



# Oneidowie z Nowego Jorku

zdjęcia Bartosz Hlebowicz



# TAWACIN

nr 1 [61] wiosna 2003

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł  
(w tym 7% VAT)



## WOJNA W DŁUGIM DOMU ONEIDÓW

GŁOSY  
Z WOUNDED KNEE  
1973-2003

MATHEW KING

INDIAN ROCK



TAWACIN  
GALERIA

Diane Shenandoah



## JAK TO Z NAMI JEST

Każdy kolejny numer „Tawacinu”, który oddajemy do druku, pozostawia w nas poczucie niedosytu. Mamy wrażenie, że coś jeszcze powinno zostać dopowiedziane, że opisywani przez nas ludzie i ich sprawy wymykają się naszym naiwnym pragnieniom, by powiedzieć całą prawdę o Indianach.

Z drugiej strony tak właśnie powinno być. Wyzwania tak naprawdę nigdy się nie kończą, jeśli tylko człowiek chce (i może) świadomie kształtować swój los. Wbrew zapowiedziom antropologów Indianie w Ameryce nie stali się „znikającą rasą”. Przetrwali i dziś próbują na nowo ułożyć sobie życie zarówno wewnątrz własnych wspólnot, jak i z nietubylczymi sąsiadami. Natrafiają przy tym na występujące pod każdą szerokością geograficzną dylematy dotyczące oceny przeszłości oraz wizji przyszłości jako jednostki i jako naród.

W tym numerze zamieszczamy głosy uczestników okupacji Wounded Knee w 1973 roku, głosy jej obserwatorów i tych, którzy dzięki niej mogą dziś mówić głośno o swoim życiu. Jak widzą to wydarzenie po latach, jak upływ czasu i standard życia wpływają na ich ocenę historii?

Piszemy też o Oneidach usiłujących pogodzić swe stare, tradycyjne wartości z wyzwaniami nowoczesnej Ameryki. Która wizja przyszłości zwycięży? Czy matka klanowa i dyrektor generalny znajdą płaszczyznę porozumienia?

A w kontekście raportu o Matsigenka z Peru, nasuwa się pytanie, czy kontakt ze światem zewnętrznym zawsze musi oznaczać zagładę statego świata?

Życie domaga się odpowiedzi. Zapraszamy do lektury.

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

## W TYM NUMERZE

- 3 **Mapa na resztę życia** – rozmowy Harveya Ardena i Steve’a Walla z Mathew Kingiem, duchowym przywódcą Lakotów
- 8 **Głosy z Wounded Knee 1973–2003** – 30. rocznica najbardziej spektakularnego i brzemennego w skutkach protestu współczesnych Indian amerykańskich
- 12 **Wojna w Długim Domu Oneidów** – Bartosz Hlebowicz omawia podłoże i najnowsze przejawy sporu między tradycyjną matką klanową a dyrektorem generalnym
- 22 **Tainowie** – dokończenie eseju Andrew J.R. Wali o dziejach, zagładzie i przetrwaniu ludu, który pierwszy powitał Kolumba
- 29 **Matsigenka znad rzeki Paquiría w Peru** – dokończenie raportu Kacpra Świerka o grupie tybłców we wczesnej fazie kontaktu ze światem zewnętrznym
- 38 **Indian Rock** – L. Sasza Cyryłowski szuka indiańskich inspiracji we współczesnej muzyce rockowej
- 40 **Pamięci Nilak Butler** – Winona LaDuke wspomina zmarłą niedawno działaczkę AIM, współtwórczynię licznych tybłczych organizacji ekologicznych i kobiecych
- 45 **Czarne Suknie** – książki z „zakurzonej półki” przypomina Mariusz Wollny

Stale działaj: z ziemi Indian, dwie strony PRPI, myśkując po [www](http://www) oraz zwierzenia Cienia

### Galeria

– Diane Shenandoah zdjęcia Andrew J.R. Wala  
– Oneidowie z Nowego Jorku zdjęcia Bartosz Hlebowicz (IV strona okładki)

**Grafika:** Tadeusz Piotrowski (s. 7)

**Okładka:** Ray Halbritter, przewodniczący Oneida Nation, fot. Bartosz Hlebowicz; Diane Shenandoah i jedna z jej rzeźb, fot. Andrew J.R. Wala

**Opracowanie graficzne okładki:** Mariusz Sołtyślak

Odwiedź naszą stronę w Internecie:

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



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

Jesienią 1981 roku dwaj dziennikarze „National Geographic” Harvey Arden i Steve Wall rozpoczęli pracę nad artykułem *Dziadek Szaman*. Początkowo chcieli przedstawić opowieść o młodym Indianinie, szamańskim adeptcie, który przemierza Amerykę w poszukiwaniu Starszyny będącej skarbem pradawnych świętych nauk i stylu życia. Redakcja nie była zadowolona z materiału, w którym co rusz pojawiały się wizyjne olśnienia, cuda, mądrości przenikające duszę, zagadkowe „znaki” — podczas gdy oczekiwano czegoś „solidnego”. Nie spodobały się także zdjęcia Steve’a Walla. Nie przedstawiały obrzędów, kolorowych strojów, pióropuszy ani koralików. Niczego na okładkę, żadnych klęsk ekologicznych, uzbrojonych rebeliantów, ani nawet „tego cholernego pow-wow”! Nic, tylko dobrotliwe, chwytające za

duszę obrazki staruszków i ich codziennego świata. Ostatecznie projekt został odrzucony.

Jednakże dla obu autorów podróż reporterska przekształciła się w podróż duchową, która zaważyła na ich dalszym życiu. Odwiedzili oni kolejnych indiańskich Starszych, odkrywając źródło ciągle żywej kultury i mądrości, dzięki której amerykańscy tubylcy zdołali przetrwać. Ze zgromadzonych materiałów powstała później niezwykła książka *Wisdomkeepers. Meetings with Native American Spiritual Elders* (1990) z przepięknymi zdjęciami Steve’a. Publikowany poniżej fragment pochodzi z następnej książki Harveya Ardena i Steve’a Walla *Travels in a Stone Canoe. The Return to the Wisdomkeepers* (Simon & Schuster, Nowy Jork 1998, ss. 100–105). Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

Harvey Arden

## Mapa na resztę życia

rozmowy z Mathew Kingiem, duchowym przywódcą Lakotów

Nazajutrz pojechaliliśmy do Kyle i zapukaliśmy do drzwi małego domku Mathew Kinga, zbudowanego ze środków rządowych. Powiedziano nam, że Mat nie jest szamanem (*medicine man*), ale duchowym i politycznym przywódcą, człowiekiem cenionym za swą niezłomną szczerość i bezkompromisową postawę tradycjonalistyczną. W minionych latach razem z Frankiem Fools Crow pomógł przywrócić zakazany Taniec Słońca nie tylko na ziemi Lakotów, ale i w rezerwach w całym kraju. Obaj znaleźli się w gronie prześwietnych przywódców duchowych wielkiego indiańskiego Przebudzenia, które rozpoczęło się w latach sześćdziesiątych. Podczas okupacji Wounded Knee w 1973 roku Mat i Frank służyli wojownikom z AIM radą i duchowym wsparciem. W raportach FBI nazywano go „nikczemnym bandziorem”. Był twardy i nieprzejednany, gdy chodziło o obronę praw swoich ludzi, ale w usposobieniu Mathew Kinga nie było cienia nikczemności.

Gdy zapukaliśmy, otworzył nam niepozorny pan z krótko przyszyżonymi siwymi włosami i rozbrajająco słodkim, bezzębnym uśmiechem. Zaczęłem recytować wyuczoną na pamięć formułkę, jak to jeździmy i szukamy Starszych.



STEVE WALL

Mathew King (Noble Red Man, 1902–1989), rzecznik tradycyjnych wodzów Lakotów, jeden z orędowników wielkiego indiańskiego Przebudzenia na początku lat 60. Służył duchowym wsparciem podczas okupacji Wounded Knee w 1973 roku, jak również w późniejszych procesach politycznych liderów AIM. Przez całe życie opowiadał się za powrotem Gór Czarnych (Black Hills) do Lakotów. Zmarł 18 marca 1989 roku.

Mat gwałtownie machnął ręką.  
— Nie trzeba się tłumaczyć — powiedział łagodnie, choć nie obojętnie.  
— Wiem, po co tu jesteście! Biały człowiek przyjechał do tego kraju i zgubił swe Pierwsze Wskazówki. Po tu jesteście. Szukacie wskazówek, które zgubiliście. Może wam się wydaje, że to my, Indianie, je mamy. Może wam się nawet wydaje, że zdołacie je nam wykraść, tak jak ukradliście nam ziemię. Cóż, nie da rady. Nie możecie żyć według cudzych wskazówek. Musicie żyć według swoich własnych. Nie powiem wam, jakie były wasze Pierwsze Wskazówki, choć może to i owo potrafię wyjaśnić. Niektóre wskazówki Boga są dla **wszystkich**. To te, które uczą nas, jak być człowiekiem. Są to Pierwsze Wskazówki o człowieku. Są one dla wszystkich, nawet dla was, chłopaki. Już czas, abyśmy my, Indianie, powiedzieli światu, co wiemy... o naturze... i o Bogu... Wchodźcie więc obaj i siadajcie. Powiem wam, co wiem i kim jestem. A wy, chłopcy, lepiej słuchajcie. Macie dużo do nauczenia się.

**W** ciągu następnych dni, kiedy siedzieliśmy w jego małym pokoiku, Mat uczył nas sztuki bycia człowiekiem.

— Bóg udziela wskazówek każdemu stworzeniu. Dał je wszystkim istotom naturalnym. Brzoza i sosna nieustannie przestrzegają wskazówek i wypełniają swój obowiązek w Bożym świecie. Kwiaty, nawet najmniejszy kwiatek, zakwitają i więdną zgodnie z Jego wskazówkami. Ptaki, nawet najmniejszy ptaszek, żyją, latają i śpiewają zgodnie z Jego wskazówkami. Czy z człowiekiem miało-by być inaczej?

Nasze wskazówki są bardzo proste — mówił dalej — szanować ziemię, szanować drugiego człowieka i szanować samo życie. To nasze pierwsze przykazanie. To pierwsze zdanie naszej ewangelii.

Nie potrzebujemy waszego kościoła. Mamy Black Hills (Góry Czarne) za

kościół. Nie potrzeba nam waszej Biblii. Naszą Biblią są wiatr, deszcz i gwiazdy. Świat jest dla nas otwartą Biblią. Studiowaliśmy go od milionów lat.

**P**otem mówił o Trzech Mocach: materialnej, duchowej i nadprzyrodzonej. — Bóg umieścił te Trzy Moce na świecie dla naszego pożytku. Mocą materialną jest dobroć tej ziemi. Mocą duchową jest dobroć człowieka. Mocą nadprzyrodzoną jest dobroć Boga, Wielkiego Ducha, Wielkiego Tajemniczego. On sprawił, że te Trzy Moce występują osobno. Nie są związane. To zadaniem człowieka jest doprowadzenie do ich połączenia.

Nie warto żyć życiem materialnym. Materializm bez duchowości to bieg tego świata. To naszym zadaniem, jako istot ludzkich, jest wykorzystanie materii w służbie ducha. Moc duchowa jest mocą czynienia dobra, postępowania według Bożych wskazówek. Nie musimy tego robić, ale możemy. Wszystko zależy od naszego wyboru.

To jest duchowa moc. To ona czyni nas człowiekiem.

Trzecią mocą jest moc nadprzyrodzona. Nie możesz wykorzystywać jej dla siebie, bo wtedy to są czary. To raczej moc wykorzystuje ciebie. Gdy używasz swej duchowej mocy, Bóg użyje swej mocy nadprzyrodzonej, żeby ci pomóc.

Wyjaśnił też, dlaczego ciągle używa słowa „Bóg”.

— Po angielsku mówię God (Bóg) albo Great Spirit (Wielki Duch). Po lakocku mówimy Wakan Tanka — Wielka Tajemnica, Wielki Tajemniczy. Nie sposób Go nazwać słowem. Właściwie Bóg nie jest ani „On”, ani „Ona”. Musimy używać tego rodzaju słów, ponieważ nie możesz powiedzieć „to”. Bóg nigdy nie jest „czymś”.

Każdy jest święty — ciągnął. — Ty jesteś święty i ja jestem święty. Za każdym razem, gdy mrużysz oczy, Bóg również mruży oczy. Bóg spogląda naszymi oczami. Jesteśmy święci.

Byłem mocno zaskoczony, że Indianin, członek najbardziej ciemzonego i poniżanego ludu, powiedział coś takiego:

— **Dobroć** jest naturalnym stanem tego świata. Świat jest **dobry**! Nawet gdy wydaje się zły, jest dobry. Jedynie dobroć jest w Bogu. I ta sama dobroć jest w nas wszystkich. Możesz ją poczuć w sobie. Wiesz, kiedy wewnątrz czujesz się dobrze.

Tak, jesteś także Bożym dzieckiem. Jesteś dobry. Jesteś święty. Miłuj dobroć w sobie.

*A potem rozlewaj tę dobroć po świecie!*

To wskazówka dla każdego!

**M**at uczył nas, że mądrość to nie to, w co wierzysz, ale to, co czynisz. Powiedział nam:

Kiedy pragniemy mądrości, idziemy na wzgórze i mówimy do Boga. O tak, możesz osobiście rozmawiać z Bogiem na wzgórzu. My udajemy się na Bear Butte, ale możesz pójść na każde dowolne wzniesienie. Kiedy się tam znajdziesz, możesz powiedzieć wszystko, co chcesz. To dzieje się między tobą a Bogiem, i nikim więcej. To wielkie przeżycie móc rozmawiać z Bogiem. Wiem to. Chodziłem na tę górę. Wiał wiatr. Było ciemno. Było zimno. A ja stałem tam i **mówiłem do Boga!**

**P**oprosiliśmy go o błogosławieństwo dla naszej duchowej podróży. Najpierw odmówił. Przez chwilę pomyślał, po czym rzekł:

— Jeśli mi coś obiecacie, dam wam błogosławieństwo. Nie chcę, żebyście mi obiecali coś, czego nie będziecie w stanie zrobić. Mam nadzieję, że w tej podróży pomożecie Indianom, ale nie sposób zagwarantować, że to się wam uda. Dlatego poproszę was o jedno, mianowicie: obiecacie mi, że **nie skrzywdzicie** Indian. Po prostu obiecacie mi to, a ja dam wam błogosławieństwo.

