

Indiański Świat Pow Wow, Katowice, 9–10 listopada 2002



fot. Robert „Loco” Kisala

TAWACIN

nr 4 [60] zima 2002

ISSN 1232-9207

cena 6,90 zł
(w tym 7% VAT)



MATSIGENKA
z Peru



TAWACIN
GALERIA

POW-WOW

festiwal indiańskiej kultury



Apsáalooka

dzieci ptaka z długim dziobem



Tainowie

W naszych redakcyjnych rozmowach często prze-
wija się wątek stanowiska „Tawacinu” wobec Pol-
skiego Ruchu Przyjaciół Indian. Muszę przyznać,
że dość regularnie jesteśmy posądzani o nego-
wanie takich czy innych poczyniań członków Ru-
chu, o umniejszanie wartości tego, co oni robią,
a niekiedy wręcz o wyśmiewanie czy obrażanie
osób, które swe zainteresowanie Indianami reali-
zują w sposób bardziej widowiskowy i atrakcyj-
ny dla ludzi spoza Ruchu.

W tym miejscu chcę wyraźnie powiedzieć, że
nie jesteśmy przeciwni złotom, spotkaniom Ta-
kini, skansenom, tańcom, śpiewom, wystawom
rękodzieła i wszelkim innym formom promocji
indiańskiej kultury materialnej. „Tawacin” nigdy
tak naprawdę nie wyparł się Ruchu, nie odwrócił
się od niego. Wręcz przeciwnie, zawsze realizo-
wał jeden z podstawowych celów powołania
PRPI: propagowanie wiedzy o Indianach w Pol-
sce. Temu chcemy pozostać wierni.

Nie do nas jednak należy wskazywanie, co czy-
telnik ma z tą wiedzą zrobić, jak ją spożytkować
w swoim życiu i środowisku. Każdy musi zna-
leźć własną drogę.

Chcę wierzyć, że publikowane w „Tawacinie”
artykuły są zaproszeniem do poszerzania zakre-
su naszych zainteresowań, do zapuszczania się
w niezbadane jeszcze krainy, do ciągłego odkry-
wania na nowo naszych wspólnych fascynacji —
innymi słowy: do głoszenia prawdy o Indianach,
na ile tylko zdołamy ją poznać.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:**
w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu **Reda-
guje zespół:** Mariusz Kairski, Wiesław Karnabal,
Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek No-
w o c i e ń

Stale współpracują: Roman Bala, Marek Cichom-
ski, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Maja Fenrych-
-Majewska, Dariusz R. Kachlak, Arkadiusz J.
Kilanowski, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewan-
dowski, 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: ti-
pi@tipi.pl www.tipi.pl

Druk: Zakład Poligraficzny-Wydawniczy M-DRUK, Wą-
growiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 26 20 238

- 5 Apsáalooka: Dzieci ptaka z długim dzo-
bem** – Przemysław Bartuszek omawia hi-
storię, strukturę społeczną, organizację ple-
mienne i współczesną sytuację Wron (Crow)
- 13 Nosiciel Szabli i „powstanie” Wron w 1887
roku** – Colin G. Calloway odkrywa mało
znane fakty jedyne w historii zbrojnego
powstania Wron przeciwko Amerykanom
- 23 Tainowie** – pierwsza część eseju Andrew
J.R. Wali o dziejach, zagładzie i przetrwa-
niu ludu, który jako pierwszy powitał Ko-
lumba w Ameryce
- 29 Matsigenka znad rzeki Paquiría w Peru** –
pierwsza część raportu Kacpra Świerka
o grupie tybylewów we wczesnej fazie kon-
taktu ze światem zewnętrznym
- 38 Pow-wow: festiwal indiańskiej kultury** –
Marek Nowocień przybliża genezę, ewolu-
cję i przebieg najbardziej popularnej dziś
imprezy promującej tubylczą kulturę
- 43 Szlak Złamanych Traktatów** – Susan
Shown Harjo wspomina dramatyczne wy-
darzenia z okupacji Biura do Spraw Indian
w Waszyngtonie w 1972 roku
- 50 Tomahawki kontra muszkiety** – książki
z „zakurzonej półki” recenzuje Mariusz
Wollny

Stałe działy: **z ziemi Indian, dwie strony PRPI oraz
zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu

– **Matsigenka** zdjęcia Kacper Świerk

Okładka: Weterani przygotowują się do rozpoczę-
cia Pow-wow w Salem Fairground, w New Jersey, 8
czerwca 2002, fot. Andrzej Wala

na IV stronie: Indiański Świat Pow Wow w Katowic-
ach, 9-10 listopada 2002, fot. Robert „Loco”
Kisala

Opracowanie graficzne okładki: Mariusz Sołtyśiak
Przenumerata w 2003 roku – III strona okładki

Odwiedź naszą stronę
w internecie:

www.tipi.pl



Redakcja nie zwraca tekstów niezamówionych oraz zastrzega so-
bie prawo ich redagowania i skracania.

nasze przywiązanie

Siła mego duchowego pochodzenia wypływa z tego, kim są Wrony (Crow). Mój ojciec był przekonany, że wszelkie przejawy religijności są ważnym elementem bycia w łączności ze Stwórcą i środowiskiem, w którym się żyje. Nie było w tym żadnej dychotomii. Nigdy nie wyróżniałam tego, co indiańskie, i tego, co białe. W moim świecie wszystko to było jedno; i jestem głęboko wdzięczna za to.

Moja ciocia mieszkała w dolinie, nad rzeką, a na zboczach rosły sosny. To piękna okolica. Po drugiej stronie jej domu jest droga, na której odbywały się wyścigi konne. Wdrapywaliśmy się tam i patrzyliśmy, odtwarzając w wyobraźni to, co się tam działo.

W tej dolinie są wszyscy moi krewni. To miejsce, w którym ludzie się rodzili i w którym byli grzebani. Znamy ich charakter, ich dokonania, ich duchowość.

Gdy jedziesz samochodem z moim wujem, nigdy nie słuchasz radia. Wujek opowiada ci, co się dzieje i jakie miejsce ty zajmujesz. Kiedy indziej siedzieliśmy w górach, obserwując nadejście poranka.

— Kiedy patrzysz w tę dolinę — wyjaśniał wuj — musisz wiedzieć, że kiedy byłem dzieckiem, matka przyprowadzała mnie tutaj. Mówiła: „Spójrz, tam jest twój wujek, już się krząta, już rozpala ogień w piecu”.

Dziś ludzie żyjący w tej dolinie są moimi rówieśnikami i można zobaczyć, jak się krzątają zajęci swoimi sprawami. Za wiele się nie zmieniło.

Nigdy nie oderwaliśmy się od ziemi. Mówimy o naszym ojczystym kraju to, czego chce Bóg. Myślimy o nim jak o wielkim tipi rozpiętym nad kawałkiem Montany i Wyoming. Cztery główne tyczki to nasze cztery główne miejsca.

Są takie miejsca, w które chodzę się modlić. Z jednego miejsca widać rozległą panoramę; i wiesz, że przez długi czas żyła tam twoja rodzina i cały lud. W tym miejscu czuje się ogromne przywiązanie do Stwórcy.



Polowanie zimą, 1908, fot. Edward S. Curtis

Ciągle spotykam ludzi, którzy obdarzeni są głęboką wrażliwością, bez względu na ich pochodzenie. Jednak poczucie wolności z posiadania takiej wrażliwości jest znacznie silniejsze w indiańskiej społeczności. Jest bardziej szanowane i cenione niż w innych kulturach.

Gdy tylko to możliwe, wychodzę z dziećmi do lasu, na jagody albo żeby się po prostu przejść. Uwielbiam skały, lubię chodzić w te miejsca, gdzie są nagie skały. Myślę, że moje dzieci będą się ogólnie mniej bały, jeśli oswoją się z naturą i stworzeniem jako całością. Wiem, że mają poczucie domu. Żyjemy w bardzo zdrowym

miejscu. Mamy tu czarne niedźwiedzie, łosie, jelenie, antylopy, ptaki, skunksy, jeżozwierze.

Ludzie patrzą na naszą ziemię i mówią, że powinniśmy się zmodernizować. Jednakże Wronom naprawdę odpowiada to, co jest. Niektórzy z nas mają ranca, które prowadzą we względnej harmonii z ziemią. Wielu ludzi cieszy się z tego, że ziemia jest, jaka jest. To nasze przywiązanie. Nie interesuje nas zmiana, która ma dotyczyć całego stylu życia.

Janine Pease Pretty on Top
(Crow)

na podstawie: Lois Crozier-Hogle i Darryl Babe Wilson,
Surviving in Two Worlds. Contemporary Native American Voices,
University of Texas Press, Austin 1997, ss. 102–103 (fragment)

Apsáalooka

Dzieci ptaka z długim dziobem¹

Indianie Wrony (Crow) znani są głównie z tego, że kilku z nich było zwiadowcami Custer. Nie sposób w tym miejscu poruszyć wszystkich aspektów życia i zwyczajów tego ludu. Skupię się zatem jedynie na kwestiach pochodzenia i wczesnej historii, co pozwoli umiejscowić Wrony wśród innych plemion z amerykańskich Równin. Oprócz wątku historycznego, omówię pokrótce strukturę społeczną i niektóre organizacje plemienne, a wreszcie współczesna sytuacja Wron.

Lud ten wydaje się typowy dla tego regionu z uwagi na nomadyczny tryb życia, duże znaczenie myślistwa i zbieractwa, a także obrzędowość, na przykład Taniec Słońca. Posiada jednak istotne cechy wyróżniające go spośród innych plemion, takie jak matrylinearna struktura pokrewieństwa, a także występowanie unikatowego Stowarzyszenia Tytoniowego. Kolejną cechą odróżniającą ich od sąsiadów jest fakt neutralnego, czy wręcz pokojowego nastawienia do białych, jeśli nie liczyć walk prowadzonych w 1887 przez Nosiciela Szabli (Sword Bearer) i jego 22-osobowy oddział. Najślynniejszy z wodzów Wiele Ciosów (Plenty Coups) zawsze podkreślał, że Wrony powinni uczyć się postępować jak biali, korzystając z ich wynalazków i szkół, nie zapominając jednocześnie o własnych wartościach — bo tylko

wtedy będą mogli im dorównać. Sam na starość przyjął chrzest i, by dać przykład współplemięcom, został rolnikiem². Przystosowanie się do nowej sytuacji było dla nich jednym z podstawowych warunków przetrwania. Od zagłady uchroniły ich sojusze z różnymi plemionami oraz z rządem Stanów Zjednoczonych.

Historia i struktura plemienia

W XIX wieku Apsáalooka zamieszkiwali tereny Gór Skalistych wzdłuż rzek Powder, Wind i Big Horn, oraz na południe od brzegu rzeki Yellowstone, aż po fort Laramie nad rzeką Platte. Wraz z Hidatsa tworzą odrębną podgrupę językową (z rodziny siouańskiej). „Języki crow i hidatsa należą do siouańskiej rodziny językowej — pisze Robert Lowie — ale mają się na przykład do języka Siuksów jak angielski do rosyjskiego. (...) Języki crow i hidatsa są bardziej do siebie zbliżone, prawdopodobnie pokrewieństwo między nimi będzie takie jak między duńskim a szwedzkim”⁷³.

Przodkami Wron byli Awatixa, jedna z trzech grup rolniczego ludu Hidatsa. Przybyli oni prawdopodobnie z dzisiejszej Minnesoty. Początki migracji Awatixa datuje się na około 1100 rok⁴. Stworzyli oni grupę Wron Rzecznych. Drugą falę migracji naukowcy datują na wiek XVIII. W jej wyniku powstała grupa Wron Górskich. Tezę tę potwierdzają wykopaliska archeologiczne i legendy plemienne.

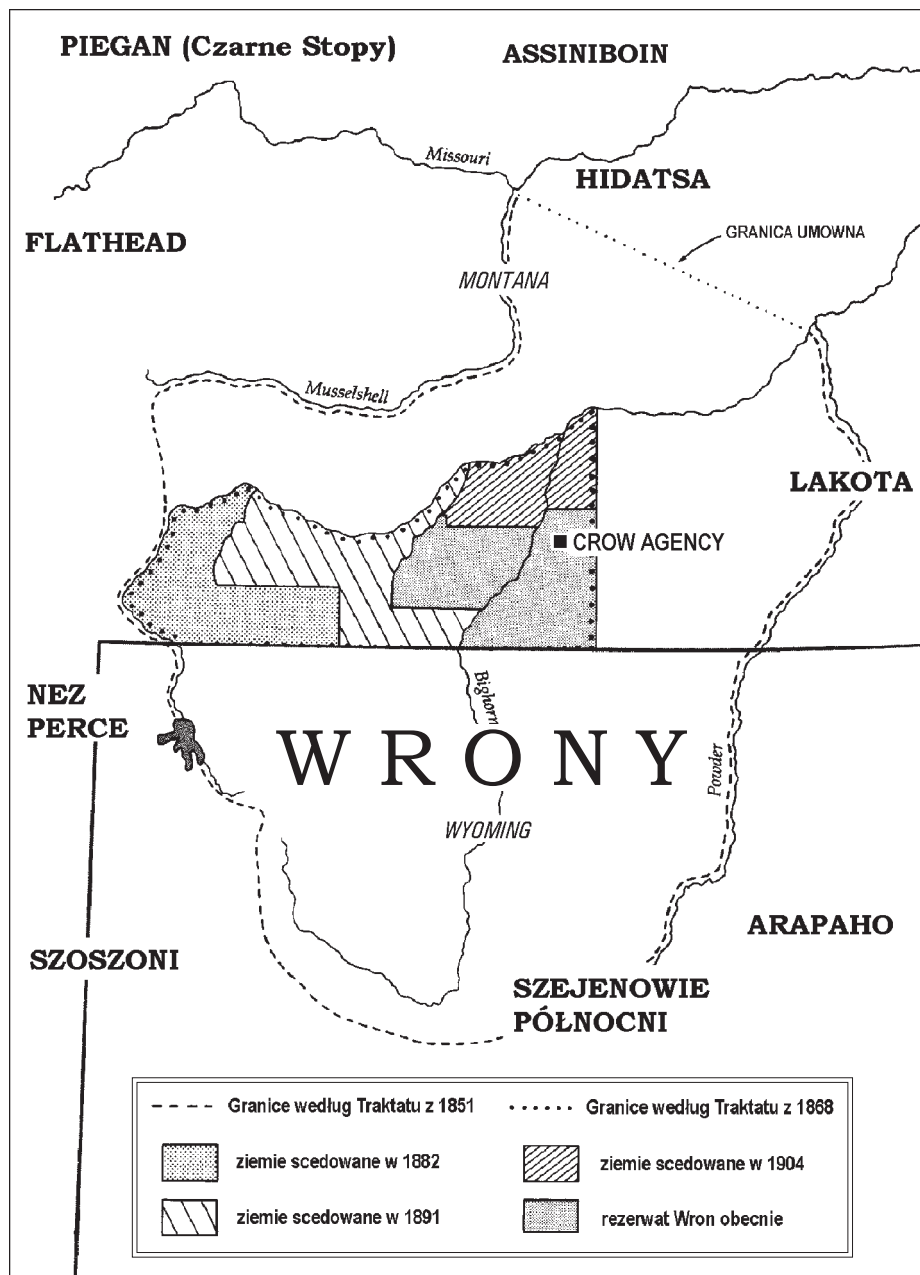
Według jednej z legend Hidatsa, istniało kiedyś nad rzeką Knife pięć wiosek, ich mieszkańcy byli osiadłymi rolnikami. Ludzi z wioski środkowej nazywano Hereroke (to znaczy „pośrodku” lub „w środku”) i byli oni zdaniem Hidatsa przodkami Wron. Legenda głosi, że podczas polowania, przy którym byli obecni dwaj główni wodzowie plemienia, zabito wiele bizonów, lecz żony wodzów pokłóciły się o żołądek jednej z krów. Kłótnia przerodziła się w bójkę, podczas której poniosło śmierć kilka osób z obu grup, skutkiem czego część Indian opuściła osady położone nad brzegiem

¹ Apsaalooka (wym. *absaooka*) — tak ludzie ci nazywają sami siebie, co po angielsku znaczy *children of long-beaked bird*, mylnie według nich przetłumaczone jako Crow.

² Frederick Hoxie, *The Crow*, Chelsea House Publisher, Nowy Jork 1989, s. 106.

³ Robert H. Lowie, *The Crow Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln 1983, s. 3.

⁴ F. Hoxie, dz. cyt., s. 24.



Cesja ziem Wron w XIX i XX wieku (na tle granic obecnych stanów)
 za: Frederick Hoxie, *The Crow*, Chelsea House Publishers, New York, 1989, s. 83.

rzeki Knife. Ci, którzy zostali, są dziś Hidatsa, ci zaś, którzy przenieśli się, byli przodkami dzisiejszych Wron. Oprócz tej legendarnej kłótni nie ma tradycji wrogości między tymi plemionami⁵.

Tyle legenda, natomiast źródła historyczne podają różne daty oddzielenia się Wron od Hidatsa. Można przypuszczać, że około roku 1750 obie grupy Wron były całkowicie oddzielone od Hidatsa. Jak pisze Frederick Hoxie, za Kanadyjczykiem francuskiego pochodzenia François Larocque, „25 czerwca 1805 około pierwszej po południu Indianie Wrony wkroczyli na karty historii (...), odwiedzając spokrewnionych z nimi Hidatsa, by świętować i handlować”⁶. Do lat siedemdziesiątych XIX wieku Indianie ci utrzymywali się głównie z łowiectwa. Latem polowali na bizona, rzadziej na inne zwierzęta, na które sezon myśliwski przychodził późną jesienią i zimą, kiedy plemię było rozbite na małe, kilkudziesięcioosobowe grupy. Polowano wtedy na łosie, wapiti i zające. Kobiety ponadto zajmowały się zbieractwem, głównie dziko rosnących owoców. Odkąd Wrony zamieszkali w dzisiejszej Montanie, nie zajmowali się już rolnictwem, uprawiali jedynie tytoń.

Podział plemienia

Sami Wrony dzielą się na trzy grupy:
— *mine šepe're* (tajno na brzegach rzeki)
— *a'c' araho'* (grupa główna lub tam, gdzie jest wiele domów)
— *erarapi'o* (kopnięci w brzuchy)⁷

Pierwsza z grup nazywana jest również Grupą Wron Rzecznych. „Była mniej związana z dwoma pozostałymi odłami, często określanymi jako «Grupa Wron Górskich»”⁸. Grupa ta przemierzała tereny wzdłuż dolnego biegu rzeki Yellowstone. Częściej kontaktowali się z Assiniboinami i Hidatsa. Od tych ostatnich też przejęli niektóre stowarzyszenia.

⁵ Robert H. Lowie, *Social life of the Crow Indians*, AMS Press, Nowy Jork 1976, s. 183.

⁶ F. Hoxie, *iw.*, s. 33.

⁷ Ang. Łajno na brzegu rzeki — *Dung on the river banks*, Grupa główna — *Main group*, Kopnięci w brzuchy — *kicking the bellies*, za: R.H. Lowie, *Social...*, dz. cyt., s. 4.

⁸ *Jw.*, s. 184.

Grupa Główna zamieszkiwała tereny między miastem Livingston a rzeką Tongue. Wiosną zamieszkiwali tereny między rzekami Buffalo w Wyoming a Pryor w Montanie. Na zimę zaś przenosili się w stronę Płaskowyżu.

Kopnięci w Brzuchy wiosną dołączali do Grupy Głównej, lecz zimą przenosili się do Wyoming. Książę Maksymilian w dziennikach z podróży po amerykańskich Równinach zauważył, że Wrony zimą obozowali nad rzeką Wind, ale jeśli jego podróż poprzedzała podział na lokalne grupy, chodzi prawdopodobnie o Kopniętych w Brzuchy⁹.

Grupy te nigdy nie prowadziły walki między sobą, nie licząc tradycyjnego u Wron rzucania wyzwisk i komponowania wyszydzających pieśni, co było nieodłącznym elementem każdego spotkania grup. Wron spotykali się co roku latem, aby wziąć udział we wspólnych ceremoniach, takich jak Święto Sadzenia Tytoniu lub Taniec Słońca.

Wrony utrzymywali stosunki handlowe z Szozonami, Flathead i Nez Perce. Sojusze zawierał m.in. z Assiniboinami. Odwiecznymi zaś wrogami byli Czarne Stopy i Lakota. Często musieli bronić się także przed najazdami Szejenów i Arapaho, z którymi walczyli o terytorium między Rocky Mountains a Black Hills.

Stowarzyszenia militarne Wron

Jak większość plemion Równin Wrony także posiadali instytucje o charakterze porządkowym, militarnym, religijnym i towarzyskim.

Najważniejszymi stowarzyszeniami militarnymi były Ubłocone Usta (*Muddy Mouths*), Skręcony Kij (*Lumpwoods*), Głowy Ogolone Do Połowy (*Half-Shaved Heads*) Ubłocone Ręce (*Muddy Hands*), stowarzyszenie Młotka (*Hammer Society*), stowarzyszenie Lisa (*Fox Society*), Byka (*Bull Society*) i Niedźwiedzia (*Bear Society*). Stowarzyszenia te rywalizowały ze sobą o najwyższą rangę w plemieniu.

Aby wstąpić do stowarzyszenia militarnego, trzeba było się „wkupić”. Czasami to stowarzyszenie zapraszało kogoś do wstąpienia, częściej zaś sam pretendent zabiegał o przyjęcie (poprzez obdarowywanie wpływowych osób).

⁹ Tamże, s. 183.

Z reguły mężczyzna wstępujący do stowarzyszenia zostawał w nim do końca życia. Dlatego też spotykano w nim ludzi w różnym wieku.

Przykładem typowego stowarzyszenia wstępującego u Wron jest stowarzyszenie Lisa. Dzieliło się ono na mniejsze grupy: Lisy (*iE-xuxkE*), Małe Lisy (*iE-xuxkiEte*) i •li (*ba'ka-wiE*). Głównym kryterium podziału wewnątrz stowarzyszenia Lisa był wiek: młodzi w wieku 18–20 lat należeli do grupy Złych (bo poważnie bawili się głośno i żartowali), Małe Lisy to mężczyźni w wieku około 30 lat, a grupę Lisów tworzyli najstarsi, doświadczeni wojownicy. Czasami można spotkać wzmianki o innych grupach, na przykład „Lisy bez kochanek” (czyli ci, którzy nie uprowadzili jeszcze kobiet członkom stowarzyszenia Skręcony Kij, co było zwyczajem Lisów), „Grube Lisy” (wyróżniali się prawością i cnotą) czy „Duże Kapelusze” (byli to pierwsi Wrony, którzy nosili duże czarne kapelusze sprzedawane przez białych).

Stowarzyszeniu przewodziło czterech „oficerów”, którzy nosili specjalne laski; nazywano ich też „posiadaczami lasek” (*staff owners*)¹⁰. Każdej wiosny wybierano nowych oficerów, a kadencja kończyła się wraz z nastaniem pierwszych śniegów. Czasami zdarzało się, że jednego mężczyznę wybierano po raz drugi na to stanowisko. Wojownicy pełniący rolę oficerów, podczas bitwy zobowiązani byli wykazać się odwagą. Wbijali laskę w ziemię, co oznaczało, że będą walczyć do końca, że prędzej zginą niż ujdą z pola walki. Laskę mógł jednak wyciągnąć przyjaciel oficera, zwalniając go tym samym z obowiązku walki aż do śmierci.

Członkowie stowarzyszenia malowali połowę twarzy na żółto, a drugą na czerwono, zaś ciało na czarno i żółto. Nosili różnego typu insygnia wykonane z lisiej skóry (pasy, szarfy, nakrycia głowy itp.). Służyły one do zewnętrznego określenia rangi w stowarzyszeniu¹¹.

Głównym zadaniem stowarzyszenia militarnego była ochrona plemienia, a także utrzymanie porządku wewnątrz obozu. Każdej wiosny Rada Wodźów poszczególnych grup wybierała stowarzyszenie odpowiedzialne za porządek w obozie. Członkowie stowarzyszenia militarnego, które w danym roku pełniło funkcję po-

rządkowo–obrońną, cieszyło się specjalnymi względami wśród reszty społeczności. Dlatego też stowarzyszenia militarne rywalizowały ze sobą o to, które z nich będzie sprawować tę funkcję w danym roku.

Stowarzyszenie Tytoniowe

Obok stowarzyszeń militarnych funkcjonowały też inne instytucje społeczne, w tym stowarzyszenia kobiece (na przykład stowarzyszenie Hafciarek Kolcem Jeżowca) lub stowarzyszenie Tytoniowe mające charakter religijny.

Członkowie Stowarzyszenia Tytoniowego uprawiają święty tytoń (*Nicotiana multivalvis*, w odróżnieniu od *Nicotiana quadrivalvis*, z którego wytwarza się papierosy). Uprawa ta jest może pozostałością po rolniczej przeszłości Wron. Według legendy stowarzyszenie założył Starzec Kojot (Old Man Coyote) — bohater kulturowego, dawca reguł i zwyczajów Wron. Korzyści z uprawy tytoniu przypadające tak jego członkom, jak i całemu plemieniu, oraz prestiż związany z przynależnością do tego stowarzyszenia skłaniają ludzi do składania wysokich opłat inicjacyjnych osobie, która może wprowadzić do stowarzyszenia. Przygotowania do przyjęcia neofity trwają całą zimę. W tym czasie uczy się on magicznych pieśni oraz uczęszcza na naukę stowarzyszeniowego tańca. Wrony identyfikują tytoń z gwiazdami, choć Robert Lowie zauważa, że nie można tu mówić o kulcie astralnym. Grupy stowarzyszeniowe pochodzą od zwierzęcych przodków, na przykład kruka, jaszczurki, bizona czy orla. Głównym celem odprawianych przez Stowarzyszenie Tytoniowe obrzędów jest dobrobyt całego plemienia.

Obrzędy Stowarzyszenia Tytoniowego, obok Tańca Słońca, są obecnie najważniejszymi spotkaniami o charakterze religijnym, jakie odbywają się co roku w rezerwacie Wron.

Sytuacja społeczno-ekonomiczna

W 1868 roku na mocy traktatu z Laramie Wrony zostali osadzeni w rezerwacie o powierzchni 32 375 km²¹². Obecnie rezerwat

¹⁰ Tamże, s. 183

¹¹ R.H. Lowie, *The Crow Indians*, dz. cyt. s. 182.

¹² <http://lbha.org/crow68.htm>



Obrzęd tytoniowy, 1907, fot. Edward S. Curtis

ten znajduje się w południowo–środkowej Montanie, na południowy–wschód od Billings, południowy jego kraniec wyznacza granica z Wyoming. Według danych z lipca 1998 roku obszar rezerwatu Wron w Montanie wynosił 9 235 km²¹³. Jest on podzielony sześć dystryktów: Lodge Grass, Crow Agency, Ford Smiths, Pryor, St. Xavier, Wyola. W roku 2002 zarejestrowano 9024 członków plemienia Wron, w tym około 49% populacji to mężczyźni, a 51% kobiety¹⁴. Społeczność Crow jest stosunkowo młoda, około 40% z nich nie przekracza 22 roku życia. W granicach rezerwatu lub w jego pobliżu mieszka 76% wszystkich Wron, stanowią oni większość (90%) w hrabstwie Little Big Horn, w związku z czym są tam znaczącą siłą polityczną. Jednocześnie 1/3 ludności rezerwatu to nie–Indianie, którzy odkupili ziemię od plemienia lub ją dzierżawią¹⁵.

¹³ Dane statystyczne pochodzą z niepublikowanego artykułu Timothy Bernardisa, *The Crow People in the 1990s*. Artykuł ten ma ukazać się w najnowszym wydaniu „North American Indian Handbook” – cytowane za zgodą autora.

¹⁴ <http://tlc.wtp.net/crow.htm>

¹⁵ T. Bernardis, dz. cyt.

Wrony nie uznali Ustawy o reorganizacji Indian (Indian Reorganization Act) z 1934 roku, za to w 1948 uchwalili własną konstytucję. Skutkiem tego było powołanie Rady Plemiennej jako organu zarządzającego w rezerwacie. W jej skład mogą wejść mężczyźni powyżej 21. i kobiety powyżej 18. roku życia. Spotkania Rady odbywają się raz na kwartał, jej członkowie są wyłaniany podczas wyborów, a raz na dwa lata wybierani są przewodniczący, wiceprzewodniczący, sekretarz i jego zastępca. Obecnie funkcję przewodniczącego Rady sprawuje Clifford Birdinground. Jego poprzedniczką była Clara Noomee. Pod jej rządami (była ona pierwszą kobietą–przewodniczącym Rady Plemiennej Wron), które trwały pięć kadencji (10 lat), plemię osiągnęło bardzo wysoki wzrost gospodarczy, czego świadectwem mogą być dokonane w tym czasie inwestycje. Na terenie rezerwatu zbudowano szpital, dom seniora, centrum dializ, bank i kasyno. W tym samym czasie plemię zaczęło przejmować kontrolę nad realizacją programów federalnych zarządzanych dotąd przez Biuro do Spraw Indian (BIA).

Rada Plemienna stała się największym pracodawcą w rezerwacie i zatrudniała łącznie około siedmuset osób (dane z 1997), głównie w sektorze publicznym (szkolnictwo, indiańska służba zdrowia, Biuro do Spraw Indian). Mimo to bezrobocie wśród Indian w rezerwacie sięga 44%. Produkt krajowy brutto wynosi 4243 dolarów na jednego mieszkańca rezerwatu. Sektor prywatny zdominowany został przez białych. Wielu Indian pracuje na roli, lecz częściej w tym zawodzie możemy spotkać nie–Indian. Frederick Hoxie twierdzi, że Wrony nie są dobrymi farmerami i rolnikami, dlatego że: „po pierwsze Wrony nigdy nie mieli wystarczającej ilości pieniędzy na właściwą gospodarkę na swoich ranczach i farmach. Farmer potrzebuje ziarna i nawozów. A hodowca powinien mieć bydło”¹⁶. Niestety ceny, jakie uzyskiwali Indianie za produkty rolne i mięso, były zbyt niskie. Dodatkowym czynnikiem było ich negatywne nastawienie do pożyczek bankowych. Ponadto, choć rząd USA zaopatrywał niektórych Wrony w narzędzia i bydło, niechętnie korzystali oni z tych samych źródeł pozyskiwania dóbr co biali sąsiedzi.

¹⁶ F. Hoxie, dz. cyt., s. 112.

