówi — jest dzieckiem MTV.

Zaskakujące, że ten „koktajl” po kilkakrotnym przesłuchaniu ciągle brzmi autentycznie — *native*, choć może właściwsze jest określenie czasem używane przez Mirabala — *Alter-Native*.

Dobrze się tego słucha i choć nie jest to najbardziej artystyczna muzyka świata, ciągle wracam do tej płyty, bo jest naprawdę taka, jak opowiada o niej Robert: „Często zdarza się, że kiedy siedzisz z kimś, kto opowiada ci historię, nagle przypominasz sobie coś innego — może to być sen, coś, co kiedyś usłyszałeś albo jakieś wrażenie. Jesteś w jaskini oświetlanej błyskami — widzisz tylko fragmenty i kawałki rzeczy. Niektóre są ukryte w mroku albo półmroku, a inne w całkowitej ciemności — te, które być może dopiero zobaczysz”.

Prawdziwą uczcą jest obejrzenie koncertu — przedstawienia. Dźwięk oprawiony w światło, scenografia, tancerze w przepięknych kostiumach i niezaprzeczalna charyzma Roberta gwarantują niezapomniane wrażenie.

O Robercie Mirabalu można by napisać książkę, bo to, co zrobił i co robi wystarczyłoby na obdzielenie paru życiorysów — jest pisarzem, muzykiem, aktorem, (zagrał w paru filmach, między innymi w *Walkerze*, *Strażniku Teksasu*), jest rzeźbiarzem (jego flety można zobaczyć na stałych wystawach w Smithsonian Museum i w Albuquerque Museum), jest nauczycielem — okazjonalnie wyklada na uniwersytetach i w *college'ach* (zwłaszcza Dartmouth i Cambridge); oprócz swoich koncertów uczestniczył ostatnio jako perkusista i flecista w teatralnym przedsięwzięciu *Spirit — A Journey in Dance Drum an Spirit* (Duch — Podróż przez taniec, bęben i ducha).

Wciąż mieszka z żoną Aspen i córką Dawn w małym Taos, otoczony rodziną i przyjaciółmi, wciąż pozostał prostym, sympatycznym i życzliwym człowiekiem, a członkowie jego zespołu mówią o nim, że jest mistyczną, świętą ludzką istotą. Jedno jest dla mnie pewne — jest Człowiekiem Niosącym Nadzieję: na to, że każdy z nas może przyczynić się do tego, by świat, w którym będą żyły nasze dzieci, będzie lepszy, i na to, że, każdy z nas nosi w sobie swoje wielkie powołanie. ✦



Wolę czuć bezpieczeństwo

Mamo, zobacz, tipi — słyszysz cichy głos Briana. Odwracam głowę. Ogromna łąka, a na niej błyszczące w słońcu, śnieżnobiałe tipi. Czuję, jak serce zwalnia rytm. Oczy Briana wyrażają tylko niemy zachwyt. Rzadko zdarza mi się widzieć taki wyraz twarzy u mojego syna. Ada nie mówi nic, patrzy. To też nietypowe dla niej zachowanie. Wjeżdżamy na teren obozu — pachnie drewnem i czymś tak bliskim, a nieznanym jednocześnie. Właściwie nikogo tu nie znam. Rozpoczyna się ceremonia otwarcia. Nie uczestniczymy w niej — trzeba zatroszczyć się o nocleg. Rozbijamy namiot i wsłuchujemy się w głos bębna. Śpiew niesie się w powietrzu. Nie mamy siły walczyc z tą „wilłą z basenem”, jesteśmy zmęczeni całonocną podróżą i upałem. Zawijamy się w śpiwory, zasypiamy wsłuchani w śpiew.

Dni wśród tipi to dni spokoju. Gubię gdzieś rozpęd wielkiego miasta, zastygam. Przeglądam się twarzą, obserwuję. Nie wszystko mi się podoba, nie wszystko rozumiem, ale nie przyjechałam tu oceniać. Może to kwestia mentalności, a może moich wyobrażeń na temat tradycji, nie wiem. Słońce tak pięknie świeci, wolę czuć bezpieczeństwo i spokój letniego popołudnia. Przemykam oczy... tak dawno nie miałam w sobie takich uczuć. Nie boję się o dzieci, które pobiegły własnymi drogami. Wiem, że w tym miejscu nie spotka ich żadna krzywda.