Obiecaliśmy, podejmując zobowiązanie na całe życie, z którego chcieliśmy się wywiązać. Mat powiedział:

— Bóg wykorzystuje was. Posłał was, byście odkryli życie Indian. To jest dobre. Macie szczęście, chłopaki. Powinniście Mu być wdzięczni, że znalazł [sposób] wykorzystania was.

Kazał położyć aparat Steve’a i mój długopis na krześle z poduszką ustawionym na środku pokoju.

— Pobłogosławię je — rzekł — abyście nigdy nie zranili nimi Indian.

Uniósłszy ręce, modlił się przez parę minut po lakocku, mówiąc do Boga jak to często czynił w życiu. Na koniec wziął orle pióro Steve’a i cztery razy zatoczył nim krąg wokół naszych głów, a potem „przeszukał” nas nim od stóp do głów, z przodu i z tyłu. Czułem napływ energii, jakby silny wiatr wiał przez nas.

— Powiedziałem Bogu, co robicie, chłopaki — rzekł. — Mówi mi, że wasza podróż będzie dobra. Przez to co robicie żaden Indianin nie dozna krzywdy. Prosiłem go, by błogosławił wam i miał was w opiece.

Ze wszystkich sił staraliśmy się żyć zgodnie z tym błogosławieństwem przez wszystkie lata. Zaprowadziło nas ono daleko, choć podejrzewamy, że ta podróż długo jeszcze się nie skończy. Będziemy go jeszcze potrzebować.

**N**a koniec ostatniego spotkania, kiedy Steve pakował sprzęt fotograficzny na tylnym siedzeniu, a ja już zająłem miejsce z przodu, po stronie pasażera, Mat podeszedł do mnie z takim szelmowskim, a jednocześnie anielskim uśmiechem na rozpromienionej twarzy, oparł się łokciem w niebieskiej koszuli o drzwi samochodu, popatrzył mi prosto w oczy, jakby chcąc powiedzieć coś banalnego o pogodzie, a potem rzekł:

— Wiesz, czasami... niekiedy spoglądam poza ten świat. Widzę Wielką Rzeczywistość. To jest Wielka Rzeczywistość Boga, jak ja to nazywam. Ludzie tacy jak ty mogą nie wiedzieć, że ona istnieje, ale ona tam jest. Jeśli spojrzysz, zobaczysz ją. Jest tam oto... tam, gdzie nawet nie przyszło ci do głowy spojrzeć.



Pokazał palcem na niebo.

— No, tylko się wpatruj, aż pewnego dnia zobaczysz. Może niezbyt wyraźnie, ale zobaczysz ją. Wielką Rzeczywistość Boga, w całej okazałości. Tam nie ma zła, tylko samo dobro. W Bogu nie ma zła. Świat, w którym żyjemy, wylania się z tamtego świata; jak kropla rosy pojawia się w nocy, a rano wraca z powrotem do nieba. To tam trafiają nasze modlitwy.

Zapatrzył się tymi swoimi zamglonymi oczami, potrząsnął głową i zachichotał pod nosem. Ujrzałem, że jego anielski uśmiech jakby zamigotał. Zaślniły mu oczy, a nozdrza wyraźnie uwydatniły. Wciągał powietrze, węsząc i spoglądając na mnie groźnie.

— Tam jest bizon. Tak, bizon. Wszystkie bizony, które kiedyś zabił biały człowiek. I są tam też duchowi wojownicy na swych koniach — wszyscy wojownicy, którzy zostali zabici za to, że byli Indianami. Przeszli do tej Wielkiej Rzeczywistości. Tam nie ma cierpienia. To tam zmierza każdy, kto żyje z Bogiem.

Moja żona tam jest. Nie przestaje mnie wołać, bym przyłączył się do niej. „To najlepsze miejsce” — mówi mi. Robi się niecierpliwa od tego czekania. „Jeszcze trochę poczekaj — odpowiadam. — Są jeszcze rzeczy, które muszę zrobić na tym świecie”.

Zrobił krok w tył, dotykając ręką runda kapelusza w geście pożegnania, kiwając głową, jakby upewniał jednocześnie i siebie, i mnie.

— Tak, Wielka Rzeczywistość. Tak ją właśnie nazywam.

Uśmiechnął się jeszcze raz i mrugnął do mnie. Ktoś z boku mógłby pomyśleć, że właśnie pokazał mi drogę do najbliższej stacji benzynowej. W rzeczywistości dał mi mapę z drogą na resztę życia. ☐

przeł. mm

# Głosy z Wounded Knee 1973–2003

Zainicjowana 27 lutego i trwająca aż do 8 maja 1973 zbrojna akcja tradycyjnych Oglalów i wspierających ich działaczy Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) przeciwko polityce władz federalnych i dyktatorskiemu szefowi Rady Plemiennej w rezerwacie Pine Ridge Richardowi Wilsonowi zapisała się nie tylko w historii Lakotów. Trwający 71 dni najśłynniejszy protest tubylczy drugiej połowy XX wieku przyniósł coś więcej niż tylko chwile triumfu i nadziei, niż dwie ofiary śmiertelne i trzystu aresztowanych, niż wojnę domową w rezerwacie i batalie w sądach, niż podziały i rozczarowania wśród uczestników, ofiar i ich następców. I choć protest niewiele zmienił w samym rezerwacie, to wpłynął znacząco na zmiany w Kraju Indian.

Duchowy marsz Oglalów z czterech stron rezerwatu do miejsca historycznej masakry z 1890 roku i cmentarza w Wounded Knee, okolicznościowe forum mieszkańców i pow-wow, spotkanie ku czci poległych członków i weteranów AIM w pobliskim Kyle oraz koncert Johna Trudella z lakocką grupą rockową Indigenous w Rapid City to główne akcenty obchodów 30. rocznicy okupacji.

Wounded Knee II, śledzone niegdyś z taką uwagą przez świat wydarzenie na peryferiach Ameryki, wstrząsnęło podstawami rządowej polityki wobec Indian oraz samymi Indianami. Symboliczne znaczenie i trwałe efekty tamtych dziesięciu tygodni wykraczają daleko poza pierwotne cele i dyskusyjne osiągnięcia jego organizatorów. Do dziś jest to żywe źródło polemik i konfliktów — ale też inspiracji — dla nowych pokoleń Oglalów, tubylczych Amerykanów i nie-Indian. Wounded Knee II pozostaje legendą i wyzwaniem dla Indian nowego wieku.

Żaden ze współczesnych indiańskich protestów nie symbolizuje lepiej problemów, ideałów, dążeń i możliwości tubylczych Amerykanów, ale także — ich własnych słabości i niespełnionych marzeń. Zamieszczony obok wybór cytatów z dawnych i najnowszych wypowiedzi uczestników i obserwatorów „Wounded Knee II” ilustruje zarówno różne punkty widzenia na samą okupację i jej następstwa, jak i zmieniające się z czasem opinie na temat tego historycznego wydarzenia.

Żyję tu od 77 lat. Cały ten rezerwat był w całkowitej ciemności. I nagle, ci młodzi ludzie zapoczątkowali Ruch Indian Amerykańskich. Przyszli do naszego rezerwatu i zapalili w środku światło. A ono staje się coraz jasniejsze — i teraz zaczynamy widzieć.

— Lakota z rezerwatu Pine Ridge (1973)

To ostatnia szansa Indian na powiedzenie o naszych prawach traktatowych — nie tylko przed opinią publiczną USA i światem, ale także przed waszymi sądami i rządem federalnym. Domagamy się, by Białe Dom uznał nas za naród. Inaczej dojdzie tu do masakry.

— Russell Means, Oglala, lider AIM i jeden z przywódców okupacji (1973)

Nie mogę uwolnić się od przekonania, że przywódcy Indian dążą do jednego z dwóch celów: całkowitej kapitulacji rządu USA wobec ich nielegalnych żądań lub eskalacji przemocy. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że sytuacja stała się nadzwyczaj poważna.

— Ralph Erickson, ówczesny doradca Prokuratora Generalnego (1973)

Trudno utrzymać odpowiedzialnych mieszkańców tego rezerwatu w ryzach. Są zwarczi, gotowi, chcą iść i odbić Wounded Knee. To co się tam stało, to część dalekosiężnego planu Partii Komunistycznej. Najpierw skłócić ludzi, sprawić by walczyli ze sobą. Zaburzyć normalne funkcjonowanie społeczeństwa. Żądać usunięcia kluczowych osób. Chcą być bohaterami? Urządzimy im kolejne Little Big Horn!

— Richard Wilson, przewodniczący Rady Plemiennej Siuksów Oglala (1973)

AIM cofnął Siuksów o 50 lat. Poddał młodzież indoktrynacji i namówił do organizowania się w AIM tak, że teraz nie da się z nimi wytrzymać. Zanim AIM pojawił się w rezerwacie, wszyscy żyli tu spokojnie i szczęśliwie, wszystkie dzieci chodziły do szkoły, a Indianie dostawali regularnie wypłaty i żyli sobie dobrze, jak każda inna społeczność, biała czy indiańska.

— Agnes Gildersleeve, Chippewa, żona białego kupca z Wounded Knee (1974)

Zostałam w Wounded Knee, bo mam ranę, której nigdy nie zaleczono. Mój dziadek zginął

w masakrze 1890 roku. I trzech starsi bracia mojego taty zostali tam zabici. Nie brałam udziału w walce, ale zostałam tam, bo nie chciałam, żeby umierali samotnie. A teraz powiedziałam sobie: „Jeśli znów mają być zabici, to chcę być jedną z nich”.

— Rachel Hollow Horn,  
Lakotka z Wounded Knee (1973)

A wracając, powiedzcie tym policjantom, by nie strzelali do puszek, w których mieszkamy, bo kule przebijają je na wylot.

— mieszkanka Wounded Knee do negocjatorów rządowych podczas okupacji (1973)

Gdyby Biały Dom nie wywiązał się ze swoich obietnic — mielibyście największy powód do nacisku w kolejnym pokoleniu. Biały Dom nie może wycofać się z czegoś, co jednoznacznie przyrzekł. Wasza pozycja byłaby lepsza, gdyby rząd się wycofał — moglibyście o tym mówić przez następne 20 lub 30 lat.

— Kent Frizzell, zastępca prokuratora generalnego, negocjator rządowy (1973)

Czasy zawierania traktatów z amerykańskimi Indianami minęły w 1871 roku, 102 lata temu. Tylko Kongres może unieważnić lub zmienić w jakikolwiek sposób prawa ustanowione po 1871 roku, takie jak Ustawa o reorganizacji Indian z 1934 roku.

— Leonard Garment, doradca Białego Domu, w odpowiedzi na postulaty Oglalów (1973)

Nie domagamy się negocjowania nowych traktatów. Prosimy tylko o przestrzeganie traktatów, które już istnieją... Nasi przodkowie ginęli w obronie tej ziemi, a my bylibyśmy tchórzami, gdybyśmy nadal pozwalali władzom federalnym, stanowym i lokalnym kontynuować rasowe i kulturowe ludobójstwo wobec nas, naszych braci i siostr na całym kontynencie.”

— Oglalowie w odpowiedzi na odrzucający ich postulaty list doradcy Prezydenta (1973)

Była to jedna z najwspanialszych rzeczy w moim życiu. Mam nadzieję, że Indianie, przynajmniej w rezerwacie Pine Ridge, zjednoczą się i staną razem, wzniosą ręce i nigdy nie zapomną Wounded Knee. Nie mieliśmy tu nic, nie było co jeść. Ale mieliśmy jedno — jedność i przyjaźń

64. różnych plemion... Nigdy czegoś takiego nie widziałam... Byliśmy razem szczęśliwi.

— Ellen Moves Camp,  
Lakotka, uczestniczka okupacji (1973)

Przyszlśmy do sądu, by powiedzieć wszystkim, że jesteśmy z naszymi braćmi Russellem Meansem i Dennistem Banksem. Wspólnie bronimy naszych tradycji, naszej ziemi, lekarstw i naszych praw traktatowych. Wezwaliśmy naszych braci i AIM o pomoc, bo byliśmy prześladowani i terroryzowani. Odpowiedzieli na nasze wezwanie. Dziś my wzywamy wszystkich ludzi, by szanowali nas i nasze prawa. Jeśli Russell Means i Dennis Banks pójdą do więzienia za wspieranie godności Narodu Siuksów i obietnic nam złożonych, to musicie być gotowi, by posłać do więzienia nas wszystkich.

— Frank Fools Crow,  
tradycyjny wódz Lakotów (1974)

Wounded Knee było dla wszystkich Indian doświadczeniem edukacyjnym. Mieliśmy tam Indian z Los Angeles i San Francisco, Nowego Jorku i Chicago, Minneapolis i Oklahoma City — z wielkich miast, w których Indianie mieszkają i są urbanizowani. Przybyli do Wounded Knee i spotkali tam Indian, którzy nigdy nie byli poza rezerwatem, którzy żyją w tradycyjny sposób. A jednak nadal byli jednym ludem, jedną rasą i nadal mogą być razem. Miejscy Indianie odkryli, jak to jest móc wierzyć w Matkę Ziemię tak, jak się chce. Wrócą do swoich miast, ale zawsze będą mieli tę religię w sercach. Spojrzą na miejskie ulice, budynki i samochody, i zaczną ich nienawidzić. I zaczną wracać do domu.