Po drugie „większość Wron nie odnosiła sukcesów jako farmerzy i hodowcy bydła, ponieważ biali zawsze ich namawiali do sprzedaży ziemi” i odkąd rząd ponownie zezwolił na niekontrolowaną sprzedaż indiańskiej ziemi wielu Wron skorzystało z tej okazji¹⁷.

Po trzecie „wielu Wron ma mieszane uczucia co do gospodarowania na roli. Aby być niezależnym finansowo, nie zawsze chcą wspólnie gospodarować, poprawiając tym samym byt ogółu”, a tylko wspólna uprawa ziemi, hodowla i sprzedaż płodów rolnych mogłaby stanowić konkurencję dla olbrzymich farm ich białych sąsiadów¹⁸. Mimo wszystko przywódcy starali się odwieść współplemieńców od sprzedaży ziemi i zachęcać do jej uprawy.

Wspólna ziemia nadal wykorzystywana jest na potrzeby całego plemienia, jako tereny łowieckie, zbierackie (drzewa na tyczki do tipi i szalasy potu, owoce leśne, zioła i dziki tytoń).

Podstawowym źródłem dochodu plemienia jest dzierżawa ziemi spółkom zajmującym się wydobywaniem surowców naturalnych (takich jak węgiel, ropa naftowa). Węgiel wydobywa się w rezerwacie Wron od 1920 roku, a ropę naftową i gaz ziemny 10 lat później. Kolejnym źródłem dochodu stała się dzierżawa pastwisk białym farmerom, oprócz tego Wron utrzymują się z gospodarki leśnej, rybołówstwa, myślistwa, a także z prowadzenia kasyna i turystyki.

Edukacja

Wielu Wron korzysta z programów edukacyjnych, także w miejscowym *college'u* — Little Big Horn College (LBHC). Według danych z roku 1997 około 60% Wron deklaroowało znajomość języka crow. Przeprowadzone w 1995 roku badania wykazały, że 85% społeczności powyżej czterdziestego roku życia potwierdzało znajomość języka crow, ale tylko 25% z nich używało go jako języka podstawowego. Badania te wykazały również, że 33% Indian deklaruje jedynie bierną znajomość własnego języka. Może to oznaczać, że jeśli sytuacja nie ulegnie zmianie, język crow zaginie w ciągu kilku pokoleń¹⁹.

¹⁷ Jw., s. 113.

¹⁸ Tamże, s. 114.

¹⁹ T. Bernardis, dz. cyt.

College założono w 1980 roku. Na początku działalności uczęszczało do niego 32 studentów, w 1990 było ich już czterystu. Obecnie LBHC pełni rolę uczelni i centrum kulturalnego. Organizuje specjalne programy edukacyjne obejmujące między innymi zajęcia z zakresu historii plemienia, nauki języka, literatury tubylczej, perspektyw tożsamości indiańskiej, ekonomiki obszarów indiańskich, prawa obowiązującego w rezerwach i wiele innych.

Wykładowcy liczą, że w przyszłości absolwenci LBHC staną się skarbnicą wiedzy o kulturze, religii i języku Wron i że to właśnie oni przekażą ją przyszłym pokoleniom.

Życie wspólnoty

W ciągu roku w rezerwacie Wron odbywa się wiele imprez o charakterze społecznym i religijnym.

W czasie Świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku odbywa się wiele małych, świątecznych i noworocznych *pow-wow*. Jest to dla Wron czas zimowych opowieści o dawnych czasach, a także sportowej rywalizacji pomiędzy hrabstwami. Hucznie obchodzone są także urodziny prezydenta George'a Washingtona (22 stycznia), w czasie których organizuje się tradycyjne tańce i paradę w strojach.

W czasie Świąt Wielkanocnych odświętnie ubrani Indianie odwiedzają kościół „śpiewają hymny w języku crow, przyjmują komunię, i recytują fragmenty Biblii”²⁰. Co ciekawe, przejęli oni także zwyczaj robienia świątecznych pisanek. Wiosną odbywają się także turnieje koszykówki, buduje się nowe konstrukcje szalasu potu, organizuje zawody w rzucie strzałą. Wzorem innych Amerykanów, Wrony uroczystości dekorują groby bohaterów w Dniu Pamięci Narodowej (Memorial Day). W tym czasie organizowana jest też ceremonia adopcyjna do Stowarzyszenia Tytoniowego.

Latem odbywają się Taniec Słońca i Crow Fair, o których kilka słów później. Oprócz tych dwóch dużych ceremonii na ten okres przypada wiele mniejszych uroczystości o charakterze społecznym, takich jak tradycyjne zbieranie jagód przez młode niezamężne kobiety i nie-

²⁰ F. Hoxie, dz. cyt., s. 186.

żonatych mężczyzn czy ścinanie nowych tyczek na tipi. Wrony obchodzą też święto 4 lipca.

Sezon jesiennych imprez rozpoczyna maskarada z okazji Halloween, której towarzyszą tańce i turnieje. Kolejną okazją do uroczystości jest Święto Dziękczynienia, które podobnie jak Halloween zostało zaadoptowane od białych, lecz i tu wpleciono tubylcze zwyczaje, na przykład modlitwy dziękczynne za uzdrowienie lub odwrócenie złego losu²¹.

Przez cały rok odbywają się szalasy potu, spotkania stowarzyszeń tanecznych, uczt połączone z rozdawaniem darów (*give away*)²², spotkania pejotystów (bardzo popularne w rezerwacie — odbywa się ich około stu rocznie), spotkania chrześcijan, ceremonie nadawania imion, a także specjalne ceremonie z użyciem leczniczych zawiniątek (*medicine bundles*).

Taniec Słońca

Pierwotnie Taniec Słońca Wron różnił się w dużej mierze od tej ceremonii wśród innych plemion. Wykonywano go głównie po to, by ślubować zemstę; i niekoniecznie odbywał się co roku. Sam „Dom Tańca Słońca” (Sun Dance lodge) był też zupełnie inny. Jego struktura opierała się na czterech sosnowych tyczkach, tak jak tipi Wron, jedna z nich służyła podczas tańca za główny słup.

Ostatni Taniec Słońca Wron w starym stylu miał miejsce około roku 1875²³. Po 55 latach przerwy, w 1941 Wrony zaadoptowali Taniec Słońca od Szoszonów, chcąc wrócić do czegoś „prawdziwie indiańskiego”. Podczas II wojny światowej Taniec Słońca odprawiano w intencji opieki nad wojownikami Wron walczącymi w armii amerykańskiej oraz jako prośbę o zakończenie wojny. W czerwcu 1942 odprawiono Taniec, który był modlitwą o zwycięstwo. Ceremonię tę powtarzano każdego lata, aż do 1945 roku. W 1946 odprawiono ją ponownie, ale już jako dziękczynienie za zwycięstwo i mo-

dlitwę o pokój. Celebrował ją kapłan (*priest*) Szoszonów, który specjalnie w tym celu przybył do rezerwatu (Wrony nie mieli jeszcze wtedy własnego kapłana)²⁴.

Wojownicy Wron walczący w szeregach armii amerykańskiej malowali przed bitwą twarze w barwy charakterystyczne dla Tańca Słońca i śpiewali pieśni towarzyszące Tańcowi, i zawsze wychodzili cało z różnych opresji. Wkrótce zainteresowało to białych żołnierzy, którzy również przyłączyli się do tego rytuału. Kilku z nich odwiedziło później rezerwat i wzięło udział w Tańcu Słońca²⁵.

Taniec Słońca przypomina Taniec Tytoniu (wykonywany podczas ceremonii Stowarzyszenia Tytoniowego), który odbywał się w „Dom Tytoniu” o podobnej konstrukcji do „Domu Tańca Słońca”. Główną różnicą między nimi było to, że w Tańcu Tytoniu brał udział niewielki procent społeczności, choć celem tego Tańca było zapewnienie dobra całemu plemieniu, z kolei Taniec Słońca, w którym uczestniczyło całe plemię, służył głównie celom indywidualnym.

Crow Fair

Latem w rezerwacie odbywa się ogólnoplemienna impreza pod nazwą Targi Wron (Crow Fair). W 2002 roku Targi odbyły się już po raz 84. Rozpoczęcie Targów przypada zawsze w trzeci piątek sierpnia w Crow Agency („Stolicy rezerwatu”). Początki imprezy sięgają 1904 roku, gdy kierownikiem agencji w rezerwacie był S.C. Reynolds. Postanowił on zorganizować zwykły wiejski targ, na którym Indianie mogliby sprzedawać swoje produkty: żywność, wyroby rękodzieła. Miało to pomóc początkującym farmerom w ostatecznym zerwaniu z koczowniczym trybem życia. Reynolds powołał komitet składający się ze starszyzny plemiennej i wodzów. Wspólnie chciał stworzyć przy okazji Targów festyn, który cieszyłby się popularnością wśród Indian. Według Reynoldsa miał stać się zachętą do uczestnictwa w Targach. Zadaniem komitetu było zorganizowanie kilku dodatkowych atrakcji: porannej parady w odświętnych, tradycyj-

²¹ Fred W. Voget, *They call me Agnes*, University of Oklahoma Press, Norman – Londyn 1995, s. 174.

²² Zob. Fred W. Voget, *Rozdawanie darów w plemieniu Wron*, „Tawacin”, nr 4[36] zima 1996, ss. 4–11.

²³ Gladys i Reginald Laubin, *Indian dances of North America: their importance to Indian life*, University of Oklahoma Press, Norman 1977, s. 443.

²⁴ *Jw.*, s. 444.

²⁵ *Tamże*, s. 445.

nych strojach, zawodów biegaczy, wyścigów konnych i tańców²⁶. Działania te spotkały się z bardzo dobrym przyjęciem ze strony Indian. Były to czasy, kiedy rząd Stanów Zjednoczonych zakazywał indiańskich praktyk religijnych (m.in. tańca i śpiewu). Z roku na rok Targi stały się coraz bardziej popularne wśród Wron. Były dla nich sposobem na praktykowanie własnej kultury. Targów nie zorganizowano w czasie trwania I i II wojny światowej, a także podczas wielkiego kryzysu ekonomicznego w latach trzydziestych.

Obecnie Targi Wron odwiedza rocznie ponad trzydzieści tysięcy osób, w 1996 roku zestawiono 1400 tipi. Podczas imprezy Indianie nazywają Crow Agency — Światową Stolicą Tipi (Tepee Capital of the World). Targi trwają obecnie sześć dni, w których odbywają się parady, wyścigi konne, rodeo, konkursy tańca i śpiewu związane z *pow-wow*, a także wiele innych imprez towarzyszących. Całe przedsięwzięcie ma dziś wymiar komercyjny, choć urządza się również inne ceremonie, jak na przykład rozdawanie darów.

Jak widać kultura Wron ulegała dość gwałtownym przemianom. Pod wpływem białych (konie, broń palna) Wrony dobrowolnie stali się myśliwymi, porzucając rolniczy tryb życia, by po mniej więcej 150 latach stać się znowu osiadłymi rolnikami, tym razem już nie dobrowolnie, ale na mocy traktatów zawartych z rządem amerykańskim. Przywileje, jakimi mogli cieszyć się za pomoc okazywaną wojsku Stanów Zjednoczonych, oraz ich stanowcza postawa (niepodporządkowanie się przepisom Ustawy o reorganizacji Indian) umożliwiły ich kulturze przetrwanie do dnia dzisiejszego. Sami Wrony mówią o współczesnym Tańcu Słońca i innych społecznych i religijnych świętach, które obchodzą w rezerwacie: „to nieistotne, ile w tych ceremoniach jest z kultury białego człowieka, należy pamiętać, że stworzyli je Wrony i traktują je jako własne”²⁷.

Bibliografia

Timothy Bernardis, *The Crow People in the 1990s* (rękopis).
Edwin Thompson Denig, *Of the Crow Nation*, Nowy Jork 1980.

²⁶ F. Hoxie, dz. cyt., s. 102.

²⁷ T. Bernardis, dz. cyt.



Crow Fair, 2002, fot. www.angelfire.com/my/rabiddeputy-dawg/images/cf2k256.jpg

- Rodney Frey, *The world of the Crow Indians: as driftwood lodges*, University of Oklahoma Press, Norman 1987.
Frederick Hoxie, *The Crow*, Chelsea House Publisher, Nowy Jork 1989.
Robert Harry Lowie, *Indians of the Plains*, Bison Book, Lincoln 1982.
Robert Harry Lowie, *Social life of the Crow Indians*, w: *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. IX, part II, AMS Press, Nowy Jork 1976.
Robert Harry Lowie, *The Crow Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln 1983.
Dale McGinnis, Floyd Sharrok, *Crow People*, Indian Tribal Series, Phoenix 1972.
Joseph Medicine Crow, *From the heart of the Crow country: The Crow Indians own stories*, Crown Trade Paperbacks, Nowy Jork 1992.
Norman B. Plummer, *The Crow tribe of Indians*, Garland Publishing Inc., Nowy Jork 1974.
Fred Voget, *They call me Agnes*, University of Oklahoma Press, Norman – London 1995.
Przemysław Bartuszek, pracownik Uniwersytetu Warszawskiego, interesuje się społecznymi aspektami kultury Wron. W 1998 napisał pracę magisterską na wydziale historycznym UW: *Czasopismo „Tawacin” na tle współczesnych ruchów indianistycznych*.

Nosiciel Szabli i „powstanie” Wron w 1887 roku

W historii amerykańskiego Zachodu „zajście z Nosicielem Szabli” doczekało się jedynie przelotnej wzmianki. Nie budzi to większego zdziwienia, gdyż działalność skromnego czarownika Wron i stłumienie jego krótkotrwałego buntu odbyło się w cieniu dramatycznych i krwawych walk nad Little Bighorn i Wounded Knee. Jednak fakt, że doszło do powstania plemienia zawsze pokojowo usposobionego względem białych i to w pełną dekadę po ustaniu indiańskich wojen na północnych równinach, wymaga pewnego wyjaśnienia.

Dla jednych Nosiciel Szabli (Sword Bearer) był zwykłym oszustem i awanturnikiem, który wykorzystywał przesady współplemieńców i czemu na czas położyło kres wojsko Stanów Zjednoczonych. Inni widzieli u nim wizjonera, głęboko świadomego rozgoryczenia panującego wśród Indian północnych równin, a w jego wystąpieniu starcie starego z nowym. Młodzi wojownicy opowiedzieli się za nim, rzucając dramatyczne wyzwanie rzecznikom rządu, pragnącym zniszczyć dawne sposoby życia, i starym wodzom, opowiadającym się za ugodą i dostosowaniem do nowej rzeczywistości.

31 sierpnia 1887 roku, dokładnie na miesiąc nim Nosiciel Szabli wywołał wrzenie w rezer-

wacie Wron, Henry E. Williamson, tutejszy agent, wysłał swój coroczny raport do komisarza do spraw Indian. Postęp był „wolny, nader wolny” — donosił — przekonany był jednak, że za sprawą zdolnych i oddanych swej pracy agentów można w krótkim czasie dokonać wiele dla „ucywilizowania” Wron. Przepowiadał, że agencja „wkrótce już zapełni się farmami o wygodnych domach i urządzeniach całkowicie umożliwiających Indianom dostatnie życie po tym, jak rząd cofnie swą opiekuńczą dłoń”.

Wychodząca Billings „Daily Gazette” podzielała optymizm agenta. Ludzie, przywykli do widoku „kradnących Indian”, wążających się koło Billings, będą przyjemnie zaskoczeni, kiedy udadzą się do agencji nad Little Bighorn, około sześćdziesiąt pięć mil dalej na wschód, gdzie „tradycyjny koc rzucono w kącie... a młodzi farmerzy noszą cywilizowany strój i obcięte włosy”. Jednak i Williamson, i „Daily Gazette” nie wzięły pod uwagę problemów od dawna nurtujących mieszkańców rezerwatu Wron.

W latach osiemdziesiątych XIX wieku Wrony byli narodem przeżywającym głęboki kryzys, żyjącym na gruzach swego dawnego świata. Przez ponad sto lat ich wojownicy walczyli w obronie swego pięknego kraju przed licznymi i potężnymi wrogami. Koniec międzyplemiennych wojen i ujarznienie Siuksów w końcu lat siedemdziesiątych przez wojsko przyniosły Wronom bezpieczeństwo, ale życie w rezerwacie nawet bardziej zagroziło ich kulturze i wystawiło na dalsze próby. Wojownicy nie mieli już możliwości wykazania się podczas bitwy i na polowaniu, toteż bytowanie w rezerwacie nie miało dla nich żadnego uroku. Ostatnie stado bizonów zniknęło w 1884 roku i cieszący się kiedyś dobrobytem, ruchliwi Wrony musieli żyć z rządowych przydziałów, licznie umierając na gripę, gruźlicę i bronchit.

Społeczeństwo Wron zetknęło się z rosnącym naporem ze strony agentów rządowych, misjonarzy, nauczycieli, farmerów i „przyjaciół Indian”. Niecierpliwi reformatorzy w pełni podzielali opinię wyrażoną w 1884 roku przez agenta Wron, Henry’ego J. Armstronga, że „prośby i tłumaczenie Indianom, by porzucili swe pogańskie życie” nie mają żadnego sensu i trzeba ich do tego zmusić. W latach 1883–84 Armstrong przeniósł agencję Wron ponad 120 mil dalej na wschód, ku dolinom rzek Little

Artykuł *Sword Bearer and the „Crow Outbreak” of 1887* ukazał się w kwartalniku „Montana: The Magazine of Western History”, nr 36 (jesień 1986), ss. 38–51. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora i wydawnictwa.

Bighorn i Bighorn, „gdzie rezerwat ma najlepsze tereny pod uprawę ziemi i gdzie będą się mogli osiedlić i zrobić coś dla siebie”.

Kulminacyjnym punktem kampanii przekształcania Indian w niezależnych obywateli Stanów Zjednoczonych, mogących „zrobić coś dla siebie” było uchwalenie w lutym 1887 roku ustawy Dawesa o ogólnym podziale ziemi (Dawes General Allotment Act). Podstawowym celem ustawy było położenie kresu plemiennej własności ziemi, przyznanie gruntów poszczególnym rodzinom, zaś reszty „zbywających” ziem białym osadnikom. Wywołało to ostry sprzeciw wielu przywódców Siuksów, z Siedzącym Bykiem na czele, którzy udali się do plemion z północnych Gór Skalistych i Wielkich Równin, wzywając je, aby nie zgodziły się na dzielenie ziemi. Miernicza komisja agenta Jamesa H. Howarda mało co zdziałała pośród Wron latem 1887 roku, zaś jesienią doszło do zamieszek w agencjach Yankton, Crow Creek i Lower Brule. Wielu Wron lękało się, że władze chcą wyzuć ich z reszty ziemi.

Nastroje w agencji Wron uległy zdecydowanie pogorszeniu, kiedy Indianie oskarżyli agenta Williamsona o malwersacje, nadużywanie alkoholu oraz groźne i obelżywe postępowanie. Spory co do wydawania zezwoleń na wypas bydła i kłusownictwo białych wzmagaly napięcie. Jak często bywało podczas zamieszek, w pierwszej kolejności zaatakowano „mężów Indianek” (*squaw men*) jako intrygantów sprzeciwiających się dzieleniu ziemi. 30 września, trzydzieści dni po tym jak agent Williamson wysłał swój optymistyczny raport, młody wojownik imieniem Cheez-chi-paliesh zadał kłam słowom urzędnika, że nic nie zakłóca spokoju w agencji Wron.

Cheez-chi-paliesh, czyli Owijający się Swym Ogonem w 1887 roku miał dwadzieścia cztery lata. Był zdaje się półkrwi Bannockiem i dotąd nie zdobył sobie szczególnej pozycji wśród Wron. Powody, dla których nagle stał się tak znany, nie są w pełni jasne, ale — jak inni indiańscy wizjonerzy — musiał doznać jakiegoś objawienia, które przekonało go, że jest prorokiem i zbawcą swego ludu.

Latem 1887 roku kilku młodych Wron wzięło udział w Tańcu Słońca Czejenów, podczas którego Cheez-chi-paliesh wykazał się takim męstwem, że Czejenowie podarowali mu uświę-

coną czerwoną szablę. Z innych przekazów wynika, że ten Taniec Słońca odbył się w jednej z agencji Siuksów. Sam wojownik utrzymywał, że szablę tę otrzymał od Wielkiego Ducha podczas wizji, w której ujrzał jak Syn Porannej Gwiazdy ścina nią drzewa. Miało to oznaczać, iż amerykańscy żołnierze będą kłaść się przed jego szablą, a on i jego zwolennicy tak długo mogą się niczego nie obawiać, jak długo będzie nosił tę broń¹.

Cheez-chi-paliesh przyjął imię Nosiciela Szabli i zaczął umacniać swą sławę czarownika i proroka. Swych zwolenników oczarowywał dowodami nadludzkiej mocy, jaką obdarzył go Wielki Duch i która pozwalała mu przewidywać burze i zapowiadać niezwykle wydarzenia. Nawet jego przeciwnicy nie wątpili o prawdziwości tych przepowiedni, ale starali się jakoś logicznie je wytłumaczyć bądź przypisywali je zbiegowi okoliczności i szczęściu. Dla białych urosczenia Nosiciela Szabli były wymysłami szarlatana, ale dla Wron, w których świecie nie istniała żadna granica między „przyrodzonym” a „nadprzyrodzonym”, to co mówił, było całkowicie wiarygodne. Wizje odgrywały kluczową rolę w życiu plemienia i w każdym pokoleniu istnieli czarownicy czyli *batse maxpe*, których cechowała niezwykła moc.

Nosiciel Szabli wkrótce pozyskał sobie niezadowolonych wojowników, szukających ucieczki od beznadziejnego życia w rezerwacie. Ładny Orzeł, naczelný wódz, przyznawał, że jego współplemieńcy boją się czarów Nosiciela Szabli, a wieści o jego mocy i czynach dotarły nawet do Szejenów.

On i jego przyjaciele przyczynili już wojsku nieco kłopotów w czerwcu 1887 roku, kiedy odprowadzało ono z agencji Wron goszczących tam Siuksów znad Rosebud Creek i agent Williamson ostrzegł ich przed podobnym postępowaniem w przyszłości. Ich niezadowolenie sięgnęło szczytu we wrześniu, po tym jak Nosiciel Szabli poprowadził dwudziestu dwóch wojowników na wyprawę po konie Pieganów z rezerwatu Czarnych Stóp w północnej Montanie. Pokolenia walk sprawiły, że porywanie koni stanowiło nieodłączny element kultu wojownika i nikt nie myślał od razu go porzucić

¹ Wbrew legendzie szabla nie została zdobyta w bitwie nad Little Bighorn.

tylko dlatego, że rząd uparł się, by plemiona osiadły w rezerwatach i zaprzęły się do pluga. Tylko rok wcześniej Wrony zagarnęli Pieganom blisko dwieście koni, co doprowadziło do ich odwetowej wyprawy w głąb kraju Wron. Biali z Montany lękali się, że te działania będą się nasilać i że z tej okazji będą ginąć stada z ich własnych rancz.

30 września wojownicy Nosiciela Szabli wrócili w triumfie z wyprawy, z porwanymi Pieganom sześćdziesięcioma końmi. Swe zwycięstwo obchodzili wyjątkowo hałaśliwie, a ich zachowanie stało się groźne, gdy usłyszeli, że agent Williamson chce ich uwięzić. Według jednego źródła nadgorliwość Williamsona „sprawiła, że żarząca się w sercach ich wszystkich zacieka nienawiść da niego buchnęła potężnym płomieniem”. Wieczorem, kiedy w agencji przygotowywano się do wydawania przydziałów w dniu jutrzejszym, wtargnęło tam piętnastu lub szesnastu wojowników z Nosicielem Szabli na czele, wszyscy przybrani i pomalowani jak do bitwy. Zaczęli strzelać po dachach budynków, i grozić Williamsonowi oraz innym pracownikom. Jeden wymierzył ze strzelby w pierś agencyjnego tłumacza, a potem wystrzelił tuż nad jego głową.

Nazajutrz, 1 października, Williamson posłał po żołnierzy z fortu Custer i zadepeszcował do komisarza do spraw Indian, żądając natychmiastowego aresztowania Indian. Pułkownik Nathan A.M. Dudley, komendant fortu Custer, skierował do agencji stu żołnierzy Pierwszego Pułku Kawalerii pod dowództwem kapitana Maxa Wessendorfa. Straż przednia oddziału, w sile dziewięciu ludzi, zastała Indian w groźnej postawie, zaś na wzgórzu, na zachód od agencji — gotowych do ataku jeźdźców. Młodzi wojownicy Wron zaczęli tłoczyć się wokół żołnierzy, najwyraźniej chcąc wywołać walkę. W tak groźnej sytuacji zimną krew zachował major C.H. Barstow, który wystąpił naprzód i przemówił do wodzów Nosa Byka, Tajemniczej Wrony, Frędzli, Wodza Byków i Byka Idącego na Polowanie. Ci, „przepychając się przez tłum, wybijali na łbach swych pony taki capstrzyk, że przez pół minuty obrady upodobniły się do burzy gradowej”. Indianie rzucili się do tyłu i przenieśli za rzekę starców, kobiety i dzieci. Bezpośrednie niebezpieczeństwo minęło, kiedy zjawił się z głównym oddziałem

Wessendorf, ale młodzi wojownicy w dalszym ciągu zachowywali się wyzywająco i Nos Byka znów musiał użyć całego swego wpływu, by nie dopuścić do rozlewu krwi.

Kiedy napięcie zelżało, część wojska odeszła z agencji. Oficerowie otrzymali rozkazy, by chronić pracowników i dobytek agencji i nikogo nie aresztować bez dalszych poleceń. 3 października Williamson zakazał kupcom z fortu Custer sprzedawania Wronom amunicji. Pułkownik Dudley czekał na rozkazy z Waszyngtonu i zapewniał mieszkańców doliny Yellowstone, że nie ma żadnego niebezpieczeństwa.

Dowodzący Dywizją Missouri generał Alfred E. Terry oraz dowódcy pozostający z dala od terenu działań uważali, że cała sprawa powinna zostać wnikliwie zbadana. Terry był zdania, że istnieją głębsze przyczyny wzburzenia Wron, zwłaszcza że plemię było „lojalne” wobec Stanów Zjednoczonych podczas wojen z Siuksami. Wobec sprzecznych doniesień, napływających z miejsca wydarzeń, rząd skierował tam swego specjalnego wysłannika Franka E. Armstronga².

Krążące po Terytorium Montany i budzące lęk pogłoski wieszczyły powstanie Indian. Obywatele mówili, że rządowi nie spieszy się do załatwienia całej sprawy, a miejscowa prasa postrzegała ją jako próbę ogniową i wyznanie rzucone Wydziałowi do Spraw Indian (Indian Department). „Daily Gazette” oświadczyła, że władze w Waszyngtonie nie doceniają powagi sytuacji w agencji, gdzie „wśród Wron panuje głębokie i powszechne niezadowolenie”. Gazeta takimi słowami wzywała do udzielenia plemieniu lekcji, którą by popamiętała:

Nie pora już na kliwie sentymenty i karzącą dłoń sprawiedliwości winna dotąd spoczywać na tych Indianach, aż całe plemię Wron zobaczy, że jej poszanowanie na zawsze udzieliło się ich buntowniczym sercom.

Zdaniem gazety zaistniałe wypadki stanowiły jeszcze jeden silny argument za udostępnieniem ziem rezerwatu białym osadnikom. W połowie października donosiła ona, że niepokoje nasilają się, a dzielenie ziemi służy tylko za pretekst do ich kontynuowania. Zupełnie pomijając

² Już dwa lata wcześniej Armstrong ostrzegał, że zdarzy się coś złego, jeśli władze nie podejmą starań, by chronić Wrony przed nękającymi ich Pieganami.

odwieczne waśnie między Wronami i Siuk-sami ostrzegała czytelników, że może dojść do powszechnego powstania w agencji wschodniej Montany i zachodniej Dakoty:

Na dany znak może się zebrać ponad dwanaście tysięcy wojowników Siuksów, a każdy wie, że wpływ Siedzącego Byka na Wrony jest taki, iż może ich sobie pozyskać w każdej chwili...

Z północy, z Kanady, tamtejsi agenci donosili o „zdecydowanie wrogich nastrojach” wśród Kainów i Czarnych Stóp, nad którymi nie mogli zapanować. „Daily Gazette” tłumaczyła te „znaki czasu” fiaskiem polityki Stanów Zjednoczonych wobec Indian i wyrażała nadzieję, że ministerstwo wojny „podejmie bardziej stanowcze kroki, aby skończyć z tą nostalgią za piórami i wojenną barwą”. Niemniej była zdania, że takie zajścia będą nieuniknione, nim Indianie na dobre nie osiadą w jednym miejscu, gdyż „jak chmury rozchodzą się po ciężkiej burzy, tak i one będą przychodzić i odchodzić, aż Indianin w pełni pojmie, że od zagłady uchroni go przemiana w białego człowieka”.

Nastroje w agencji Wron nadal były złe. Pogłoski o krążących w pobliżu wojownikach Pieganów sprawiły, że plemię dla większego bezpieczeństwa zaczęło stawiać tipi wokół budynków agencji. Nosiciel Szabli przebywał w górach, odprowadzając czary, zaś jego zwolennicy tańczyli taniec wojenny i rośli w siłę każdego dnia. Reszta plemienia nie darzyła ich jednak większą sympatią, a wielu starszych Indian wręcz chciało ukarać Nosiciela Szabli. Wojsko czekało w pogotowiu na dzień wydawania przydziałów, lecz minął on bez zakłóceń. 8 października agent Howard swe sprawozdanie do komisarza do spraw Indian zakończył tym, że Nosiciel Szabli „to bardzo zły Indianin i jeśli nie aresztujemy jego i jego zwolenników, wtedy wszelki postęp, jaki poczyniliśmy z Indianami ulegnie zahamowaniu na całe lata, a cały naród Wron czeka kompletnej demoralizacji”.

W połowie października Nosiciel Szabli zszedł z gór, gdzie rozmawiał z duchami przodków i rozbił obóz jakieś sześć mil na południe od fortu Custer. Jego wojownicy prezentowali się „niezwykle wojowniczo”, ale pułkownik Dudley był pewien, że da sobie z nimi radę w kilka godzin, jeśli otrzyma na to zgodę.