Noce. Och, noce wypełnione śpiewem, pulsujące rytmem bicia serca Matki Ziemi — jak pięknie to nazwał David. Iskry ognia ulatywały do gwiazd i nie wiedziałam już, czy ja jestem w niebie, czy może niebo pochyliło się nad tą maleńką osadą. Nie słyszałam wtedy pijanych odgłosów faktorii ani ukraińskiej piosenki ludowej dobiegającej z tipi. Nie obchodziła mnie faza pieśni patriotycznych, bo siedziałam przy ognisku i gwiazdy były nade mną i gwiazdy były we mnie. Dzieci zawinięte w śpiwory spały tak spokojnie.

Chcę to napisać, chcę, choć nie wiem, ile osób to przeczyta. Może nikt z tych, do których chcę to powiedzieć. Chcę podziękować za coś ważnego, co zrobili, a o czym może nawet nie wiedzą.

Viktorio, chcę podziękować za to, że tak bardzo serio potraktował naiwne pytanie mojego syna i tak bardzo rzeczowo odpowiedział na nie. Nie wiem, czy zdaje sobie sprawę, co znaczy dla dziesięcioletka jasna i poważna odpowiedź kogoś TAKIEGO jak on. Pewnie nawet nie pamięta tego zdarzenia. Ale Brian pamięta i ja pamiętam.

Kruk, wzór doskonałości dla małego Strażnika Ognia. Widziałam, jak Brian obserwował każdy jego gest. Widziałam szczepście w oczach dziecka, bo zostało zauważone, dopuszczone do czegoś niezwykłego, potraktowane serio.

I Gorąca Woda. Albo raczej Gorące Serce. Człowiek dzielący się z innymi wszystkim, co posiada. A posiada tak wiele: ciepłe oczy, życzliwość, zrozumienie i akceptację. No i gorącą wodę oczywiście. Brian do dziś maluje obrazki, na których siedzi w Kręgu przed ogniskiem razem z Gorącą Wodą. On jest jednym z najcieplejszych ludzi, których poznałam w swoim życiu.

Muzyka to coś absolutnego, doskonałego. Kiedy słuchałam muzyki, przestawałam istnieć. Moja dusza rozpadała się na atomy i podążałam za rytmem bębna do dalekich miejsc, których istnienia nie podejrzewałam. Nie miało znaczenia, czy były to wieczorne śpiewanki z Winet, czy śpiewali faceci z Maka Sapa Wicasa. Po prostu odlatywałam. Ja dalej kocham Pink Floyd i Mozarta, ale muzyka Indian to połączenie prozy życia z niezmienną duchowością i nie ma w sobie nic z pałosu czy rutyny. Nie znajduję lepszego słowa niż to, że ta muzyka JEST.

Zawiniątko. Przypoko mi o tym pisać. Czulałam zdziwienie i rozczarowanie, bo na pytanie, kto czytał coś o Jamesie, tylko ja i Radek podnieśliśmy ręce. Nie chce mi się tego komentować. Nie po raz pierwszy wtedy zauważyłam, że być tradycjonalistą może oznaczać tylko noszenie dużej ilości gadżetów na sobie, bo w tych kategoriach tylko tak można nazwać pięknie wyszywane paciorkami indiańskie ubrania czy ozdoby. Nie rozumiem, jak można mówić o sobie: „Jestem tradycjonalistą” i pić piwo.

Nie rozumiem, jak można nie być na spotkaniu z *medicine man*, którym jest James, albo nie zadać sobie trudu poczytania o jego wizycie w Polsce. Ja nic nie wiem o byciu tradycjonalistą, ale wiem, że mój przyjaciel David, stuprocentowy Lakota, jak mówi sam o sobie, nie pije, nie ćpa, nawet nie pali. Jest tradycjonalistą, a jedynie tego oznaką są jego długie włosy. Więc ja już nie wiem, na czym polega bycie tradycjonalistą, ale chyba wolę zaufać w tych sprawach Davidowi. Nie chcę nikogo oceniać, to nie moje życie, ani nie moja sprawa, ale chyba wolę nosić zwykłe trampki i spodenki, zamiast ozdób, i pomagać Darkowi wysłać zabawki i ciuchy do Potłdnowej Dakoty, a o tradycji uczyć się od Davida.