— Dennis Banks, Chippewa, lider AIM i jeden z przywódców okupacji (1974)

Tragedią procesów po Wounded Knee jest to, że rady plemienne Siuksów nie dostrzegły, iż nie chodzi w nich tylko o winę lub niewinność paru działaczy, ale o przyszłe polityczne istnienie całego Narodu Siuksów. Czy ktoś zgadzał się z okupantami Wounded Knee, czy nie, gdy traktaty z 1868 i 1851 roku stały się przedmiotem sądowych decyzji, obowiązkiem każdego Siuksa było działać na rzecz najlepszej z możliwych interpretacji traktatów. Niezależnie od tego, czy ktoś osobiście zgadzał się z Dickiem

Wilsonem, Russellem Meansem czy innymi kwestiami związanymi z Wounded Knee.

— Vine Deloria, Jr., Lakota, prawnik, historyk, pisarz i publicysta (1975)

To oczywiste, że USA nie zdołały powstrzymać rosnącego ruchu na rzecz tubylczego samookreślenia, który Wounded Knee pomogło rozbudzić. Kwestie te dotyczą każdego — nie tylko Indian, dotyczą bowiem niewłaściwego postępowania z ziemią i ludźmi oraz narzuconych im dyktatorskich metod rządzenia. Walka w Wounded Knee była walką o ludzką godność i życie w Ameryce Północnej — szkoda, że tak mała grupa ludzi musiała niemal samotnie toczyć tak ważną walkę. Ale jest nadzieja: w Wounded Knee cytowano prorocтво, które mówi, że „kiedy czerwony człowiek zacznie się jednaczyć, inne rasy do niego dołączą”.

— „Akwesasne Notes”, Naród Mohawków (1975)

Wounded Knee okazało się ostatnim śmiałym występem w teatrze politycznym AIM. Indiański radykalizm wygaśł równie szybko, jak eksplodował, rozpadając się pod ciężarem własnych wewnętrznych sprzeczności i podziałów oraz pod nieugiętym atakiem prawnym władz federalnych i stanowych. W miesiącach i latach po rozwiązaniu Niepodległego Narodu Oglalów Indianie znów stali się efemerycznym, incydentalnym elementem spraw publicznych USA. W rezultacie, choć większość w kraju Indian zgodzi się, że AIM wywarł głęboki wpływ na życie indiańskich wspólnot lat 70., to niewielu zgodziłoby się co do tego, jaki. Bardzo niewiele rozmawiano o tym, co zatrzymać, a z czego zrezygnować w trwającej walce o indiańską podmiotowość.

— Paul Chaat Smith i Robert Allen Warrior:  
*Like a Hurricane* (1996)

Tej nocy nie mieliśmy pojęcia, co nas czeka. Przybyliśmy do świętego miejsca i wszyscy to wiedzieliśmy. Jako prowadzący wojowników modliłem się pokornie do Wakondy o życie wszystkich i mądrość słusznego postępowania. Nigdy przedtem ani potem nie ofiarowywałem tytoniu z taką intencją, ani nie zakładałem pór w takim celu. To były narodziny Niepodległego Narodu Oglalów. Stałem na skraju płytkiego wąwozu, w którym 7 Pułk Kawalerii Custer

wymodrował naszych ludzi. Czułem dotyk ich duchów, gdy stałem tam cicho... czekając na przyszłość, dotykając przeszłości. Schyliłem się wówczas i podniosłem żdźbło szałwii, której przodkowie w 1890 roku karmili się Czerwoną krwią. I gdy myłem się tym świętym zieleniem, poczułem chłód determinacji i oczyszczenie ze strachu. Spojrzałem w ciemność na Big Foota i Yellow Birda, i zawołałem głośno: „Wróciliśmy, moi krewni. Jesteśmy w domu!”.

— Carter Camp, Ponca, lider AIM i jeden z przywódców okupacji (2003)

Głównym rezultatem Wounded Knee była odbudowa godności i dumy amerykańskich Indian. Był to sygnał do odrodzenia naszej kultury.

— Russell Means, Lakota, lider AIM i jeden z przywódców okupacji (2003)

[Ludzie z AIM] zabili nas emocjonalnie i psychologicznie, zabili wspomnienia, z którymi wyrastaliśmy. Swoimi tzw. „dzielnymi czynami” rozproszyli rodziny po całym kraju. Zabijali rodziny i przyjaźnie, zastępując to wszystkim jednym wielkim zmarnowanym życiem. Zrujnowali dom mojej matki i nie dali nic w zamian. Byłoby lepiej dla całej społeczności, gdyby tu nie wracali.

— Walter Littlemoon, Lakota z Wounded Knee (2003)

[Ludzie z AIM] zyskują pieniądze i sławę na Wounded Knee, ale nic z tego tutaj nie wraca.

— Julie Shot to Pieces,  
Lakotka z Wounded Knee (2003)

Przez 30 lat okupacji, według samych mieszkańców Wounded Knee, nikt nigdy nie brał pod uwagę tego, co społeczność przeżyła i straciła. Chociaż jakaś agencja rządowa zbierała skargi mieszkańców na zniszczenia i straty, to nigdy nie wypłacono z tego tytułu żadnych pieniędzy. Podobnie, chociaż Ruch Indian Amerykańskich przez 30 lat organizował i sponsorował szereg Rocznic Okupacji, żadna z nich nie obejmowała rekompensaty dla mieszkańców społeczności Wounded Knee.

— Richard Two Elk, Lakota,  
były członek AIM, publicysta (2003)

Nie ma wątpliwości, że okupacja spowodowała pewne podziały w społeczności. I są ludzie,

którzy źle myślą o tym, co wydarzyło się w Wounded Knee. Ale obudziło to nową świadomość wśród Indian w całym kraju. I chciałbym myśleć, że to przeważa nad negatywnymi aspektami tego, co się tam wydarzyło.

— Vernon Bellecourt, Chippewa, lider AIM (2003)

Wounded Knee, dla świata zewnętrznego, było wydarzeniem wstrząsającym i nieprawdopodobnym — dla jednych heroicznym i odważnym, dla innych donkiszotowskim i niefortunnym — które miało jedno istotne przesłanie: Indianie są nadal tutaj i nadal walczą. Było to to samo przesłanie, które głosili działacze lat 60. i studenci, którzy zajęli wyspę Alcatraz, ale dla wielu nie-Indian było to wciąż coś nowego. W Indianach to *grand entry* rozbudziło oszałamiające nadzieje na poszanowanie traktatów i świętych ziem, ale także na nowe przywództwo, nową demokrację i nową przyszłość dla Indian. Nadzieje te żyły także wtedy, gdy pamięć o 71-dniowej okupacji zacierała się. Sezon na okupację mógł zakończyć się wraz z porażką w Wounded Knee, ale dzięki tym okupacjom otwarto drzwi, a wraz z nimi — świat nowych możliwości.

— Paul Chaat Smith i Robert Allen Warrior:  
*Like a Hurricane* (1996)

Mam dla nich [uczestników okupacji] pewien szacunek. Uważam, że chcieli przywrócić swoim ludziom godność i poczucie sensu życia. Ale myślę, że ich taktyka obróciła się przeciwko nim.

— Ted Muenster, w 1973 roku szef sztabu gubernatora Dakoty Południowej (2003)

Dla większości ludzi okupacja Wounded Knee jest dziś historią. Niektórzy Indianie pamiętają ją jako najważniejsze wydarzenie swego życia; inni widzą ją jako straszny krok wstecz w marszu postępu w latach po II wojnie światowej. Wielu nie-Indian wciąż nie jest pewnych, o co w ogóle chodziło, ale wydaje się, że zdecydowana większość w wyniku Wounded Knee II obdarzyła Siuksów sporą sympatią.

Wounded Knee było historyczną cezurą w stosunkach Indian i narodów zachodnioeuropejskich. Było pierwszym udanym protestem współczesnych narodów tubylczych przeciwko zachodniej interpretacji historii, w którym Siuksowie odrzucili definicje stosowane przez

amerykański system prawny do skrywania statusu indiańskich plemion, kreując je jedynie na mało istotny problem wewnętrzny USA. W swej deklaracji niepodległości Siuksowie Oglala mówili światu o wolności wszystkich ludów tubylczych od tyranii zachodniej myśli, wartości i interpretacji doświadczeń człowieka.

Wounded Knee oznaczało, że Indianie byli zdecydowani szukać własnego miejsca w świecie, że ogłosili swoje wyzwolenie — jeśli nie fizyczne, to duchowe — od przeszłości i że wkraczają przed światem w nową fazę istnienia, której im dotąd odmawiano. Widok małego indiańskiego plemienia usiłującego zrzuć więzy kolonializmu i stać się wolnym narodem fascynował dziennikarzy z Europy, którzy odwiedzali USA i przybywali do Wounded Knee.

— Vine Deloria, Jr.:  
*Behind the Trail of Broken Treaties* (1985)

Młodzi studenci dziennikarstwa, którym doradzam dzisiaj, niewiele wiedzą o okupacji Wounded Knee. Nigdy nie słyszeli o okupacji Alcatraz. Dla nich — to historia. Dla nas, którzy tam byliśmy, to także historia. Historia, która — mamy nadzieję — zbudowała świadomość, która dotrze do tych młodych Indian i, być może, białych Amerykanów. Wielu tubylców mówiło, że popiera cele ruchu, ale nie może wybaczyć gwałtownego podejścia. Zgoda. Ale, kiedy chirurg zbada już i postawi diagnozę, czasami musi wziąć skalpel i ciąć. Alcatraz, Fort Lawton, Szlak Złamanych Traktatów, Wounded Knee. Lepiej umrzeć stojąc...

— Woody Kipp, Blackfeet, uczestnik okupacji (1997)

Plemię Siuksów Oglala ustanowiło święto rezerwatowe — Dzień Wyzwolenia. To ważny dzień w naszej historii. Ci przywódcy, którzy byli tutaj podczas okupacji, nadal walczą dla dobra naszych ludzi.

— John Yellow Bird Steele, przewodniczący Rady Plemiennej Siuksów Oglala (2003)

Można pewnie zapytać dziesięciu ludzi i usłyszeć dziesięć różnych opinii.

— Richard Yellow Bird, Lakota, uczestnik okupacji, obecnie urzędnik Rady Plemiennej Oglalów (2003)

wybór i opracowanie Cień

## Wojna w Długim Domu Oneidów

**dyrektor generalny  
kontra matka klanowa**

W samym centrum stanu Nowy Jork toczy się zacięta walka, której stawką jest 270 tys. akrów ziemi i kształt tożsamości dwóch narodów: trwający już prawie trzydziestu lat proces sądowy, wytoczony dwóm hrabstwom Nowego Jorku przez Oneidów o odzyskanie części ziemi, która należała do nich przed przeszło dwustu laty. Amerykanie stoją przed wyborem: honorować traktaty zawierane z Indianami od początku istnienia państwa amerykańskiego czy też puścić je w niepamięć, co oznaczałoby traktowanie około tysiąca stu Oneidów jak wszystkich innych obywateli Stanów Zjednoczonych. Indianie przypominają o swym unikalnym statusie „narodu wewnątrz narodu” (*nation within nation*), który pozwala mu negocjować z rządem USA i domagać się odebranych — niesłusznie, zdaniem Oneidów — praw, w tym prawa do ziemi.

270 tys. akrów (100 tys. hektarów) to znikoma część dawnej ziemi Oneidów (dziś oblicza się, że na początku epoki kolonialnej zajmowali około 5,7 milionów akrów). Sąd Najwyższy w 1985 roku uznał, że dwa hrabstwa stanu Nowy Jork, Oneida i Madison, ponoszą odpowiedzialność za niezgodne z prawem sprzedaż spornej ziemi i nakazał ich władzom podjąć negocjacje z Indianami w celu polubownego rozwiązania sporu. Negocjacje trwają do dziś, zaangażowane w nie są: Biuro do Spraw Indian (a za jego pośrednictwem rząd federalny), stan Nowy Jork, wspomniane hrabstwa oraz trzy „narody” oneidzkie: Wisconsin Tribe of Oneidas, Oneida Nation<sup>1</sup> of New York i Tha-

Równoległe z konfliktem o ziemię w stanie Nowy Jork toczą się niemniej poważne spory wewnątrz poszczególnych grup Oneidów. Najważniejszy z nich dotyczy kontroli władzy wśród Indian z Nowego Jorku. Spróbuję przedstawić tło tego konfliktu oraz wskazać, jaką rolę odgrywają w nim idee suwerenności oraz tzw. polityki tradycji. „Polityki tradycji” definiuję jako współczesne strategie negocjowania przeszłości i dziedzictwa kulturowego, mające na celu ustalenie kanonu wartości kulturowych charakterystycznych, zdaniem „polityków tradycji”, dla danej społeczności. W ten sposób sfery na pozór nieulegające zmianom (wśród nich dziedzictwo kulturowe i tradycja) stają się polem gry, której przebieg pokazuje, że ich granice mogą być płynne, a zawartość — według poszczególnych uczestników — różna. Autorzy polityk tradycji zmierzają do przedstawienia kultury grupy jako konstelacji elementów trwałych, decydujących o tożsamości grupy. Wiąże się to zawsze z wyborem określonych wartości i motywów z przeszłości grupy (współcześnie interpretowanych), a ich funkcją może być podtrzymanie lub stworzenie społecznych więzi scalających grupę lub/oraz osiągnięcie pożądanego statusu w szerszym społeczeństwie. Wymiar ideologiczny tych procesów pozwala mówić o „politykach tożsamości”. Utożsamianie się z określoną wizją przeszłości jest zarazem wyborem miejsca, jakie grupa pragnie zajmować we współczesnym świecie społecznym; służy też konstruowaniu obrazu, jaki dana społeczność chciałaby pielegnować i prezentować innym.

Moim zdaniem konflikt, który wstrząsa dzisiejszymi elitami nowojorskich Oneidów, do-

<sup>1</sup> „Oneida Nation” to zarówno nazwa grupy uznanej przez rząd federalny, jak i część nazwy przedsiębiorstwa (Oneida Nation Enterprises) prowadzonego przez liderów grupy. Jej zastosowanie w tekście wynika właśnie z tych względów i nie odnosi się do antropologicznej czy socjologicznej definicji narodu. Z kolei termin „plemie” (*tribe*) wynika wyłącznie z tradycji używania go w antropologii amerykańskiej, chociaż autor zdaje sobie sprawę z jego nieprecyzyjności i nieadekwatności, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych ludów tubylczych Ameryki.

tyczy tego, kto ma prawo oceniać i reprezentować przeszłość. Jest to więc nie tylko problem władzy, ale i autorytetu.