18 października „Daily Gazette” powiadomiła, że szybkie i zdecydowane aresztowanie przewodników zapobiegło buntowi w agencji Brule, gdzie Indian wzburzył widok geodetów szykujących się do wykonania pomiarów. Mogło to być lekcją dla opieszaleń władz z Billings, gdyż „nic tak nie deprymuje Indian jak przekonywający pokaz siły i pozbawienie ich przywódców. Przywódcami tymi są zazwyczaj czarownicy, którzy torturami i umartwianiem doprowadzają się do stanu szalonej odwagi, która jednak nie udziela się większości ich zwolenników. Kiedy ujrzą oni swego niełękającego się kul proroka martwego lub w kajdanach, wówczas ich zapal do walki stygnie tak bardzo, że pragną pokoju za wszelką cenę”. Zdaniem gazety tylko siłą można przemówić do Indian, „zaszczepić im lęk i posłuszeństwo, a potem cywilizację”. Wielkimi nagłówkami pochwaliła ona decyzję natychmiastowego usunięcia z rezerwatu dziesięciu goszczących tam Assiniboinów, którą podjął agent Armstrong, nazywając ją pierwszym krokiem w celu przywrócenia spokoju.

Wieczorem 19 października agent Williamson przesłał pułkownikowi Dudleyowi dzienne sprawozdanie. Tłumacz Tom Stewart w rozmowie z szefem policji Wron — Chłopcem, Który Porywa — i kilkoma policjantami dowiedział się, że Nosiciel Szabli z blisko trzydziestoma wojownikami, kobietami i dziećmi udał się do agencji Szejenów nad rzeką Tongue. W obozie Wron opowiadano, że wyznaczył on na śmierć czterech ludzi z agencji, jeśli ktoś spróbuje go uwięzić. Tymi czterema byli Chłopiec, Który Porywa oraz Nos Byka i Stary Pies, którzy wstawiali się za białymi, kiedy doszło do zamieszek. Indianie odpowiedzialni za ich wywołanie znajdowali się teraz w różnych okolicach rezerwatu, nad rzekami Little Bighorn i Bighorn oraz nad Pryor Creek.

Prasa donosiła, że Nosiciel Szabli pojawił się nad rzeką Tongue w nader licznym otoczeniu; miał mieć ze sobą blisko setkę wojowników gotowych do walki. Prosił Czejenów, aby mógł odtańczyć wraz z nimi taniec na znak przyjaźni, ale Dwa Księżyce, wódz gospodarzy, nie życzył sobie żadnych kłopotów i nie wyraził zgody. Wrony spodziewali się najpewniej życzliwej neutralności, o ile nie czynnej pomocy Szejenów na wypadek walki, ale ci nie byli

skłonni stanąć u boku odwiecznych nieprzyjaciół. Niemniej dowodzący Departamentem Dakoty Thomas Howard Buger, generał brygady, na wieść o tym, że Wron szukają przysmierza z Szejenami, natychmiast skierował żołnierzy do agencji nad rzeką Tongue³.

Kiedy pierwsze sprawozdania o zamieszkach w agencji Wron dotarły do Waszyngtonu, generał porucznik Phil Sheridan udał się do St. Paul, planując przyjazd do fortu Custer, jeśli będzie tego wymagać sytuacja. Jednak po otrzymaniu dokładnego raportu od generała Rugera uznał, że jego osobista interwencja nie jest konieczna. Polecił Rugerowi udać się na miejsce z tak przeważającą siłą, by znieść wszelki opór w zarodku. Miał on również zwerbować do trzydziestu wojowników Wron jako zwiadowców, co „wpłynęłoby na uspokojenie ich młodzieży”. Wtedy także specjalny wysłannik Armstrong zadepešował do ministra spraw wewnętrznych L.Q.C. Lamara, popierając zdanie Howarda i zalecając uwięzienie Nosiciela Szabli i jego siedemnastu najbliższych stronników. Lamar zwrócił się do ministerstwa wojny o podjęcie natychmiastowych działań.

21 października generał Ruger wyruszył do fortu Custer, aby zaaresztować zbuntowanych Indian. Nikt nie przypuszczał, aby całe plemię Wron przystąpiło do wojny, ale Ruger nie był pewien, jakie zdominują je nastroje i nie miał pojęcia, jak wielu stanie w obronie aresztowanych współplemieńców. Postanowił przed przystąpieniem do akcji wezwać posiłki. Do fortu Custer zaczęły napływać silne oddziały wojska, zaś czterdziestu żołnierzy stacjonujących w agencji Wron przystąpiło do usypywania okopów i stawiania szańców, spodziewając się rychłego ataku.

W miarę napływania nowych oddziałów wojska, było jasne, że zbliża się rozstrzygnięcie. Sto jeden rodzin nie pojawiło się w dniu wydawania przydziałów, ale powodem ich nieobecności był raczej lęk aniżeli wrogość. Większość plemienia porzuciła swe domy i pola, zbierając się w wielkich obozach nad rzekami Bighorn i Little Bighorn. Zwiadowcy donieśli,

że Nosiciel Szabli ma ze sobą blisko dwustu wojowników i obozuje nad Little Bighorn, w pobliżu pobojozwiska Custer.

Wojsko z fortu Custer gotowało się do wyjścia w pole za kilka dni, oczekując odpowiedniej pogody. Oficerowie zdawali sobie sprawę, że to co się dzieje ta nie „dziecinna zabawa”; takich przygotowań do wojny nie było od 1876 roku. „Daily Gazette” od samego początku postrzegała całą sprawę jako „próbę sił między Indianami a rządem” i cieszyła się, że zaczął on działać tak energicznie. Wykazując niewiarygodną niewiedzę co do roli Wron podczas kampanii 1876 roku, podniecała się wizją zadania im miażdżącej klęski „na miejscu ich dawnych zwycięstw — na pobojozwisku Custer”. Uważała, że uwięzienie i upokorzenie buntowniczych Wron skończy z wyprawami po konie i przekona Indian raz na zawsze, że dawne czasy odeszły bezpowrotnie.

Wojsko nie spodziewało się poważniejszego oporu, ale nikt nie miał całkowitej pewności, jak zachowa się reszta plemienia. Armstrong sądził, że do boju nie stanie więcej niż czterdziestu wojowników, a generał Terry, że może stu, ale kilku wodzów oświadczyło iż poprze czarownika. Ładny Orzeł ostrzegł, że wielu jego ziomków ruszy z pomocą Nosicielowi Szabli, jeśli żołnierze spróbują go zaaresztować. Władze szybko postarały się o odosobnienie Wron i dwudziestu Gros Ventres, którzy przebyli Yellowstone w końcu października, zostało uwięzionych do czasu, aż nastął kres zamieszaniu.

Po wydarzeniach 30 września blisko trzy czwarte plemienia zebrało się nad rzeką Bighorn, kilka mil na południe od agencji. Z wyjątkiem paru młodych wojowników, którzy udali się do obozów nad Bighorn, większość tych, co należeli do Wron Górskich wodza Dużo Ciosów pozostała w zachodniej części rezerwatu. Dużo Ciosów, którego agent Williamson nazywał „bardzo postępowym, zaradnym Indianinem” zdecydowanie potępił sprawców rozruchów. W tym okresie przemian odegrał on kluczową rolę. Biali uważali go za „dobrego Indianina”, wywierającego pozytywny wpływ na współplemieńców, a Ładny Orzeł stale zwracał się doń o radę. Kiedy w agencji doszło do wybuchu, posłano od razu po Dużo Ciosów. Pułkownik Dudley miał nadzieję, że nie dojdzie do żadnych działań przed przybyciem

³ Pierwsze raporty podawały, że nad rzekę Tongue udało się około trzydziestu Indian; później ich liczba wzrosła do pięćdziesięciu.

wodza, nie znaleziono go jednak i nie pojawił się na czas, aby zapobiec walce.

Naciskany przez starego wodza Głuchego Byka i wodza wojennego Szaloną Głowę, którzy sprzeciwiali się ugodowej polityce Dużo Ciosów, Nosiciel Szabli znalazł się w ślepej uliczce. Wiedział, że nie może bez końca rzucać wyzwania wojsku, lecz gdyby się teraz poddał, wystawiłby się na pośmiewisko, zdradził, że jego czary są słabe i dał niezasłużone zwycięstwo Dużo Ciosom i jego zwolennikom. Żołnierze pełnili wciąż codzienną służbę w forcie Custer, lecz gotowi byli w pół godziny ruszyć w drogę, a przy siódłach kawalerzystów znajdowały się zapasy na dziesięciodniową wyprawę. Oficerowie pragnęli ruszyć w pole i większość z nich żądała śmierci Nosiciela Szabli. Większość Wron zastygła w biernym oczekiwaniu na rozwój wydarzeń.

Generał Ruger lękał się, że oderwane, prowadzone na chybił trafił aresztowania doprowadzą do ucieczki plemienia. Po naradzie z Armstrongiem i agentem Williamsonem postanowił zebrać je w agencji i „tutaj rozstrzygnąć ostatecznie całą sprawę”. Wydano polecenie, aby wszyscy Wrony zjawili się w agencji 4 listopada. Rozeszły się plotki, że Indianie sprzeciwiają się temu, że zabijają białych, a obywatele Billings postanowili powołać pod broń kompanię milicji. Jednak w wyznaczonym dniu wszyscy Wrony przybyli na miejsce, oprócz grupy Dużo Ciosów i kilku maruderów.

W tym czasie w agencji stacjonowało dziewięć szwadronów kawalerii, sześć kompanii piechoty i dwie baterie dział Hotchkissa. Choć w indiańskim obozie panował spokój. Wrony spodziewali się walki i wielu usypało szańce koło tipi. Nosiciel Szabli uwijał się konno i głosił, że przejedzie wzdłuż agencji i stanowisk żołnierzy i nikt mu w tym nie przeszkodzi. Wokół agencyjnych zabudowań stanął łańcuch policji pod dowództwem Chłopca, Który Porzywa z zadaniem aresztowania czarownika, gdy tylko się pojawi. Gdyby się opierał, policjanci mieli go od razu zastrzelić.

4 listopada William Hamilton, człowiek pograniczny, co latami żył pośród Wron, zaszedł do redakcji „Daily Gazette” i oświadczył, że wraca z rozmów z „wrogami”. Indianie mówili, że będą walczyć tylko w ostateczności. Byli

nędnie uzbrojeni i więcej z nich było skłonnych opuścić Nosiciela Szabli, niż go popierać. Tego samego dnia Siuksowie Hunkpapa zebrali się w agencji Standing Rock, by zastanowić się nad sytuacją. Uważano, że Siedzący Byk będzie przemawiał za wojną, jeśli pozyska sobie wystarczająco wielu wojowników. Siedział jednak spokojnie w kręgu rady, kiedy jego rywal Żółc oświadczył, że gdy dojdzie do walki, on stanie po stronie żołnierzy przeciw jego starym nieprzyjaciołom — Wronom.

Sprawy miały się zdecydować ku końcowi. Wojsko chciało odnaleźć i zaaresztować dziesięć Indian: Nosiciela Szabli, Głuchego Byka (uważanego za właściwego sprawcę niepokoju) i siedemnastu uczestników tamtej wyprawy po konie. Nikt się nie spodziewał, że skapitulują oni bez walki, toteż wszystko zależało od tego, jak przebiegną aresztowania. W agencji znajdowało się dwa tysiące Indian. „Jeśli teraz wpadną w panikę, rankiem nie będzie tu mnóstwa tipi i za nic nie sprowadzimy ich z powrotem”. Władze uparcie bagatelizowały wpływ Nosiciela Szabli, utrzymując, że nie ma się co obawiać powszechnego powstania, ale tak naprawdę nie zdawały sobie sprawy z tego, jak wielkim posłuchem się cieszył. Armstrong zmienił wyrobione sobie zdanie po rozmowie z kilkoma wodzami, z której dowiedział się, że moc czarownika jest „po prostu cudowna”. Indianie znajdowali się w niezwykłym ponurym nastroju i nie byli skłonni do rozmów, ale Ładny Orzeł powiedział agentowi, że Wrony lękają się Nosiciela Szabli: „To wielki człowiek, kłaniają mu się wszystkie stworzenia, a ziemia drży, gdy dokonuje wielkich czynów. Mówi, że zniszczy białych żołnierzy, a potem tych Indian, którzy mu się sprzeciwiają”.

Generał Ruger postępował z całą rozwagą. Gdyby doszło do starcia, spokojni Indianie mogliby stanąć w obronie swego proroka, co — zdaniem „Daily Gazette” — „mogłoby przynieść zagładę prawie całemu plemieniu Wron”.

Rozstrzygnięcie nastąpiło następnego dnia, 5 listopada. O godzinie dziesiątej rano generał Ruger wysłał do obozu Wron szefa zwiaadowców Jamesa Campbella i tłumacza imieniem Tytoniowy Sok albo Tytoniowy Jake z prośbą, aby wodzowie i wybitniejsi wojownicy przybyli na naradę. Po krótkiej rozmowie do kwa-

tery Rugera udało się ich kilkunastu, w tym Ładny Orzeł, Szalona Głowa i Stary Kearney. Armstrong oświadczył im, że przysłał go tutaj z Waszyngtonu Wielki Ojciec, aby załagodził cały spór, ale skoro nie chcą wydać sprawców niepokoju, on wszystko przekazuje w ręce wodza żołnierzy. Zażądał, by Szalona Głowa sprowadził swego syna Znającego Swe Ciosy, który był jednym z powstańców. Ruger dodał, że ma rozkaz aresztować winnych zaistniałego zamieszania i daje wodzom półtorej godziny na ich sprowadzenie, a potem będzie to musiał zrobić sam. Wodzowie udali się na naradę.

Kiedy obradowali, niektórzy Indianie zwinęli tipi i przenieśli się bliżej agencji. Główny obóz ciągnął się na przestrzeni mili, na zachodnim brzegu Little Bighorn, mając poniżej siebie, od północnej strony, zabudowania agencji. Ładny Orzeł rozbił się obozem o milę dalej w dolinie, aby swych ludzi utrzymać z dala od zaburzeń. Doradzał umiarkowanie i próbował przekonać poszukiwanych ludzi, aby poddali się sami, lecz nadaremnie. Widać było z dala, jak młodzi wojownicy przybywają do miejsca, gdzie radzą wodzowie. Kiedy stało się jasne, że Indianie nie wrócą, swoje pozycje zaczęły zajmować Pierwszy Pułk Kawalerii pułkownika Dudleya i batalion Piątego Pułku Piechoty majora Snydera. Na górujące nad wioską wzgórze zaciągnięto oba działa Hotchkissa i wojsko zastępyło w oczekiwaniu na ruch Indian.

W ciągu dziewięćdziesięciu minut podarowanych przez Rugera wielu młodych wojowników ściągnęło do swego obozu, leżącego najdalej od agencji. Pomiędzy nimi jeździł Nosiciel Szabli, dodając im ducha, widoczny jak na dłoni. W pewnej chwili czarownik pogalopował w stronę wojska, z pióropuszem łopoczącym na wietrze. Żołnierze stali w niepewności, patrząc jak jedzie wokół nich, podrzuca do góry swą szablę i chwytą ją za rękojeść, a potem chroni się w szeregach Wron.

Po jakimś czasie Nosiciel Szabli wyjechał z obozu na czele blisko stu pięćdziesięciu Indian. Generał Ruger poczytał ten ruch za próbę ucieczki między wzgórz i wysłał im na spotkanie pułkownika Dudleya. Indianie wydali nagle okrzyk, wystrzelili w powietrze na znak, że chcą walczyć, rozproszyli się i w szalonym galopie popędzili w dolinę Bighorn. Szwadrony E i K Pierwszego Pułku ruszyły,

aby im zastąpić drogę, lecz wojownicy zawrócili konie i w odległości pół mili przejeżdżali przed frontem wojska, krzycząc i strzelając. Działa Hotchkissa otworzyły ze wzgórz ognie, od którego na miejscu zginął jeden Wrona. Kiedy kawaleria dotarła nad sam brzeg rzeki, powitała ją salwa niosąca śmierć jednemu żołnierzowi i rany dwom innym. Ich towarzysze rozsyпали się w tyralierę i przez jakiś czas obie strony prowadziły „szybki i zacięty ogień”. Potem Indianie wycofali się w zarośla, z których wyszła grupa wojowników, niosąc białą flagę i prosząc, by ci, co nie chcą walczyć, mogli się udać do spokojnego obozu koło agencji.

Wielu Wron skorzystało z tej krótkiej przerwy w działaniach, aby schronić się w wiosce koło budynków agencji. Po drodze mijali na odległość strzału stojące między nią i agencją kompanie piechoty, ale dowodzący nimi kapitan D.W. Benham spostrzegł, że nie mają zamiaru walczyć i wstrzymał ogień. Inni Indianie cofnęli się natomiast za rzekę i w zarośla, skąd zaczęli na nowo strzelać, ale pod naciskiem wojska musieli stopniowo ustąpić. W pewnej chwili padł Nosiciel Szabli. Po zaciętym starciu Indianie podali tył i zniknęli wśród wzgórz. Działania ustały o trzeciej po południu.

Major J.U. Hamilton wraz z dwoma szwadronami kawalerii ruszył śladem tych, którzy uszli na południowy wschód. Kapitanowie E.D. Dimmick i Miles Moylan udali się w górę doliny Little Bighorn przeskakać obszar leżący osiemnaście mil na południe, koło Sand Hills, gdzie obozowali Szalona Głowa i Głuchy Byk. Do ministra Lamara Armstrong wysłósował następujący telegram:

Żołnierze ostrzelali Indian podczas próby zaaresztowania czarownika i innych. W zaciętej walce zabili czarownika i innych. Wszyscy się uspokoił z wyjątkiem kilku renegatów, których wkrótce wypłacie wojsko.

„Daily Gazette” z 5 listopada wielkimi nagłówkami powiadomiła swych czytelników, że Nosiciel Szabli został zabity i jest już „dobrym Indianinem”. Następnego dnia wydrukowała dodatkowy numer, podając szczegóły starcia i wypadków, które je spowodowały. Poniedziałkowe wydanie podało te same dane, ale uzupełnione dodatkowymi relacjami. Początkowo miało zginąć tylko trzech Indian, jednak mieli w końcu ośmiu zabitych i wielu rannych. Je-

den wojownik wołał popełnić samobójstwo niż dać się pojmać. Jedyne straty, jakie poniosło wojsko, zdarzyły się podczas ataku w dolinie, kiedy to poległ jeden żołnierz, a dwóch zostało rannych.

Nie wiadomo dokładnie, jak zginął Nosiciel Szabli. Historyk Richard Upton nie znalazł w dokumentach z epoki nic zasługującego na pełne zaufanie i uznał, że najbliższą prawdą jest wersja przedstawiona w 1970 roku przez Mike'a Reynoldsa, syna byłego kierownika agencji Wron, majora S.G. Reynoldsa. Potwierdzają ją też opowiadania Elizabeth Barstow i Allie Stevenson. Wszyscy troje zgodni są co do tego, że Nosiciel Szabli nie zginął podczas wymiany ognia z Pierwszym Pułkiem Kawalerii, choć mógł zostać ranny. Poniósł śmierć nad brzegiem Little Bighorn z ręki indiańskiego policjanta, imieniem Ognisty Niedźwiedź.

Kiedy Indianie się rozproszyli, wielu wojowników, a z nimi Nosiciel Szabli, weszło do rzeki, aby zmyć wojenną barwę. Do zajętego tym czarownika podjechał Ognisty Niedźwiedź i przemówił tymi słowami: „Ty jesteś sprawcą tych wszystkich kłopotów i za to cię zabiję”. Po czym strzelił mu w głowę z rewolweru, przerzucił ciało przez siodło, zajechał do agencji i cisnął je pod nogi agenta Williamsona. Czyn ten sprawił, że plemię odwróciło się od niego i wielu Wron uważało, że władze zatrzymały go na stałe w policji, aby krewni Nosiciela Szabli nie wywarli na nim zemsty.

Ciało Nosiciela Szabli złożono na prerii, w obecności Indian, „by mogli zobaczyć swe go proroka, którego nie mają się kule”. Wrony rozbiegli się, kiedy zobaczyli, że jego czary straciły moc. Jednak nawet „Daily Gazette” doceniła siłę wizji Nosiciela Szabli:

Był to zaprawdę jeden z najdonioślejszych wypadków w historii północno-zachodnich Indian, kiedy blisko dwustu spośród nich stawiało czoło 15 kompaniom żołnierzy i baterii Hotchkissów, silni taką wiarą.

Równie chwalebnie, kiedy wspomnimy masakerę nad Wounded Knee tylko trzy lata później, zachowało się wojsko, które „postanowiło, że nie będzie żadnej wojny z Wronami”.

Generał Ruger pochwalił Pierwszy Pułk Kawalerii za nieustępliwość w boju, równie ciepło wyrażając się o niebiorących udziału

w walce, którzy „z czysto humanitarnych motywów nie dali się niepotrzebnie spowodować”. Wrony zapamiętali to na zawsze i mówili, że pozostaną przyjaciółmi żołnierzy, „którzy mogliby wybić ich do nogi, a nie uczynili tego”.

Przez jakiś czas po skończonej walce wydawało się, że niepokoję będą trwać nadal. Głuchy Byk wciąż był na wolności i blisko stu pięćdziesięciu wojowników nie chciało się poddać. Oficerowie lękali się zimowej kampanii, ale szybko się okazało, że „bunt” ustał wraz ze śmiercią Nosiciela Szabli. Szalona Głowa przybył wraz z synem do agencji 5 listopada. Żołnierz, który wyruszył w pogoń za Głuchym Bykiem, wrócił nocą 6 listopada z pustymi rękoma, by stwierdzić, że wódz wraz z Patrzającym Uszami, Skałą, Brzegiem i Wielkim Gradem stawiał się w kwatrze generała Rugera rano tego samego dnia. Większość innych poszukiwanych przybyła nazajutrz o świcie. Na swobodzie przebywał jeszcze z kilkoma wojownikami wódz Noszący Żywność, nie było też wodza Czarnego Jastrzębia i jego rodziny, lecz spodziewano się, że przybędą za kilka dni.

Dużo Ciosów i jego grupa zjawili się na drugi dzień po bitwie. Zwiadowca James Campbell odnalazł w końcu wodza w górach, gdzie opłakiwał śmierć swojej żony. Nikt nie jest w stanie powiedzieć, czy jego obecność odwróciłaby bieg wydarzeń, ale raczej nie wskórałby wiele u młodych zapaleńców, podobnie jak Ładny Orzeł. Kiedy wrócił do agencji, bunt ich wygasł już całkowicie i „do głosu znów doszli ludzie prawomyślni”. Armstrong odbył rozmowę z przywódcami Wron, po której oświadczył, że wszystko jest już w całkowitym porządku.

Armstrong i Ruger chcieli, aby przywódców buntu wysłać do fortu Snelling w Minnesocie. Prezydent Cleveland przystał na to, dodając że zesłanie to powinno trwać możliwie najkrócej: „Uważam iż powinniśmy traktować ich z najdalej posuniętą łagodnością”. Noszący Żywność, Patrzący Uszami, Skała, Brzeg, Ten, Który Zna Swoje Ciosy, Wielki Grad, Głuchy Byk i Szalona Głowa powędrowali do fortu Snelling w kajdanach. Z wyjątkiem dwóch ostatnich wszyscy byli młodymi ludźmi. Czterech pierwszych brało udział w wyprawie na Pieganów i strzelało do zabudowań w agencji. Ten, Który Zna Swoje Ciosy i Wielki Grad nie kradli koni, ale przyłączyli się do najazdu na

agencję. Wszyscy młodzieńcy walczyli wraz z Nosicielem Szabli 5 listopada, zaś Głuchy Byk i Szalona Głowa wzywali wojowników do stawiania oporu w razie aresztowań; pewien sierżant z Pierwszego Pułku Kawalerii widział jak Szalona Głowa strzelał do żołnierzy. Generał Ruger radził, aby jeńców trzymać z dala od rezerwatu przez rok albo dwa. Jego zdaniem powinni spędzić ten czas pracując, a na uwolnienie zapracować wzorowym zachowaniem. Opisuując Głuchego Byka jako człowieka posępnego i krnąbrnego mówił, że im dłużej tu pozostanie, tym lepiej. Szalona Głowa natomiast — ciągnął — jest „w miarę inteligentny”, ale „podstępny i wrogi władzom” i powinien spędzić w więzieniu przynajmniej dwa lata.

Daily Gazette” uważała, że jeńcy całkowicie zasłużyli na karę. Głuchy Byk należał do „najgorszych Indian w plemieniu” — głosiła — a Szalona Głowa do „najbardziej niezależnych”. Oni to zwiedli i młodych wojowników i białych i ponosili winę za całe zajście. Pozostali Wrony otrzymali lekcję, której nigdy nie zapomną i „albo pokornie jedzą w obozie pobrane przysmaki albo w więzieniu rozmyślają o potędze białych i słabości czarów, którymi młody Nosiciel Szabli chciał zetrzeć tych białych z powierzchni ziemi”. Widok martwego proroka i przywódców w kajdanach — pisała „Gazette” — sprawił, że Wrony chcą pokoju za wszelką cenę.

W sierpniu 1888 roku następca Williamsona, agent E.P. Briscoe, donosił, że w agencji Wron panuje zupełny spokój i że nic nie zaszło tam ciekawego od chwili, gdy objął placówkę. Nie tak spokojnie było, niestety, gdzie indziej. Nocą 15 lutego 1888 roku dał się słyszeć „piekielny zgiełk” z celi więzienia fortu Snelling, w której trzymano Wrony. Tuż po północy, kiedy inni zasnęli, Głuchy Byk powstał z pryczy i scyzorykiem „jął zadawać zaciekłe ciosy, chcąc zabić jak najwięcej swych towarzyszy, a potem samego siebie”. W końcu przyłożył sobie nóż do gardła, ale powstrzymali go strażnicy, łamiąc mu rękę i powalając uderzeniem kolby. Kiedy nastał już spokój, stary wódz leżał ze „straszną raną” po prawej stronie szyi, raną głową, złamaną lewą ręką i licznymi potłuczeniami i sińcami. Szalona Głowa miał rozorane czoło i klute rany w prawej piersi i bo-

ku. Noszący Żywność otrzymał biegnącą przez 20 centymetrów ranę prawego ramienia i barku oraz rany w prawe ucho i w tył głowy. Ciężka rana w lewą stronę gardła uszkodziła tętnicę Brzegu, zaś syn Szalonej Głowy miał przebitą stopę. Kiedy W.H. Forwood, który doniósł o zajściu, zapytał Głuchego Byka, dlaczego tak zrobił, wódz odparł, że towarzysze lżyli go i oczerniali do tego stopnia, że nie mógł już tego dłużej znieść. Forwood podejrzewał, że ma do czynienia z szaleńcem.

Wiosną prezydent polecił uwolnić i odesłać do domu Brzeg i Patrzącego Uszami, za którymi wstawili się agent Howard i generał Dudley, a Dużo Ciosów swoją osobą poręczył za ich zachowanie. Pozostałych więźniów, z wyjątkiem Głuchego Byka, przeniesiono do rzemieślniczej szkoły w pennsylwańskim Carlisle (Carlisle Industrial School). Po naradach wśród urzędników, którzy Indianie mieliby tutaj pozostać, postanowiono, że będą to Skała i Wielki Grad, a reszta wróciła do rezerwatu Wron, Brzeg i Patrzący Uszami przybyli do domu w czerwcu 1888 roku; niedługo potem zmarli. Szalona Głowa, jego syn i Noszący Żywność powrócili w listopadzie tegoż roku.

Z dala od swoich, w forcie Snelling, Głuchego Byka najwidoczniej zmieniła dwuletnia niewola, gdyż donoszono stamtąd, że pracuje o wiele pilniej niż przeciętny biały więzień, pielęgnując ogródek i sadząc warzywa. Wódz tęsknił za domem i rodziną i cierpiał na straszne bóle w stawach. Dużo Ciosów i Ładny Orzeł ręczyli sobą za jego przyszłe zachowanie, zaś urzędnicy doszli do wniosku, że odesłanie go do swoich może przynieść tylko korzyść. 1 sierpnia 1889 roku komisarz do spraw Indian polecił uwolnić Głuchego Byka.

Chcąc w pełni zrozumieć powstanie Nosiciela Szabli, musimy wiedzieć więcej o przemianach zachodzących wówczas w społeczeństwie Wron, ale już teraz możemy przedstawić kilka wniosków i próbnych wyjaśnień. Nosiciel Szabli nie był zwykłym awanturnikiem stojącym na czele paru zapaleńców. W ciężkich czasach indiańskie plemiona zawsze wydawały spośród siebie proroków i mesjaszów. Tak jak inni indiańscy wizjonerzy Nosiciel Szabli budził mieszane uczucia, przyciągając tych, którzy widzieli moc w jego wi-

zji i alarmując tych, co lękali się, że jego obietnica przywrócenia dawnych dobrych czasów zagrozi ustanowionemu porządkowi. Wielu Wron widziało w nim mesjasza i nawet przeciwnicy nie kwestionowali jego charyzmy, „przenikliwej inteligencji” i rzadkiego daru przewodzenia. Niemniej większość plemienia nie miała zamiaru opowiedzieć się za czarownikiem, który nie udowodnił swej mocy i czekała w napięciu na wyniki jego działalności. Nawet ci, którzy nie chcieli żadnej wojny, mogliby zachować się zupełnie inaczej, „gdyby owa cudowna siła stanęła po ich stronie”.

Wydarzenia 3 listopada obróciły wniwecz te nadzieje, ale niektórzy Wrony nigdy nie stracili wiary w roztoczoną przez Nosiciela Szabli wizję. Jego niepowodzenie przypisywali zjawisku najzupełniej zgodnemu z ich postrzeganiem świata: sny Nosiciela Szabli były prawdziwe, a jego moc realna, ale albo niewłaściwie pojął swą wizję, albo niewłaściwie użył swej mocy. Człowiek zawiódł, ale nie sposób było wątpić w kierującą nim siłę. Dzięki temu wojownicy Wron zachowywali wiarę w opiekuńczą moc duchów nawet wtedy, gdy w bitwach rosły ich straty. Nowemu kryzysowi lat osiemdziesiątych młodzi ludzie stawili czoło w taki sposób jak kiedyś ich przodkowie. Nie rzucili się na ślepo w objęcia nieodpowiedzialnego agitatora, lecz zaufali człowiekowi obdarzonemu nadzwyczajną mocą, którą uzyskał dzięki świętej wizji.