Z miłością,
Kasia

zwierzenia Cienia

113. Miliony amerykańskich rodzin nie wyobrażają sobie jesieni bez swych tradycyjnych świąt — Columbus Day i Thanksgiving Day. Tysiące Amerykanów najpierw z dumą uczestniczą w paradach i uroczystościach Dnia Kolumba, a następnie przygotowują indyka na rodzinny obiad w Święto Dziękczynienia. Jednocześnie pewna grupa innych Amerykanów, głównie tych, których przodkowie od tysiącleci zamieszkiwali ten sam kontynent, przeżywa te dni w zasadniczo odmienny sposób. Rocznie przybycia okrętów Kolumba do brzegów ziemi po zachodniej stronie Atlantyku nie są dla nich rocznicami odkrycia Nowego Świata, lecz początku pełnego gwałtu i przemocy okresu podboju i kolonizacji, którego konsekwencje odczuwają boleśnie do dziś. Rocznicę spotkania Pielgrzymów z „Mayflower” z Wampanoagami nie skłaniają wielu tubylczych Amerykanów do dumy z historycznej wielkości Amerykańskiego Narodu, lecz raczej do smutnej refleksji nad tym, o ile silniejsze od historycznej prawdy bywają popularne mity oraz jak odmienny może być sposób odczuwania i wyrażania wdzięczności przez ludzi różnych kultur.

114. Wielu mieszkańców Zachodniej Półkuli nie utożsamia się dziś bez reszty z dziedzictwem Kolumba i jego następców, mieczem i krzyżem torujących drogę europejskiej cywilizacji i chrześcijańskim wartościom. Uznając nieuchronność historycznych przemian, a także ich dobre strony, upominają się oni jednak — tam gdzie to możliwe — o uświadomienie, moralne potępienie i ekonomiczne zadośćuczynienie krzywd wyrządzanych Indianom w dawnej — a czasem i nie tak dawnej — przeszłości. Stąd liczne protesty przeciw oficjalnym obchodom Dnia Kolumba w USA i innych krajach, stąd alternatywne obchody, żałobne marsze i akcje uświadamiające zwykłym obywatelom mniej znane karty historii i ich następstwa. Wielu współczesnym Indianom — także tym dumnym na co dzień z amerykańskiego obywatelstwa — dominujący sposób obchodzenia Święta Dziękczynienia przypomina, że trwająca po dziś dzień dyskryminacja i przemoc wobec tubylczych mieszkańców USA rozpoczęła się właśnie w listopadzie 1620 roku, wraz z pojawieniem się europejskich Pielgrzy-

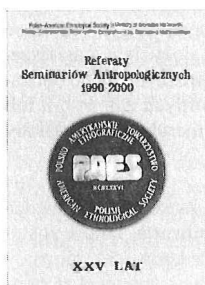
mów na ziemi ludu Wampanoag. Tubylcy uważali, że ziemią należy się dzielić, a głodujących przybywców — wesprzeć kukurydzą i wiedzą o jej uprawie. Wdzięczni Pielgrzymi zaprosili swoich wybawców na świąteczną ucztę — a ich potomkowie świętują to wydarzenie co roku. O tym jednak, że krótko potem, wzmocnieni przez nowe fale osadników, Ojcowie Założyciele dzisiejszej Ameryki zmusili swych dobroczyńców do opuszczenia ziem przodków, opornych zaś wybili lub zniewolili — większość Amerykanów wołałaby zapomnieć.

115. Kiedy w 1970 roku ówczesny przywódca Wampanoagów Frank Wamsutta James został zaproszony na oficjalne obchody 350. rocznicy powstania Plymouth, odmówił usunięcia ze swego przemówienia twardych słów o „początku końca”. Gdy nie pozwolono mu na wystąpienie, wezwał, by Dzień Dziękczynienia ogłosić Dniem Żałoby Narodowej. Choć wówczas wydawało się to głosem wołającego na puszczy — to od tamtej pory co roku w listopadzie w Plymouth zbierają się ludzie różnych ras i korzeni, którzy rozumieją, że — jak głosi umieszczona tam przed kilku laty tablica — „Wielu tubylczych Amerykanów nie świętuje przybycia Pielgrzymów i innych europejskich osadników. Dla nich Dzień Dziękczynienia jest przypomnieniem o ludobójstwie milionów ludzi, kradzieży ich ziemi i nieustającym naporze na ich kulturę”. Ich prawo do pokojowego protestu i odszkodowania za wcześniejsze prześladowania potwierdził ostatnio amerykański sąd.