Po jednej stronie stoi obecny lider i główny twórca plemiennego odrodzenia Oneidów w ostatnich latach, autor ich sukcesu ekonomicznego, Ray Halbritter. Po drugiej — jego kuzynka, Maisie Shenandoah, która wraz z córkami: znaną tubylczą piosenkarką Joanne Shenandoah, rzeźbiarką Diane Shenandoah oraz Danielle Shenandoah, prowadzi tak zwanej „opozycji”.

### Historia i historia mityczna Oneidów

**B**y lepiej wyjaśnić naturę konfliktu należy streścić historię Oneidów od czasów kolonialnych. Przytaczanym w chronologicznej kolejności faktom towarzyszyć będzie komentarz ukazujący znaczenie poszczególnych wydarzeń w negocjowaniu tożsamości.

Oneidowie należą do Ligi Irokezów (Haudenosaunee, Hotinoshoni — Ludzie Długiego Domu), która w czasach kolonialnych panowała nad szerokimi połaciami ziemi od południowo-wschodniego pasa Kanady po Pensylwanię na południu i Wielkie Jeziora na zachodzie. Plemię zamieszkiwało okolice jeziora Oneida w centralnej części stanu Nowy Jork.

Pod koniec XVII wieku ospa dziesiątkuje irokeskie wioski: Oneidowie, jeden z mniejszych ludów irokeskich, należą do najbardziej poszkodowanych. Wyniszczają ich też wojny i alkohol kupowany od białych handlarzy. Straty częściowo wyrównują adoptowani jeńcy wojenni — członkowie innych plemion (ich liczba dochodzi nawet do dwóch trzecich populacji). W tym czasie wzmagą się działania jezuitów.

W czasie rewolucji amerykańskiej znaczna część Oneidów opowiada się po stronie patriotów<sup>2</sup>. Do dziś wśród Oneidów pielęgnuje się pamięć o pomocy, jakiej udzielili Amerykanom podczas bitwy pod Oriskany (1777), co doprowadziło, zdaniem współczesnych Indian, do zwycięstwa w starciu i w rezultacie uratowało rewolucję<sup>3</sup>. Podobne znaczenie przypisuje się dostarczeniu zapasów kukurydzy przez Oneidów dla armii generała Waszyngtona, stacjo-

nującej zimą 1777 roku w Valley Forge w Pensylwanii. W jej przygotowaniu dla głodujących żołnierzy miała pomagać Indianka Oneida, Polly Cooper<sup>4</sup>.

Pierwsza połowa XIX wieku to exodus plemienia. W wyniku wewnętrznych podziałów, akcji spekulantów ziemskich i działalności misjonarzy (wśród których niebagatelną rolę odegrał pastor Kościoła episkopalnego Eleazar Williams, półkrwi Mohawk) większość ludu emigruje na zachód, do Wisconsin, gdzie osiedla się na odkupionej od Menominee części rezerwatu. Wkrótce następna, tradycyjna część Oneidów, nazywana wówczas „Pagan party”, opuszcza Nowy Jork i nabywa ziemię w południowym Ontario (nieдалеко miasta London).

Nieliczni pozostają w stanie Nowy Jork — jednakże spośród grupki około dwustu osób większość ulega rozproszaniu (część przenosi się do odległego o 30 mil od ziem Oneidów rezerwatu Onondagów, niedaleko Syracuse). Jedynie kilka rodzin pozostaje w Marble Hill, które, tak jak niezamieszkane 32 akry w okolicy miasteczka Oneida, są jedynymi skrawkami oryginalnej ziemi Oneidów, która nigdy nie wpadła w ręce białych osadników.

W połowie XVIII wieku do Oneidów należało około 5,3 mln akrów, sto lat później — w wyniku działalności kompanii ziemskich i niezatwierdzonych przez Kongres Stanów Zjednoczonych traktatów — już tylko 60 tys. akrów. W 1930 do Oneidów należy jeszcze 1000 akrów w Nowym Jorku, a kilkadziesiąt lat później — już tylko wspomniane 32 akry.

W XX wieku nieliczni Oneidowie upominają się o prawa do ziemi w Nowym Jorku, śląc listy do prezydenta i Kongresu USA, a także bezskutecznie próbując zainicjować rozprawę w sądach: stanowym i federalnym. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pojedyn-

<sup>2</sup> Zob. np. John Johnsen *Oneidowie. Pierwsi sojusznicy Ameryki* w: „Tawacin” nr 4 [52] zima 2000, ss. 16–21.

<sup>3</sup> Brian Patterson, członek *men's council of Oneida Nation*, podczas obchodów 224 rocznicy bitwy powiedział:

„Oneidowie sprzed dwustu lat dbali o przyszłość *tworzy* jeszcze nienarodzonych” (cyt. za: Patrick Corbett, *Battle of Oriskany commemorated*, „Observer–Dispatch”, 7 sierpnia 2001). W wywiadzie z 6 sierpnia powiedział mi: „koloniści walczyli o wolność, przeciwko brytyjskiej tyranii. To były zasady, którymi Oneidowie kierowali się w codziennym życiu. To naród Oneida wsparł kolonistów, by zapewnić im wolność”.

<sup>4</sup> Teza o decydującej roli Oneidów w wojnie o niepodległość jest jednym z niewielu twierdzeń, pod którymi zgodnie podpisują się wszyscy nowojorscy Oneidowie: i obecna władza, i opozycja.

cze rodziny Oneidów przenoszą się z rezerwatu Onondaga i osiedlają na 32 akrach rodzimiej ziemi. Dopiero w 1970 i 1972 roku trzem społecznościom Oneidów: z Nowego Jorku, Wisconsin i Ontario udaje się doprowadzić do rozpoczęcia procesu w sądzie federalnym. Pozwywają hrabstwa Oneida i Madison o niezgodne z prawem zakupy ziemi indiańskiej po 1790 roku (pozwanie hrabstw, a nie stanu Nowy Jork, który był faktycznym nabywcą ziem, jest sprytnym wybiegiem taktycznym Oneidów i ich prawników, gdyż pozwolił obejść prawo „nietykalności” stanów (*sovereign immunity*) w sprawach wnoszonych przez obywateli).

Od 1985 roku, po pomyślnej dla Oneidów decyzji Sądu Najwyższego, toczą się negocjacje między plemionami a pozwanymi hrabstwami (przy udziale stanu Nowy Jork). Mimo to wszelka ziemia, jaką plemieniu udaje się odzyskać do tej pory (w 2002 roku w ich władaniu jest już ponad 14 tys. akrów), zostaje nabyta w drodze kupna od prywatnych właścicieli, a nie zwrócona w wyniku negocjacji.

Cofnijmy się jednak w naszej opowieści do lat siedemdziesiątych.

#### Współczesne konflikty i sukcesy

W 1974 roku Arthur Raymond Halbritter, jego żona (Indianka Onondaga) i córka przenoszą się z Onondaga do Oneida Territory (na wspomniane „32 akry”). Są jedną z pierwszych rodzin, które się tam osiedlają<sup>5</sup>.

W tym czasie do jego zwolenników należą kuzyn Jake Thompson, Mohawk mieszkający w rezerwacie Onondagów, jeden z inicjatorów roszczenia ziemskiego Oneidów, ówczesny reprezentant Narodu akceptowany przez Wielką Radę Haudenosaunee (Grand Council, zwana też Wielką Radą Sześciu Narodów, instytucja już w epoce kolonialnej regulująca kontakty pomiędzy sześcioma członkami Ligi Irokezów, jej siedziba znajduje się do dziś w Onondaga). Wkrótce ich drogi rozchodzą się: Ray i jego matka, Gloria Halbritter, oskarżają Thompso-

na o defraudację pieniędzy z funduszu federalnego. W 1975 roku część Oneidów pod wodzą Halbrittera zakłada Warrior Society, o którym lider mówi „prawdziwi suwerenni Oneidowie” (inny kuzyn Halbrittera mianuje się „wodzem wojennym”). Warrior Society okupują biuro władz plemiennych, blokują drogi dojazdowe na „terytorium”, żeby nie dopuścić do wejścia policji, demonstrując tym samym suwerenność „narodu”. Narasta napięcie pomiędzy różnymi ośrodkami uzurpującymi sobie prawo do reprezentowania Oneidów. Rząd federalny cofa swoje uznanie dla Oneida Indian Nation.

W 1977 roku Wielka Rada Irokeska wyznacza trzech przedstawicieli (tradycyjna pozycja *messenger*) nowojorskich Oneidów: każdy pochodzi z innego klanu<sup>6</sup>. Mają oni z jednej strony występować w imieniu swojego ludu przed rządem USA, a z drugiej w czasie obrad Wielkiej Rady. Klan wilka reprezentuje Halbritter, wybrany dzięki poparciu swej matki klanowej Maisie Shenandoah (jest jej siostrzeńcem). Gdy w ciągu kilku lat umiera dwóch pozostałych *messengers*, Ray Halbritter pozostaje jedynym przywódcą Oneidów w Nowym Jorku.

W 1985 roku Warrior Society otwiera salon bingo. W 1986 roku Halbritter i jego zwolennicy blokują skrzynkę wyborczą, by nie dopuścić do wyborów nowych władz plemienia, rozpisanych przez Biuro do Spraw Indian (BIA). Przeciwnikiem Halbrittera jest Jake Thompson. Halbritter otrzymuje poparcie Wielkiej Rady Irokeskiej. Wybory nie odbywają się. Rok później rząd federalny oznajmia, że Halbritter i jego zwolennicy są prawowitymi liderami Oneida Indian Nation (które ponownie otrzymuje status federalnie uznanego plemienia), ponieważ „zostali wybrani przez naród Oneidów i Wielką Radę Sześciu Narodów w tradycyjny sposób”. Mimo odwoływania się przez obie strony konfliktu do pomocy rządu federalnego, policji i FBI, każda uważa się za „suwerenną” władzę Oneidów i każda definiuje, czym jest tradycyjna władza u Irokezów — ba! takiej definicji dokonuje sam rząd federalny.

<sup>5</sup> W rekonstrukcji zdarzeń z najnowszej historii Oneidów w Nowym Jorku kilkakrotnie odwołuję się do artykułu Harry’ego Schülera *The Renaissance of the New York Oneida* opublikowanego w „European Review of Native American Studies” 14:2, 2000, a także do amerykańskiej prasy lokalnej z lat 1984–2003.

<sup>6</sup> W każdej społeczności Oneidów są trzy klany: wilka, zółwia i niedźwiedzia. Tradycyjnie (i ten system starają się zachować Oneidowie z Southwold, Ontario) trzy rodziny z każdego klanu wybierały po jednym reprezentancie — „wodzu”, który zasiadał w Wielkiej Radzie. Stąd liczba wszystkich wodzów Oneidów w Radzie wynosiła 9.

W 1987 roku Oneida Warrior Society należy już do przeciwników Halbrittera. „Wojownicy” zajmują salon bingo i blokują dostęp do znalezionych w biurze pieniędzy. Zarzucają Halbrietterowi defraudację około 10 milionów dolarów należących do plemienia. Twierdzą, że wcale nie sprawuje władzy w sposób tradycyjny (nie słucha racji wszystkich, ma zapędy dyktatorskie). Halbrietter składa doniesienie w sądzie federalnym o nielegalnym przejęciu pieniędzy przez Warrior Society. Po trzech tygodniach ktoś podpala miejsce gry w bingo. Sąd skazuje pięciu podejrzanych na karę więzienia, wśród nich jest dwóch kuzynów Halbrittera.

W 1993 roku otwiera się nowy etap w historii ludu — po zawarciu ugody (tajemnej, jak utrzymują przeciwnicy Halbrittera) z gubernatorem stanu Oneidowie (a właściwie Oneida Nation Enterprises, „biznesowa reprezentacja” plemienia, której dyrektorem generalnym jest Halbrietter) budują kasyno Turning Stone<sup>7</sup>. Szybko staje się ono kołem zamachowym gospodarki plemienia, pozwalającym zarobione pieniądze inwestować między innymi w zakup i budowę stacji benzynowych, sklepów tytoniowych, przystani portowych i innych przedsiębiorstw. Oneida Nation Enterprises staje się największym pracodawcą w hrabstwie Oneida, oferującym zatrudnienie już nie tylko członkom plemienia (do niedawna w większości bezrobotnym) i innym Indianom, ale i białym sąsiadom.

Blaskotliwą karierę *national representative* zakłóca na moment kolejne wmieszanie się Biura do Spraw Indian w wewnętrzne sprawy i zarazem wewnątrzrodzinne spory. W sierpniu 1993 roku Ada Deer, szefowa BIA, na wniosek Wielkiej Rady Irokskiej, oburzonej faktem, że Halbrietter zawarł z gubernatorem stanu Nowy Jork porozumienie w sprawie kasyna (nie konsultując się zresztą z Radą), usuwa go z pozycji reprezentanta Narodu Oneidów. Halbrietter natychmiast leci do Waszyngtonu, gdzie w ciągu jednej doby udaje mu się skłonić panią Deer (Indiankę Menominee z Wis-

consin) do zmiany decyzji. Po kilku miesiącach oczekiwania na ostateczne rozstrzygnięcie Halbrietter otrzymuje list z Departamentu Spraw Wewnętrznych potwierdzający wcześniejszą decyzję Ady Deer: „Mam przyjemność przekazać informację, że Stany Zjednoczone bezwarunkowo uznają pana za prawomocnego przedstawiciela narodu [Oneidów]”.

W 1994 roku Oneida Nation realizuje kolejne wielkie przedsięwzięcie — budowę osiedla dla starszych — Village of White Pines<sup>8</sup>. Wioska Białych Sosen staje się widocznym znakiem, że Oneidowie powrócili na swe rodzime ziemie i że tworzy się na nowo oneidzka społeczność.