Niemniej sprawa Nosiciela Szabli ujawniła głęboki podział wewnątrz społeczeństwa Wron. O ile Dużo Ciosów skłonny był zastąpić Ładnego Orła jako rzecznika starszej generacji, która pamiętała jak rząd Stanów Zjednoczonych pomagał im w wojnach z Siuksami, to Nosiciel Szabli występował w imieniu młodych wojowników, którzy wyrśli po zakończeniu walk między plemiennych. Wizja i działalność czarownika przemawiała do tych niespokojnych młodzieńców „wijących się pod stopą białego człowieka, spoczywającą na ich gardle”. Opieszałe działanie władz pozwalało sądzić, że biali naprawdę boją się Nosiciela Szabli, przez co jeszcze bardziej potęgnało w ich oczach. Łuźna struktura społeczeństwa Wron wykluzała, aby kilku wodzów mogło zaprowadzić porządek, a do głosu doszli „starsi i mądrzejsi”. Tych ostatnich — jak twierdził generał Ruger — No-

siciel Szabli zmusił do biernego obserwowania swoich poczynąń przez „zastraszanie i powiększanie dręczącego ich zabobonnego lęku”.

Nikogo zatem nie dziwi, że zwolennicy Dużo Ciosów postrzegali Nosiciela Szabli jako ambitnego agitatora, który zazdrościł ich wodzowi cały czas rosnącego wpływu. Glendolin D. Wagner i William A. Allen, biografowie Dużo Ciosów, uważali, że „jak większość agitatorów ten współczesny Achilles zleciał z osiągniętego szczytu i sprowadził klęskę na siebie i swoich stronników”. Inni sądzili, że był tylko narzędziem w rękach Głuchego Byka i Szalonej Głowy. W 1883 Armstrong stwierdził, co następuje:

(...) nie ma takiego Wrony, najlepszego nawet i najbardziej postępowego, który nie wołałby swego dzikiego życia od życia białych, lecz jest wielu na tyle rozsądnych, by zdawać sobie sprawę z tego, że dawne czasy odeszły i już nie wrócą. Z takimi ludźmi możemy się porozumieć...

Nosiciel Szabli natomiast nie tylko pragnął zachować dawne obyczaje, które rząd postanowił wykorzenić, ale rzucił też wyzwanie postępowym wodzom, takim jak Dużo Ciosów, określanych przez władze mianem „ludzi rozsądnych”, mogących poprowadzić współplemieńców na nowej drodze życia.

Nosiciel Szabli nie był w swej wizji odosobniony. Inni indiańscy prorocy występowali z podobną misją, zyskując sobie daleko więcej zwolenników i wywierając o wiele większy wpływ na bieg wydarzeń. Jednak wizja młodego czarownika oraz wyzwanie, jakie rzucił przeważającym wojskom Stanów Zjednoczonych wzbudziły nadzieje jego współplemieńców w tych ciężkich czasach. Niemożący się pogodzić z narzuconą im władzą amerykańskiego rządu i ugodową postawą starych wodzów, młodzi wojownicy mogli dzięki niemu udowodnić, że miłość do tradycyjnych wartości nie przemija, mimo zniewolenia i zachodzących wokół zmian. ■

przełożył Aleksander Sudak

Profesor Colin G. Calloway wykłada na Uniwersytecie stanu Wyoming w Laramie. Jest specjalistą od historii Abenaków i stosunków międzyplemiennych na Wielkich Równinach. Jego esej *Jedyné wyjście, jakie nam zostało. Walka Wron o przetrwanie w XIX wieku* zamieściliśmy w „Tawacinie” nr 2[26] lato 1994, ss. 3–15.

Tainowie

Szkic dziejów, zagłady i przetrwania

cz. 1

Wiadomości o kulturze materialnej, obyczajach, religii i strukturze społeczno–politycznej Tainów czerpiemy przede wszystkim z zapisów nielicznych kronikarzy hiszpańskich okresu podboju. Weryfikacji ich stwierdzeń dokonują archeolodzy i ich wkład w poznanie obiektywnej prawdy jest ogromny.

Dziennik podróży Kolumba i jego listy tworzą pierwszy zbiór wiadomości o tubylcach Wielkich Antyli. Niestety, niewiele z nich ocalało w oryginale. Dzięki wypisom Bartolomé de Las Casas w jego *Historia de las Indias* posiadamy fragmenty dziennika. Fernando Colon, młodszy syn Kolumba, skorzystał z pracy Las Casas i z pewnymi dodatkami opublikował dziennik jako *Historia del Almirante*¹ (Życie Admirała). Mimo pewnych przejawów, którymi Kolumb usiłował podnieść w oczach hiszpańskiego dworu wartość swego „odkrycia”, zawierają one wiele cennych szczegółów.

¹ Korzystam tu z wersji polskiej, opracowanej na podstawie M. Fernández de Navarrete: *Krzysztof Kolumb. Pisma w przekładzie i pod redakcją Anny L. Czerny*, PIW, Warszawa 1970.

Fragmenty referatu wygłoszonego podczas X Seminarium Antropologicznego Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego w Atlantic City w 2001 roku. Przedruk na podstawie: *Zeszyty Naukowe PATE* pod red. Krystyny Baliszewskiej i Andrzeja J.R. Wali, nr XXIII. Dokończenie w następnym numerze.

Hieronimita, ojciec Ramon Pané, towarzyszący admirałowi w drugiej wyprawie (1493), został wyznaczony przez swego mocodawcę do studiów nad religią Tainów. Jego spostrzeżenia dołączone do wspomnianej wyżej *Historia del Almirante* są cennym źródłem poznania życia religijnego tubylców północnej części wyspy Haiti. Z uwagi na swą wartość poznawczą zapis nazywany jest pierwszą pracą antropologiczną w Ameryce i jednocześnie pierwszym europejskim dziełem literackim na tym terenie. Przy całym bogactwie warstwy opisowej relacja nacechowana jest brakiem sympatii do tubylców, stawiając obecnych badaczy przed koniecznością trudnej weryfikacji ówczesnej rzeczywistości².

List dr. Alvareza Chanki do Rady Miejskiej Seville, mimo niewielkiej objętości, jest barwnym i szczegółowym opisem wydarzeń z drugiej wyprawy Kolumba. Został on dołączony do polskiego opracowania pism Kolumba.

Historia general y natural de las Indias Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdes została we fragmentach wydana w 1535 roku³. Jej autor, królewski inspektor przedsiębiorstwa eksploatacji złota na Haiti, dokonał opisu przyrody wyspy i zamieszkujących ją tubylców. Aczkolwiek nieprzychylna krajowcom i za to krytykowana ostro przez współczesnego mu Bartolomé de Las Casas, jest również źródłem wiadomości z pierwszej ręki.

De Orbe Novo, dzieło Włocha, Pietra Martire d'Anghiery (zwanego w skrócie Peter Martyr), cenione jest w antropologii za kolekcję stu słów tainowskich. Martyr, który nigdy nie był w Ameryce, lecz przyjaźnił się przez pewien czas z Kolumbem, otrzymał od niego wiele informacji, jak również od innych uczestników wypraw. W poniższym tekście opierać się będę jedynie o jego konstatacje cytowane w nowych opracowaniach historyczno–antropologicznych.

Bartolomé de Las Casas, syn Francisca, marynarza Kolumba z trzeciej wyprawy do Ameryki, odziedziczył po ojcu posiadłości na Española (Haiti) i znalazł się tam w 1502 roku.

² Miguel Rodríguez, *Religious Beliefs of the Saladoid People*, w: Samuel M. Wilson, red., *The Indigenous People of the Caribbean*, Gainesville 1999, s. 80.

³ Korzystam tu z *Sumario de la natural historia de las Indias*, Ediciones Anaya, Salamanca 1963.

Badania archeologiczne prowadzone w różnych miejscach Wielkich i Małych Antyli przynoszą szereg informacji o ich prehistorycznych mieszkańcach. Nazwy tych ludów przyjmuje się dziś umownie od stanowisk, w których dokonano odkryć.

Kazimiroidzi (Casimiroid Peoples) — mieszkańcy Wielkich Antyli w okresie litycznym i archaicznym. Kultura ta przetrwała okres od roku 4000 do 400 p.n.e. Jej pozostałości zostały odkryte (1972–73) w jaskiniach wzdłuż rzek Seboruco i Levisa na Kubie przez polskiego archeologa z UJ Janusza Kozłowskiego.

Ortoiroidzi (Ortoiroid Peoples) — stanowili pierwszą falę migracyjną z południa. Stanowiska charakterystyczne dla tej migracji znaleziono w Ortoire na Trynidadzie, pochodzące sprzed 2000 lat p.n.e. Na Antigua datuje się ich stanowiska na 1775, na Wyspach Dziewiczych między 880 a 225 i wreszcie na Puerto Rico między 1060 p.n.e. a 160 n.e. Ortoiroidzi byli głównie rybakami i nie posuwali się w głąb terytoriów zajmowanych wysp. Ich ogólny poziom rozwoju technologicznego odnosi się do okresu archaicznego.

Saladoidzi (Saladoid Peoples) — pochodzili z dzisiejszej Wenezueli. Napierani przez ludy z głębi lądu Saladoidzi wywędrowali na wybrzeże, by po osiągnięciu Trynidadu (stanowisko Cedros) rozpocząć kolejno zajmowanie archipelagu Małych i Wielkich Antyli. Ich pochodzenie dżunglowe zdeterminowało zajmowanie tych wysp, których flora przypominała im porzuconą ojczyznę, czyli bujne, wilgotne lasy tropikalne. Saladoidzi tworzyli charakterystyczną ceramikę, której czerwone tło pokrywali białą ornamentacją, a także zygawkatym żłobieniem. Obecność tej ceramiki w całym

obszarze od Wenezueli do wschodniej części wyspy Haiti świadczy o niespotykanym dotąd sukcesie tubylczej kolonizacji. Kultura Saladoidów z Cedros osiąga swój punkt kulminacyjny około 400 roku n.e.

Ostionoidzi — (nazwa pochodzi od nowej, gładkiej ceramiki, zwanej przez archeologów ostionoid, która wyparła białą–czerwoną ceramikę Saladoidów) kolonizują z Puerto Rico wyspę Haiti i znaczną część Kuby, przenikają też na Jamajkę, Bahamy i Wyspy Dziewicze. Ich subserie znane jako Elenan, Ostionan, Meillacan, Palmetto i Chican ewoluują około 1000 roku w formatywną kulturę Tainów.

Kultura Saladoidów około 600 roku przerodziła się w subserię Tramassoidów, ta zaś około 1000 roku wydała nową subserię nazwaną Suazoid, która od strony etnohistorycznej i językowej znana jest jako Ignieri. Około 1450 roku z kontynentu Ameryki Południowej ruszyła ostatnia fala migracyjna.

Karaibowie — skutecznie podbili Ignieri, lecz jednocześnie stopili się z podbitymi, przyjmując elementy ich kultury i języka. W ciągu następnych pięćdziesięciu lat Karaibowie wypisarczy (Island Carib) wchodzili często w interakcję z **Tainami**.

W ujęciu archeologicznym Indian zamieszkujących wyspy Haiti i Puerto Rico klasyfikuje się jako Tainów Klasycznych. Tainowie Zachodni, według tego ujęcia, zamieszkiwali Jamajkę, większą część Kuby i Bahamy. Mieszkańców Wysp Dziewiczych i Wyspy Podwietrznej uważa się za Tainów Wschodnich.

za: Irving Rouse, *The Tainos. Rise and Decline of People Who Greeted Columbus*, New Haven – Londyn 1992, ss. 51–70.

Licencjat prawa z Salamanki uważał wzbogacenie się za główny cel swej imigracji. Doznał wszakże nagłego przeobrażenia po wysłuchaniu wstrząsającego kazania dominikanina Antonia de Montesino piętnującego hiszpańskie okrucieństwo wobec krajowców. Wyzwoliwszy zatem swych indiańskich niewolników stał się od tego momentu żarliwym obrońcą Indian. Pisał i w teologiczno–prawnych dysputach walczył w ich obronie, często kursując między koloniami a Hiszpanią. W bogatym piśmiennictwie Las Casas najważniejszą pracą stała się *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, czyli w tłumaczeniu polskim *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*⁴. Całość jego prac jest również ważnym przyczynkiem do etno-

historii Tainów, choć na przykład większa część *Krótkiej relacji* dotyczy hiszpańskiego ludobójstwa. Las Casas reprezentuje więc, w porównaniu z pozostałymi kronikarzami, biegunowo różną interpretację podboju i kolonizacji.

12 października 1492 roku Cristóbal Colón, czyli Krzysztof Kolumb, dopłynął z fłotyllą swych trzech karawel do obecnego archipelagu Bahama i zarzucił kotwicę przy wysepce Guanahani, której nadał nazwę San Salvador. Ogólnie przyjmuje się, że współcześnie jest to wyspa Watling. Ponieważ okoliczne wyspy krajowcy nazywali Lucayo, Hiszpanie, a po nich historycy i antropolodzy nadali tamtejszym Indianom nazwę Lukajanie. W antropologii Lukajanie klasyfikują się jako Tainowie Zachodni; w archeologii uważa się ich za spadkobierców kulturowej subserii Palmetto.

Ocalałe fragmenty dziennika admirała zawierają szereg opisów fizycznego wyglądu i zachowania Tainów, jak też spostrzeżeń o ich

⁴ Bartolomé de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, przeł. Krystyna Niklewiczówna, z przedmową ks. prof. dr Mieczysława Żywczyńskiego, PAX, Warszawa 1956. [Por. także wprowadzenie o. Wojciecha Giertycha OP do drugiego wydania, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1988, ss. 5–25 — przyp. red.].

kulturze materialnej. Z pierwszych dni pobytu na Guanahani pochodzi poniższy opis Lukajanów:

Chodzili zupełnie nago, tak jak matka na świat ich wydała, zarówno mężczyźni, jak kobiety. (...) Byli dobrze zbudowani, więź ciała i wygląd twarzy mieli miły. Włosy ich miały grubość włosów końskiego ogona, były krótko przycięte i spadały na czoło aż do brwi; za to z tyłu nosili kosmyki, których nigdy nie przycinali. Niektórzy z nich malowali się na brązowo, barwa naturalna ich skóry podobna jest cerze Kanaryjczyków⁵, tzn. ani czarna, ani biała, ale są między nimi, którzy malują się na białą lub na czerwono, albo też innymi kolorami wedle tego, co mają pod ręką. Jedni malują sobie oblicze, inni całe ciała lub jedynie oczy albo nos. (...) Mają duże oczy, przeważnie bardzo piękne. (...) Nogi na ogół mają bardzo proste i wcale nie mają brzucha⁶.

W następnych tygodniach flota Kolumba, po zwiedzeniu Kuby dociera do Haiti. Wysłany na brzeg oddział dziewięciu Hiszpanów, po powrocie doniósł, że:

wszyscy ci Indianie byli urodziwi i przyjemniejszej twarzy niż wszyscy, jakich dotąd spotkali. Jednak admirał dodał, że nie pojmuje, jak mogą być urodziwsi, skoro wszyscy poznani poprzednio na innych wyspach mają przeciwnie bardzo miły wygląd. Ale chrześcijanie twierdzili, że pod względem urody nie ma możliwości porównania, zarówno co do mężczyzn, jak co do kobiet, są znacznie bielsi od innych (...) ⁷.

Bez względu na ten końcowy, europocentryczny akcent w ocenie cech fizycznych krajowców wnosić można, że Tainowie, mimo pewnej wspólnoty językowej (o czym jest często mowa w dzienniku) stanowili produkt różnych mieszanek etnicznych, do których mogło nie dochodzić na wyspach Bahama, ale na Kubie, Puerto Rico, Haiti i Jamajce. Przypuszczenie to nie jest bez znaczenia w konfrontacji z założeniem niektórych antropologów, iż każda następna fala migracyjna z kontynentu Ameryki Południowej doprowadzała do wyniszczenia ludności wcześniej tam zasiedlonej⁸.

⁵ Mieszkańcy Wysp Kanaryjskich Guancze, wyniszczeni przez Hiszpanów, mieli śniadą skórę. Por. hasło „Guancze i Kanaryjczycy” w *Encyclopaedia Britannica*, edycja polska, Wydawnictwo Kurpisz. Poznań 2000.

⁶ Krzysztof Kolumb, *Pisma*, dz. cyt., ss. 38, 39.

⁷ Tamże, s. 90.

⁸ Samuel M. Wilson, dz. cyt., s. 58. Wilson stawia również tezę o takiej biologicznej interakcji.



1. Kamienne pasy zakładane na biodra podczas gry w kauczkową piłkę. Muzeum w Tibes koło Ponce, Puerto Rico; fot. A.W.

W relacjach Kolumba, Ovieda i Las Casasa dość dokładnie i barwnie opisana jest kultura materialna Tainów. Kolumb już na Bahamach zwrócił uwagę, że krajowcy budują solidne, wysokie domy, których dach, kryty palmowymi liśćmi, tworzył charakterystyczny kształt porównywany przez niego do namiotu⁹. Łatwo przypuścić, że przestrzeń pod wysokim dachem chroniła wnętrze przed przegrzaniem. Mniejsze domy, budowane na planie koła, nazywano *caney*, większe — *bohio* — należące do wodza wsi i wyższej warstwy społecznej, stawiano na planie prostokąta. Wszystkie domy osady, zwanej *yucayeque*, sytuowane były nieregularnie, bez ulic, ale wokół prostokątnego placu *batey*, przy którym znajdował się dom kacyka. Wszystkie miały wejścia na tyle niskie, że wchodzący musiał się schylić. Admirał wspomina o widzianych we wnętrzu plecionych meblach, ale jego uwagę przykuły zawieszane między ścianami lub słupami siatki, zwane *hamaca*, służące do odpoczynku i spania. Nazwa „hamak” i sam wynalazek, jak wiemy, na trwałe weszła w nasze słownictwo i użYTEK.

⁹ Krzysztof Kolumb, dz. cyt., ss. 40, 56.

Tainowie byli ludźmi morza. Ich łodzie *canoa* wyrabiane z jednego pnia drzewa, zachwyli Hiszpanów tak praktyczną konstrukcją, jak pieczołowitością wykonania i szybkością. Wspomina się o canoa mieszczących czterdziestu ludzi i więcej. Ich wiosłarze posługiwali się krótkimi, łopatkowatymi wiosłami w pozycji siedzącej, kłęczącej lub stojącej. Próba doścignięcia takiej jednostki przez hiszpańską szalupę zawsze kończyła się niepowodzeniem.

Podziw Europejczyków budziły także narzędzia z kamienia, szczególnie siekiery, starannie wypracowane, co podkreślano jako niezwykle, bo wykonane bez użycia stalowych narzędzi. Podobnie kamienne pasy Tainów, zakładane na biodra, do gry w kauczukową piłkę, jeszcze dziś mogą uchodzić za niezwykle okazy sztuki kamieniarskiej (fot. 1). Wśród nieodzownych przedmiotów domowych mieściły się kamienne móżdżerze i ubijaki do miadżenia nasion na mąkę. Wiele z nich zdobiono zwierzęcymi lub ludzkimi wyobrażeniami¹⁰.

Wyspiarze znali złoto, lecz go nie przetapiali. Ich ozdoby z tego kruszcu były dwójakiego rodzaju: *guanins*, czyli gotowe wyroby importowane przez Karaibów z kontynentu — stop złota z miedzią — oraz miejscowe samorodki przekuwane na zimno. Cienkimi blaszkami oklejano przy pomocy żywicy drewniane przedmioty (np. małe maski) i noszono je na piersiach.

Z bawełny tkano proste, kwadratowe okrycia oraz spódniczki dla kobiet gameżnych, bo poza tą ostatnią oznaką statusu jakiegokolwiek odzieży w klimacie podzwrotnikowym nie była potrzebna. Bawełna służyła za to powszechnie do wyrobu sznurów, mat do spania i hamaków.

Tainowie posiadali przydomowe ogródki, ale uprawiali również na wielką skalę specjalne „nasybowe” pola, zwane *canucos*, tworzące płaskie wzniesienia z próchnicznej ziemi. Hiszpanie z pierwszej wyprawy Kolumba zaobserwowali na Haiti ich duże pola. Na takiej glebie rolnictwo wymagało zaledwie jednego narzędzia, długiego, zaostrego drążka z twardego drewna, zwanego *coa*. Główną uprawą było *casabe* (*cassava*), czyli maniok, dostarczający korzeni na wartościową odżywczo skrobię. Po wyciśnięciu trującego soku korzeń rozbijano

w kamiennym móżdżerzu, a mąka z niego nadawała się lepiej do przechowywania w gorącym klimacie niż jej odpowiednik z kukurydzy¹¹.

Dieta Tainów była urozmaicona. Flora wysp dostarczała wielu orzechów palmowych, owoców i jarzyn. Zielona papryka, kukurydza, ziemniaki słodkie, fasola i *casabe* (później jako maniok rozpowszechniona w Afryce i Azji), pieprz chili, ananas, papaja, awokado, dynia i cukinia, orzeszki ziemne, kakao, guawa, a wreszcie tytoń, które weszły na stałe w powszechne użycie na świecie, były zbierane lub uprawiane przez tubylców Antyli. Morze i jego zasoby dostarczały podstawowych protein. Poza różnorodnością ryb, żółwi, małży i ssaków morskich spożywano również mięso licznych zwierząt lądowych. Przy domach hodowano kaczki. Polowano w lasach na dzikie ptaki, jak i na hutie, gryzonie przypominające pokrojem ciała i wielkością nutrie, tudzież na iguanę, dużą jaszczurkę, której mięso, według zapoznanych konsumentów, przypomina w smaku drób.

Tworzenie obiektów użyteczności publicznej stanowi dla antropologów podstawę do zakwalifikowania kultury jako „formatywnej”¹². W przypadku Tainów takimi obiektami są boiska do gry w piłkę. Na Haiti, a szczególnie

¹¹ I. Rouse, *The Tainos. Rise and Decline of People Who Greeted Columbus*, New Haven — Londyn 1992, s. 12.

¹² W nauce amerykańskiej i antylskiej powszechnie stosuje się podział na cztery okresy archeologiczne: lityczny, archaiczny, ceramiczny i formatywny. Dla przybliżenia tej kwalifikacji czytelnikowi spoza kręgu archeologów należy tu, bodaj zwięźle, opisać poszczególne okresy.

Przez okres **lityczny** określa się stadium rozwoju technologicznego danego społeczeństwa, po którym pozostały już proste, odpryskowe narzędzia kamienne, i które swą ekonomię opierało na zbieractwie. Dla Antyli wspomniane wyżej datowanie 4000 p.n.e. odnosi się do początku tego okresu.

Okres **archaiczny** w przypadku Antyli zaczyna się około 2000 p.n.e. i charakteryzuje go pojawienie się kamieni wydrążanych i tłuków do miadżenia i rozcierania nasion.

Okres **ceramiczny**, jak sama nazwa wskazuje, wyznaczony jest wynalazkiem wypalanych naczyń glinianych i śladami upraw.

Za okres **formatywny** uważa się taki poziom rozwoju kulturowego społeczeństwa, w którym powstają trwałe obiekty publiczne. Archeolodzy kwalifikują Tainów z czasów kontaktu z Europejczykami jako społeczność okresu formatywnego, konstruując boiska do rytualnej gry w kauczukową piłkę, otoczone murkami i głazami z rytymi wyobrażeniami sakralnymi.

¹⁰ Ignacio Olazagasti, *The Material Culture of the Taino Indians*, w: Samuel M. Wilson, dz. cyt., s. 132.



2. Batey — boisko do rytualnej gry w piłkę i tańców *areíto* w Parque Indígena de Caguana, w Utuado, Puerto Rico. Zlokalizowane przez archeologa J. Aldena Masona (1941), zostały odnowione i zakonserwowane w 1983 roku przez Ricardo E. Alergíę, antropologa i dyrektora Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe w San Juan; fot. A.W.

w Puerto Rico przetrwały one do dziś i pozostają jedynymi monumentami kultury materialnej i, po części, duchowej krajowców. Konstruowane były na planie prostokąta lub owalu, otaczane murkami z układanych bez zaprawy kamieni i dużymi głazami, na których ryto symboliczne figury związane z wierzeniami. Ponieważ gra w piłkę miała znaczenie tak rekreacyjne, jak rytualne, o elementach hazardowych i profetycznych, dlatego „mecze” były ważnymi wydarzeniami w życiu tubylców. Rozgrywano je lokalnie między osadami, ale również między kacykatami (*cacicazgos*). Wodzowie zasiadający na specjalnym wyniesieniu obserwowali przebieg gry, a widzowie stawiali zakłady lub wróżyli. Organizowano osobno męskie i kobiece zespoły. Dziś zachowane boiska gry najliczniej występują w Puerto Rico, gdzie stanowią zabytki pierwszej klasy w ramach parków narodowych, jak na przykład Tibes, pod Ponce i Caguana, pod Utuado (fot. 2).

Aczkolwiek w porównaniu z najeźdźcami, okrytymi w półpancerze i hełmy, uzbrojonymi w stalowe rapiery, halabardy, kusze, arkebuz, muszkiety i działa, Tainowie czynili wrażenie niemal bezbronnych, ich — przeważnie wrogie — stosunki z Karaibami z Małych Antyli

zmuszały przecież do produkcji broni. Las Casas wspomina o maczudze z ciężkiego drewna palmowego, zwanej macana, której uderzenie, mimo ochrony żelaznego hełmu „mogłoby czaszkę wgnieść w mózg”. Tainowie posiadali również łuki i strzały, oszczepy, a także miotacze krótkich dzid *atl-atl*, którymi posługiwali się z dużą wprawą i precyzją.

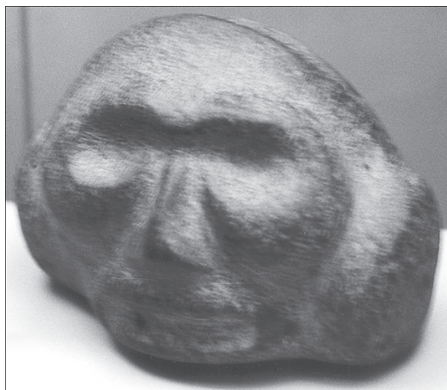
Stosunki społeczne znamionował podział na „pospólstwo” — *aboria* i „elitę” — *nitaino*. Las Casas zaobserwował też, że system dziedziczenia był przeważnie matrylinearny, a męczyzna zamieszkiwał z nowo pojętą kobietą w rodzinie jej matki. Ale swoje przekonanie opierał o doświadczenia z Indianami, których organizacja społeczna została definitywnie rozbita przez najeźdźców. Obecnie antropolodzy, po głębszej analizie uznali, że wśród nitaino sprzed kontaktu istniał system awunkularny¹³, polegający na tym, że nowe małżeństwo zamieszkiwało z wujem męża. Mogłoby to oznaczać, że politycznie zwarte kacykaty rozpocząły ewolucję w kierunku „państwowości”

¹³ William F. Keegan, *No Man (or Woman) is an Island: Elements of Taino Social Organization*, w: Samuel M. Wilson, dz. cyt. s. 113.

i patriarchatu. Toteż zamożni mężczyźni z klasy *nitaino* mogli posiadać tyle żon, ile byli w stanie utrzymać.

Religia Tainów była silnie rozwiniętym kultem przodków. Ich symbole wykowane z kamienia, wycinane z drewna i kości, rzadziej komponowane z bawełny i posiadające niekiedy elementy anatomiczne zmarłego (na przykład kości) nazywano *zemi* (fot. 3). Były one indywidualną własnością i przypisywało się im, w zależności od rangi posiadacza, silniejsze lub słabsze znaczenie magiczne. Za najwyższe, powszechne *zemi* uznawana była Atabey, bogini świeżej wody i płodności. Do niej udawały się rodzące o pomyślny poród. Atabey była matką Yúcahu, pana mórz i manioku. Religia Tainów odzwierciedlała więc wyraźnie uzależnienie tubylców od najważniejszych składników ich naturalnego środowiska, tudzież ludzką potrzebę nadprzyrodzonej opieki zza grobu tych, którzy za życia pełnili rolę opiekunów, obrońców i mądrych doradców. Prowadziło to do prób duchowych kontaktów z przodkami — *zemi*, przybierających zrytualizowane formy. Najpierw osoby pragnące nadprzyrodzonych przeżyć dokonywały obrządku „oczyszczenia się”, tak przez post, jak sztuczne pobudzanie torsji. Wśród zachowanych po tubylcach przedmiotów znajdują się specjalne narzędzia z drewna, którymi wywoływano odruchy wymiotne. Drugim, decydującym środkiem w tym rytuale, wprowadzającym w osobisty kontakt z *zemi*, było wciąganie przez nozdrza, przy pomocy rurki rozwidłonej w kształt litery „y”, sproszkowanych nasion *cohoba*, drzewa o współczesnej nazwie *piptadenia*¹⁴. Proszek wywoływał halucynacje, podczas których *zemi* przemawiać miały do odurzonych.

Sztuka Tainów podporządkowana była ich religii i, jak zauważył Henri Petitjean Roget, nigdy nie rozwinęła się w „sztukę dla sztuki”. Pojawienie się Hiszpanów zmusiło tubylców do prób wytłumaczenia sobie, kim są ci niezwykli, nigdy przedtem nieoglądani przybysze i umieszczenia ich w świecie swych wyobrażeń. Przez to każdy przedmiot ofiarowany Indianom nie był dla nich zwykłym podarkiem, posiadał natomiast w ich wyobraźni bogate znaczenie magiczne i głęboką symbolikę. Kiedy Kolumb



3. Kamienne *zemi* (ok. 20×30 cm),
Muzeum w Tibes koło Ponce, Puerto Rico; fot. A.W.

obdarował schwytanego Taina czerwoną czapeczką i zawiesił mu na uszach mosiężne dzwoneczki, nie zdawał sobie sprawy, że przez przypadek przemówił językiem symboliki tubylczej. Oto jak interpretuje to zdarzenie Roget:

Czapeczka czerwona była w kolorze rośliny roucou (*Bixa orellana*), której używano do malowania się na czerwono. Kolor czerwony (...) był postrzegany jako ochrona przed złymi omenami i chorobami. Gdy idzie o dzwonki, Tainowie byli zafascynowani nimi z dwóch powodów. Jako przedmioty wydające dźwięk były analogiczne do grzechotki szamana, podczas gdy ich żółty kolor i mosiądz czyniły je analogicznymi z *gaunins*, importowanymi ozdobami ze stopu złota i miedzi (...) posiadającymi symboliczną, profilaktyczną funkcję dla noszącego (...) i będące materializacją podwójnego *zemi* Badraima i Corocote¹⁵.

Nic dziwnego więc, że w oglądzie tubylców Hiszpanie byli początkowo istotami nadprzyrodzonymi. ☐

¹⁵ Henri Petitjean Roget, *The Taino Vision: A Study in Exchange of Misunderstanding*, w: Samuel M. Wilson, dz. cyt., ss. 170, 171.