116. Nie byłoby takich i podobnych spotkań w wielu miejscach Ameryki i w innych krajach, nie byłoby ceremonii dziękczynienia, pamiątkowych tablic i rosnącej z roku na rok świadomości pełnego znaczenia rozmaitych wydarzeń z historii ludzkości, gdyby nie przekazywane niezależnie od popularnych mitów i oficjalnej propagandy historyczne prawdy, gdyby nie przywiązanie każdego ludu i narodu do własnej historii, ziemi i kultury, gdyby nie odważne, wizjonerskie czasem działania przywódców lokalnych społeczności i wsparcie dla nich ze strony ludzi i organizacji wyczulonych na niesprawiedliwość, otwartych na świat i potrzeby drugiego człowieka. Czy my, ludzie nowego wieku, będziemy o tym częściej pamiętać, pochylając się nad kolbą kukurydzy, świątecznym indykiem, lub wigilijną wieczerzą?



NOWE KSIAŻKI



Referaty
Seminariów
Antropologicznych
1990-2000

pod red.
Krystyny Baliszewskiej
i Andrzeja J.R. Wali

Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne od początku swej działalności nawiązywało kontakty z badaczami polonijnymi, amerykańskimi oraz specjalistami z Polski przebywającymi czasowo w Stanach Zjednoczonych. Wielu z nich w trakcie swych pobytów odwiedzało Atlantic City, siedzibę PAES/PATE, by wygłaszać tam odczyty na zebraniach Towarzystwa. Jednym z najważniejszych jednak osiągnięć PAES/PATE są zwoływane co czas jakiś seminaria antropologiczne. W przeważającej większości poświęcone one były kulturze Indian USA, a od czasu do czasu także zagadnieniom zahaczającym o problematykę Ameryki Łacińskiej.

Spis treści

O początkach Towarzystwa i jego przetrwaniu — Andrzej J.R. Wali

Wstęp — Aleksander Posern-Zieliński

Andrzej J.R. Wali: *Historyczno-polityczne implikacje eurocentryzmu w procesie podboju i kolonizacji Ameryki oraz doktrynalnego utrwalania zdobyczy w czasach postkolonialnych po współczesność*

Andrzej J.R. Wali: *Kłamstwa, spaczenia, przemilczenia i półprawdy: manowce historii Indian amerykańskich*

Andrzej J.R. Wali: *Pojmana przez Indian. Relacja Mary Rowlandson jako zapis antropologiczny*

Anna Małgorzata Czyż: *Relacje jezuitów jako podstawa kształtowania się wizerunku Indianina w świadomości europejskiej XVII i XVIII wieku*

Ewa Marciniak-Dżurak: *Stereotyp Indianina w filmie amerykańskim*

Dean R. Snow: *Historyczna archeologia Irokezów z północno-wschodniej Ameryki Północnej*

Krzysztof Kopczyński: *Tubylcy Manhattanu w okresie pierwszych kontaktów z Europejczykami (XVI-XVII w.)*

Andrew J.R. Wali: *Od Brotherton do Bridgeton. Indianie New Jersey w XIX i XX wieku*

Andrew J. R. Wali: *Lenni Lenape. Zarys historii wskrzeszonego plemienia*

Andrew J.R. Wali: *Seks i waloryzacja normatywne. Patriarchat europejski a stosunki płci u Indian Wschodniego Wybrzeża Ameryki Północnej*

Anna M. Dobrowolska: *Muzyka Indian Ameryki Północnej. Charakterystyka*

Krzysztof Kopczyński: *Spółeczny kontekst Tańca Stońca u Arapachów Północnych*

Ewa Marciniak-Dżurak: *Powieść i rytuał. Elementy tradycyjne we współczesnej powieści indyjskiej*

Ewa Dżurak: *Literatura indiańska i etnografia*

Andrew J. R. Wali: *Konkwista w kontekście wspólnych interesów i dążeń imperialistycznych państwa i Kościoła*

Edmund S. Urbański: *Współczesny wkład Polski i Polonii Amerykańskiej w nauki humanistyczne, matematyczno-przyrodnicze i techniczne Ameryki Łacińskiej*

Marian Hillar: *Etnokulturowa, społeczna i polityczna interpretacja osobowości latynoskiej w Nostromo Josepha Conrada*

Andrew J.R. Wali: *Belize. Szkic historyczny. Możliwości badań antropologicznych*