Jednym z argumentów, które przekonały BIA o legalności przywództwa Halbrittera, było ponad czterysta deklaracji poparcia zebranych wśród członków plemienia. Zdaniem jego przeciwników większość Oneidów jest posłuszna przywódcy w obawie przed pozbawieniem świadczeń przysługujących członkom plemienia (Oneida Nation Enterprises zapewnia im m.in. kwartalne stypendia, opiekę zdrowotną, fundusze na edukację). Lista zarzutów wobec lidera obejmuje organizowanie hazardu, co ma być sprzeczne z zasadami postępowania Irokezów; tworzenie nietradycyjnych instytucji sprawujących władzę, czyli *men's council*; powoływanie do życia policji plemiennej złożonej wyłącznie z nie-Indian. W 1995 roku Ray Halbrietter rozkazuje policji plemiennej zamknięcie Długiego Domu (*longhouse*), w którym zbierał się klan wilka. Rozgniewana tym Maisie Shenandoah usiłuje odsunąć go od władzy. Jako matka klanu wilka, wręcza liderowi trzy kolejne ostrzeżenia, po czym próbuje, zgodnie z tradycyjną irokską procedurą, odebrać mu za pośrednictwem młodego mężczyzny poroże jelenia, symbol wodza. Bez powodzenia. W tym samym roku tak zwani dysydenci organizują Marsz Oneidów na rzecz Demokracji („Oneida March for Democracy”), w którym protestują przeciwko sposobowi sprawowania władzy przez Halbrittera. W odpowiedzi Maisie Shenandoah, jej córki i inni uczestnicy marszu ukarane zostają „utratą głosu”: nie mogą

<sup>7</sup> Kolejne nawiązanie do tradycji: Oneida to zangielszczona nazwa plemienia *Onyata*, *aka*, oznaczająca „People of Standing Stone” — od skały, spod której według mitu wylonili się przodkowie Oneidów. W każdej wiosce Oneidowie przechowywali skałę, wokół której odprawiali ceremonie. Opozycja wobec Halbrittera często podkreśla: „Jesteśmy narodem stojącego, a nie toczonego się kamienia”.

<sup>8</sup> Nazwa wioski nawiązuje do drzewa, pod którym zawieszono Ligę Irokezów i które stało się symbolem zjednoczonych „narodów” irokskich — Great Tree of Peace. Miała nim być olbrzymia biała sosna sięgająca nieba.

## wojna na napisy między Oneidami a stanem Nowy Jork



Napisy na samochodach należących do Oneidów:  
„Sojusznicy na wojnie — partnerzy w czasie pokoju”, „Bojkotuj ignorancję — przestrzegaj traktaty”

występować w czasie spotkań matek klanowych i rady mężczyzn, a także, jak sami twierdzą, zostają pozbawieni wszelkich przywilejów członków Oneida Nation. (Liderzy Oneida Nation temu ostatniemu zaprzeczają)<sup>9</sup>. Jak tłumaczy lider „narodu”, jest to tradycyjna kara za występowanie przeciw przywódcom plemienia.

Dla rodziny Shenandoah zamknięcie Długiego Domu oznacza koniec pielęgnacji irokeskich wierzeń na ziemi Oneidów w Nowym Jorku. Uważa ona, że ceremonie doroczne odprawiane przez obecnych przywódców „narodu” w innym Długim Domu, zwanym *council house* (jest on także miejscem narad matek klanowych i *men's council*), nie są prawdziwe, „że ceremonii [na terytorium Oneidów] w ogóle nie ma”. Ich zdaniem wierne tradycji rodziny biorą udział w ceremoniach w Onondaga i Akwesasne<sup>10</sup>.

W 1996 roku dysydenci oskarżają Raya Halbrittera w sądzie federalnym o to, że nielegalnie reprezentuje Oneida Nation. Sąd nie zajmuje się sprawą.

Dzisiaj Oneidowie posiadają między innymi kilkanaście stacji benzynowych i sklepów tytoniowych, gdzie zarabiają dzięki niższym cenom (nie płacą podatków od towarów sprzedawanych w rezerwacie), firmę produkującą wyroby tekstylne, pole golfowe (rozpoczynają budowę dwóch następnych), luksusowy hotel, wybudowany za 75 milionów dolarów, muzeum, zwane Cultural Center, oraz powstały na miejscu spalonego salonu do gry bingo Educational Center.

<sup>9</sup> Wywiad z Danielle Shenandoah z 27 września 2002 oraz [www.oneidasfordemocracy.org/history.htm](http://www.oneidasfordemocracy.org/history.htm). Inaczej przedstawia fakty Marilyn John, matka klanu niedźwiedzia, wywiad z 7 sierpnia 2001: „Wciąż korzystają m.in. z opieki zdrowotnej, pomocy rodzinnej, mają wodę, kanalizację, wywóz śmieci — dostają całkiem sporo za to, że są czarnymi charakterami (*bad guys*)”.

<sup>10</sup> Wywiad z 27 września.

## Gra o suwerenność, gra w suwerenność

Chciałbym zwrócić uwagę na kilka wypadków, które miały miejsce w ostatnich miesiącach na ziemi Oneida Nation. Wyraźnie ukazują one problemy z tradycją, tożsamością i suwerennością współczesnych Oneidów.

7 lipca ubiegłego roku na terytorium Oneidów (wspominanych już „32 akrach”) Clint Hill, członek *men's council*, zaatakował fizycznie Diane Shenandoah. Popchnięta kobieta wpadła na stojącą tuż obok matkę, co spowodowało jej upadek i obrażenia ciała. Już w sierpniu sąd plemienny, w którym zasiada między innymi dwóch kuzynów Hilla, umorzył sprawę. Jednakże sąd miasta Oneida, w skład którego wchodzi „32 akry”, uznał w grudniu, że rozprawa o pobicie będzie się toczyć przed jego obliczem. Prawnicy zatrudnieni przez Oneida Nation próbowali przekonać sąd, że druga rozprawa jest niezgodna z konstytucyjnym zakazem dwukrotnego sądzenia w tej samej sprawie (*double jeopardy*).

Sędzia Anthony Eppolito odrzucił tę argumentację, uzasadniając swoją decyzję tym, że indiańskie plemiona w niektórych sferach są uważane za suwerenne narody, a zatem wyrok sądu plemiennego był wyrokiem sądu suwerennego państwa, a nie państwa amerykańskiego. Wynika z tego, że Clint Hill przed sądem w Oneida będzie sądzony jako obywatel obcego państwa.

Co w całym wydarzeniu wzbudza zainteresowania badacza kultury i tożsamości? Otóż wyrok sędziego Eppolito okazuje się decyzją nie tylko w sprawie o zwykłą napaść, ale ważnym głosem w dyskusji na temat indiańskiej suwerenności i tożsamości. Z jednej strony wieloma swoimi posunięciami Oneidowie de-



„Podatki obywateli — do 22%  
podatki plemienia — nie pobiera się.  
Twoje milczenie jest ogłuszające”



„Nie jedź tam! Twoje dolary pomagają Oneidom zabierać naszą ziemię, nasze domy” — napis umieszczony przy drodze dojazdowej do kasyna Turning Stone

klarują suwerenność: nie płacą podatków od nieruchomości, które znajdują się ich terytorium. Nie płacą podatków na szkoły w hrabstwie Oneida (ale oferują w zamian dobrowolną „pomoc” dla szkół w postaci tak zwanego Silver Covenant Chain, nawiązującego nazwą do sojuszu handlowego i militarnego Irokezów z poszczególnymi narodami europejskimi w epoce kolonialnej). „Ośmielają się” żądać w sądzie zwrotu ziemi, na której już od kilkunastu pokoleń żyją nie-Indianie utrzymując, że traktaty gwarantują im prawo do tej ziemi. Żadna inna grupa etniczna w Stanach Zjednoczonych prawa do ziemi — jako grupa etniczna — nie ma. Tymczasem w sądzie (nieindiańskim) to sędzia powołuje się na suwerenność Oneidów, co, paradoksalnie, ułatwi mu sądenie Indianina za czyn popełniony na terytorium indiańskim! Czy zatem suwerenność staje się negocjowalna? Czy w tej akurat sferze rząd Oneida Nation woli reprezentować Oneidów jako obywateli USA, bo to pozwoli jednemu z ich przedstawicieli uniknąć rozprawy? Zapewne bieżące problemy przesłaniają dalekowzroczne myślenie liderom Oneida Nation. Czyż nie byłoby rozsądniej uczciwie przeprowadzić proces w sądzie plemiennym i w ten sposób uniknąć włączenia się do problemu sądu miasta Oneida? Dlaczego przywódcy Oneida Nation na równi postawili spory polityczne z wewnętrzną opozycją i brutalny atak fizyczny na jej członków i postanowili bronić napastnika tylko dlatego, że jest członkiem *men's council*?

Następne wydarzenie, które tu opiszę, ukazuje całkowite odmienne podejście Oneidów do problemu własnej suwerenności. Chodzi o „ślub” i wesele (na które zaproszono kilkuset gości), zorganizowane w kasynie Turning Stone przez nieindiańską parę w sierpniu 2002 roku. Gdy rozpoczęcie ceremonii przedłużało się niepokojąco długo, okazało się, że przed drzwiami do weselnej sali trwała napięta dyskusja między urzędnikami kasyna a młodą parą. Urzędnicy próbowali wyjaśnić „małżeństwu”, że po opuszczeniu kasyna przestaną nim być. Dlaczego? Ponieważ udzielający ślubu Brian Patterson, członek *men's council*, odpowiedzialny za religijne ceremonie w Oneida Nation, (według prawa Oneidów na ich terytorium mogą to robić tylko przedstawiciele Narodu), odmówił podpisania odpowiedniego dokumentu o zawarciu małżeństwa dla władz stanu Nowy Jork. Z kolei zgodnie z prawem stanowym ślubu mogą udzielać tylko urzędnicy stanowi, na przykład sędziowie czy burmistrzowie. Wesele ostatecznie się odbyło, choć goście i przede wszystkim para młoda mieli zepsuty humor, ale następnego dnia kasyno musiało zapewnić „nowożeńcom” transport do sąsiedniego miasteczka Roma, którego burmistrz udzielił im ślubu<sup>11</sup>. Do dziś nie jest jasne, czy — jak twierdzą Oneidowie — ślub zawarty w obrębie ziemi indiańskiej jest ważny poza nią. Prawnik plemienia

<sup>11</sup> Glenn Coin, *After wedding, couple find out they aren't really married*, „The Syracuse Post-Standard Newspaper”, 12 lutego 2003.

Paul Rinko napisał: „Nie rozumiem, dlaczego stan Nowy Jork miałby nie uznać małżeństwa zgodnie z prawem zawartego i zaprzysiężonego w obrębie innej jurysdykcji”.

A zatem odmowę złożenia podpisu na dokumencie stanowym przez jednego z liderów Oneida Nation należy rozumieć jako demonstrację niezależności praw plemiennych. Ceną — zresztą niską — była zepsuta impreza, nie-Indian zresztą.

### Władza i autorytet

Opisany wcześniej przypadek Clint Hilla skłania do nieco bardziej szczegółowej analizy struktury władzy Oneida Indian Nation i całej Ligi Irokezów. Znowu prowadzić to będzie do analizy problemów tożsamości Oneidów i uwikłania w nie idei tradycji i retoryki suwerenności.

Po śmierci pozostałych dwóch reprezentantów „narodu” Oneida, Halbritter powołał do życia wspomnianą już radę mężczyzn (*men's council*). W jej skład wchodzi przedstawiciele trzech klanów, niektórzy z nich pełnią jednocześnie różne funkcje w przedsiębiorstwach Oneida Nation Enterprises. Ponadto każdy klan desygnuje matki klanowe, które dwa razy w tygodniu uczestniczą wraz z członkami *men's council* w zebraniach dotyczących spraw „narodu”. Jednakże nie bierze w nich udziału przedstawiciela klanu wilka — Maisie Shenandoah, ponieważ rada mężczyzn „pozbawiła ją głosu”.

Z kolei Wielka Rada Haudenosaunee składa się tradycyjnie z pięćdziesięciu „wodzów”<sup>12</sup> wybieranych przez poszczególne społeczności irokeskie w USA i Kanadzie. Trudno ocenić zasięg jej władzy i autorytetu. Wśród poszczególnych grup Irokezów nie ma co do tego zgody. Rząd Oneidów z Nowego Jorku, uznawany przez rząd federalny, nie ma w niej żadnych przedstawicieli. Wiąże się to ze współczesną sytuacją polityczną: Wielka Rada, która swego czasu wyznaczyła Halbrittera na jednego z reprezentantów Oneidów w Nowym Jorku, dzisiaj znajduje się z nim i jego zwolennikami w ostrym konflikcie. Dzisiejsi przedstawiciele

Oneidów w Wielkiej Radzie pochodzą ze społeczności w Southwold nad rzeką Thames w Ontario i to oni usurpują sobie prawo reprezentowania wszystkich Oneidów.

Wśród samych Oneidów również nie ma zgody wobec tej tradycyjnej instytucji: zapewne najwięcej zwolenników znajduje wśród Oneidów z Southwold w Kanadzie, ale i tam istnieje rząd plemienny wzorowany na kanadyjskim, respektowany przez Ottawę i wielu członków społeczności. Również tradycyjni wodzowie z Southwold prowadzą spór z Onondagami, gospodarzami spotkań Wielkiej Rady, co do kompetencji Rady w wyborze przedstawicieli innych „narodów”<sup>13</sup>. Oneidowie z Wisconsin stosują, wzorowany na prawie amerykańskim, system elekcyjny, ale i tam część społeczności wyraża poparcie dla Wielkiej Rady. Podobna sytuacja ma miejsce w społeczności w Southwold.