Andrew J.R. Wala jest historykiem. Studiował na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Jagiellońskim. Założyciel (1976) i dyrektor (od 1985) Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego w Atlantic City w stanie New Jersey. Mieszka w Ventnor (NJ).

¹⁴ I. Rouse, dz. cyt., s. 14.

Matsigenka

znad rzeki Paquiría w Peru we wczesnej fazie kontaktu

raport z rekonesansu badawczego
(1 IX 2001–5 X 2001)
cz. 1

Wprowadzenie

Raport ten, będący owocem mego rekonesansu badawczego nad rzeką Paquiría (w języku matsigenka Pakiria) przeprowadzonego między 1 września a 5 października 2001, dotyczy różnych aspektów sytuacji społeczno-kulturowej tzw. „Kirineri”, czyli Matsigenka (Machiguenga) we wczesnej fazie kontaktu, zamieszkujących w regionie tej rzeki. Opiera się on w głównej mierze na informacjach zebranych w trakcie tych badań oraz podczas wizyt w *comunidades*¹ Matsigenka nad Urubambą, szczególnie w Nueva Luz (położonej u ujścia

¹ *Comunidad nativa* (wspólnota tubylcza). *Comunidades nativas* (osady tubylcze mające ten status) są w Peru osobami prawnymi i posiadają komunalną własność ziemi. Mają też wybieralne, oficjalnie reprezentujące je władze. Fizycznie są to zwykle stosunkowo duże osady, skupiające przeważnie od stu do kilkuset mieszkańców. Relacja: *comunidad nativa versus* rozproszone wczesnokontaktowe grupy tubylcze w Amazonii jest na ogół równoznaczna z relacją: bardziej zakulturowani tubylcy — mniej zakulturowani tubylcy. Wiąże się to z tym, że aby sformować *comunidad*, stanowiący jej ludność tubylcy muszą już być w pewnym stopniu poddani procesom (zmianom) akulturacyjnym (polegającym choćby na zmianie tradycyjnego wzorca osadniczego z rozproszonego na skupiony), a z kolei życie w warunkach *comunidad* wzmacnia i przyspiesza akulturację pod wpływem takich czynników, jak wzmożony kontakt z ludźmi z zewnątrz (przedstawicielami społeczeństwa narodowego czy wcześniej zakulturowanych społeczności tubylczych), działalność planowa w postaci dwujęzycznego nauczania, aktywności misji czy wprowadzania nowego typu organizacji społecznej.

Paquirí do Urubamby). Odwołuję się także do źródeł zastanych, przede wszystkim do raportu organizacji Cabeceras Aid Project z 1999 roku o izolowanych grupach Matsigenka w dorzeczach rzek Paquiría i Serjali. Za każdym razem, gdy czerpię dane z tego raportu lub z innych źródeł, informuję o tym.

Podczas badań przebywałem w dwóch miejscach nad Paquirią, gdzie żyją Matsigenka we wczesnej fazie kontaktu, w Mañokiari (Manyokiari) i Kipatsiari. Uzyskałem także pewne informacje o osadach położonych bardziej w górę rzeki (Shiateni i Tsenkoriato). Odniosę się więc w tym raporcie również do sytuacji ludzi stamtąd oraz do bliżej nieokreślonej i niezlokalizowanej populacji „dzikich” Matsigenka żyjących wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nad rzeką Serjali.

1.

Pewne aspekty kultury, liczebność, rozmieszczenie i wzorzec osadniczy Matsigenka znad rzeki Paquiría

Indianie Matsigenka (Machiguenga) należą do Irodziny językowej arawak, podrodziny maipure. Zamieszkują w południowo-wschodnim Peru, w departamentach Cusco i Madre de Dios. Ich łączną liczbę szacuje się na osiem do dwunastu tysięcy. Tradycyjnie byli kopienicznymi uzupełniającymi swą subsystencję łowiectwem i zbieractwem, żyjącymi w stosunkowo niewielkich grupach rodzinnych, które zmieniały miejsce zamieszkania co kilka-kilkanaście lat wraz z wyjałowieniem uprawianych ziem. Gospodarka i tryb życia typowy dla większości tubylczych ludów Amazonii. Obecnie zdecydowana większość Matsigenka mieszka w stałych osadach o statusie *comunidades nativas* liczących na ogół po kilkuset mieszkańców, mających szkoły, oficjalne władze etc. Ich kultura uległa wielu zmianom. W trudno dostępnych okolicach południowo-wschodniego Peru zachowały się jednak nieliczne izolowane grupy ludu Matsigenka, wciąż żyjące według tradycyjnych wzorców. Jakies izolowane grupy Matsigenka żyją w dorzeczu górnego Manú i nad dopływami górnej Madre de Dios (departament Madre de Dios), być może też jakieś w Cordil-

lera de Vilcabamba (departament Cusco), choć ci ostatni to z większym prawdopodobieństwem izolowani Indianie Ashaninka (Asháninka). Matsigenka znad rzek Paquiría i Serjali należą również do grup tego typu. Nad rzeką Paquiría część żyjących tam izolowanych Matsigenka weszła w ciągu ostatnich dziesięcioleci w trwałą, ale ostrożny kontakt z przedstawicielami „świata zewnętrznego”.

Rzeka Paquiría, w regionie której żyją badani przeze mnie Matsigenka, jest prawym (wschodnim) dopływem dolnej Urubamby. Płynie ona przez *selva baja*, czyli typowy nizinny amazoński las deszczowy, bogaty w gatunki roślin i zwierząt.

Istnieją cztery miejsca zamieszkane przez Matsigenka znad Paquiríi. W każdym razie o tyłu wiadomo. Byłem w dwóch z nich. Najniżej znajdująca się osada Mañokiari (Manyokiari) położona jest na skarpie, cyplu nad ostrym przełomem rzeki, naprzeciw ujścia strumienia o tej samej nazwie (w granicach ziem comunidad Matsigenka — Nueva Luz). W Mañokiari żyje obecnie osiem osób. Najstarszy z nich to Benjamín (mats. Ejamin) w wieku około 50–60 lat. Mieszka on w jednej niskiej chatce ze swą kaleką szwagierką imieniem Natalia (Nataria). Żona Benjamína zmarła z powodu choroby kilka miesięcy wcześniej. Prócz tego, w tej samej chatce mieszka dwoje dzieci — sierota Pedro (Perero) w wieku około 10 lat i wyglądająca na nieco starszą od niego Cindtia (Tsinkia) — którzy według mieszkańców Mañokiari są sobie przeznaczeni jako mąż i żona. W pewnej odległości od chatki Benjamína, w wysokiej i solidnej chacie na palach mieszka Germán (Ereman), mający około 16 lat, pochodzący z pokrewnej Matsigenka grupy etnicznej Nanti znad rzeki Camisea. Nad Paquiríę sprowadził go, jak sam mówi, pewien Matsigenka imieniem Pancho. Germán jest żonaty z wdową Eleną (Ereną), córką Benjamína, kobietą w wieku lat około 28–30, mającą z pierwszego męża dwóch synów, starszego Santiago (Santiako), ok. 8–9 lat, i młodego Isaco (Isako), 6–7 lat. Mieszkańcy Mañokiari posiadają *chacras* (poletka) tuż koło osady. Ponadto mają jedną chacrę na drugim brzegu rzeki Paquiría oraz jedną nieco dalej w dole rzeki, stosunkowo niedaleko ujścia rzeki Mamoriato. (O roślinach uprawianych na *chacras* napiszę

niedaleko dalej). Kilka godzin drogi w górę rzeki w kanu z *peke-peke* (silnik do łodzi), już na terytorium Reserva del Estado a Favor de las Poblaciones Nativas Nómade Kugapacori y Nahua (zob. część 3), znajduje się mała osada Kipatsiari. Położona jest na cyplu utworzonym przez Paquiríę i wpadającą do niej dość duży strumień Kipatsiari. W Kipatsiari żyje obecnie sześć osób — członków rodziny około 40–45-letniego Matsigenka, zwanego Fernando (Erenando). Są to: jego starsza żona (około 35–40 lat), której imienia nie znam, młodsza żona Hermelinda (mniej więcej 18–22-letnia) i troje dzieci w wieku 3–5 lat — dwóch chłopców i dziewczynka; według mej orientacji jednego syna ma Fernando ze starszą żoną, a pozostałych dwoje dzieci z młodszą. Fernando z powodu swych doświadczeń z młodości i pewnej znajomości języka hiszpańskiego jest kimś w rodzaju reprezentanta wszystkich Matsigenka znad Paquiríi. (Zagadnienie to rozwinęte jest w części 3). Mieszkańcy Kipatsiari mają do swej dyspozycji trzy niskie domki i jeden wysoki dom na palach. W sąsiedztwie domostw znajduje się duża i żyzna chacrę. Drugą Fernando ma dość daleko w górę strumienia.

W regionie istnieją ponadto dwa inne miejsca zamieszkałe, w których nie byłem osobiście, stąd mogę przekazać o nich znacznie uboższe informacje niż na temat Mañokiari i Kipatsiari. Informacje te uzyskałem w większości od mieszkańców tych dwóch osad, w których przebywałem.

Zamieszkałe miejsce zwane Shiateni, położone w górnym biegu strumienia o tej samej nazwie, znajduje się właściwie w systemie rzeczonym Camisei, a nie Paquiríi, bowiem do Camisei uchodzi rzeczony strumień. Mieszkańcy Shiateni należą jednak pod każdym względem (kultury, pochodzenia) do Matsigenka znad Paquiríi, czyli tzw. „Kirineri”. Do bardzo niedawna ludzie ci żyli w *cabeceras* (górnym biegu, blisko źródła) strumienia Koshantiari, uchodzącego do Paquiríi, skąd przez *varadero* (*varadero* to najkrótsza lub najwygodniejsza droga lądowa pomiędzy jednym systemem rzeczonym a drugim, to samo co w dawnej Ameryce Północnej nazywano *portage*) przenieśli się w górny bieg Shiateni. Nadal jednak mają czynną *chacrę* nad Koshantiari. W Shiateni ma mieszkać około dziesięciu dorosłych

osób i mniej więcej tyle samo dzieci, a więc znacznie więcej ludzi niż w Mañokiari i Kipatsiari. Żyją oni w większej izolacji od świata zewnętrznego niż mieszkańcy dwóch dolnych osad, choć przybywają do nich niekiedy Matsigenka z comunidad Segakiato, położonej nad rzeką Camisea (patrz część 3). Najbardziej izolowaną osadą „Kirineri” i, jak się wydaje najliczniej zaludnioną, jest Tsenkoriato, zwane też Tsenkoriari². Strumień o tej samej nazwie wpada do Paquirrii dość wysoko w górnym jej biegu, a sama osada znajduje się w górze strumienia, daleko od ujścia. Żyje tam prawdopodobnie kilkanaście osób dorosłych plus dzieci. Według moich rozmówców znad Paquirrii osada ta ma kilka dzielnic czy sektorów mieszkalnych. Mieszkańcy Tsenkoriato, którzy około 1997 roku przenieśli się tam znad strumienia Contaja (a także z Koveniatio), nie życzą sobie kontaktu z ludźmi z zewnątrz i obawiają się go, głównie ze względu na niebezpieczeństwo zarażenia ich chorobami pochodzenia europejskiego. W związku z nielicznymi kontaktami z osobami z zewnątrz, ludzie z Tsenkoriato posiadają bardzo nieliczne przedmioty wyrobu fabrycznego. Poza regionem rzeki Paquirria jacyś izolowani Matsigenka wedle wszelkiego prawdopodobieństwa żyją jeszcze w dorzeczu górnej Serjali, powyżej ujścia rzeki Jimbljim-jileri (Agua Hervida). Pracownicy terenowi Cabeceras Aid Project zebrali pewną ilość relacji drwali i myśliwych o spotkaniu z „dzikimi” Matsigenka lub zauważeniu różnego typu śladów (na przykład odcisków stóp, wycięte w lesie ścieżki), mogących od nich pochodzić w tym regionie. Są to relacje nowe, pochodzące z lat 80. i 90. XX wieku. Spytany o obecność izolowanych Matsigenka nad Serjali, Fernando z Kipatsiari odpowiedział, że są tam jacyś jego krewni, nie podając jednak żadnych dokładniejszych informacji na ich temat (w tym dotyczących ich liczebności). Stopień penetracji dorzecza Serjali przez *madereros* (drwali) jest dość znaczny, stąd nie wydaje się możliwe, by żyła tam duża liczba izolowanych Matsigenka,

wciąż zostających w ukryciu. Raport Cabeceras Aid Project szacuje liczbę łączną wszystkich Matsigenka „Kirineri” znad Paquirrii i Serjali na maksymalnie sto osób (nad samą Paquirrią około sześćdziesięciu). Nie da się wykluczyć, że w dorzeczu Paquirrii żyją jeszcze jakieś grupy (rodziny), o których brak informacji.

Stan kultury materialnej

Zanim przystąpię do rozważań nad wzorcem Zosadnictwa i jego uwarunkowaniem przez historycznie ukształtowane postawy, przedstawię pokrótce stan kultury materialnej Matsigenka znad Paquirrii. Aspekt ten nie jest wprawdzie głównym tematem niniejszego raportu, niemniej wydaje się niezbędnym elementem uzupełniającym. Tym bardziej, że zagadnienie to łączy się niekiedy z sytuacją społeczno-kulturową, z sytuacją kontaktu, która z natury swej generuje modyfikacje w różnych sferach tzw. kultury tradycyjnej.

W Mañokiari i Kipatsiari istnieją dwa typy stałych domów mieszkalnych, i takie same, jak sądzę, znajdują się w pozostałych osadach Matsigenka znad Paquirrii. Pierwszy typ to małe podłużne domki na planie mniej więcej prostokąta. Ściany ich zbudowane są z pionowych listew³ i są stosunkowo niskie. To, że wewnątrz takiej chatki poruszać się można w miarę swobodnie, zapewnia relatywnie wysoki dach dwustronnie spadzisty, pokryty palmowymi liśćmi. Wyjście znajduje się zazwyczaj w jednym z krótkich boków. Wchodząc do takiej chatki, wkraczamy do czegoś w rodzaju malutkiej „sieni”, w której podłoga jest ubita ziemia. Za tą przestrzenią większą część powierzchni domostwa wypełnia podwyższona platforma ze sprężystych deseczek, na której śpią i odpoczywają domownicy. Okien brak. Jeden taki domek (Benjamina) znajduje się w Mañokiari (plus jeden podobny, prowizoryczny koło domu na palach Germana), trzy w Kipatsiari. Chatki tego typu ma również Fernando na nowej *chacra*, koło katarakt na strumieniu Kipatsiari.

² Informacje o mieszkańcach Tsenkoriari zostały zweryfikowane podczas bezpośrednich badań autora w 2002 roku. Rzeczywistość okazała się w znacznym stopniu różna od treści i informacji ustnych zebranych w 2001. Wyniki badań z roku 2002 zostaną opublikowane w „Tawacinie” nr 2[62] lato 2003 – przyp. red.

³ Większość elementów konstrukcji domów, w tym platformy, buduje się przeważnie z drewna palm z rodzaju *Iriarte*, w peruwiańskiej hiszpańszczyźnie zwanych *pona* lub *puna*, a w matsigenka *kamona*.

Ważniejsze wydarzenia z historii kontaktu Matsigenka znad Paquiriri od lat 60.

Około 1960 roku *correreiros* Matsigenka znad rzeki Picha zaatakowali „Kirineri”, żyjących w górnym biegu strumienia Kipatsiari, zabijając dwóch członków grupy i chwytając w niewolę kilku innych. Reszta uciekła nad rzekę Serjali, lecz później powrócili w dorzecze Paquiriri i osiedlili się nad górnym biegiem rzeki Contaja (gdzie żyli do 1997, kiedy to przenieśli się nad górny bieg Tsenkoriato).

1969 — inicjacja pierwszego trwałego kontaktu. Drwale Matsigenka z Nueva Luz, poszukujący cennych gatunków drewna w górnym biegu Patsani (rzeka, która wpada do Paquiriri), ukryli na brzegu silnik *peke-peke* (do łodzi). Pod nieobecność właścicieli natrafili na nią izolowani Matsigenka i rozwalili go kamieniami, sądząc, że jest to skrzyn-

ka z metalowymi narzędziami. Po powrocie rozszoszczonym drwalom udało się schwycić młodą kobietę, która po kilku miesiącach niewoli zgodziła się zaprowadzić ich do miejsca, gdzie mieszkał jej ojciec. Przybyłszy najpierw postraszyli go, ale potem podarowali nóż i przyobiecali więcej podarunków, jeśli nie będzie szkodził drwalom. W ciągu następnych paru lat mieszkańcy Nueva Luz częściej odwiedzali Matsigenka znad górnej Patsani.

W 1972 niektórzy mieszkańcy Nueva Luz zaczęli skaniać Matsigenka znad górnej Patsani, by ci przenieśli się w okolice ujścia Agua Negra do Paquiriri. Ostatecznie udało się tam przesiedlić około 20 osób. Pozostali zdecydowali przenieść się w górę Paquiriri w region Koshantari. Większość przesiedlonych nad Agua Negra zmarła w ciągu 3 lat od przenosin w okolicznościach nie do końca jasnych.

Lata 70. — przypadki uprowadzeń dzieci Matsigenka znad Paquiriri przez drwali z Nueva Luz.

Drugi typ domu to chatka z dużą drewnianą podłogą z listew, umieszczoną wysoko na palach. Podłoga ta pełni jednocześnie funkcję platformy do spania. Wnętrze domu tworzą stosunkowo wysokie ściany z pionowych desek, wraz z podłogą. Dach jest wysoki, dwuspadowy, pokryty strzechą palmową. Wejście do domu: z jednego z krótkich boków, po drabinie. Przeszcień pod podłogą służy do ochrony przed deszczem lub słońcem, jest miejscem wykonywania różnych prac, spotkań towarzyskich i przechowywania różnych przedmiotów. Jeden dom tego typu (rodziny Germana) znajduje się w Mañokiari i jeden w Kipatsiari. Domostw obydwu tych typów prawie nie spotkałem (w czystej formie) w *comunidades* Matsigenka nad Urubambą.

Prócz stałych domostw mieszkalnych, w odwiedzanych przeze mnie osadach „Kirineri” znajdują się mniej lub bardziej prowizoryczne daszki na palach, służące jako miejsca noclegu dla gości lub do osłony przed upałem w południe podczas wykonywania różnych prac. W Mañokiari, przy chacie Germana, znajduje się podobnego typu konstrukcja, służąca do czynności kuchennych. Są też małe prowizoryczne chatki-magazynki, a nawet szałas dla kur. Matsigenka znad Paquiriri konstruują też (na *chacras* lub jako zaskładki na ptaki) kopulaste, prowizoryczne szałaszy z liści. Matsigenka znad Paquiriri używają jako broni łowieckiej dość dużych łuków (niektóre wyż-

sze od człowieka) z drewna palmy wilhelmki wytwornej (*Bactris gasipaes*). Strzały robione są z trzciny okolcz (*Gynerium sp.*), a ich ostrza z wilhelmki, *paca* (bambusa południowoamerykańskiego), względnie z innych rodzajów drewna (zależnie od rodzaju i przeznaczenia ostrza). W Kipatsiari i Mañokiari są w użyciu nieliczne strzały i ościenie z ostrzami z metalowych prętów (niekiedy w postaci dwuzębu), stosowane do polowań na ryby. Używa się też ościieni z drewna wilhelmki, na przykład do pozyskiwania glonojadów, ukrytych w skalnych dziurach i szczelinach. W tym celu stosuje się też często po prostu ostrze strzały bez drzewca. Żaden z Matsigenka znad Paquiriri nie posiada broni palnej. Mieszkańcy Mañokiari i Kipatsiari posiadają już pewną ilość narzędzi metalowych, takich jak maczety, siekiery, noże, igły, haczyki na ryby. Są to jednak wciąż rzeczy pożądane. W tych dwóch osadach kamienne, drewniane czy kościane odpowiedniki tych narzędzi praktycznie nie znajdują się już w użyciu. Według moich informatorów, mieszkańcy Shiateni posiadają niewiele narzędzi metalowych, a ci z Tsenkoriato jeszcze mniej. Prócz narzędzi w Mañokiari i Kipatsiari Indianie mają też żyłkę wędkarską, pewną ilość naczyń metalowych i wiele plastikowych misek różnych rozmiarów. W Tsenkoriato ponoć wciąż w użyciu są naczynia z gliny.

Lata 70–80. — okres stosunkowo częstych ataków Nahua (Yora) na drwali i tubylcze osady w dorzeczu rzek Manú, Mishagua, Serjali, Camisea, Paquiriá. Wiadomo, że w połowie lub pod koniec lat 70. zaatakowali jedną z osad Matsigenka nad górą Paquiriá, zabijając co najmniej jedną kobietę i paląc chaty. Jest prawdopodobne, że Matsigenka znad Paquiri doznali więcej podobnych ataków.

Od lat 80. wzrasta aktywność drwali Matsigenka (z Nueva Luz) i Metysów w górnym biegu Paquiri. Pierwsze kontakty z tamtejszymi izolowanymi Matsigenka. [Ostatnio władze Nueva Luz ograniczyły dostęp drwali metyskich nad Paquiri].

Na początku 1997 Matsigenka znad Patsani przenieśli się w górę Paquiri. Społeczność osady nad Patsani składała się z rodzin dwóch braci. Jeden z nich osiadł w Kipatsiari, drugi w Mañokiari. Ten drugi zmarł wkrótce po przenosinach, a jego żona połączyła się z grupą pierwszego w Ki-

patsiari. Powodem przenosin były zawleczone przez drwali choroby, które spowodowały śmierć kilkorga kobiet i dzieci, a także molestowanie kobiet przez drwali z Nueva Luz.

Pod koniec 1997 mieszkańcy osad nad Contaja i Koveniato (dopływy górnej Paquiri) przenieśli się nad górny bieg Tsenkoriato (Tsenkoriari), gdzie utworzyli wspólną osadę. Przyczyną przenosin było niepokojenie przez drwali i zawleczone przez nich epidemie chorób górnych dróg oddechowych (przypadki śmiertelne) i zapalenia spojówek.

W 1998 drwale Matsigenka, którzy pracowali nad Koshantari czuli się niepewnie, sąsiadując z „dzikimi”. Wywierali więc nacisk, by ci przenieśli się w dół rzeki, co doprowadziło do rozłamu. Mniej więcej połowa grupy przeniosła się w dół Paquiri, do Mañokiari, a druga, chcąc uniknąć dalszych interakcji z Matsigenka z Nueva Luz, przenieśli się dalej w górę Koshantari. (A dalej do Shiateni).

na podstawie danych zebranych przez Cabeceras

Ciecze przechowuje się w naczyniach z tykwy, a także w kilkunastu posiadanych butelkach plastikowych i w połówkach pociętych, niedużych kanistrów.

Podczas pobytu nad Paquiriá sam podarowałem lub wymieniałem wiele narzędzi i innych rzeczy pochodzenia fabrycznego.

Warto też odnotować występowanie zabawki z zaostrego z dwóch stron palika z wilhelmski, sznurka i czaszki żółwia zabuti (*Geochelone* sp.). Umocowaną do kijka czaszkę podrzuca się tak, by trafić w któryś z jej otworów zaostrego końcem. Matsigenka z Kipatsiari i Mañokiari posiadają też krótkie flety — świstawki z kawałków paca i z kości. Mają również dłuższe flety typu *quena* wykonane z *paca*, a także kilka pochodzących z zewnątrz fletów takiegoż typu, wykonanych z plastikowych rurek i jeden (w Kipatsiari) z metalowej rurki. Według Fernanda w Shiateni w użyciu są bębny (pionowe membranowe). Tam lub w Tsenkoriato być może występuje też luk muzyczny.

Do rodmuchiwania żaru używa się wachlarzy z piór, często będących po prostu skrzydłami czy też ogonami jakiegoś ptaka (najczęściej czubacza mitu (*Crax mitu*), penelopy (*Pipile pipile*) lub gatunków pokrewnych) lub ich fragmentem, oraz wachlarzy wyplatanych o formie „rybopodobnej”. Wyplata się też kosze różnych kształtów i rozmiarów, o dnach płaskich i zaokrąglonych (w tym szerokie kosze–plecaki). Wyplatane są również maty z okolcza i cedza-

ki do *masato* (napój alkoholowy ze sfermentowanego manioku i batatów). Matsigenka mają też siatki–podbieraki na ryby, na okrągłych obręczach, bez uchwytu.

W użyciu są torby–siatki i bawełniane torby–chlebaczki w charakterystyczny wzór w pionowe pasy. W Mañokiari i Kipatsiari wszyscy mieszkańcy używają *cushma*, tradycyjnej wełnianej tuniki, typowej dla Matsigenka i innych Indian Montanii. Niektórzy chodzą w niej przez cały dzień, niektórzy przede wszystkim z rana, a w południe zamieniają ją na odzież zachodnią (podkoszulki i krótkie portki). Odzież ta (także czapki z daszkiem, koszule) została w większości dostarczona przez ekipę medyczną wysłaną przez firmę Shell, która przybyła do Mañokiari helikopterem w lipcu 1999 roku. W Kipatsiari widziałem też dwie *cushmas* wykonane z odpowiednio obrobionej kory drzewa *yanchama* (*mats. joto*). Według Fernanda mieszkańcy Shiateni posiadają bardzo niewiele odzieży zachodniej, a ludzie z Tsenkoriato nie mają jej praktycznie wcale.

Matsigenka znad Paquiri używają szereg ozdób, jak naszyjniki z rozmaitych nasion, z osłonek żeńskich kłosów łzawicy Hioba (*Coix lacrymajobi*), zębów i kości (rzadko z plastikowych koralików z Jablonexu), kawałki ptasich skórek z piórami, a nawet całe zasuszone małe kolorowe ptaszki (na przykład tersyna (*Tersina viridis*)) przymocowywane do *cushma* (noszone zwykle przez dzieci i kobiety).

Do siedzenia często używa się niskich, drewnianych stołków—taboretów. Do ubijania maniu i gotowanych, niedojrzałych platanów służy w Mañokiari drewniana stępa, złożona z wydrążonego pnia i ubijaka.

Łodzie to większe lub mniejsze dłubanki z pni drzewnych. Do poruszania się w nich służy wiosło bądź długi kij (*tancana*). Matsigenka znad Paquirii robią też tratwy. Nikt z nich nie ma silnika *peke-peke*.

W Mañokiari i Kipatsiari znajdują się także różne instalacje, na przykład drewniane wyciskacze do soku z trzciny cukrowej w formie słupka z dziurą i kijem—dźwignią do wyciskania trzciny oraz wykopane w ziemi latryny, niektóre z drewnianymi przykryciami. Idea latryn, jak przypuszczam, przyszła z zewnątrz. Nie wiem, czy istnieją one w Shiateni i Tsenkoriato.

Tak w zarysie wygląda „stan posiadania” Matsigenka znad Paquirii. Widać w nim już wyraźne znamię kontaktu ze światem zewnętrznym.

Podstawą utrzymania Matsigenka znad Paquirii jest tradycyjna żarowo—wypaleniskowa uprawa *chacras*, których zwykle posiadają dwie lub więcej rozrzuconych po okolicy. Podstawowe rośliny uprawne to: maniok jadalny (*Manihot esculenta*), bataty (*Ipeomea batatas*), kukurydza (*Zea mays*), fasola (*Phaseolus sp.*), jam trójdzielny (*Dioscorea trifida*), papryka *aji* (*Capsicum sp.*), kilka odmian bananów i platanowców (*Musa sp.*) i trzcina cukrowa (*Saccharum officinarum*). Uprzają też (zwłaszcza Fernando na swej bogatej *chacra* w Kipatsiari): *guava* (*Inga sp.*), limonki (*Citrus limon*), caimito (*Pouteria caimito*), ostrzeszyn jadalny (*Callathea allouia*), arnotę właściwą (*Bixa orellana*), tytoń (*Nicotiana tabacum*), bawełnę (*Gossypium barbadense*), złocien (*Chrysanthemum sp.*), łzawicę Hioba (*Coix lacrymajobi*), kilka gatunków owocowych, i z pewnością też inne rośliny, których nie zarejestrowałem. Uprawa w niewielkim stopniu uzupełniana jest zbieractwem owoców dzikich roślin, na przykład palm *chorinaki* czy wilhelmki, a ponadto na przykład jaj i miodu. Za to niemało pożywienia dostarcza rybołówstwo (z łukiem, ościeniem, haczykiem lub z *barbasco* (*Tephrosia toxicofera*) — trującą rośliną, przy pomocy której głuszy się ryby), i w mniejszym stopniu łowiectwo (na rozmaite ptaki, małpy, gryzonie, tapira, pekari...). Nawiasem mówiąc, Matsi-

genka trzymają chętnie różne wybrane z gniazd ptaki (papużki, dzięcioły, garncarze, *chairo*) jako żywe maskotki. W Mañokiari mają też kury (podobno wprowadzone przez Matsigenka z Nueva Luz), psy i koty.

Pozamaterialna sfera kultury

Na koniec tego tematu warto jeszcze scharakteryzować pozamaterialną sferę kultury Matsigenka znad Paquirii. Zrobię to bardzo krótko i ogólnie, chociażby dlatego, że podczas pierwszego i relatywnie krótkiego (1 miesiąc i 5 dni) pobytu nie mogłem przeprowadzić dogłębnych studiów nad takimi sferami życia tych ludzi, jak obrzędowość, światopogląd czy tzw. „duchowość”. Ich światopogląd wydaje się na wskroś tradycyjny. Folklor (pieśni, opowiadania) nie wykazuje tendencji do zaniku. Wszyscy mieszkańcy Mañokiari i Kipatsiari posługują się językiem matsigenka, a po hiszpańsku znają tylko pojedyncze słowa. Wyjątkiem jest Fernando, który nienajgorzej rozumie hiszpański i trochę nim mówi. We wczesnej młodości uczęszczał przez kilka lat do szkoły w Nueva Luz, a potem pracował w Sepahua jako drwal.

Dialekt Matsigenka znad Paquirii różni się nieco od tego, którym mówią Matsigenka znad Urubamby, jakkolwiek użytkownicy tych dialektów rozumieją się bez trudu. Według Leva Michaela i Chris Beier — antropologów lingwistycznych, mowa Matsigenka znad Paquirii winna być sklasyfikowana jako czwarty dialekt języka matsigenka, równorzędny wobec trzech wcześniej opisanych: dialektu dolnej Urubamby, górnej Urubamby i Manu.