Aleksander Posern-Zieliński: *Konflikt etniczny w Ekwadorze: kontrowersje mitycko-indiańskie w Otavalo*

Małgorzata Gąsienica-Malek: *Mieszkańcy Himalajów rejonu Annapurny i Langtang*

Anna Engelking: *O naciach i wiarach. Z badań nad samoświadomością społeczności lokalnych, na pograniczu katolicko-prawosławnym na Białorusi*

Anna Engelking: *Kłątwa rodzicielska w kulturze ludowej*

Nota edytorska, Noty o autorach, Indeks nazwisk, Indeks nazw geograficznych i etnograficznych, Indeks tytułów dzieł literackich, filmowych i czasopism

PAES/PATE — TIPI, Atlantic City — Wielichowo 2001
ISBN 83-902155-7-8, format 170×240, stron 408
cena 36 zł

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

TIPI • Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
BS O/ Wielichowo
90630008-1056531-27003-1-1

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

„Tawacin” dostępny jest w sieci salonów sprzedaży

EMPIK

BIALYSTOK ul. Sienkiewicza 3
•CHEŁM ul. Lubelska 61 •CHORZÓW Al. Wolności 28/2 •CZĘSTOCHOWA ul. NMP 63/65
•ELBLĄG ul. 1 Maja 37 •GDAŃSK ul. Długi Targ 28/29
•GDAŃSK MEGASTORE ul. Podwale Grodzkie 8 •GDYNIA ul. Świętojańska 68 •GLIWICE Rynek 4-5 •GNIĘZNO ul. B. Chrobrego 11 •GORZÓW WLKP ul. Sikorskiego 126/128
•KALISZ 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. Gen. B. Komorowskiego 37 •LEGNICA Rynek 33 •LUBIN Al. Armii Krajowej 25 •LUBLIN Krakowskie Przedmieście 59 •ŁÓDŹ ul. Narutowicza 8/10 •ŁÓDŹ MEGASTORE ul. Piotrkowska 81 •NOWY SĄCZ Rynek 17 •OLSZTYN ul. 1 Maja 18/19
•OPOLE ul. Krakowska 43 •OSTRÓW WLKP ul. Kolejowa 24 b •PŁOCK Pl. Narutowicza 5 •POZNAŃ MEGASTORE ul. Ratajczaka 44 •RACIBÓRZ Rynek 5 •RYBNIK ul. Sobieskiego 18 •SŁUPSK Stary Rynek 6 •SOPOT ul. Boh. Monte Cassino 57/59 •SOSNOWIEC ul. Malachowskiego 2 •SZCZECIN Al. Wojska Polskiego 2 •SZCZECIN MEGASTORE Al. Niepodległości 60 •ŚWIDOUJCIE ul. Armii Krajowej 8 •TORUŃ ul. Wielkie Garbary 19 •WAŁBRZYCH Al. Wyzwolenia 2 •WARSZAWA „Nowy Świat” MEGASTORE ul. Nowy Świat 15/17 •WARSZAWA „Bielany” Al. Zjednoczenia 25 •WARSZAWA „JUNIOR” MEGASTORE ul. Marszałkowska 104/122 •WARSZAWA Galeria Mokotów ul. Wołoska 12 •WARSZAWA Targówek ul. Głębocka 15 •WARSZAWA Żoliborz ul. Mickiewicza 27 •WŁOCŁAWEK ul. Warszawska 11/13 •WROCŁAW pl. Kościuszki 21/23 •WROCŁAW MEGASTORE Rynek 50 •ZIELONA GÓRA ul. Boh. Westerplatte 19



WARUNKI PRENUMERATY

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2002 wynosi 24 zł za 4 numery [57-60] 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 „Tawacina”.

ilość egzemplarzy	cena 1 egz.	cena prenumeraty 1 egz. w 2002 roku
1	6,00	24,00
2-3	5,50	22,00
od 4	5,00	20,00

Wpłaty należy kierować na konto:

TIPI, Marek Maciołek • ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo

Bank Spółdzielczy O/ Wielichowo
90630008-1056531-27003-1-1

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna opłacona w kraju kosztuje 48 zł (wysyłka pocztą lotniczą), opłacona za granicą — \$15.