Wyraźne różnice istnieją pomiędzy stosunkiem rządów plemiennych poszczególnych społeczności Oneidów do Wielkiej Rady: na przykład wódz (*chief of the Band Council*, nie wódz tradycyjny) Indian z Southwold, Harry Doxtater, utrzymuje, że jego stosunki z tą częścią społeczności, która opowiada się za tradycyjnym systemem władzy i uznaje Wielką Radę za najważniejsze ciało decyzyjne wszystkich Irokezów, są poprawne (wywiad z 3 grudnia 2002). Z szacunkiem o Radzie wypowiada się liderka Oneidów z Wisconsin, *elected chairperson*, Tina Dunforth (wywiad z 12 września 2002). Tymczasem gdy w kwietniu 1993 roku Wielka Rada próbowała usunąć Halbrittera jako reprezentanta Oneidów z Nowego Jorku, ten oświadczył, że nie ma ona takiego prawa i że tylko Oneidowie mogą wybierać swoich liderów. W wywiadzie powiedział mi, że to „wodzowie Onondagów próbowali wybierać władze dla Oneidów”<sup>14</sup>. Warto pamiętać, że początek kariery jako lidera Halbritter zawdzięcza po-

<sup>12</sup> Dzisiaj jest ich tylko 24 [wywiad e-mailowy z Robertem Brownem, jednym z tradycyjnych wodzów Oneidów z Southwold, zamieszkałym w Wisconsin, posiadającym tytuł Atahuhta'y^, 26 lutego 2003].

<sup>13</sup> Wskutek nieporozumienia, do jakiego doszło podczas spotkania Rady w 1987 roku, tradycyjni, dziedziczący w linii matki wodzowie z Southwold zostali zastąpieni przez nią innymi. Do dziś trwają spory, kto ma prawo reprezentować Oneidów podczas zebrania w Onondaga — informacja uzyskana 1 marca 2003 od Teresy Nicholas, członka Oneida of the Thames w Ontario; wywiad z Robertem Brownem.

<sup>14</sup> Wywiad przeprowadzony 10 sierpnia 2001 w siedzibie władz Oneida Indian Nation w Turning Stone. Zarzut, że

parciu Wielkiej Rady. W Nowym Jorku teraz już tylko Maisie Shenandoah i jej zwolennicy uznają zwierzchnictwo Wielkiej Rady<sup>15</sup>. Jej nieżyjący mąż był zresztą jednym z wodzów Onondagów (to Onondagowie desygnowali od zarania Ligi Irokezów największą liczbę wodzów — czterestu — do 50-osobowej Rady<sup>16</sup>; to oni tradycyjnie są „strażnikami ognia” Rady: na ich terytorium odbywają się jej spotkania. Oni też z pewnością są największymi zwolennikami tradycyjnej formy władzy dzisiaj). Oto jak opisuje swoją przynależność Danielle Shenandoah: „Nie jestem członkiem Oneida Nation of NY — jestem Oneidką z konfederacji Sześciu Narodów”. „Oneida Nation of NY jest nową instytucją... «narodopodobną» (*new nation-thing*), nowym «plemieniem», przypuszczam. Tak naprawdę to inkorporacja powołana do życia przez rząd federalny”<sup>17</sup>.

Matki klanowe nowojorskich Oneidów także nie są uznawane przez Wielką Radę i tradycyjnych Irokezów. Wątpliwości dotyczą nawet Maisie Shenandoah. Kilku moich znajomych Irokezów z różnych grup uważa ją za reprezentantkę „prawdziwych” Oneidów z Nowego Jorku, ale na przykład jeden z kanadyjskich wodzów zasiadających w Radzie — nie<sup>18</sup>.

Wielka Rada z kolei uznaje poszczególne rządy plemion irokeskich za instytucje wybrane według nieirokeskich zwyczajów, które z tego powodu nie mają prawa reprezentować „Tradycyjnej Konfederacji Sześciu Narodów”. Uważa więc, że tylko ona może utrzymywać stosunki ze Stanami Zjednoczonymi<sup>19</sup>.

Rząd Stanów Zjednoczonych nie utrzymuje jednak z Radą oficjalnych kontaktów, choć na

przykład Ada Deer, szefowa BIA, w trakcie konfliktu wokół przywództwa wśród nowojorskich Oneidów, o swoich decyzjach informowała nie tylko Raya Halbrittera, ale i Wielką Radę. Jednakże oficjalne stosunki *government to government* (a więc w jakimś stopniu uznające odrębność i suwerenność indiańskiego ludu) łączą rząd amerykański z Oneida Indian Nation i innymi „inkorporowanymi” rządami plemiennymi, nie zaś z Wielką Radą.

Sprawę komplikuje jeszcze fakt, że oprócz Grand Council w Onondaga funkcjonuje inna: w Ohsweken, w rezerwacie Sześciu Narodów w Ontario. Skupia wodzów ze społeczności irokeskich zamieszkających w Kanadzie.

### Tradycja i pieniądze

Ciekawy argument mający świadczyć o nieprawomocności obecnego lidera do sprawowania władzy stanowi zarzut, że Halbritter jest chrześcijaninem<sup>20</sup>. (Halbritter jest adwentystą siódmego dnia).

Do tradycji odwołuje się też Wilbur Homer, którym Wielka Rada próbowała zastąpić Raya Halbrittera na pozycji lidera Oneidów w Nowym Jorku w czasie konfliktu w 1993 roku (Wilbur Homer jest z tego samego klanu wilka): „Myślę, że wolimy, żeby z ludźmi konsultowano się tak jak to kiedyś było, kiedy ludzie współpracowali ze sobą, żyli razem”.

Doug George-Kanentio, były redaktor „Akwasasne Notes”, znakomity publicysta i znawca irokeskiej kultury i historii, polityk mocno zaangażowany we współczesne spory w irokeskich społecznościach (niegdyś w rezerwacie Akwasasne, gdzie występował przeciwko Warrior Society i kryminalnej działalności „stowarzyszenia”, dzisiaj po stronie dysydentów w konflikcie z rządem Oneida Indian Nation) w artykule zaadresowanym do społeczności środkowego Nowego Jorku tłumaczy, jak działał tradycyjny system wyboru przywódców w Lidze Irokezów. „Nie powierzano władzy nikomu, kto nie posiadał solidnej wiedzy o skomplikowanych religijnych rytuałach, które są istotą wierzeń Irokezów i utrzymują harmonię

Onondagowie ingerują w suwerenność innych „narodów” irokeskich, roszcząc sobie nadmierne prawa z tytułu zajmowania pozycji „strażników ognia”, pojawia się również w wywiadzie z Robertem Brownem.

<sup>15</sup> Osoby uważające się za tradycyjalistów i w Wisconsin, i w Southwood, często zamiast nazwy plemienia używają określenia *Haudenosaunee* — People of the Longhouse (tradycyjna nazwa wszystkich zjednoczonych Irokezów) albo *Ukwehu we* — Original People.

<sup>16</sup> W listopadzie 2000 roku Wielka Rada liczyła tylko 18 członków.

<sup>17</sup> Wywiad 27 września 2002.

<sup>18</sup> Wywiad e-mailowy z Robertem Brownem, 27 lutego 2003.

<sup>19</sup> Six Nation Council, Onondaga Nation „Regarding Authority to Submit Land Claims” — list do prezydenta Nixona, 23.04.1974 ([http://sixnations.buffnet.net/Grand\\_Council/?article=regarding\\_land\\_claims](http://sixnations.buffnet.net/Grand_Council/?article=regarding_land_claims))

<sup>20</sup> Wypowiedź Johna Dyera, przeciwnika Halbrittera, przywołana w artykule Andy Marino, *Halbritter reign may end in 45 days. U.S. stripes Halbritter of power, then grants extension*, „Oneida Daily Dispatch” 12 sierpnia 1993.

pomiędzy człowiekiem i naturą”. Wśród innych warunków wymienia: „wolność kandydata od chciwości, żądzy władzy, zawiści i złej woli, (...) nie wybiera się nikogo, kto aktywnie walczy o tytuł. Irokezi wierzą, że nie można dopuszczać do władzy nazbyt ambitnych, a należy ją cedować na tych, którzy niechętnie sprawują rządy”. I dalej: „Od wodza wymaga się też, żeby wiódł skromne życie, ponieważ tradycyjni Irokezi wierzą, że niezaspokojona pogoń za bogactwem nieuchronnie prowadzi do korupcji. (...) Każdy członek klanu ma prawo wyrazić swoją opinię [o wodzu] bez obawy, że może za nią zostać skarcony”. Wreszcie: „Wodza można pozbawić tytułu za korupcję, przyjęcie innej religijnej wiary, zachęcanie do przemocy, przelewanie krwi, popełnianie czynów niemoralnych czy pogwałcenie Wielkiego Prawa Pokoju (Great Law of Peace)”. Doug George kończy artykuł stwierdzeniem, że lud irokeski zachował ten zwyczaj do dziś i że jest on „świadectwem najstarszej demokracji na świecie”<sup>21</sup>.

Choć w całościowym artykule nie ma słowa o Halbritterze i współczesnych konfliktach, można go odczytywać jako krytykę lidera Oneida Indian Nation; zdaniem opozycji nie spełnia on żadnego z wymienionych kryteriów.

Halbritter twierdzi, że w rzeczywistości jego przeciwnicy walczą „o pieniądze i bogactwo, a mówią o tradycji”. „Moim zdaniem życie w ubóstwie czy całkowite pozostawanie na łasce Stanów Zjednoczonych nigdy nie było tradycyjną rzeczą. Niczego nie można zrobić bez pieniędzy. Żeby móc powiedzieć: «jesteśmy suwerenni», żeby mieć cmentarz, zbudować *council-house*, zbudować centrum dla dzieci i starszych, żeby odzyskać ziemię — po raz pierwszy w historii konfederacji, żeby bronić się przed atakami w Kongresie, w sądach oraz ze strony naszych sąsiadów — na to potrzeba pieniędzy. Więc postanowiliśmy zarobić pieniądze i nie zamierzamy za to przeproszać”<sup>22</sup>.

Co dalej?

Nietrudno jednak o przykłady despotycznych zapędów Halbrittera. Od kilku lat

Jesteśmy suwerennym rządem, od żadnego rządu podatków się nie pobiera. My nie żądamy podatków od innych krajów. Oni żyją na naszej ziemi. Czy kiedykolwiek martwili się: „Ach! Oneidowie są biedni”. Nie, narzekają dopiero wtedy, gdy osiągamy sukces. Chcą, byśmy wrócili tam, gdzie byliśmy: zdani na pomoc społeczną, bezrobocie, biedni, bezradni — zdani na ich łaskę. Moim zdaniem to rasizm ekonomiczny. Stany, Kościoły, farmerzy też nie płacą podatków, ale oni narzekają tylko na Indian, na inną rasę. To nie jest w porządku, to są uprzedzenia i rasizm.

— Ray Halbritter

sprawa „upiększania” domów—przyczep samochodowych należących do rodzin Oneidów zamieszkujących 32 akry — Oneida Territory. Inspektorzy Halbrittera sprawdzali stan starych przyczep wciąż służących za domy i znajdujące się w najgorszym stanie przeznaczali do rozbioru. Oficjalnym celem akcji miało być uchronienie mieszkanców od wypadków spalania domów (rzeczywiście takie się zdarzały). Wśród kilkunastu rodzin na Oneida Territory znalazły się domy należące do rodziny Shenandoah. Większość pozostałych mieszkanców, zgodnie z nakazem komisji dokonującej inspekcji, wyniosła się do Wioski Białych Sosn. Także dom Danielle Shenandoah przeznaczono do inspekcji. Danielle próbowała nie wpuścić inspektorów. Po kilkumiesięcznym oporze policji Oneida udało się ją zaaresztować i osadzić w areszcie w Pensylwanii (300 mil od Oneida Territory!), a zaraz potem zburzyć dom.

W listopadzie ubiegłego roku oponenci Halbrittera złożyli w sądzie federalnym doniesienie, że rząd Oneida Indian Nation celowo wymyślił projekt „upiększania” domów na terytorium Oneidów po to, by wyeksmitować dysydentów i zburzyć ich domy, a także że gwałci ich prawa obywatelskie, wynikające z Ustawy o prawach obywatelskich Indian (Indian Civil Rights Act). Sąd federalny zapowiedział, że zamierza zarzut rozpatrzyć.

Nie ulega wątpliwości, że przyczepy samochodowe nie są najbezpieczniejszym miejscem do życia, ale nie o bezpieczeństwo tylko (ani tym bardziej „upiększenie”) tutaj chodziło. Trzeba pamiętać, że Oneida Territory — „32 akry” — jest centrum społeczności Oneidów, jedynym kawałkiem ziemi (poza Marble Hill), który zawsze do nich należał. Pozostawanie

<sup>21</sup> Doug George—Kanentio, *Peacemaker set rules for Iroquois leaders*, „Syracuse Herald American”, 29 sierpnia 1993.

<sup>22</sup> Wywiad z 10 sierpnia 2001.

ważnej rodziny Shenandoah na „32 akarach” zapewne nie daje Halbritterowi spokoju, który chciałby mieć pewność, że ta ziemia jest własnością Oneida Indian Nation. To walka o prestiż — wbrew pozorom, mimo wydalenia Danielle Shenandoah, wcale nie jest pewne, czy tę rundę wygrał *national representative*. Sprokował krytyczne artykuły w prasie, konflikt przez kilka tygodni obserwowali ludzie z zewnątrz (między innymi z organizacji Christian Peace Mission), powstały krytyczne raporty. Wywiezienie kobiety do innego stanu, jakby brakowało dla niej aresztu w okolicy przypomina do złudzenia metody stosowane przez FBI wobec liderów indiańskich i działaczy AIM w latach siedemdziesiątych, tyle że tym razem stosuje je Indianin i to wobec własnego ludu.

Halbritter nie zaprosił Joanne Shenandoah na ceremonię wręczenia nagród Grammy, zorganizowaną na cześć nominowanych tubylczych artystów (jej album *Peacemaker's Journey* był pierwszym albumem nominowanym do Native American Grammy) w Times Square Studios w Nowym Jorku 22 lutego br. Jerry Reed, rzecznik „narodu”, wyjaśnił, że po prostu „nie ma między nami dobrych stosunków”!