Wzór osadnictwa

Rozmieszczenie osad Matsigenka znad Paquirii wynika z ich dziejów, niezbędne jest więc skrótowne przedstawienie ich historii. Będzie ono miało znaczenie dla dalszych części tego raportu, gdyż często nie sposób rozważać obyczajów i sytuacji społeczno—politycznej tych ludzi bez odniesień do ich historii. Informacje te opieram w dużej mierze na raporcie Cabeceiras, a także na osobistych rozmowach z mieszkańcami Mañokiari i Kipatsiari.

Istotny wpływ na postawy Matsigenka znad Paquirii (i na zdeterminowany nimi w znacznej mierze kształt osadnictwa) miały rajdy *correreiros*, łowców indiańskich niewolników, urządzone głównie przez Indian Piro (nazwa własna Yine), zwanych przez Matsigenka — Shimirintsi, a także (przynajmniej w późniejszym okresie) przez Matsigenka znad Urubamby. Wyprawy po niewolników rozpoczęły się wraz z boomem kauczukowym, którego początki w kraju Matsigenka sięgają lat 70–80. XIX stulecia. Co istotne, owe rajdy, ze zmniejszoną wprawdzie częstotliwością, trwały jeszcze długo po zakończeniu gorączki kauczukowej, bo do około roku 1960. Ostatnia *correría*, o której udało się zdobyć informacje pracownikom terenowym organizacji Cabeceras, została zorganizowana przez grupę Matsigenka znad rzeki Picha, być może tożsamy z Matsigenka o imionach Shirongama, Maingama i Juanito Iromano, o których opowiadał mi Fernando z Kipatsiari (sam znając tę historię głównie z przekazów swego ojca, którego ludzie ci schwytali, ale udało mu się uciec). Według Fernanda, pojmani przez nich nad Paquirią Indianie byli wymieniani u Metysów na różne towary, w pierwszym rzędzie na broń palną i amunicję. Ten rozciągnięty w czasie okres rajdów łowców niewolników, prawdopodobnie już we wczesnym etapie wykształcił, a następnie podtrzymał specyficzne postawy Matsigenka znad Paquirii wobec ludzi z zewnątrz (nawiasem mówiąc, pewien swój wkład w wytworzenie się tych postaw mogły mieć też napady przedstawicieli izolowanych grup Indian Nahua, zwanych też Yora, Yura, Yabashta, Shara). Postawy te to silny strach i nieufność wobec obcych, prowadzące do unikania kontaktów z nimi jako z zagrożeniem. Mieszkańcy Mañokiari i Kipatsiari mówią, że by uniknąć wytopienia przez łowców niewolników, przed pierwszym pokojowym kontaktem przemieszczali się w lesie przesmykami zwierząt, zakrywali roślinnością pozostawione ślady, wędrując strumieniami, chadzali ich środkiem, unikając plaż, by nie pozostawić śladów. Jeśli napotykali ślady ludzi z zewnątrz, na przykład prowinoryczne szalasy, pozostałe po noclegach wędrowców, pospiesznie oddalali się z tych okolic. Osady swe Matsigenka znad Paquirii zakładali w górnych biegach niewielkich stru-

mieni, gdzie nie pojawiali się przypadkowi wędrowcy i gdzie ogólnie dostęp jest utrudniony. Swe *chacras* zakładali w okolicach szczytów wzgórz, by były trudne do znalezienia.

Postawy wygenerowane przez złe doświadczenia z ludźmi z zewnątrz wpłynęły na osadnictwo Matsigenka znad Paquirii również w ten sposób, że skłoniły ich do podzielenia się na mniejsze grupy, trudniejsze do wykrycia. Stąd wzorzec tradycyjnego, rozproszonego osadnictwa być może jeszcze niejako pogłębił się poprzez dodatkowe rozdrobnienie osad.

Jako pewną, wytworzoną przez rajdy łowców niewolników tradycję, należy traktować także skłonność do ucieczek przez *varadero* do dorzecza Serjali. Miały one, jak mi się wydaje, parokrotnie miejsce wśród Matsigenka znad Paquirii (zwykle bezpośrednio po napadzie *correreiros*). Tendencja ta zachowała się częściowo do dzisiaj. Jak dowiedziałem się od Fernanda, obecni mieszkańcy Tsenkoriato deklarują, że jeżeli będą w przyszłości niepokojeni przez drwali, przeniosą się nad Serjali. Grupa ta ma za sobą co najmniej jedno takie przemieszczenie, w połowie ubiegłego wieku.

Odnosząc się do wszystkich wymienionych postaw wytworzonych w okresie wypraw po niewolników, ogólnie można stwierdzić, że od rozpoczęcia pierwszego trwałego kontaktu ze światem zewnętrznym (w 1969 roku, według raportu Cabeceras), reprezentowanym przede wszystkim przez Matsigenka z Nueva Luz, w widocznym stopniu one osłabły. Nie znaczy to jednak, że zanikły całkiem, tym bardziej, że już po nawiązaniu kontaktu, wraz z czynnikami działającymi na rzecz zmiany tych postaw (na przykład doświadczenie, że obcy niekoniecznie są łowcami niewolników, dostęp za ich pośrednictwem do metalowych narzędzi i innych posiadanych dóbr), występowały inne, działające w kierunku wręcz przeciwnym. Do tych ostatnich zaliczyć należy:

- Porywanie w latach 70. dzieci Matsigenka znad Paquirii przez drwali — Matsigenka z Nueva Luz. Niektóre osoby porwane nad Paquirią jako dzieci żyją dziś w Nueva Luz.

- Napastowanie kobiet znad Paquirii przez drwali Metysów (może też Indian?) głównie w latach 80. Słyszałem o potomstwie metyskich drwali żyjącym nad Paquirią. Osobiście zetknąłem się tylko z jednym przypadkiem. Pedro —

około 10-letni chłopiec żyjący w Mañokiari jest, jak mi powiedziano, synem Rosity (Irosiry), kobiety znad rzeki Patsani, (obecnie już nie żyjącej) i drwala Metysa (lub Piro). Z informacji, które zdobyłem, wynika, że obecnie przypadki napastowania kobiet znad Paquiriri przez drwali zdarzają się rzadko. Jest to z jednej strony spowodowane ograniczeniem dostępu Metysów nad Paquirię przez Matsigenka z Nueva Luz. Ponoć też drwale przybywający obecnie nad Paquirię często zabierają ze sobą kobiety, i w związku z tym nie molestują tutejszych Indianek. Matsigenka znad Paquiriri wciąż są, jak mi się wydaje, wrażliwi na punkcie kobiet i w pewnym stopniu podejrzliwi co do zamiarów wobec nich ludzi przybywających z zewnątrz. Postawa taka może być wzmacniana przez takie zachowania ludzi z zewnątrz, jak to, o którym opowiadał Fernando. Otóż, jak mówił, pewien Matsigenka z Nueva Luz, gdy przybywa do Kipatsiari zawsze uwodzi jego starszą żonę, mówiąc jej: „Czemu ty żyjesz z tym człowiekiem? On jest dziki, mieszka w *cabeceras*, nic nie ma, prawie chodzi nago. Lepiej chodź ze mną...”. Fernandowi sprawiło to oczywiście wyraźną przykrość.

• Wzmiankowana już agresywna aktywność izolowanych Nahua (Yora) nad Paquirię. Jest to czynnik, można powiedzieć, niezależny od kontaktu Matsigenka znad Paquiriri ze światem zewnętrznym, czyli tzw. „cywilizowanym”, reprezentowanym przez Metysów i zakulturowanych Indian znad Urubamby, niemniej, zapewne mający swój udział w kształtowaniu postawy nieufności i strachu przed „obcymi”, która wpłynęła ważko na całą formę ich życia. Nasilenie ataków Nahua na drwali i tubylców w regionie Paquiriri, Camisei, Mishagua, Serjali i Manú, miało miejsce w latach 70. i 80. XX wieku. Lev Michael i Chris Beier podają informację o ataku Nahua na osadę Matsigenka nad górą Paquirię, który miał miejsce gdzieś w połowie lub pod koniec lat 70. Napastnicy podpalili wówczas domostwa i zabili co najmniej jedną kobietę. Sam usłyszałem kilka mało precyzyjnych wzmianek o atakach Nahua na Matsigenka znad Paquiriri, które według wszelkiego prawdopodobieństwa miały miejsce w tym samym okresie. Fernando z Kipatsiari miał być ongiś zraniony w nogę strzałą przez Nahua. Według niektórych Matsigenka

z Nueva Luz rokiem, w którym agresywna aktywność Nahua nad Paquirię szczególnie dała się odczuć, był 1984 (nawiasem mówiąc był to również rok inicjacji pokojowego kontaktu z Nahua, co nie nastąpiło jednak nad Paquirię).

Ostatecznie, do czynników powodujących niechęć do ludzi z zewnątrz, można zaliczyć pewnie nie wzmiankowane jeszcze aspekty relacji pomiędzy Matsigenka znad Paquiriri a ich „pobratymcami” z Nueva Luz. Problem ten obszerniej poruszę w trzeciej części raportu.

Podsumowując, widzimy że tradycyjny wzór osadnictwa, czyli rozproszone osady, z których każda zamieszkała była przez jedną lub dwie rodziny rozszerzone, być może jeszcze wzmocnił się. Wzrosło rozproszenie i zmalała wielkość osad ukrytych w trudno dostępnych, górnych biegach strumieni uchodzących do Paquiriri. Jeszcze inną konsekwencją niesprzyjających okoliczności było zwiększenie częstotliwości przemieszczania się.

W ścisłym związku z powyższym pozostaje kwestia określenia Matsigenka znad rzeki Paquiria mianem nomadów⁴. Zagadnienie to, nieobojętne politycznie, poruszone jest w raporcie organizacji Cabeceras o Matsigenka znad Paquiriri. Tutaj przedstawię je w streszczeniu, dodając pewne własne doświadczenia i refleksje. Otóż wyraz *nomades*, używany w odniesieniu do rzeczonych Matsigenka czy innych ludów o podobnym statusie (na przykład Nanti również żyjących na terenie Reserva), stosowany jest często w charakterze wartościującym, w jednym rzędzie z takimi słowami, jak „nieucywilizowani” (*no civilizados*), Kogapakori (co z matsigenka tłumaczy się na hiszpański jako „zabójcy ludzi” — *matagente*; zob. część 2). Bywa, że funkcją operowania tym wyrazem przez różne osoby i organizacje (jak na przykład użycie go przez Efraina Zeperrino Pereyę — *presidente comunidad* Nueva Luz w rozmowie ze mną w odniesieniu do ludzi znad Paquiriri) nie jest poinformowanie o rzeczywistym trybie życia wczesnokontaktowych Indian, lecz zasugerowanie, że są oni ludźmi irracjonalnymi (z punktu widzenia zakulturowanych Indian i Latynosów, rzecz jasna), dzikimi, być może

⁴ Występuje ono na przykład w nazwie obszaru chronionego dla tych Indian: Reserva del Estado a Favor de las Poblaciones Nativas Nómade Kugapacori y Nahua.

nawet potencjalnie niebezpiecznymi, którzy w związku z tymi cechami nie mogą sami siebie reprezentować (tj. być podmiotami), a muszą być reprezentowani przez kogoś, w tym konkretnym przypadku — przez władze *comunidad* Nueva Luz, a wszelki kontakt z nimi może odbywać się jedynie za władz tych pośrednictwem. W kontekście takich i podobnych politycznych uwikłań terminów „nomadzi”, „nomadyzm” ważne jest określenie, czy, a jeśli tak — to w jakim stopniu i w jaki sposób mogą odnosić się one do Matsigenka znad rzeki Paquirri i ich trybu życia.

Lev Michael i Chris Beier zajmują się tym w swoim raporcie. Rozważają oni kwestię nomadyzmu według dwóch użytecznych podziałów, które ujmę tutaj w dwóch punktach:

a) Podział na nomadyzm inherentny (sensu stricto) (ang. *inherent nomadism*) i nomadyzm warunkowy (ang. *contingent nomadism*).

Nomadzi inherentni wędrują po znacznych obszarach, uprawiając zbieractwo i łowiectwo, nie praktykując uprawy roślin wcale lub robiąc to tylko w niewielkim zakresie. Wędrowki ich mają często charakter sezonowy, związany z eksploatacją okresowo dostępnych w różnych miejscach zasobów naturalnych. Są bardzo mobilni. Taki tryb życia może też wiązać się z wewnętrznymi ciśnieniami społecznymi. Bywa, że w związku z tym grupa inherentnie nomadyczna nie ma identyfikowalnego, konkretnego terytorium (*home territory*). Grup takich w Amazonii jest ogółem niewiele. W Peru, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, są one reprezentowane przez tzw. Mashco-Piro z rejonu rzek Purús i Río de las Piedras. Dodam jeszcze, iż na ogół uważa się, że wszystkie inherentnie nomadyczne, łowiecko-zbierackie grupy tubylcze w Amazonii nie były pierwotnie koczownicze, a stały się takimi wskutek niesprzyjających okoliczności historycznych, związanych mniej lub bardziej bezpośrednio z kolizacją europejską kontynentu południowoamerykańskiego.

Nomadzi warunkowi wędrują na dłuższe dystanse jedynie zmuszeni przez czynniki zewnętrzne i poza okresami przemieszczeń mają na ogół łatwo identyfikowalne terytorium zamieszkania, na jakim uprawiają swe *chacras*,

by zdobyć podstawę swego utrzymania. Jeśli brak presji z zewnątrz, grupa taka zaprzestaje długodystansowych wędrówek. Jakkolwiek, jak podkreślają Lev Michael i Chris Beier, w okresach częstych wędrówek czasem trudno odróżnić grupę inherentnie od warunkowo nomadycznej bez dogłębnych badań nad historią, trybem życia i subsystencją takiej grupy.

b) Rozróżnienie nomadyzmu i seminomadyzmu.

Seminomadyzm (czyli półnomadyzm) różni się od nomadyzmu tym, że nie cechuje się częstymi przemieszczeniami na długie dystanse. Seminomadzi to kopieniacze, którzy nie prowokowani czynnikami zewnętrznymi, wiodą osiadłe życie, wędrując przeważnie na względnie niewielkie odległości w celu polowań, odwiedzin znajomych itp. Żyją w rozproszonym, w osadach, które przenoszą jedynie co mniej więcej 5–10 lat z powodu wyjałowienia gleb na *chacras*. Przenosiny takie odbywają się na dystanse nie większe niż 5 km. Seminomadyzm to właśnie tradycyjny wzorzec życia Matsigenka, zarzucony przez większość z nich od czasu powstania *comunidades*. Omawiani tu Matsigenka znad Paquirri, poza przemieszczeniami wywołanymi czynnikami zewnętrznymi (napady *correreiros*, a później inne najścia ludzi z zewnątrz), uprawiali *chacras*, żyjąc w osadach, od których zwykle nie oddalali się dalej niż 15 km (w celach zbierackich i łowieckich). Tak jest i obecnie. Matsigenka znad Paquirri są więc właściwymi seminomadami, a ich wędrówki na dłuższe dystanse spowodowane były (są) czynnikami zewnętrznymi, był to (jest) więc nomadyzm warunkowy. Osadnictwo typu seminomadycznego określa się też w literaturze antropologicznej jako *comunidad semi-permanente sedentaria* (wspólnota półosiadła). Kwestię ideologiczno-politycznych konotacji słownictwa, jakim określa się Matsigenka znad Paquirri, rozwinę w części drugiej i trzeciej. ■

dokończenie w następnym numerze

Kacper Świerk jest doktorantem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. W latach 2001 i 2002 prowadził badania wśród Matsigenka w Peru. Raport z roku 2002 zamieścimy w numerze 2[62] lato 2003.

Pow-wow

festiwal indiańskiej kultury

Pow-wow (pisane też „Powwow”, „Pow Wow”, „Pow wow” itp.) to słowo coraz popularniejsze po tamtej i po tej — jak się ostatnio okazuje — stronie Atlantyku. O pow-wow wiele mówią sami Indianie, pow-wow interesują się coraz liczniejsi Indianiści, coraz częściej słyszeli o czymś takim — a nawet widzieli „to coś” także ludzie na co dzień niemający z Indianami za wiele wspólnego. Cóż zatem oznaczają te intrygująco brzmiące dźwięki?

Dźwiękonaśladowcze skojarzenia wiodą nas dobrym tropem. Pow-wow to określenie organizowanych przez współczesnych Indian Ameryki Północnej z różnych plemion zgromadzeń o charakterze festiwalu, na których główną rolę odgrywają indiańska muzyka, śpiew i taniec. To okresowe spotkania rozsianych zazwyczaj po świecie członków jednego lub — coraz częściej — wielu tubylczych plemion. Niegdyś lokalne i czysto indiańskie spotkania, dziś dostępne są, a nawet reklamowane, także wśród nie-indiańskiej publiczności.

Korzenie pow-wow sięgają początków XIX wieku, gdy na Wielkich Równinach odbywały się wielkie letnie zgromadzenia wędrownych plemion. To na tych spotkaniach popularność zyskały żywe tańce dziękczynne wojennego Stowarzyszenia Heluska z plemienia Omaha, które z czasem, jako Omaha Dance, weszły do tanecznych tradycji innych plemion Równin, by następnie, już jako towarzyski Taniec Trawy (Grass Dance) stać się podstawą dzisiejszych pow-wow. Tradycja różnych plemion w nieco odmienny sposób relacjonuje kształtowanie się

cech charakterystycznych dla współczesnych pow-wow oraz źródła poszczególnych tańców i ceremonii, nie ulega jednak wątpliwości wciąż obecny wpływ tradycji tańców i pieśni Indian Omaha ani to, że od dziesiątków lat mieszają się one, ujednolicają, wzbogacają i modyfikują.

Historia pow-wow w kształcie zbliżonym do współczesnego liczy już ponad pół wieku. Od niewielkich zgromadzeń w rezerwatach i szkolnych aulach, po doroczne barwne festiwale w wielkich halach Denver czy Chicago, wszystkie obecne pow-wow są międzyplemiennymi odmianami zgromadzeń Indian z końca XIX i początków XX wieku, poszukujących nowych form świętowania oraz kultywowania i rozwijania dawnych tradycji i obyczajów.

Spotkania te jednoczą tubylczych Amerykanów niezależnie od ich wieku, statusu i pochodzenia.

— Pow-wow są dzisiaj potężnym narzędziem do gromadzenia Indian i, jako takie, stanowią ważny łącznik kulturowy i społeczny społeczności współczesnych Indian — mówi Rick West, 59-letni dyrektor Narodowego Muzeum Amerykańskich Indian (NMAI), który od piętego roku życia uczył się od ojca plemiennych tańców Szejenów z Oklahomy.

Dla Ricka Westa „pow-wow to rodzaj indiańskich Igrzysk Olimpijskich, w czasie których nawet wrogo nastawione do siebie plemiona odkładały broń i wspólnie świętowały”. Jovinie Chavis, członkini plemienia Lumbee z Baltimore, przypominają one „wielkie rodzinne spotkania, na których z roku na rok spotyka się tych samych znajomych i patrzy, jak kolejne pokolenia dzieci rosną, ucząc się nowych kroków i pieśni”. Dla George’a Horse Capture, kustosa NMAI z plemienia Gros Ventre, pow-wow to „rodzaj religijnego odrodzenia z elementami jubileuszu klasowego i nutką rodeo”. Traktowane po części jak konkurs, duchowe święto i impreza towarzyska — pow-wow są powszechnym i wyjątkowym zarazem sposobem celebrowania i popularyzowania indiańskiej kultury i dziedzictwa.

Główni uczestnicy pow-wow, Indianie tancerze oraz członkowie grup bębniarzy i śpiewaków, spotykają się, by zademonstrować swe artystyczne umiejętności w dziedzinie indiańskiego tańca, śpiewu i szeroko rozumianego tubylczego rzemiosła. Biorą udział w charak-

terystycznych dla indiańskich festiwali pokazach, konkursach i ceremoniach, spotykają się z rodziną i przyjaciółmi, handlują, bawią się, próbują indiańskiej kuchni.

Przez dziesiątki lat indiańskie pow-wow były z różnych przyczyn mało znane i niedostępne dla szerszej publiczności. Na niewielkie spotkania w rezerwach i tubylczych ośrodkach kulturalnych przybywali zwolownicy „pocztą mokasynową” Indianie z okolicznych plemion, mieszkający lub przebywający akurat w danej okolicy. W ostatnich latach jednak Indianie zapraszają na pow-wow (także w charakterze aktywnych uczestników) wszystkich zainteresowanych współczesną tubylczą kulturą, przekształcając niektóre z nich w masowe imprezy o dużym rozmachu, wysokim budżecie i rozbudowanym programie.

Zanim jednak weźmiemy udział w jednym z dziesiątek odbywających się co roku w USA i Kanadzie (a od wielu lat także i w Europie) pow-wow, warto dowiedzieć się o paru rzeczach. Uczestnicy pow-wow winni bowiem przestrzegać swoistej etykiety, czyli zbioru zasad i reguł zachowania się podczas indiańskich festiwali, wypracowanych przez organizatorów i uczestników na przestrzeni lat i wspólnych dla większości pow-wow, niezależnie od tego, gdzie mają miejsce i kto występuje na arenie.

Arena to rodzaj sceny, na której tancerze demonstrują swoje umiejętności i stroje podczas parad, pokazów i konkursów. Arena ma zwykle kształt koła symbolizującego Krąg Życia i wstęp na nią mają tylko tancerze określonych kategorii oraz zapraszani przez nich — w ściśle określonych momentach pow-wow — pozostali uczestnicy imprezy.

Każde pow-wow ma swojego M.C., czyli Mistrza Ceremonii. Jest to zwykle lokalny indiański przywódca (mężczyzna) lub członek plemiennej starszyny. Na nim spoczywa odpowiedzialna rola prowadzenia całej imprezy. M.C. jednocześnie dyryguje, zapowiada, objaśnia i zabawia. Do niego należy kierowanie wszystkimi wydarzeniami na arenie i wokół niej podczas całego pow-wow, komentowanie występów i prowadzenie ceremonii. Dobry M.C. zna wszystkich ważnych uczestników spotkania, potrafi wyjaśnić tajniki poszczególnych konkurencji, nawiązać dialog z publicznością i rozbawić ją (lub uspokoić), pilnuje

dyscypliny na arenie i widowni oraz dba o punktualny przebieg całej imprezy.

To właśnie Mistrz Ceremonii zapowiada Uroczyste Wejście (Grand Entry), w trakcie którego na centralną arenę pow-wow wkraczają po raz pierwszy odświętnie ubrani tancerze i goście honorowi. Uczestnicy pow-wow wchodzą na arenę w ściśle określonym porządku: na początku idą poczy sztandarowe z tradycyjnym staffem, flagami kraju, w którym odbywa się spotkanie, i sztandarami plemion lub organizacji organizujących dane pow-wow. Flagi niesione są zwykle przez indiańskich weteranów wojennych, szanowanych w tubylczej społeczności na równi z dawnymi wojownikami.

Co ciekawe, niezależnie od różnic politycznych i stosunku uczestników pow-wow do rządu USA, honorowe miejsce w poczie ma zawsze amerykańska flaga. Jednym symbolizuje ona kraj, którego są dumnymi obywatelami i za który walczyli tak liczni indiańscy weterani, innym — przypomina o tym, kto dokonał podboju i grabieży tubylczych ziem oraz kto usiłował zniszczyć indiańską kulturę, kultywowaną dziś m.in. właśnie dzięki liczным pow-wow.

Za pocztami sztandarowymi na arenę wchodzi plemienna starszyna, lokalni tubylczy politycy i indiańskie „księżniczki” — laureatki konkursów piękności. Za nimi idą oznaczeni numerami zawodnicy z różnych kategorii, prowadzeni przez tzw. tancerzy prowadzących (*head men* i *head women*) — najlepszych tancerzy wybranych przez organizatorów, cieszących się szacunkiem tak w swoich plemionach, jak i w całej tubylczej społeczności.

Pierwsi w tanecznym korowodzie kroczą zawodnicy w klasycznej kategorii statecznego Tańca Tradycyjnego (Traditional Dance). Następnie idą wykonawcy szczególnie barwnego Tańca Fantazyjnego (Fancy Dance) oraz energicznego Tańca Trawy (Grass Dance). Za nimi na arenę wchodzi kolejno tancerki specjalizujące się w Tańcu Tradycyjnym, Fantazyjnym Tańcu Szala (Fancy Shawl Dance) i Tańcu Dzwonkowym (Jingle Dance).

W każdym z tych tańców odbywają się zazwyczaj zawody i pokazy, a ich uczestnicy podzieleni są na kategorie według wieku (na przykład dzieci, młodzież, nastolatki, dorośli

i seniorzy), płci, stylu stroju i tańca oraz rodzaju i rytmu kroków (na przykład wolne i szybkie). Sędziowie oceniają strój każdego tancerza, oryginalność kroków, postawę i ogólne wrażenie artystyczne.

Na dużych pow-wow kategorii konkursowych może być nawet koło trzydziestu, a pula nagród do podziału między zwycięzców sięga czasami dziesiątków tysięcy dolarów. Nic więc dziwnego, że jeżdżenie z jednego festiwalu na drugi i występowanie w konkursach pow-wow jest dla wielu Indian nie tylko ulubionym sposobem spędzania wolnego czasu, ale także stylem i sposobem życia (inna rzecz, że przygotowanie strojów, nauka tańców i pieśni, jak i same podróże są w warunkach amerykańskich dość kosztowne i bardzo czasochłonne).

Stroje tancerzy (tzw. regalia) oddają rodzaj tańca, do którego są przeznaczone, i często przynależność plemienną tancerza (poza panindiańskimi strojami typu *intertribe*). Największym uznaniem cieszą się generalnie ubrani w klasyczne „stare” stroje indiańskie wykonawcy Tańca Tradycyjnego obojga płci oraz starsi już zwykle mężczyźni w skórzanych strojach, wykonujący jeden z najstarszych na pow-wow tzw. Taniec Prosty (Straight Dance).

Poszczególne kategorie tańca wymagają nie tylko różnych strojów, ale także innego uczesania i ozdób głowy, innych atrybutów w rękach, a także innych malunków twarzy i ciała. Twórcy strojów prześcigają się w inwencji, wykrzystując coraz to nowe, często bardzo nieszbłowne i „nietradycyjne”, pomysły na ozdoby (monety, lusterka, płyty kompaktowe). Mocno uzależnieni od pewnych stałych zasad i kanonów, kreują też nowe mody i tendencje. Wielu dąży do tego, by nigdy nie założyć dwa razy tego samego stroju i zestawu ozdób.

Posiadacze najpiękniejszych strojów i najwybitniejsi w swej kategorii artyści występują często na pokazach w przerwach pomiędzy konkurencjami. W zależności od pow-wow, mogą to być występy tancerzy i tancerek prowadzących, pokazy wymagającego niemal cyrkowych umiejętności Tańca z Obręczami (Hoop Dance), występy indiańskich flecistów, piosenkarzy prezentujących bardziej współczesny repertuar (rock, country, rap) czy komików.

Także w przerwach między konkurencjami tańczą się tańce międzyplemienne (tzw. *inter-*

tribe), w których może wziąć udział każdy, niezależnie od wieku, pochodzenia i tego, czy ma strój, czy nie. To wtedy M.C. zaprasza na arenę „wszystkich, którzy mogą poruszać stopami”, by wzięli udział w jednoczących i bawiących wszystkich obecnych prostych tańcach typu Round Dance czy Two-step. Tańcom tym towarzyszą niezliczone, często zabawne, pieśni i przyspiewki, znane bywalcom pow-wow na całym kontynencie.

Kluczową rolę podczas całego pow-wow odgrywają wtórujące tancerzom grupy bębniarzy i śpiewaków. Na każdym większym pow-wow jest takich kapel co najmniej kilka, czasem kilkanaście — a każda zasiada na stołeczkach przy swoim dużym bębnie wokół areny. Zaproszone oficjalnie przez organizatorów zespoły (tzw. *host drums*) towarzyszą tancerzom podczas Uroczystego Wejścia, zawodów, pokazów i ceremonii. Po całej Ameryce wędrują z jednego pow-wow na drugie dziesiątki takich kapel, wykonujących zarówno panindiańskie „standardy”, jak i pieśni charakterystyczne dla regionu lub plemienia, z którego pochodzą (najśłynniejszą z nich, uważaną za wzór i klasyka gatunku, jest znany od wielu lat na arenach pow-wow zespół Black Lodge Singers).

Dla niezbyt wyrobionego ucha poszczególne pieśni, inicjowane zazwyczaj przez tzw. śpiewaków prowadzących, do których dołącza następnie chór pozostałych bębniarzy, mogą brzmieć bardzo podobnie. Jednak w rzeczywistości ich repertuar jest bardzo zróżnicowany. Dwa podstawowe style śpiewania, północny i południowy, różnią się tonacją pieśni i innymi szczegółami muzycznymi. Większość tradycyjnych pieśni nie ma tekstów, a co najwyżej pojedyncze słowa w różnych tubylczych językach, ale coraz więcej pieśni ma też teksty w języku angielskim, często tworzone na oczekaniu i śpiewane w różnych odmianach.

Każdy z zespołów ma też w swym repertuarze kilka podchwytliwych pieśni (tzw. *trick songs*), które kończą się w najmniej spodziewanym momencie. Zadaniem uczestniczących w konkursie tancerzy jest zatrzymać się dokładnie w momencie zakończenia pieśni, a za każde spóźnienie lub zbędny ruch na arenie sędziowie przyznają im punkty karne.

Nieodłącznym elementem pow-wow są ceremonie honorujące rozmaite osoby, które

Kram z pamiątkami na międzyplemiennym pow-wow w Budd Lake, w stanie New Jersey, 1999; fot. Jerzy Czyż



w ostatnim okresie wyróżniły się lub mogą pochwalić się jakimiś istotnymi osiągnięciami. Honoruje się indiańskich weteranów, polityków, laureatów konkursów piękności, zmarłych krewnych i przyjaciół lub osoby zasłużone w jakiś sposób dla własnej społeczności. M.C. wygłasza wówczas mowę lub modlitwę, jedna z kapel wykonuje specjalną pieśń honorującą (tzw. *honor song*), a sam honorowany lub jego bliscy rozdają zebranym prezenty (tzw. *give-away*) i zapraszają na ucztę lub choćby symboliczny poczęstunek.