W USA

Dystrybucję „Tawacina” w Stanach Zjednoczonych prowadzi:

Mr. Andrew J.R. Wali
5512B Burk Ave. • Ventnor City, NJ 08406-1204
tel. (609) 822-1035
e-mail: KULWAL42@aol.com

Drodzy Prenumeratorzy,

z wątpliwą przyjemnością informuję, że tradycji stało się zadość i — jak co roku — zmienił się numer naszego konta. Rozumiem, że dostosowujemy wszystko do wymogów UE, ale nie rozumiem, dlaczego wprowadza się zmiany, jeśli z góry wiadomo, że za rok znowu się zmieni. Mam nadzieję, że to szaleństwo bankierów kiedyś się skończy. Bo niestety nikt się nie liczy z małym wydawcą ogólnopolskiego kwartalnika w małej, 3-tysięcznej miejscowości.

Bank Spółdzielczy O/ Wielichowo
90630008-1056531-27003-1-1

Blankiety z dotychczasowym numerem pozostają oczywiście ważne, choć w miarę możliwości proszę skorzystać z blankietów pocztowych (samokopiujących). Za wszelkie utrudnienia serdecznie przepraszam.

Marek Maciołek

XXVI Złot PRPI

odbędzie się w Lubiatowie koło Koszalina w dniach 19-28 lipca 2002 roku. Wampum organizatora otrzymał: Konrad Konarzewski, ul. Rybacka 6/1, 75-228 Koszalin, tel. kom. 0504 639 018.

W naszym domu w Copacabanie jest kilka salek, w których wieczorami (w każdy czwartek) odbywają się lekcje, a co trzy miesiące egzaminy programu SAAD (Sistema de Autoevaluación de Adultos a Distancia — System Samokształcenia Dorosłych na Odległość). Jest to rodzaj dwujęzycznej (hiszpański i ajmara) szkoły wieczorowej dla Ajmarów, kończącej się egzaminem maturalnym. Szkoła jest bezpłatna, a nauczycieli opłaca Projekt Yaya Mama. Absolwenci programu SAAD mają otwartą drogę na studia — z tego co wiem, część z nich już studiuje na Universidad El Alto w La Paz.

Kiedy pojechaliśmy kopać w Huayllani, zauważyliśmy, że chociaż wioskę przecina linia wysokiego napięcia, to w szkole ani w świetlicy (miejsce zebrań mieszkańców wioski) światła elektrycznego nie ma. Okazało się, że kiedy wznoszono te budynki, zabrakło pieniędzy na kabel. Tydzień później uczestniczyłam w zakładaniu kabla, który kupiliśmy, wracając po weekendzie do prac w Huayllani.

Podczas wykopalisk wpadliśmy też na pomysł podtrzymania zanikającej już sztuki wyrabiania glinianych garnków prekolumbijskimi metodami (bez koła garncarskiego) — niestety okazało się, że tak naprawdę mistrzem to był świętej pamięci Tatuś naszego garncarza, który coś tam pamiętał... ale chyba niewiele, bo część garnków popękała w trakcie suszenia, a reszta podczas wypalania.

Ajmarowie nie zapominają ani wyrządzonych krzywd, ani wyświadczonego dobra — dlatego wszędzie tam, gdzie Chavezowie byli już wcześniej, witani są bardzo serdecznie. Gdy pojawiliśmy się raz w wiosce Siripaca (w okolicy Belen), Indianie od razu nas wypatrzyli (no cóż, nietrudno chyba zauważyć jedyny samochód w wiosce...) i zaprosili do stołu, przy którym zgromadzili się *dirigentes* — najważniejsze, najbardziej poważane osoby w wiosce.

Niestety Projekt Yaya Mama przeżył ciężki cios: 25 sierpnia 2001 roku odeszła z tego świata Ta, która go współtworzyła — Karen Mohr Chavez. Wszyscy, którzy Ją znali, przeżyli to bardzo mocno... Ajmarowie pod wodzą *yatiri* (szamana) Eusebio Illa odprawili obrzęd upraszający Mama Pacha o godne potraktowanie zmarłej... Nigdy Jej nie zapomnimy.