Najnowsza historia Oneidów to nierozdzielny spłot oszałamiających sukcesów i zawstydzających porażek. Osiągnięciem Halbrittera i innych (wśród nich znajdują się również jego dzisiejsi przeciwnicy) jest odrodzenie społeczności Onyota'a:ka: — opuszczona ziemia rodzinna błyskawicznie zamieniła się w żywą społeczność; Oneidowie, jeszcze kilkanaście lat temu pogardzani zarówno przez nieindiańskich sąsiadów, jak i samych Onondagów, stali się ludem chlubiącym się swoją historią i dzisiejszym rozwojem ekonomicznym. Kasyno Turning Stone należy do najbardziej dochodowych indiańskich kasyn. Przedsiębiorstwa Oneida Nation Enterprise zapewniają pracę niemal każdemu członkowi narodu... no właśnie, „niemal” — z korzyści tych wykluczeni są przeciwnicy polityczni Halbrittera, „zdrzący narodu”, jak ich określa. Człowiek, który podniósł indiański lud z kolan, teraz być może zmierza w kierunku katastrofy. W tym sensie dochowuje wierności tradycjom Oneidów, że powoduje kolejne rozłamy i konflikty — one znaczą historię Oneidów od przeszło dwustu lat.

W artykule starałem się pokazać, jaką rolę odgrywają polityki tradycji w tych konfliktach, w jakim stopniu idee suwerenności ludu Oneida zaprządnięte zostają do rozgrywek o władzę przez każdą ze stron konfliktu. Bardziej i mniej gorliwi zwolennicy „tradycyjnych wartości” i „tradycyjnej kultury” definiują je zawsze z punktu widzenia teraźniejszości i odnoszą je wstecz, nieuchronnie przy tym dokonując mitologizacji przeszłości. Roztropni przywódcy powinni jednak rozróżniać między wykorzystaniem refleksji nad przeszłością do bieżącej walki politycznej a stosowaniem jej do wzmocnienia więzi i siły własnego ludu. ■

#### Bibliografia:

- Jack Campisi, hasło „Oneida” w *Northeasted*. Bruce G. Trigger, Smithsonian Institution, Washington 1978, vol. 15 of the *Handbook of North American Indians*, William C. Sturtevant, general editor.
- Glenn Coin, *Clint Hill Can Stand 2nd Trial. Judge rules that Oneida City Court proceeding wouldn't be double jeopardy*, „The Syracuse Post—Standard Newspaper”, 14.12.2002.
- William N. Fenton, *The Great Law and the Longhouse. A Political History of the Iroquois Confederacy*, University of Oklahoma Press, Norman 1998.
- Jonathan Friedman, *The Past in the Future: History and the Politics of Identity*, „American Anthropologist” 94 (4), 1992.
- Halbritter hails ruling as „victory”, „Syracuse Herald—Journal”, 5 lutego 1994.
- Jocelyn Linnekin, *The Politics of Culture in the Pacific* w: Linnekin J., Poyer L. *Cultural identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press 1990.
- John Johnsen, *Walka o ziemię. Naród Oneida i stan Nowy Jork*, „Tawacin” nr 1 [53], wiosna 2001.
- „Prawa, nie przywileje” — wywiad z Johnem Johnsenem z Utica College of Syracuse University, NY, „Tawacin” nr 1 [53], wiosna 2001.
- George C. Shattuck, *The Oneida Land Claims: A Legal History* (seria „The Iroquois and Their Neighbors”) Syracuse University Press, Syracuse 1991.
- Harry Schüler, *The Renaissance of the New York Oneida*, „European Review of Native American Studies” 14:2, 2000.
- Robert L. Smith, *Chief Homer Didn't Seek the Position*, „Syracuse Post Standard”, 12 sierpnia 1993.

Bartosz Hlebowicz pisze doktorat na UAM o formowaniu się tożsamości etnicznej wśród Indian ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych. Mieszka w Białymstoku. Powyższy artykuł jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego podczas sesji „Indianie i indianiści”, która odbyła się w dniach 18–19 stycznia 2003 w Warszawie.

## Tainowie

### Szkic dziejów, zagłady i przetrwania

#### cz. 2

#### Historia kontaktu i eksterminacji Tainów

Krzysztof Kolumb mimo, zdawałoby się, przychylnego stosunku do napotkanych Indian Taino nie omieszkiał natychmiast zniewolić kilkunastu z nich pod pretekstem wyczerpania języka hiszpańskiego i uczynienia z nich tłumaczy. Zdecydowana większość porwanych Indian nie przeżyła niewoli i zmarła albo w czasie podróży do Europy, albo już na miejscu w Hiszpanii.

Po wejściu na mieliznę „Santa Marii” i zniszczeniu karaweli, Kolumb — przed powrotem do Hiszpanii — pozostawił na wybrzeżu Haiti nadwyżkę załogi. Admirał wyselekcjonował nieprzydatnych do żeglugi żołnierzy i awanturników, którzy, bez sprzeciwu miejscowego kacyka Guanacagari, zbudowali dla siebie małą osadę, nazwaną La Navidad (Boże Narodzenie). Kiedy w 1493 roku, na czele siedemnastu okrętów i tysiąca pięciuset ludzi, Kolumb powrócił na Haiti, po La Navidad nie zostało niemal śladu. Indagując miejscowych Tainów i ich naczelnego wodza, Hiszpanie dowiedzieli się tylko, że spustoszenia hiszpańskiej osady dokonał kacyk Caonabó, władca kraju Maguana w południowej części wyspy, który przy oka-

zji miał też pobić Guanacagariego i jego wojowników. Ponieważ jak dotąd Tainowie nie przybiali wrogię postawy wobec białych przybyszów, można było przypuszczać, że Hiszpanie pozostawieni w La Navidad musieli sprowokować atak. W tradycji tainowskiej zachowała się przyczyna masakry: któryś z pozostawionych awanturników zgwałcił jedną z żon kacyka Caonabó<sup>1</sup>.

W marcu 1494 Hiszpanie ukończyli budowę nowego fortu Santo Tomás, co pozwoliło admirałowi wyruszyć na eksplorację Kuby i Jamajki. Pozostawiony w Santo Tomás garnizon rozpoczął wkrótce bezwzględną eksploatację okolicznych Indian, zagarniając ich mienie i gwałcąc kobiety. Zrozpaczeni tubylcy, by uniknąć dalszych grabieży i porwań, spalili swe *yucayeques* i rozproszyli się po lasach. Sytuacja kolonistów stała się przez to znacznie trudniejsza. Dla Tainów z Haiti było już zupełnie jasne, z kim mają do czynienia; jednocześnie koloniści wyczuwali, że prędzej czy później zagrożone wódzostwa (kacykaty) wystąpią przeciwko nim wspólnie. Hiszpanie, doświadczeni w podstępach wojny z Maurami<sup>2</sup>, po powrocie admirała, zastosowali uderzenie prewencyjne. Wysłany przez Kolumba do kacyka Caonabó z rzekomą misją pokojową Alonso de Ojeda uśpił czujność tego ostatniego podarkami i propozycją przejażdżki konno, po czym porwał go i odstawił do Santo Tomás. Caonabó deportowany w łańcuchach do Hiszpanii, zmarł w drodze. Przypuszczalnie akcja ta sparaliżowała na jakiś czas plany tubylców (jeśli mieli takie) do zorganizowanego wystąpienia przeciw najeźdźcom. Jednak kilka miesięcy później zdecydowali się wystąpić zbrojnie w koalicji z braćmi Caonabó na czele. Weterani hiszpańskiej rekonkwisty łatwo rozbili Tainów, a tysiące pojmanych zamienili w niewolników.

Obsesją Hiszpanów było złoto. Do jego wydobywania na Haiti zmuszono pokonanych, nakładając na nich ciężkie, niewykonalne normy wydobywania. Tysiące tubylców marło z wyczerpania i niedożywienia, reszty dopełniały zawle-

Dokończenie 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.

<sup>1</sup> Bartolomé de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, przeł. Krystyna Niklewiczówna, PAX, Warszawa 1956, s. 122; mowa tu jest o zonie Guarionexa, ale to raczej pomyłka.

<sup>2</sup> Mieczysław Żywczyński, *Las Casas: jego życie i działalność*, w: B. de Las Casas, *Krótką...*, dz. cyt., s. 14.

czone przez przybyszów choroby i ich bezprzekładne okrucieństwo. Kolumb, rozczarowany miernymi wynikami wydobycia złota, wysłał statkami do Hiszpanii pięciuset wyselekcjonowanych niewolników indiańskich, aby zrekompensować koronie inwestycje w jego drugą wyprawę. On sam również odpłynął do Hiszpanii, pozostawiając władzę w rękach brata, Bartolomea, któremu przez ten okres udało się pokojowo zhołdować kacyków Xaragwy, Behecchia i jego siostrę, Anacaonę, wdowę po zmarłym w niewoli Caonabó. W ten sposób Bartolomé rozciągnął system trybutu na ich wioskę.

Wkrótce potem Bartolomé Colón otworzył drugą kopalnię złota w środkowo-południowej części wyspy i postanowił przenieść stolicę kolonii z Isabeli w jej pobliżu, na południowe wybrzeże Haiti. Burmistrz Isabeli, Francisco Roldán, podniósł bunt, ale nie mając sił na pokonanie ludzi Colona w forcie Concepción de la Vega, uszedł na zachód do kacykatu Xaraguá, gdzie uzyskał azyl, a Behecchio wykorzystał tę sytuację, by zaniechać trybutu.

Ucisk kolonialny wywołał następną zbrojną akcję Tainów. Czternastu kacyków z Guarionexem, kacykiem Magui na czele, wyruszyło na fort Concepción de la Vega. Zostali jednak przez Hiszpanów Colona zaskoczeni w nocy i pobici. Na pojmanym Guarionexie wymuszono poddanie się władzom kolonii i przymusową pracę jego ludzi w kopalni złota. Tuż przed powrotem Kolumba w lecie 1498, Guarionex i jego świta zbiegli do wschodniego kacykatu Ciguayo. Bartolomé zażądał od Mayobanexa, tamtejszego kacyka, wydania zbiegów, a gdy ten odmówił, zaatakował ich, biorąc w niewolę obu wodzów. Zmarli oni niebawem.

Krzysztof Kolumb ułagodził zbuntowanego Roldana, upoważniając go do podporządkowania sobie Indian Xaragwy i nałożenia na nich tzw. *repartimiento*, systemu przymusowej pracy w kopalniach, gospodarstwach hodowlanych lub plantacjach.

Intrygi, które doprowadziły do uwięzienia i deportacji Krzysztofa Kolumba przez nasłanego z metropolii Francisca Bobadillę, w 1500 roku, pociągnęły za sobą fatalne reperkusje dla Tainów. W 1502 roku gubernatorem wyspy został Nicolás de Ovando, który postanowił zlikwidować resztki politycznych organizacji

tubylców. Indianie z wioski Higüey, którzy mszcząc wodza zabitego przez psa bojowego, ruszyli przeciw Hiszpanom, dali tym pretekst do akcji pacyfikacyjnej, w której około siedmiuset otoczonych wepchnięto do dużego *bohio* i bezbronnych zakłuto. W rok później, przybывая z wizytą do Anacaony, kobiety-kacyka Xaragwy, zebrał w *bohio* starszyznę w liczbie osiemdziesięciu ludzi, po czym znieścacka kazał zatarasować wyjście i spalić ich żywcem, Anacaonę zaś, „w dowód szacunku”, powiesić<sup>3</sup>.

Las Casas, naoczny świadek, opisuje przerażające okrucieństwo kolonistów. Za najmniejszą niesubordynację karano obcinaniem dłoni. Okaleczano, prażono na rusztach ogniem i zabijano w torturach bez względu na płeć i wiek. Rozbestwienie dochodziło do zenitu, gdy w szale krwawej orgii rozbijano dzieciom głowy o głazy, rozpruwano brzuchy brzemiennym, zakładano się, kto jednym cięciem rapiera przetnie na pół Indianina. Szczuto Tainów bojowymi psami rasy mastif, specjalnie szkolonymi do polowań na Indian. Były one postrachem tubylców, bo karmione ciałami zabitych tropiły ich jak łowną zwierzynę. Las Casas wspomina, że rozdzierały ofiarę w „zdrowaśkę”<sup>4</sup>. Pojmując beznadziejność swej sytuacji i by uniknąć okrucieństw, Tainowie poczęli masowo zabijać swoje dzieci i popełniać samobójstwa. Przy końcu kadencji Ovando, w 1509 roku, z setek tysięcy tubylców pozostało zaledwie sześćdziesiąt tysięcy niewolników w nowym systemie eksploatacji *encomienda*<sup>5</sup>. Jedyną próbą biernego oporu, która zakończyła się dla Indian relatywnym sukcesem, było wyprowadzenie w 1519 roku w góry, przez ochrzczonego kacyka Enriquillo, załogi całej *encomiendy*. Indianie utrzymali tam niepodległość do 1533 roku, kiedy korona hiszpańska objęła ich specjalną amnestią.

Historia podboju i eksterminacji Tainów na Haiti powtórzyła się na Borinquen, dzisiejszym Puerto Rico, na Kubie i na Jamajce.

<sup>3</sup> M. Żywczyński, dz. cyt., s. 124.

<sup>4</sup> Tamże, s. 120.

<sup>5</sup> *Encomienda* była systemem nadań pracowników indiańskich dla kolonistów zasłużonym dla korony. Tubylcy mieli tym razem odpłatnie dla nich pracować. Zastąpił on niewolnicze *repartimiento* w 1503 roku.