Zgodnie z indiańską tradycją — im więcej będzie gości i rozdanych prezentów, tym większym szacunkiem cieszyć się będzie honorowany sponsor. Zaś bywalcy pow-wow, znający zwykle świetnie i spotykanych tam ludzi, i reguły rządzące licznymi ceremoniami *giveaway*, potrafią w ten sposób sporo zaoszczędzić na posiłkach i innych wydatkach.

Festiwałe pow-wow trwają zwykle przez weekend, ale niektóre z nich, połączone z indiańskimi targami sztuki i rzemiosła, czy zawodami rodeo, mogą ciągnąć się nawet tydzień. Grand Entry odbywa się wówczas codziennie rano, a czasem także po południu. Część tancerzy pojawia się, by wziąć udział w zawodach, wygrać, zyskać sławę i pieniądze. Inni przyjeżdżają i tańczą dla przyjemności. Podróżują

wiele mil nocami, żywią się na straganach z indiańskim chlebem, *tacos* i hamburgerami. Śpią w samochodach, w tipi lub w przyczepach kempingowych, a bohaterowie dnia, zwycięzcy konkursów i ci najbogatsi — w hotelach.

Fotografowanie, filmowanie i nagrywanie dźwięku podczas pow-wow możliwe jest zwykle po uzyskaniu zezwolenia (o podstawowych zasadach informują zwykle ulotki i plakaty zapowiadające imprezę, mówi o tym także Mistrz Ceremonii przed rozpoczęciem festiwalu). Wypełnianie poleceń organizatorów jest przejawem szacunku dla tubylczych tradycji i dla uczestników festiwalu — wielu Indian nie życzy sobie fotografowania w pewnych strojach lub w określonych momentach pow-wow (z przyczyn religijnych lub osobistych, gdy nie są gotowi do pokazania się publicznie lub nie chcą zdradzić pewnych swoich tajemnic „konkurencji”). Rejestrowanie obrazu lub dźwięku bez zezwolenia może nas narazić na nieprzyjemności, z utratą filmu oraz natychmiastowym usunięciem z terenu pow-wow włącznie.

Na większości pow-wow dostępne są miejsca siedzące dla publiczności. Bedziemy jednak poproszeni o powstanie podczas Grand Entry, wykonywania tzw. Pieśni Flagi (Flag Song) i hymnu. W ciszy i na stojąco uczestniczymy też w ceremoniach honorujących różne

osoby, w tradycyjnych modłach i w zakończeniu pow-wow (od M.C. zależy, czy będzie to modlitwa, czy raczej życzenia szczęśliwego powrotu do domu, i czy należy wówczas stać, czy można siedzieć). Nie wypada opuszczać widowni, lub w inny sposób przeszkadzać innym obecnym, jeśli na arenie wciąż jeszcze znajdują się tancerze.

Podczas pow-wow nie należy także dotykać bez pozwolenia strojów i ozdób tancerzy. Dla wielu z nich są to przedmioty o szczególnym znaczeniu duchowym, poza tym często są to rzeczy o dużej wartości materialnej i wykonanie z delikatnych materiałów. Dotykanie stroju tancerza (a także nazywanie go „kostiumem”) oznacza brak wiedzy na temat tubylczej kultury oraz brak szacunku dla indiańskich tradycji i pracy wykonawców strojów.

Wiele elementów strojów i ozdób wykonanych jest z orlich piór, które dla Indian mają znaczenie szczególne i które objęte są specjalnym szacunkiem i ceremoniałem. Dotknięcie (a także na przykład zgubienie pióra podczas tańca) może oznaczać konieczność rozebrania się przez tancerza oraz ponownego oczyszczenia i pobłogosławienia piór i całego stroju. W niektórych wypadkach tancerz może nawet nie mieć prawa powrotu na arenę.

Szczególne, uświęcone w indiańskiej tradycji, miejsce mają także bębny. Bez zgody organizatorów nie wolno nie tylko grać na bębnie, ale też siadać na miejscach wyznaczonych dla bębniarzy (nawet, jeśli są wolne). Z drugiej strony, jeśli już zostaniemy poproszeni do tańca lub gry na bębnie — nie wypada odmawiać (i nie ma się czego bać, bo gospodarze pokażą nam podstawowe kroki prostego tańca, ewentualnie objaśnią rytm i słowa pieśni).

Jednego możemy być pewni, podczas pow-wow nikt raczej nie będzie wymagał od nas rzeczy trudnych czy niemożliwych. Zaproszeni wraz z innymi do zabawy (szczególnie przez kogoś ze starszyzny) powinniśmy potraktować to jako zaszczyt i przyjemność. I jeszcze jedno — podczas całej imprezy obowiązuje zakaz spożywania alkoholu i używania narkotyków oraz przebywania na terenie festiwalu pod wpływem tych substancji. To miejsce przyjacielskich spotkań, wielu uroczystości i dobrej zabawy, w których nikt i nic nie powinno przeszkadzać.

Dla nie-tubylców z ograniczonym dostępem do współczesnej indiańskiej kultury pow-wow to okazja do rozwiania stereotypów o ginącej kulturze Indian Ameryki Północnej, do bezpośredniego spotkania z nią i lepszego zrozumienia tubylczych kultur i tradycji. I jest niemal obojętne, czy okazją ku temu byłoby zakończone niedawno pierwsze wrześniowe pow-wow w nowej siedzibie NMAI, tuż obok Kapitolu w Waszyngtonie, czy gromadzące siedemnaście tysięcy widzów i trzy tysiące tancerzy największe bodaj pow-wow w USA — wiosenne Gathering of Nations w Nowym Meksyku.

Zawsze doświadczymy radości i dumy z uczestniczenia w żywej indiańskiej kulturze — czy to na najstarszym w USA, zorganizowanym niedawno po raz 198, Dorocznym Święcie Płonów Indian Omaha z Oklahomy, na szczytującym się Światową Stolicą Tipi (1500 namiotów) 84 Dorocznym Crow Fair i Rodeo nad Little Big Horn w Montanie, na organizowanych w Kanadzie od ponad 40 lat, w sierpniu, Buffalo Days Pow-wow & Tipi Village w Albercie czy wreszcie Kikwemikong Pow Wow w Ontario.

W latach siedemdziesiątych pow-wow za-domowiło się na Wschodnim Wybrzeżu USA, a niedługo potem przekroczyło Ocean. Europejskie festiwale indiańskiej kultury organizowane są często z udziałem samych Indian, jak na przykład odbywające się od 27 lat Doroczne Pow-wow Weteranów w Northampton, w Wielkiej Brytanii, czy niektóre z imprez urządzanych od paru lat przez naszych niemieckich sąsiadów. Inne, takie jak choćby zwołane po raz pierwszy polskie pow-wow w Katowicach (więcej na stronie 49) gromadzą głównie europejskich miłośników indiańskiej muzyki, śpiewu i tańca, co nie przeszkadza im odwolywać się do konwencji i etykiety amerykańskich pow-wow.

Wszystkie te imprezy, podobnie jak nawiązujące do tradycji pow-wow występy artystyczne w rodzaju American Indian Dance Theatre, wpisują się w popularny dziś model promocji współczesnej kultury tubylczych Amerykanów i można mieć nadzieję, że są one także okazją do nawiązywania nowych relacji między kulturami, do przekraczania podziałów i wyrażania szacunku dla różnych tradycji. ▣

W tygodniu od 3 do 9 listopada 1972 roku blisko tysiąc amerykańskich Indian z karawany znanej jako Szlak Złamanych Traktatów (Trail of Broken Treaties) przybyło do stolicy USA, by zaprezentować „20 Punktów”, opracowane w celu częściowego rozwiązania rosnących problemów indiańskiej społeczności. Wydarzenia tamtego tygodnia przyćmiły prawdziwe cele karawany — zawarte w „20 Punktach” i dalszej dyskusji — bowiem uwaga władz i opinii publicznej skupiła się na zniszczeniu przez Indian części rządowych dokumentów i zdemolowaniu zajętej przez nich siedziby Biura do Spraw Indian (BIA).

Podczas negocjacji delegatów Szlaku i przedstawicieli administracji, reprezentanci władz federalnych obiecali rozważyć „20 Punktów” i odpowiedzieć na nie w ciągu 60 dni. 9 stycznia 1973 roku Biały Dom opublikował swoją odpowiedź, ale tylko w nikłym stopniu odnosiła się ona do kwestii poruszanych w „20 Punktach”. Większość z postulatów dotyczyła przywrócenia możliwości zawierania traktatów z indiańskimi ludami, przestrzegania zapisów dawnych traktatów, gwarantujących Indianom pewne prawa, oraz nadania oficjalnym relacjom z „indiańskimi narodami” szczególnego statusu „stosunków traktatowych”.

Władze odrzuciły całe „20 Punktów” w oparciu o dość dyskusyjne założenie, że Ustawa o obywatelstwie Indian z 1924 roku zabrania zawierania traktatów z indiańskimi ludami, odkąd ich członkowie stali się obywatelami USA. Nie rozpatrywano wartości indiańskich propozycji dla rozwiązania aktualnych wtedy problemów, nie odniesiono ich też do norm współczesnego prawa międzynarodowego.

Krótkowzroczna polityka administracji prezydenta Nixona i odrzucenie postulatów Szlaku Złamanych Traktatów sprawiły, iż USA straciły wówczas jedną z okazji do stania się światowym liderem w dziedzinie traktowania tubylczych mniejszości. Zamiast tego, już w najbliższych miesiącach i latach, począwszy od zajęcia przez AIM Wounded Knee zimą 1973 roku władze musiały stawić czoła wzbierającej fali indiańskich protestów, których bolesne skutki obie strony odczuwają nawet po dziś dzień.

Jedną z aktywnych uczestniczek oraz obserwatorek wydarzeń w Kraju Indian była wówczas — i pozostaje do dziś — Susan Shown Harjo, autorka poniższych wspomnień.

mn

Susan Shown Harjo

Szlak Złamanych Traktatów

— wspomnienie w trzydziestą rocznicę

Na tydzień przed wyborami prezydenckimi w 1972 roku karawany Szlaku Złamanych Traktatów wjechały do Waszyngtonu, by przedstawić federalnym politykom rozwiązania licznych problemów Tubylczej Ameryki. W ciągu 24 godzin Szlak Złamanych Traktatów zwrócił uwagę świata, zajmując gmach Biura do Spraw Indian (BIA) i okupując go przez sześć dni.

Wcześniej organizatorzy miesiącami krążyli po kraju, nagłaśniając całą akcję. Nikt jednak nie oczekiwał, ani też nie zaplanował odpowiednio pobytu ośmiuset ludzi, którzy z ponad dwudziestu stanów USA zjechali do stolicy.

Gdy Szlak znalazł się w Waszyngtonie, jego organizatorzy oświadczyli, że miejscowe kościoły z nieznanых przyczyn wycofały oferty noclegów i wyżywienia. Część ludzi pozostała na tymczasowej kwaterze, ale dla większości była ona zbyt mała, a szczury — zbyt wielkie.

2 listopada zebrali się oni w budynku BIA, szukając pomocy w rozwiązaniu problemu zakwaterowania. Przywódcy spotkali się z komisarzem Biura Louisem R. Bruce'em (Mohawk–Sioux), podczas gdy pozostali oglądali filmy i sprawdzali dokumenty o swoich lokalnych problemach.

Można powiedzieć, że budynek BIA został bardziej opuszczony niż przejęty siłą.

Dla waszyngtońskich biurokratów był to koniec pracy i po 1640 niewielu urzędników BIA pozostało w biurach. Negocjatorzy Szlaku przyjęli rządową propozycję przeniesienia się z biur BIA do Departamentu Pracy, ale nikt nie powiadomił o tym strażników z Zarządu Usług Ogólnych (GSA), którzy otrzymali polecenie opróżnienia budynku do 1700.

Strażnicy z GSA starli się z ludźmi ze Szlaku w hallu w tym samym momencie, w którym lider Ruchu Indian Amerykańskich (AIM)

Dennis Banks (Chippewa z Leech Lake) miał przed budynkiem konferencję prasową. W ciągu paru minut ludzie z GSA wycofali się z budynku, a Szlak zabarykadował się w środku.

Policja otoczyła budynek, a snajperzy zajęli pozycje na dachu domu po drugiej stronie ulicy. Budynek BIA nie był zwyczajny. Stał zaledwie sześć przecznici od Białego Domu i łączyła go z nim sieć tuneli biegnących pod budynkami federalnymi w tej części miasta.

Tej nocy mój mąż Frank Ray Harjo (Muscogee Wotko) i ja przyjechaliśmy do stolicy z przyjaciółmi. Byliśmy pracownikami nowojorskiej radiostacji WBAI-FM i weszliśmy do budynku BIA jako prasa. Zatrzymaliśmy się na czwartym piętrze w tzw. „Ambasadzie Irokezów”, która była terytorium neutralnym.

Następnego ranka elektryk z plemienia Sac/Fox ogłosił z dumą, że jesteśmy bezpieczni od nieproszonych gości, bo podłączył wyjście awaryjne do wysokiego napięcia. Kiedy zapytaliśmy go, co się stanie, jeśli będziemy potrzebowali tego wyjścia, szybko rozłączył instalację.

Indianie biwakowali w całym budynku, dbając o swoje bezpieczeństwo i inne sprawy, ale głównie przeglądając dokumenty. Wszyscy mówili o grubych dywanach, skórzanych kanapach i fotelach, bieżącej wodzie i kanalizacji — wygodniejszych i nowocześniejszych niż w większości indiańskich domów.

Harjo i ja nadawaliśmy transmisje na żywo i nagrywaliśmy wywiady z dziesiątkami ludzi. Zawołano nas do zatłoczonej piwnicy, pełnej magnetofonów i kamer, i poproszono o szkolenie z nagrywania i fotografowania.

— Zobaczcie, co się stanie, jak już nas nauczą — rzucił ktoś rozdający czyste taśmy i rolki filmów. Śmiałam się, widząc w całym budynku Indian robiących ze sobą wywiady i dokumentujących wszystko, co się działo.

Innym zajęciem ludzi w budynku było przygotowywanie broni, głównie pałek konstruowanych z nóg od krzeseł i ostrzy nożyczek. Pięknie rzeźbione i malowane, w większości miały wartość muzealną nie tylko ze względu na formę, ale i funkcjonalność. Jedyna broń palna, którą wówczas widziałam, była w niedalekiej siedzibie YMCA, zajmowanej przez grupę starszych Indianek. Mówiły, że z bronią pod ręką i swoimi pickupami, zaparkowanymi tuż przed wejściem, czują się bezpiecznie.

Głównym indiańskim negocjatorem w sprawach bezpieczeństwa był Henry L. Adams (Assiniboine-Sioux), autor dalekowzrocznego dokumentu, znanego jako „20 Punktów”, który stał się częścią rozmów o opuszczeniu gmachu. Dokument ten, jak i odpowiedź rządu, omówił Vine Deloria, Jr. (Sioux) w książce *Behind the Trail of Broken Treaties*.

Adams — szef Stowarzyszenia na rzecz Przetrawiania Indian Amerykańskich (SAIA) z osady Frank's Landing w stanie Waszyngton — został wybrany przez ludzi ze Szlaku na głównego negocjatora z Białym Domem.

Podczas pierwszej rundy negocjacji z ludźmi z Departamentu Spraw Wewnętrznych Adams odebrał telefon Julii Butler Hansen z Izby Reprezentantów (demokratki ze stanu Waszyngton).

— Sam fakt, że dzwoni wzmocnił naszą pozycję i zmusił ich do zwrócenia na nas większej uwagi — wspominał potem Adams. — Byli pod wrażeniem, bo przewodniczyła podkomisji Izby ds. finansowania spraw wewnętrznych.

Adams pamięta dokładnie słowa Pani Hansen: „Najwyższy czas, by ktoś tam wszedł i zrobił w tym cholernym miejscu porządek”.

W budynku napięcie rosło z każdym nowym terminem rządowego ultimatum i każdą groźbą użycia siły. W pewnym momencie Harjo i ja rozmawialiśmy w „Ambasadzie Irokezów” z wodzem Onondagów Billem Lazore i Strażnikiem Wiary Orenem Lyonsem, gdy dobiegł nas głos wołający przez tubę: „Podpalmy budynek!”

Rzuciliśmy się w dół po schodach, usiłując nie potrącić butelek różnej wielkości i kształtu, stojących pod ścianą klatki schodowej. Były wypełnione płynem łatwopalnym i zatkane korkami ze szmat i kartonu. Na piętrze wyraźnie czuło się zapach benzyny.

Na parterze, obok schodów do piwnicy, stał lider AIM Russell Means (Lakota Oglala) i wygłaszał płomienną mowę z widocznymi z daleka przesadnymi gestami — częściowo mową znaków w stylu Indian z Hollywood, a po części gestami instruktora tańca szkoły Arthura Muraya (jednego z zajęć Meansa przed przyłączeniem się do AIM).

Teatralnym gestem Means zapalił długi lont do koktaili Molotowa i zawołał: — To dobry dzień, by umrzeć!

Chór głosów odpowiedział: — Pieprzenie.

Harjo, Lazore i Lyons skakali po płonącym loncie tak długo, aż zgasł.

— Nie możesz tego zrobić — powiedział do Meansa surowo Lyons. — Nie możesz zabijać ludzi i niszczyć tych wszystkich dokumentów. To tylko bitwa, nie wojna.

Tego dnia wielu Indian mogło stracić życie w gmachu BIA. Mógł się nie urodzić Duke Ray Harjo II (Muscogee Hodulgee—Cheyenne), który w to Boże Narodzenie skończy 30 lat. Winien podziękować Harjo, Lazore’emu i Lyonsowi za uratowanie mu życia tamtego dnia, i Adamsovi — za ocalenie nas przez cały tydzień.

Mogliśmy zostać pozbawieni przywództwa i ostatnich twórczych lat Phillipa Deere’a (Muscogee), Marthy Grass (Ponca), Reubena A. Snake’a Jr. (Winnebago i Sioux) i Josetty Wahwasuck (Prairie Band Potawatomi).

Mogliśmy stracić Allison Bridges i Suzette Mills, siostry z plemion Nisqually i Puyallup, które zainicjowały Indiańską Szkołę WaHeLut i wiele programów we Frank’s Landing; a także Ramonę Bennet (Puyallup), która prowadziła kampanię na rzecz Ustawy o pomocy społecznej dla indiańskich dzieci (ICWA) i dziś prowadzi program opieki zastępczej wśród Indian Puyallup.

Anita Collins (Paiute) nie miałyby szansy zostać przewodniczącą plemienia Paiute Walker River, zaś Myrna Doney (Assiniboine—Sioux) nie zostałaby znaną obrończynią dzieci i ofiar ani założycielką Walks Far Society.

Sid Mills (Yakima i Cherokee), John Trudell (Sioux Santee) i inni weterani, którzy przeżyli Vietnam, mogli zginąć w Waszyngtonie. Moglibyśmy nigdy nie poznać twórczej strony Trudella, który nie rozpoczął jeszcze wówczas przemiany z lidera AIM w poetę.

Moglibyśmy stracić dumną walkę o sprawiedliwość dla Indian, prowadzoną przez Frances Wise (Waco i Caddo), administratorkę Wichita and Affiliated Tribes.

— Przybyliśmy z indiańskich społeczności — powiedziała. — Kiedy zgasły fajerwerki, większość z nas wróciła do domu, by pomóc umacniać swoje wspólnoty.

Po latach rozmawiałam z Johnem Erlichmanem, który odsiedział wyrok za udział w aferze Watergate. Był czołowym doradcą do spraw wewnętrznych prezydenta Nixona, a ja zapytałam go o jego ówczesne dyskusje z szefem

na temat polityki wobec Indian. Odparł, że żadnych dyskusji nie było. Pamiętał tylko jedną wypowiedź Nixona podczas okupacji budynku BIA:

— Pozbądźcie się tych cholernych Indian z miasta. ■

tlum. Marek Nowocień

Suzan Shown Harjo (Cheyenne—Muscogee Hodulgee) jest przewodniczącą Morning Star Institute w Waszyngtonie oraz felietonistką tygodnika „Indian Country Today”. Tekst ukazał się 1 listopada 2002 roku.

Jednym zdaniem WIEŚCI Z ZIEMI INDIAN

☞ Po specjalnej ceremonii z udziałem grupy indiańskich bębniarzy, tancerzy, młodzieży, plemiennej starszyny i oficjeli z NASA, 23 listopada promem kosmicznym „Endeavour” wyleciał ku Międzynarodowej Stacji Kosmicznej Alfa komandor John Herrington, pierwszy astronauta indiańskiego pochodzenia, członek plemienia Chickasaw z Oklahomy.

☞ Ze stanowiska szefa Biura do Spraw Indian (BIA) wyleciał po półtora roku nieudolnych prób poradenia sobie z zarządzaniem wielomiliardowym indiańskim funduszem powierzchniowym Chickasaw z Oklahomy, zastępca sekretarza spraw wewnętrznych Neil McCaleb.

☞ Kłopoty w docieklwym sądzie okręgowym z powodu ukrywania braku postępów w porządkowaniu panującego w BIA błaganiu w rozliczaniu miliardów dolarów należących do 300 tysięcy Indian ma także sekretarz spraw wewnętrznych pani Gale Norton.

☞ Dwadzieścia osiem lat po pierwszej próbie sięgnięcia po władzę w rezerwacie Pine Ridge (nieudanej z powodu fałszerstw i przemocy bojówek Richarda Wilsona), 63-letni aktor i działacz Russell Means, startujący z hasłami radykalnych zmian w sposobie rządzenia rezerwatem i dzielenia plemiennych funduszy, przegrał w drugiej turze walkę z poprzednim szefem Rady Plemiennej Lakotów Oglala, 56-letnim Johnem Yellow Bird Steele’em.

Cień



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Jak to było z Dniem Dziękczynienia

Obecną wiedzę historyków na temat pierwszego Święta Dziękczynienia podsumował „Christian Science Monitor” z 27 listopada:

1. Pierwszy Dzień Dziękczynienia był trzydniowym świętem plonów, zorganizowanym przez brytyjskich kolonistów w okresie między 21 września i 11 listopada 1621 roku
2. W święcie uczestniczyło 52 kolonistów, głównie kobiet i dzieci, oraz około 90 przyjaźnie nastawionych (choć niekoniecznie zaproszonych) Wampanoagów pod wodzą Massasoita
3. Indianie dostarczyli na ucztę pięć jeleni, w menu nie było natomiast sosu żurawinowego, ziemniaków ani ciasta z dyni; nie było też indyków, a raczej jakieś ptactwo wodne
4. Pielgrzymi i tubylcy porozumiewali się za pośrednictwem Squanto, Indianina z plemienia Patuxet, który znał angielski dzięki swoim wcześniejszym kontaktom z kolonistami
5. Oprócz ucztování, Święto obejmowało także wypoczynek i zabawę; nie są znane żadne inne relacje o podobnych międzykulturowych spotkaniach w kolejnych latach
6. Znalezione są tylko dwa opisy tego święta — w liście jednego z kolonistów i książce powstałej 20 lat później; świętem narodowym ogłosił je w 1863 roku prezydent Abraham Lincoln i z tego samego okresu datują się żywe do dziś, fałszywe stereotypy Dnia Dziękczynienia.

clerf

Rząd kradnie Indianom krowy

Rząd federalny nakazał konfiskatę stad bydła i koni, będących własnością dwóch Szoszonów, Mary i Carry Dann. Siostry twierdzą, że dolina Crescent w Nevadzie, w której wypasają swe stada, należy do Szoszonów Zachodnich, a nie do rządu. Powołują się przy tym na traktat z 1863 roku (Treaty of Ruby Valley) dający Sta-

nom Zjednoczonym tylko ograniczony dostęp do ziemi Szoszonów, a nie prawo własności.

Innego zdania jest rządowe Biuro Obrótu Ziemią (BLM), którego urzędnicy uznali, że siostry Dann wypasają stada nielegalnie i ogłosili wyprzedaż bydła. Mimo protestów i sprzeciwu międzynarodowej Amerykańskiej Komisji Praw Człowieka na aukcji sprzedano już ponad 230 sztuk bydła.

Podczas pikiety przed biurem BLM w Reno, w Nevadzie, protestujący wnosili transparenty z napisami „Nie kupujcie kradzionego bydła” i „BLM — złodzieje krów”.

W tym samym czasie Senat USA zatwierdził plan wypłaty rekompensat za zajmowanie ziemi Szoszonów Zachodnich, począwszy od XIX wieku. Wysokość odszkodowania ustalono na 20 tysięcy dolarów dla każdego pełnoprawnego członka plemienia. Posiadaniem minimum 1/8 krwi szoszońskiej może się wykazać obecnie około 6600 Szoszonów mieszkających głównie w Nevadzie, Kalifornii, Idaho i Utah.

Ustawa zgłoszona przez demokratycznego senatora z Nebraski, Harry’ego Reida, wzbudza liczne kontrowersje, gdyż sprzeciwiają się jej siostry Dann. Mimo to w czerwcu br. członkowie plemienia opowiedzieli się za przyjęciem tej ustawy stosunkiem głosów 8 do 1.

Triumf nauki nad religią

11 października br., mimo protestów tubylców z Arizony i Minnesoty, władze Uniwersytetu stanu Minnesota postanowiły przyłączyć się do projektu budowy trzeciego teleskopu na świętej górze Apaczów — Mount Graham.

Na górze pracują już dwa teleskopy. Uniwersytet Minnesoty chce wykupić 5% udziałów w trzecim, który ma zostać uruchomiony w 2004 roku. Będzie to największe tego typu urządzenie na świecie.

Kilka dni wcześniej z podobną inicjatywą wystąpiły władze Uniwersytetu stanu Wirginia.

Za 4 mln dolarów astronomowie z Wirginii przez siedem nocy w ciągu roku będą mogli korzystać z tego największego teleskopu, jak również z kilku pomniejszych zlokalizowanych w różnych miejscach na kuli ziemskiej.

Indianie uczą Europejczyków sztuki tropienia

Przez trzy tygodnie grupa Indian z elitarnej jednostki, znanej jako Shadow Wolves, przebywała w sierpniu br. na Litwie, Łotwie i w Estonii, gdzie prowadziła zajęcia z praktycznej umiejętności tropienia i czytania śladów pozostawionych przez przemytników komponentów służących do produkcji broni jądrowej, chemicznej i biologicznej.

Jednostka Shadow Wolves powstała w 1972 roku w Arizonie. Tworzyło ją 12 Indian Tohono O'odham (Papago). Współpracując z amerykańskim Urzędem Celnym, Indianie brali udział w patrolowaniu 122-kilometrowego odcinka granicy z Meksykiem, do której przylega rezerwat. Pomagali także szukać skradzione auta i zaginione dzieci na pustyni. Jednak głównym ich zadaniem jest walka z przemytem marihuany i kokainy z Meksyku. Obecnie jednostka liczy 21 Indian z okolicznych plemion, 19 mężczyzn i 2 kobiety.

W krajach bałtyckich Indianie uczyli urzędników straży granicznej, celników i policję jak wykrywać i jak obchodzić się z podejrzanymi o przemykanie materiałów do produkcji broni. Tygodniowe szkolenie w każdym kraju obejmowało zarówno wykłady teoretyczne, jak i zajęcia praktyczne w terenie, który zdaniem Indian bardzo mocno przypomina warunki w ich rezerwacie. Wcześniej inni członkowie jednostki prowadzili podobne szkolenie w Kazachstanie.

Prawdziwy koniec II wojny światowej dla indiańskich weteranów w Kanadzie

Po kilku dekadach politycznych targów i gróźb wszczęcia procesów, tubylczy weterani wojenni z Kanady wyrazili gotowość przyjęcia oferty kompensacyjnej zaproponowanej przez rząd.

Po powrocie z II wojny światowej nietubylczy weterani otrzymali ok. 6 tys. dolarów na zakup ziemi oraz ok. 2,6 tys. dolarów na zagospodarowanie i rozwinięcie własnego biznesu. Tubylczy weterani — o ile posiadali status ple-

mienny — otrzymali co najwyżej 2,3 tys. dolarów. Nie mieli jednak dostępu do innych przywilejów (edukacja, kursy zawodowe, praca itp.), z których korzystali ich towarzysze broni.

Podczas ogólnokrajowej debaty w 2000 roku tubylczy weterani żądali odszkodowania w wysokości 120 tys. dolarów dla każdego żołnierza. W czerwcu tego roku rząd oznajmił, że wypłaci po 20 tys. dolarów, czyli tyle samo, ile otrzymali przedstawiciele dwóch innych grup obsługujących wojsko podczas wojny, weterani z Hongkongu oraz marynarze statków handlowych.

— Przyjmujemy tę ofertę z bólem serca — powiedział wódz Howard Anderson, przewodniczący Stowarzyszenia Weteranów Pierwszych Narodów z Saskatchewan. — Nikt nie jest tym uszczęśliwiony, ale my, do diabła, jesteśmy już za starzy, żeby dłużej czekać.

Z własnej lub bratniej ręki

Poziom zabójstw i samobójstw wśród indiańskich społeczności w USA niemal dwukrotnie przekracza średnią krajową.

Jak głosi raport Indiańskiej Służby Zdrowia (IHS) liczba zabójstw popełnianych wśród amerykańskich Indian wynosi obecnie 14,5 na każde 100 tysięcy (średnia krajowa — 8). Jeszcze gorsze są statystyki samobójstw. Na własne życie targnęło się 20,2 Indian na każde 100 tysięcy (w całych USA — 10,6).

Ubóstwo i poczucie bezwartościowości to główne przyczyny, które popychają współczesnych Indian do stosowania przemocy i popełniania samobójstw.

— Nasze badania pokazują, że ludzie o niskich dochodach, bez względu na rasę, są bardziej podatni na sięganie po przemoc — powiedział Nancy Bill z IHS w Arizonie. — Nie mają dostępu do wykształcenia i dobrze płatnej pracy, czyli do tych dziedzin, które wpływają na poprawę poziomu życia.

☛ Nakłaniać tubylców do świętowania Dnia Kolumba to tak jak zachęcać Amerykanów do obchodów Dnia Osamy bin Ladena — powiedział John Trudell, poeta i pieśniarz, działacz AIM, podczas wieczoru poetyckiego w mieście Columbia w Karolinie Południowej.

na podstawie informacji z internetu oprac. Marek Maciołek
i Marek Nowocień (www.indianie.eco.pl)

Barwy Indiańskiego Lata

Pierwsze większe spotkanie polskich indianistów po 26. Zlocie PRPI miało miejsce, podobnie jak w ubiegłych latach, pod koniec sierpnia **na kempingu w Gołuchowie** koło Kalisza. Miłe wspomnienia lat ubiegłych, sympatyczna tradycja atmosfery oraz przyrodnicze walory tej Perły Wielkopolski nie tylko kolejny raz ściągnęły tam wielu indianistów, ale też skłoniły ich do bardziej samodzielnego tym razem zadbania o sprawy organizacyjne i programowe. Mieszkańcy „indiańskiej wioski” i odwiedzający ich licznie (lub przynajmniej podglądający nieśmiało z oddali) turyści mieli, jak zwykle, dobrą zabawę. Podobno.