Stanisława Stachniewicz

Belen — budowa wału chroniącego pola przed zalaniem



Od początku studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim szukałam możliwości wyjazdu do Ameryki Południowej na stypendium. W Internecie znalazłam adres pewnego kuzieńczyka, posyłałam mu wypracowania w języku keczua, którego zaczęłam się uczyć, i on je poprawiał. Korespondowaliśmy przez pół roku. W pewnym momencie napisał mi, że tak w ogóle to on wykłada na uniwersytecie w Stanach, prowadzi z żoną wykopaliska w Boliwii i zastanawia się, czy bym nie pojechała razem z nimi... I w sposób, który do dzisiaj pozostaje dla mnie zagadką, studentka religioznawstwa z Polski pojechała na trzy miesiące w Andy z amerykańskimi archeologami — Projektem Yaya Mama kierowanym przez Karen i Sergio Chavez z Central Michigan University.



Cały ten wyjazd był jedną wielką, szaloną przygodą, pełną zadziwiających zdarzeń. Jednak najbardziej zaskakujące było dla mnie odkrycie, że archeolodzy z obcego kraju robią dla tubylczych Boliwijczyków więcej niż ich rodzimy rząd. Projekt Yaya Mama nie miał może najnowocześniejszego sprzętu do prac wykopaliskowych, ale za to miał fundusze na pomoc Indianom Ajmara. W ubiegłym roku w wiosce Belen zaczęto umacniać wał chroniący pola uprawne przed zalaniem — cement kupiono z funduszy Projektu Yaya Mama. W trakcie tegorocznych prac okazało się, że w Kusijata, wiosce koło Copacabany, powstaje szkolna biblioteka, ale z braku pieniędzy istnieje bardziej w wyobraźni niż w rzeczywistości. Zwrócono się o pomoc do Projektu Yaya Mama i biblioteka w Kusijata już działa.

Yatiri Eusebio Illa przy stosie, na którym miała spłonąć *mesa*

**NIE ZAPOMINAJĄ
KRZYWD
ANI DOBRA
AJMAROWIE Z BOLIWII**

ZDJĘCIA
STANISŁAWA STACHNIEWICZ



Widok z wioski Ch'isi (płw. Copacabana) na wiecznie ośnieżony masyw Illampu

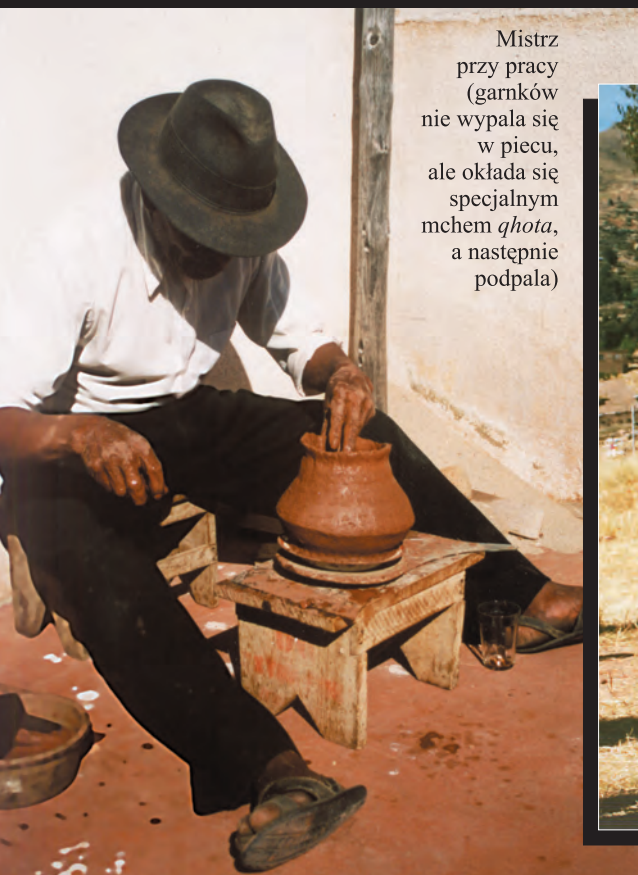
NIE ZAPOMINAJĄ KRZYWD ANI DOBRA

AJMAROWIE
Z BOLIWII

ZDJĘCIA
STANISŁAWA
STACHNIEWICZ



Ajmarski Nowy Rok, tańce rytualne



Mistrz
przy pracy
(garnków
nie wypala się
w piecu,
ale okłada się
specjalnym
mchem *ghota*,
a następnie
podpala)

TAWACIN
GALERIA

Autorka z ajmarską dziewczynką



Mesa, czyli ofiara dla Matki Ziemi
(m.in. wełna lamy, kostki cukru
i zasuszony płód lamy)



Watiya — piec, w którym piecze się
wszystko, co przyniosą uczestnicy święta