Kończący lato i **zaczynający jesień weekend** wielu z polskich miłośników Indian spędziło na kameralnych spotkaniach i w kręgach ludzi o zbliżonych zainteresowaniach. Czasem były to imprezy towarzyskie (wszak zawsze jest co wspominać po wakacjach i urlopach), ale czasem także robocze warsztaty przy paciorkach, książkach, ognisku lub... komputerach. Tu i ówdzie nie zabrakło też wypraw w teren z elementami wzorowanej na indiańskich ceremoniach obrzędowości (np. szalasów potu). Ani sygnałów dymnych.

Pierwszy tydzień jesieni przebiegał pod znakiem czwartej już wizyty łakockiego działacza społecznego i nauczyciela **Jamesa Wichapi Wicasa Robideau**. Złożyły się na nią: spotkanie w leśniczówce pod Łodzią, krótki wywiad w radiowej Trójce, spotkanie z grupką indianistów i prelekcja w Muzeum Etnograficznym w Warszawie, impreza w klubie „Latino” w Łodzi oraz kolejne łakockie warsztaty w Górach Świętokrzyskich. Choć niektórzy liczyli na spotkanie z pejetlem, tym razem były tylko (?) Inipi i Fajka. Ustalany w ostatniej chwili program zaważył na frekwencji, ale Ci którzy udało się spotkać się z Jimem — podobnie jak on sam — nie żałowali. Choć i tym razem nie obyło się bez dyskusji...

W Warszawie i Katowicach spotkała się z ludźmi z PRPI organizatorka „Indian Summer 2003” — **IX Festynu Archeologicznego w Biskupinie** (www.biskupin.pl). Liczyła na wzbogacenie programu tej największej bodaj imprezy archeolo-

gicznie—etnograficznej w Europie dzięki kontaktom, występom, wiedzy i pokazom praktycznych umiejętności ludzi z Ruchu. Zainteresowanie jej ofertą okazało się jednak dość umiarkowane. Nie doceniamy okazji do publicznego zaistnienia, czy też nie umiemy planować na rok z góry?

W deszczowy weekend 9–10 listopada tubylcza muzyka, śpiew i taniec zdominowały katowicki klub „Kolejarz 24”. Niemal dwustu indianistów (z tego ok. 40 w barwnych strojach) tańczyło, śpiewało i bębniło, a przy okazji uczyło się, handlowało i gadało na **I Ogólnopolskim Pow Wow**, zorganizowanym przez śląską grupę Maka Sapa (Czarna Ziemia). Jak widać, są w kraju osoby, które nie tylko profesjonalnie propagują współczesną kulturę Indian Ameryki Północnej, ale potrafią zarażać swą pasją innych i przy tym dobrze się bawić. Kto nie był, niech żałuje, szuka relacji w sieci (www.huuskaluta.com.pl) i czeka na więcej...

Już kilka dni później, bo 14 i 15 listopada, na UAM w Poznaniu spotkali się uczestnicy **V Ogólnopolskiej Konferencji Amerykanistycznej**, zorganizowanej pod hasłem „Elity tubylcze w Ameryce XVI–XXI w.”. Obok niezbyt licznych studentów etnologii i czołówki polskich badaczy Indian z wyższych uczelni Poznania i Warszawy, z prof. Aleksandrem Posern–Zielińskim na czele, po raz kolejny pojawili się — także jako prelegenci i dyskutanci — przedstawiciele indianistów. A najżywszą bodaj dyskusję wzbudził referat Marka Maciołka „Dokąd zmierzasz, Polski Ruch Przyjaciół Indian”. Czy ktoś inny też wie?

Z inicjatywy Dariusza „Bluewinda” Kachlaka trwają przymiarki do reaktywacji „uśpionego” od kilku lat **Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian**. Efekty, póki co, to parę pomysłów na program i formułę „nowego” PSPI, projekt Statutu i strony w sieci (www.indianie.eco.pl/pspi.htm) oraz sprawdzenie danych o stowarzyszeniu w Krajowym Rejestrze Sądowym+. Choć nie ma pewności, czy znajdzie się wystarczająca ilość chętnych na nowych członków (i przyszłe władze!) PSPI, na czym ma się koncentrować jego dalsza działalność i — przede wszystkim — jak miałyby być one skutecznie finansowane, to są chęci, zapal i potrzeba legalnego działania. Ale czy to wystarczy?

Cieř

Pow Wow? Wow!

W dniach 9–10 listopada 2002 roku w Katowicach–Welnowcu spotkali się po raz pierwszy miłośnicy pow–wow — święta muzyki, śpiewu i tańca Indian Ameryki Północnej. W Festiwalu „Indiański Świat Pow Wow” wzięło udział blisko dwieście osób, w tym około czterdziestu tancerzy i tancerek demonstrujących stroje i tańce w rozmaitych, typowych dla prawdziwych pow–wow kategoriach. W programie imprezy nie było co prawda konkursów, ale nie zabrakło tańców z udziałem „cywilnej” publiczności, zabaw dla dzieci oraz gościnnych pokazów tancerek z wrocławskiego bractwa rycerskiego.

Od uroczystego Grand Entry tancerzy ze Staffem i flagami Polski, USA i Kanady oraz polskiego hymnu na start Festiwalu w sobotnie popołudnie aż do wspólnego Round Dance, Flag Song i kolejnego hymnu 24 godziny później — w hali klubu „Kolejarz 24” trwały pokazy indiańskich tańców, warsztaty dla przyszłych bębniarzy i tancerzy (za krótkie i mało praktyczne!) oraz dobra zabawa, której nie mogły zepsuć kłopoty z dojazdem, zimno czy problemy z nagłośnieniem sali utrudniające (niestety!) zrozumienie słów jakże ważnego na pow–wow MC (Mistrza Ceremonii). Ciepła atmosfera spotkania pokonała chłód i deszcz...

Przez dwa dni sala rozbrzmiewała dźwiękami bębna i śpiewu śląskiej grupy Maka Sapa (oraz płyt CD), na parkiecie zmieniali się tancerze i tancerki, na galerii podziwiano wystawę fotografii z pow–wow i handlowano na stoiskach z wyrobami rzemiosła, do późnej nocy oglądano na telebimie filmy z pow–wow zza Oceanu, a w kuluarach trwały (przy darmowej kawie i herbacie, a bez alkoholu!) spotkania przyjaciół i rozmowy na wszelkie możliwe indianistyczne tematy (od Fajki po PSPi). Zadowoleni generalnie organizatorzy i uczestnicy spotkania liczą, że festiwale pow–wow wpiszą się na stałe w kalendarz imprez polskich Indianistów. Oby...

Śląskie Pow Wow udowodniło, że można dobrze i stosunkowo tanio zorganizować imprezę promującą współczesną kulturę Indian (i jej profesjonalnych naśladowców), że może ona przyciągać — i łączyć! — Indianistów różnych opcji i pokoleń, że może ona nie razić zbyttno komercjalizacją (ciekawe, jak długo?), a jednak być atrakcyjna dla mediów i ludzi „z ulicy”.

Cień

To nie tylko zabawa

Po godzinie kręcenia się w kółko trafiamy wreszcie do „Kolejarza”. Rytm bębna przenosi mnie do rezerwatu Rosebud, do Crow Dog’s Paradise. „Hej, hej — mówię sobie — wracaj, to Polska i nie próbuj porównywać”. Ale trudno mi nie porównywać. Patrzyłam na chłopaków w przepięknych strojach, podziwiałam każdy dopracowany detal.

Myślałam o przyjaciółach za oceanem i o tym, że oni nie mają takich strojów. Nie wiem dlaczego. Może zamknięci w industrialnym społeczeństwie nie potrafią się wciąż odnaleźć.

W końcu zaczęło się. I znowu podziw. Podczas tegorocznego pobytu w USA nie byłam na Pow Wow, ale byłam na Sun Dance i pamiętam szacunek dla każdego elementu Tańca Słońca.

Patrzyłam teraz na katowickie Pow Wow i przyjemnie mi było widzieć, że to nie tylko zabawa, że ludzie traktują tę uroczystość poważnie.

— Dlaczego nie tańczy? — zadawałam sobie pytanie. — Przecież w rezerwacie byłam notorycznie wsadzana na minę przez moich przyjaciół, i nie mając wyboru, musiałam tańczyć. Tańczyłam przed publicznością na rodeo w Iowa. Co mnie teraz powstrzymuje?

Może nie tańczyłam, bo nie czuję więzi — kilka wymienionych emaili to za mało, bym mogła się oswoić, chociaż Organizatorzy tak ciepło zachęcali do współudziału i byli naprawdę ciepli i troskliwi wobec mnie, chociaż nie jestem nikim ważnym, nikim znanym. Może sprawiły to stroje, może dopracowany do perfekcji taniec, że siedziałam z boku, onieśmielona, niezdolna do poderwania tyłka.

Myślałam sobie wtedy, dlaczego tak wielu ludzi nie tańczy. Może czuli to samo co ja, onieśmienie, poczucie, że nie jest się dość dobrym. Tak łatwo być „gwiazdą”, gdy inni myślą o tobie w ten sposób.

Czy katowickie Pow Wow miało sens? Wierzę, wiem, że miało, bo bez podziału na lepszych i gorszych, pozwoliło być ludziom razem. Nie powiem, że czułam się częścią grupy i może wiele osób tego nie czuło, ale byliśmy razem. A przecież każde bycie razem może zbliżyć, zintegrować. I może właśnie tak miało być.

Yegman

[zobacz fotografie
na czwartej stronie okładki]

Sesja popularnonaukowa upamiętniająca 20. rocznicę śmierci „Indiańskiej Babci”, Stefanii Antoniewicz, odbędzie się w dniach 18–19 stycznia 2003 roku w Muzeum Etnograficznym w Warszawie, przy ul. Kredytowej 1.

W programie znajdują się m.in.: wizyta na grobie Babci na cmentarzu na Wólce Węglowej, rozmowa wspomnieniowa osób, które znały ją osobiście, prelekcja o historii PRPI i połączone z pokazem slajdów z pierwszych zlotów.

Ponadto odbędą się prelekcje o kulturze indiańskiej, spotkania autorskie Marka Hyjka, autora książki *Za ścianą wigwamu*, i Jarosława Wojtczaka, autora monografii bitewnych *Quebec 1759 i Big Hole 1877*.

Lista prelegentów nie jest jeszcze zamknięta. Dotychczas zgłoszono następujące referaty: Bartosz Hlebowicz, *Współcześni potomkowie Oneidów i Delawarów. Refleksje z badań antropologicznych*

Marek Hyjek, *W Krainie Wiecznych Łowów. Wierzenia pośmiertne Indian Ameryki Północnej*

Ewa Nowicka, *Indianie w świecie współczesnym*
Marek Nowocień, *Polski Ruch Przyjaciół Indian – wczoraj, dziś i jutro*

Dariusz Pohl, *Iktomi – chochlik czy stwórca?*
Stanisława Stachniewicz, *Działalność Projektu Yaya Mama w Boliwii*

Maciej Szpringier, *Znaczenie i przebieg ceremonii szalasu potów u plemion Indian Równin północnoamerykańskich*

Jarosław Wojtczak, *Geneza wojen indiańskich na Wielkich Równinach*

Ze względu na wielkość sali, ilość miejsc jest ograniczona. Nocleg i wyżywienie we własnym zakresie (lista niedrogich miejsc noclegowych dostępna pod adresem: www.wapiti.pl).

Udział w sesji jest odpłatny i wynosi 30 zł od osoby. Prosimy o dokonywanie wpłat na konto:

Arkadiusz Kilanowski
LUKAS Bank
19401076-47938366

Konieczne należy podać tytuł wpłaty: „SESJA 2003”. Wszelkie pytania można kierować pod adres mailowy: arkil@poczta.onet.pl lub telefonicznie: 0604 12 11 79 (codziennie w godz. 19⁰⁰–22⁰⁰).

Pozdrawiam i zapraszam na sesję do Warszawy.

Arkadiusz J. Kilanowski

Tomahawki kontra muszkiety

Znów siedzę w bibliotece, ścieram kurz z półek i przyglądam się grzbietom książek. Niemal każda wiąże się z jakimiś wspomnieniami, ale niektóre ważą więcej od innych. Do takich moich ulubieńców należy *Prawdziwe życie Skórzanej Pończochy* Friedricha von Gagera w przekładzie Lidii Zacharskiej (Warszawa 1966).

Kiedy zaczynałem interesować się Indianami Stanów Zjednoczonych, ich losy w XVII–XVIII wieku niewiele mnie zaprzętały. Okres ów wydawał mi się jakiś nijaki. Co innego XIX–wieczny podbój ziem na zachód od Missisipi i rozpaczliwa walka o przetrwanie ostatnich już wolnych plemion! To, co wydarzyło się wcześniej blakło przy tamtym i stało się fragmentem nudnawej historii powszechnej jako część szkolnego tematu „Rewolucja amerykańska i powstanie USA”. Nawet lektura słynnego „Pięcioksięgu przygód Sokolego Oka” Jamesa Fenimore’a Coopera nie zdołała przekonać mnie tamtej epoki. Uczyniło to dopiero dziełko niemieckiego autora, napisane w czasach niemal zamierzchłych, bo w 1927 roku. Za to jak napisane!

Prawdziwe życie Skórzanej Pończochy nosi podtytuł „historia pogranicza w latach 1607–1813” i zgodnie z zapowiedzią opowiada o skolonizowaniu przez białych wschodniej części dzisiejszych USA. Na szerokim tle polityczno–społecznym autor prezentuje sylwetki wybitnych postaci tamtych czasów, zarówno Indian, jak i białych. A czyni to w sposób fenomenalny i choć książka ma charakter popularnonaukowy, to jej bohaterowie przeżywają przygody, o których mogliby tylko pomarzyć fikcyjni bohaterowie powieściowi. Zdaje się, że nawet zarzucono autorowi (który nie podał źródeł, z jakich korzystał) zmyślenia, ale nie potrafiłoby mu tego udowodnić, a to, co dało się sprawdzić, okazało się stuprocentowo autentyczne. Tytułowy Skórzana Pończocha to sławny pionier i pogranicznik Daniel Boone, prototyp Sokolego Oka, czyli Natty’ego Bumppo z po-



Indiańskie inspiracje w Sopocie

Dziękuję za przesłanie książki, którą otrzymałam w czwartek (31.10.2002) w dość ciekawych okolicznościach. A mianowicie dostarczył mi ją mój zaufany posłaniec w czasie spotkania poetyckiego, gdzie właśnie słuchaliśmy opowieści indiańskich i muzyki fletowej na żywo oraz oglądaliśmy wystawę prac malarskich Waldemara Uborskiego inspirowanych kulturą Indian Ameryki Północnej. A więc książka dotarła w odpowiednim momencie i sprawiła wszystkim obecnym, którzy ją oglądali, ogromną przyjemność. Za tydzień nastąpi ciąg dalszy spotkania z kulturą i sztuką Indian, podczas którego z przesłanej przez Pana książki będą czytane wiersze. To dowód na to, że duch indiańskiego świata może przybyć z tak daleka, aby zająrzeć do małej miejsciny, jaką jest Sopot i do małej galerii „Jeden świat” (www.ugwu.artportal.pl) i pogłębić naszą wiedzę o tak ciekawym świecie Indian.

[...] Będzie mi miło zobaczyć fragment swojego listu w „Tawacinie”, cieszy mnie też to, że przeczyta go wielu innych zainteresowanych Indianami ludzi i dowie się, że naprawdę przy odrobinie dobrej woli można przenieść część świata Indian do nas.

Poza tym spieszę donieść, że dwa tygodnie temu odbyła się druga część spotkania z kulturą i sztuką Indian w czasie czwartkowego wieczorku poetyckiego. Gościem honorowym był artysta-malarz wspomniany w poprzednim liście, oczywiście były czytane wiersze z książki *Rany podskórne*, była także fletowa muzyka indiańska na żywo (którą, przyznaję się, oświadczyłam, że zapewniłam), no i na zakończenie nasz gość opowiadał i dyskutował z nami na temat swoich prac i Indian. Całemu spotkaniu towarzyszyła mistyczna atmosfera pokoju oświeconego światłami. Tajemniczo spoglądały na nas z półmroku wielkie żółte i błękitne oczy obrazów naszego gościa oraz dostojni wodzowie indiańscy uwiecznieni na fotografiach.

W niedalekiej przyszłości odbędzie się wieczór poświęcony dawnej cywilizacji Inków, ich historii, kulturze, muzyce i sztuce, w którym będę miała swój skromny udział pod wzglę-

dem muzycznym i pasjonackim (od kilku lat interesuję się cywilizacją Inków).

Niedługo, bo 19 grudnia, na wieczór poetycki zaproszony został meksykański aktor z „El teatro campesino” i poeta, Ruben Gonzales.

Maria Chmielarz

Gdzie te zloty...

Przed wyjazdem na zlot czuję ogromną radość i jestem bardzo podekscytowana. Wiem, że już za kilka dni spotkam przyjaciół, których poznałam na swoim pierwszym zlocie. To najpiękniejsze chwile, kiedy widzę ich wszystkich, ale jeszcze większa radość, gdy przyjeżdżają znajomi po paru latach nieobecności. Przyjeżdżają niepewni, nie wiedząc, jak zostaną przywitani. I zdarzyło się nieraz, że ich dawni „przyjaciele” nie chcą ich pamiętać.

Czują wtedy upokorzenie i wstyd przed swoją rodziną, której tak wiele opowiadali o naszym Ruchu. Przyjeżdżają ze swoimi mężami, żonami i dziećmi, aby zobaczyć, jacy wspólni, bezpośredni i przyjacielscy ludzie ci indiani. A tu kubek zimnej wody...

Wiele razy wszyscy słyszeliśmy o młodych ludziach, którzy są na zlocie pierwszy raz i boją się zapukać do tipi nieznajomych. A ci, którzy się odważyli, usłyszeli: „to impreza zamknięta” albo wskazuje się im miejsce na drewnie na opał, co oznacza, że są niemiłe widziani.

Kiedy już nareszcie stanie mój złotowy dom, tipi, rozglądam się za „starymi” przyjaciółmi.

Wypatruję Szopa, Jacka Przybylaka, Patryka, Mika, Mokasziego i innych, ale na próżno.

Od lat nie widziałam już Krzysia Zawojskiego, nikt nie wspomina Jurka Tołłoczki, grupy warszawskiej, która „katowała” nas „Oblawą”. Pamiętacie Darka z Łodzi, który razem z Piotrem Spólnym rozpoczynali trwające do rana dysputy nad charakterem Ruchu?

Wielu ludzi przestało przyjeżdżać i to nie dlatego, że przestali interesować się Indianami. Mieli swoje powody i niełatwo było im podjąć taką decyzję, ale sądzę, że zrobili to w porę. O nich przynajmniej nikt nie powie, że są „nikim znaczącym dla Ruchu”.

Pozdrawiam ich bardzo serdecznie. Mira

129. „Dokąd zmierzasz, Polski Ruchu Przyjaciół Indian?” — zapytał na niedawnej konferencji amerykańistów w Poznaniu mój przyjaciel i redakcyjny kolega, Marek Maciołek. I dla nikogo z obecnych nie było chyba zaskoczeniem, iż pochylając się z pewnym smutkiem nad obecną kondycją PRPI, mój imiennik podtrzymał swoją krytyczną opinię, którą już przed blisko pięcioma laty wyraził następująco: „Z niepokojem patrzę na kierunek rozwoju naszego ruchu indianistycznego, gdyż zaczyna w nim dominować zabawa i naśladowanie Indian. To dlatego nasze zloty cieszą się ostatnio takim powodzeniem, bo mamy coraz więcej tipi i strojów, a od wielu już lat nie zorganizowano żadnej sesji naukowej, co zaburzyło dawne proporcje w poznawaniu kultur indiańskich”. („Tawacin” nr 1[41] wiosna 1998)

130. Z referatu mojego imiennika zapamiętałem przede wszystkim tezę o dominującym coraz bardziej w naszym Ruchu „ludycznym” nurcie zainteresowań Indianami. Odniosłem też wrażenie, iż w jego ustach przymiotnik ten nabrał dość negatywnego zabarwienia. Nie dosyć, że nastąpiło zachwianie równowagi różnych form zainteresowań Indianami, symbolizowanych z jednej strony letniami, wycieczkowymi zlotami PRPI, a z drugiej naszymi zimowymi sesjami popularnonaukowymi — wydaje się twierdzić wydawca „Tawacinu” — to jeszcze zbytnią popularność zdobywają zabawowe — widowiskowe może, lecz jakże często mało ambitne — formy interesowania się Indianami, utożsamianymi w dodatku wąsko ze stereotypem wojownika Wielkich Równin. W tej jakże prostej i zwięzłej diagnozie jest zapewne sporo racji. Ale można się też zastanawiać, czy nie jest ona zbyt daleko idącym uproszczeniem. Czy faktycznie odnosi się do całego, zróżnicowanego przecież środowiska polskich indianistów, czy też, pomijając mniej dostrzegalne, lecz przecież istotne w całej paletce barw PRPI odcienie, zwraca uwagę na ważną zapewne, ale tylko jedną z wielu cech charakterystycznych Ruchu, zbyt płytko, jednostronnie i subiektywnie zarazem go oceniając.

131. Jak ktoś słusznie zauważył, już samo istnienie „Tawacinu” — oraz wydawnictwa TIPI — świadczy o tym, iż ten drugi „nieładyczny” nurt w działaniach polskich indianistów nie jest wcale aż tak mało widoczny. Od wielu lat ma on bowiem zarówno związanych z Ruchem twórców, jak i odbiorców (a warto przypomnieć, iż „legendarne” już sesje PRPI odbywały się jedynie w niedługim okresie drugiej połowy lat 80.). Co więcej, jeszcze kilka lat temu do rzadkości należeli ludzie wyrośli z PRPI (i nie bagatelizujący tego faktu), robiący na badaniach Indian kariery naukowe, piszący o nich dobre książki, podróżujący po tubylczym świecie i zyskujący w nim uznanie. Jeszcze nie tak dawno nie istniały — bądź dopiero powstawały — prywatne kolekcje indiańskiego rzemiosła, sztuki czy literatury, krajowe zespoły prezentujące tubylczą muzykę, śpiew i taniec, „indiańskie” wioski i obozy łączące udanie aspekty edukacyjne, rozrywkowe i komercyjne, harcerskie drużyny o profilu „indiańskim”, hodowle psów pociagowych, warsztaty rzemiosła artystycznego i dziesiątki innych przedsięwzięć, dla których indiańskie zainteresowania ich twórców miały — i często nadal mają — niebagatelne znaczenie. Coraz częściej też obok siebie pojawiają się organizatorzy masowych imprez, popularyzatorzy wiedzy i liderzy działań wspierających tubylcze ludy obu Ameryk.

132. Zapewne zgodzimy się z Markiem, iż „zabawa” to synonim czasu niekoniecznie zmarnowanego. Że „widowiskowy” — nie musi oznaczać „powierzchniowy”, a „popularny” — to nie to samo co „prymitywny”. Jeśli o tym samym pamiętać będą także nasi znajomi i przyjaciele, kształtujący przyszłe oblicze PRPI, to może nie mamy się o co obawiać. Wierzę, iż tak właśnie jest, i że wielu dzisiejszych animatorów naszego Ruchu uważa za cenne i charakterystyczne dla niego — i decydujące o jego przetrwaniu w przyszłości — zachowanie w swoich działaniach i postawach równowagi między tym co ludyczne, medialne i komercyjne, a tym co wartościowe, autentyczne i spontaniczne. *Nil desperandum*, Marku! (z łaciny — „Nie należy rozpaczać”). Przecież powtarzano nam, że i tak *Mitakuye Oyasin* (z lakockiego — „Wszystko jest ze sobą połączone”). ■



NOWE KSIĄŻKI

Jarosław Wojtczak BIG HOLE 1877



tyłmi szczycąc się tym, że nie przelali krwi białego człowieka. W 1877 rząd Stanów Zjednoczonych próbował pozbawić to niewielkie, pokojowo nastawione plemię resztek ziem plemiennych i osiedlić je w rezerwacie w stanie Idaho. W rezultacie doszło do wojny, która przerodziła się w desperacki pochód blisko 800 Indian Nez Perce w kierunku granicy kanadyjskiej. Ścigani przez oddziały wojska i setki cywilnych ochotników. Plemię Nez Perce w ciągu trzech miesięcy przebyło 2 500 kilometrów Przedzierając się przez w większości wrogie terytoria bili na głowę dużo liczniejsze i lepiej uzbrojone siły wroga. Stoczyli 18 walk i potyczek, z których przegrali tylko jedną. Waleczny odwrót plemienia Nez Perce uznany został za arcydzieło strategii wojennej Indian północnoamerykańskich. Chociaż wojna plemienna Nez Perce zakończyła się klęską Indian, na zawsze weszła do annałów wojen indiańskich, stając się jednym z najsłynniejszych epizodów w historii Stanów Zjednoczonych.

Dom Wydawniczy Bellona, seria „Historyczne Bitwy”, Warszawa 2002
format 125×195, stron 224+16, ilustracje, mapy, **cena 20 zł**

Tego samego autora:



Jarosław Wojtczak QUEBEC 1759

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

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

Książki wysyłamy również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub u listonosza przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy część opłaty za nadanie paczki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. Wysokość opłaty dodatkowej jest zmienna i zależy od wartości całego zamówienia. Zob. tabelę obok.

Oprócz prenumeraty redakcyjnej i salonów EM-PIK, „Tawacin” dostępny jest także w kilkunastu bibliotekach, głównie uniwersyteckich, do których trafiają tzw. egzemplarze obowiązkowe:

KATOWICE Biblioteka Śląska, ul. Francuska 12 • **KRAKÓW** Biblioteka Jagiellońska, Zakład Uzupełniania Zbiorów, Al. Mickiewicza 22 • **LUBLIN** Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ul. Chopina 27; Biblioteka Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, ul. Radziszewskiego 11 • **ŁÓDź** Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Matejki 34/38 • **OPOLE** Biblioteka Uniwersytetu Opolskiego, ul. Strzelców Bytomskich 2 • **POZNĄ** Biblioteka Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, ul. Ratajczaka 38/40 • **SOPÓT** Biblioteka Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Armii Krajowej 110 • **SZCZECIN** Książnica Pomorska im. St. Staszica, ul. Podgórna 15/16 • **TORUŃ** Biblioteka Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 13 • **WROCŁAW** Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, ul. Szajnochy 10 • **WARSZAWA** Biblioteka Narodowa, Zakład Uzupełniania Zbiorów, Al. Niepodległości 213; Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Krakowskie Przedmieście 32; Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy, ul. Koszykowa 26/28

Jeśli w katalogu czasopism danej biblioteki nie znajdziecie Państwo „Tawacinu”, prosimy spytać personel, dokąd trafia nasz kwartalnik. Czasami zdarza się, że biblioteki przekazują go do innej placówki.

Inne zbiory:

ŁÓDź Biblioteka Publiczna, ul. Gdańska 100/102 • **KRAKÓW** Biblioteka Latinoamerykańska, Instytut Studiów Regionalnych UJ, ul. Golebia 24 • **WROCŁAW** Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ul. Szewska 37

PRENUMERATA W 2003 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku. Prenumerata w roku 2003 wynosi 24 zł za 4 numery [61–64] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie.

Wpłaty należy kierować na konto:

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

Bank Spółdzielczy O/ Wielichowo

90630008–1056531–27003–1–1

UWAGA

Prosimy dokładnie i wyraźnie (dużymi literami) wpisywać na blankietach adres wysyłkowy oraz czego dotyczy wpłata. Dane te są przepisywane przez pracowników poczty i banku, do nas trafiają tylko wydruki komputerowe, i niestety zdarzają się pomyłki: niepełny adres lub wręcz brak adresu nadawcy, co praktycznie uniemożliwia realizację prenumeraty. Jeśli „Tawacin” nie dotarł w terminie — prosimy o kontakt z redakcją.

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

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

W USA

Dystrybucję „Tawacinu” w Stanach Zjednoczonych prowadzi:

Mr. Andrew J.R. Wala

5512B Burk Ave. • Ventnor City, NJ 08406–1204

tel. (0609) 822–1035

e-mail: KULWAL42@aol.com

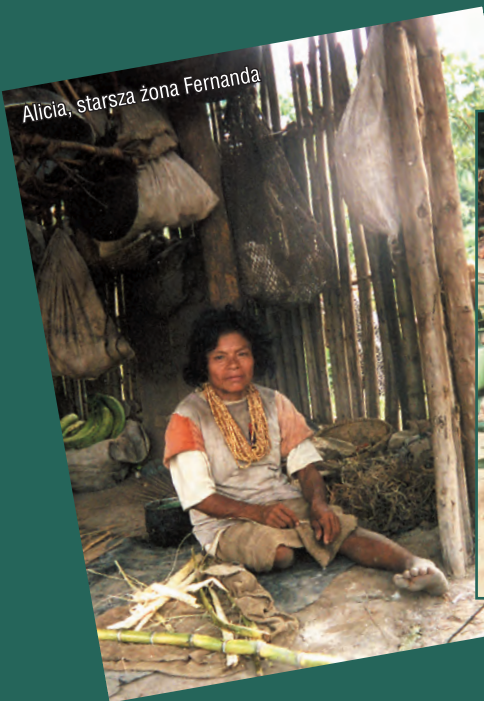




Santiago, pasierb Germána



Alicia, starsza żona Fernanda



Fernando zawija w liście utłuczony korzeń barbasco
(*Tephrosia toxicophera* lub *Lonchocarpus nicou*)



Hermelinda, młodsza żona Fernanda z dzieckiem



Dom Fernanda na palach w Kipatsiari



MATSIGENKA

Germán z żoną Elena



TAWACIN
GALERIA



Germán z Mañokiari z rodziną
Dzieci skubią arę żółtoskrzydłą (*Ara macao*)



Benjamin z Mañokiari zażywa sproszkowany tytoń
przez igrekowatą rurkę z kości czubacza mitu (*crax mitu*)

Widok na Paquirię ze skarpy w Kipatsiari