W 1508 roku Juan Ponce de León uzyskał zezwolenie gubernatora Ovando na podbój i kolonizację wyspy Borinquen, nazwanej przez Kolumba San Juan Bautista. Wylądowawszy na południowym wybrzeżu z czterdziestoma awanturnikami, szukał wpierr pokojowego porozumienia z Indianami. Uspokoiwszy kacyka Agueybanę Starszego, iż przybywa w pokojowych zamiarach, otrzymał pozwolenie na zwiedzenie wyspy i wybranie miejsca osiedlenia. Na wybrzeżu atlantyckim, u ujścia rzeki Toa wyznaczył port Puerto Rico, nieco wyżej wybudował dla siebie i towarzyszy fort Caparra. Po dwóch latach stałego napływu osadników, intryg i przetasowań politycznych, a z tym rosnących żądań wobec Indian, Tainowie na południowym zachodzie kraju poczęli burzyć się przeciw niewolnicznemu traktowaniu przez królewskiego kolonizatora, Cristobala de Sotomayera. Tainów kacykatu Yagüecas przed rozpoczęciem działań wstrzymywała jedynie pamięć o masakrze sąsiadów z haitańskiego Higüey, w której po stronie oprawców nie dostrzeżono ofiar, co wraz z niepokojącą historią o zmartwychwstaniu Jezusa, czyniło z jego wyznawców ludzi mogących po uśmierceniu odżyć. Postanowiono więc to sprawdzić. Ofiarą padł młody Hiszpan, Diego Salcedo, który oczekiwał na ludzi kacyka Urayoána, mających przenieść go przez rzekę. Na polecenie wodza i wykorzystując sytuację, niosący utopili Salceda, po czym złożyli ciało na brzegu, by obserwować przez kilka dni, czy dojdzie do rezurekcji. Psucie się zwłok utwierdziło tubylców, iż mają do czynienia ze zwykłymi ludźmi. Mimo że nie doszło do pełnej koalicji Tainów z Borinquen, a wiadomość o przygotowaniach do wojny dotarła do Sotomayera, Indianom udało się zniszczyć jego hacjendę i zabić osiemdziesięciu Hiszpanów<sup>6</sup>. Wtedy jednak do akcji wkroczyli żołnierze Juana Ponce de León. Po początkowym sukcesie w dolinie Coayuco, oddział Ponce de Leona wszedł na terytorium Yaguecas, gdzie stanął przed 11-tysięcznym zgrupowaniem Indian pod wodzą Modobomaka i Agueybany Młodszego (bratanka starego kacyka). Przed nie-

chybną klęską uratował Hiszpanów przypadkowy strzał arkebuźnika, śmiertelnie rążący Agueybanę. Obie strony nie podjęły walki, co pozwoliło kolonistom na wycofanie się do Caparry. Ponce de León nie zlekceważył niebezpieczeństwa i ogłaszając amnestię dla pokojowo nastawionych Tainów zyskał wiele, gdyż pozbawił tubylców jedności. Część z nich złożyła broń i podporządkowała się przymusowej pracy w *encomiendach*, inni, zebrani w niedostępnej Luquillo Sierra, sporadycznie atakowali osiedla kolonii; jeszcze inni umknęli do wschodnich Tainów, na Wyspy Dziewicze i razem z nimi przez kilka dziesięcioleci nekali nadbrzeżne osady hiszpańskie. Wszakże zorganizowany opór krajowców został definitywnie złamany. W 1515 roku z obliczanej na 60 tysięcy pierwotnej populacji Indian w Borinquen zostało ich niewiele ponad 14 tysięcy. Próby sprowadzenia uciekinierów z Wysp Dziewiczych i innych północnych Małych Antyli nie dały rezultatów, co zmusiło Hiszpanów do importu niewolników z Afryki<sup>7</sup>.

Diego Colón, syn Kolumba, który objął władzę po Nicolasicie Ovando w randze Wicekróla Indii, wysłał na podbój Indian Jamajki Juana Esquivela, jednego z uczestników krwawej pacyfikacji kacykatu Higüey. Doświadczony konkwistador miał za zadanie wdrożyć miejscowych Tainów w system *encomiend* produkujących żywność, a także uzupełniać niedostatek niewolników na Haiti. Polityka bezwzględnej eksploatacji wyludniła Jamajkę tak, iż pod koniec gubernatorskiej kadencji Esquivela w 1515 roku żyły tam już resztki krajowców.

Podbój Kuby podjęty został w latach 1511–13 z dwóch kierunków: z Haiti przez Diego Velazqueza de Cuéllara i z Jamajki przez Panfilo de Narváeza. Łądując na dwóch przeciwległych brzegach wyspy konkwistadorzy posuwali się koncentrycznie w głąb, biorąc miejscowych Tainów w strategiczne nożyce. Należało tu wspomnieć, że w ekspedycji Narváeza brał udział Bartolomé de Las Casas.

W ciągu kampanii ludziom Velazqueza udało się dopaść Hatuëya, haitańskiego wodza, który umknął spod panowania Hiszpanów na Kubę. Pojmanego spalono wraz z towarzys-

<sup>6</sup> Olga Jiménez de Wagenheim, *Puerto Rico, An Interpretative History from Pre-Columbian Times to 1900*, Princeton 1998, s. 45.

<sup>7</sup> Tamże, s. 46.

szami. Tragiczne to wydarzenie posłużyło Las Casasowi do przedstawienia, w formie gorzkiej anegdoty, poglądu Indian na sprawę przyjęcia chrześcijaństwa. Oto do skazanego na męczarnie Hatueya dopuszczono franciszkanina, który próbował nawrócić nieszczęśnika, powiadając „że jeśli zechce uwierzyć w jego słowa, pójdzie do nieba, gdzie jest chwała i wieczny odpoczynek, a jeśli nie — pójdzie do piekła znośić wieczne kary i męki. Skazany pomyślawszy chwilę zapytał, czy chrześcijanie idą do nieba. Zakonnik odpowiedział, że tak, ale tylko dobrzy. Na to kacyk nie namyślając się dłużej powiada, że nie chce iść do nieba, tylko do piekła, aby nie spotkać się z nimi i nie widzieć tych okrutnych ludzi. Taką to chwałę i sławę pozyskał Bóg nasz i nasza wiara dzięki chrześcijanom, którzy pojechali do Indii — komentuje żałośnie Las Casas<sup>8</sup>.

W ciągu następnych lat populacja Tainów na Kubie zmalała na tyle, że i tu poczęto sprowadzać zrazu wylapywanych Indian ze stałego lądu, głównie z Hondurasu, wreszcie niewolników z Afryki. Indianie Guanahatabey z północno-zachodniego krańca Kuby, którzy przeżyli inwazję ludów należących do kultury Saladoid i sąsiedztwo Tainów zaniknęli zupełnie. Piszze Las Casas: „Później rozpoczęto polowanie na Indian, którzy byli w lasach, i tam dokonano niebываłych zbrodni”<sup>9</sup>.

Kompletnego wyludnienia dokonano na archipelagu Bahama. Lukajanie witający Kolumba stali się wkrótce pożądanym żywym towarem, gdy odkryto ich umiejętności pływania i nurkowania. Sprowadzani masowo na Haiti używani byli do połowu pereł. Las Casas stwierdza, że eksploatowano ich niechętnie, a ci, których zaobserwował, mieli skórę trwale pokrytą solą i odbarwione włosy<sup>10</sup>.

Około roku 1550 tubylcza ludność Wielkich Antyli przestała być widoczna. Kilkumilionową populację Tainów złamała okrutna eksterminacja, epidemie i deportacje. Tylko w zakątkach subtropikalnych lasów przetrwały ukryte pojedyncze rodziny krajowców, o których późniejszych losach można jedynie snuć domysły.

## Indianie ze współczesnych Antyli w ojczyźnie i diasporze

Przez dłuższy czas historiografia europejska i amerykańska uważały eksterminację Tainów za smutny i zamknięty rozdział w dziejach ludzkości. Zgadali się z tym również antropolodzy kultury. Z „melancholijnym wstęchnieniem” potraktowano pamięć o istnieniu Tainów jak wytrzebionego na wyspach Oceanu Indyjskiego ptaka dodo czy wschodnioeuropejskiego тура<sup>11</sup>. Ale prawda okazała się inna.

Sami historycy zauważali, że mimo okrucieństwa i pogardy wobec krajowców Hiszpanie chętnie brali w konkubinat tubylki, a także żenili się z kobietami Tainów. W 1514 roku spis powszechny na Haiti ujawnił, iż 40% Hiszpanów miało tubylcze żony<sup>12</sup>. Mogło to oczywiście wynikać głównie z braku kobiet z Hiszpanii, co jednak nie zmienia faktu. Bez wątpienia identyczność etniczna potomstwa takich małżeństw była uzależniona od ich statusu majątkowego i społecznego. Metysi urodzeni w bogatych domach hiszpańskiej szlachty zapewne oscylowali w kierunku kultury zdobywców i nowej rzeczywistości „panów sytuacji”. Ich późniejsze małżeństwa z napływowymi Hiszpankami oraz silny, neoficki katolicyzm mogły wkrótce zatrzeć zupełnie związek biologiczny i kulturowy z przeszłością. Można przypuszczać, że inaczej kształtowały się losy Metysów urodzonych w biedniejszych warstwach kolonialnych lub poza małżeństwem.

Kiedy w 1519 roku Hernán Cortés rozpoczął podbój azteckiej federacji, a po nim ruszyły zastępy kolonistów na Meksyk i Amerykę Środkową; gdy konkwistadorzy Pizarra pociągali za sobą awanturników do Tahuantinsuyu, państwa Inków i do złotodajnych kacykatów kolumbijskich Czibczów, Antyle przeżyły swoisty exodus. Pozostali na nich zbiedniałi ranczerzy, plantatorzy trzciny cukrowej żyjący z pracy swych czarnych niewolników i średnie mieszczaństwo, niezbyt skore do podejmowania ryzyka.

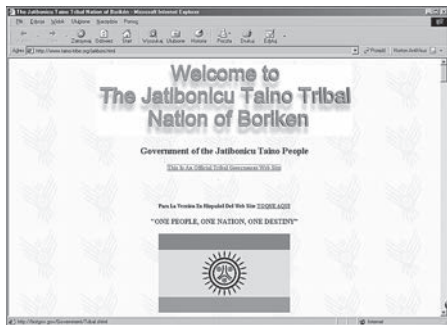
<sup>8</sup> B. de Las Casas, dz. cyt., s. 131.

<sup>9</sup> Tamże, s. 133.

<sup>10</sup> Tamże, ss. 195, 196.

<sup>11</sup> Por. np. Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1991, hasło: „taino” (sic!).

<sup>12</sup> Irving Rouse, *The Tainos. Rise and Decline of People Who Greeted Columbus*, New Haven — Londyn 1992, s. 161.



www.taino-tribe.org/jatiboni.html

Upadek ekonomicznego znaczenia wysp dla korony hiszpańskiej doprowadził do dalszego zubożenia hiszpańskich mieszkańców Antyli. Czynniki ten mógł mieć wpływ na odzyskanie resztek tożsamości u tainowsko-hiszpańskich Metysów i niedobitków tubylców, rozproszonych w interiorze. Należy pamiętać, że ciężar przymusowej pracy przesunięty został definitywnie na barki Afrykanów i nikt już nie polował na krajowców, by zamieniać ich w niewolników. Pozostawieni sami sobie wtapiali się w heterogeniczne społeczeństwo Antyli.

W drugiej połowie XX wieku doszło do generalnego przebudzenia świadomości etnicznej i kulturowej ludów kolonialnych. Antropologia i historia, odchodząc od europocentrycznej interpretacji dziejów, pomogła narodom tzw. Trzeciego Świata odzyskać poczucie dumy z dorobku kulturowego ich przadków, do tej pory deprecjonowanego jako barbarzyński lub prymitywny. Rozwój powszechnej edukacji i walka z analfabetyzmem sprawiły, że w najdalszych zakątkach tych krajów młodzież mogła podjąć naukę, również o swej przeszłości.

W dzisiejszych opracowaniach historyczno-antropologicznych nawet dość konserwatywni skądinąd naukowcy przyznają, że na Wielkich Antylach żyją jeszcze „potomkowie Tainów”<sup>13</sup>. Niestety, niezbyt fortunny, lecz ciągle używany termin „czystość krwi” albo „czystość rasy”, powoduje, że antropolodzy nie potrafią sprecyzować swego stosunku do nowego problemu. To oczywiście, że termin „potomkowie Tainów” może być dość szeroko rozumiany i stanowi

pobłażliwą akceptację roszczeń tych wszystkich, którzy uznają się za Indian.

O ile na Haiti w latach wojny wyzwolenczej przeciw Francji (1801–04) i po uzyskaniu niepodległości nastąpiła wcześniejsza homogenizacja społeczeństwa w naród, w którym mogły rozpląnąć się resztki tożsamości Indian, o tyle na hiszpańskiej Kubie i w Puerto Rico proces ten zaszedł znacznie później.

Przyznaje się, że enklawy tubylcze istniały w Puerto Rico i na Kubie. W 1795 roku w spisie ludności Puerto Rico figurowało jeszcze dwa tysiące Indian<sup>14</sup>. Wprawdzie Karen Anderson–Cordova podejrzewa<sup>15</sup>, że mogli oni być potomkami indiańskich niewolników z innych wysp i kontynentu, ale nie posiada na to dowodów. Na Kubie w paśmie Sierra Maestra, w prowincji Oriente, znana jest współcześnie grupa rodzin o wybitnie indiańskich cechach biologicznych<sup>16</sup>.

Jedynym cenzusem „indiańskości” wydaje się indywidualne przeświadczenie o przynależności kulturowej i etnicznej, bez względu na genetyczną „czystość” osobnika. Przyglądając się swemu przewodnikowi w parku archeologicznym Tibes koło Ponce, w Puerto Rico, nie mogłem oprzeć się wrażeniu, że mam do czynienia z Indianinem. Kiedy wreszcie zdecydowałem się zapytać go o to, z uśmiechem potwierdził swe tainowskie pochodzenie.

Wielu emigrantów z Antyli posiadających świadomość dziedzictwa genetycznego i kulturowego Tainów utworzyło w diasporze związki tubylcze. Z dumą i determinacją eksplorując swą przeszłość, odwołując się też do tainowskiej genealogii. W Stanach Zjednoczonych znalazł siedzibę „Taino Jatibonicu Longhouse” zrzeszający emigrantów pochodzenia tainowskiego. Nanaturey (*Inaruri Gua Yuke Turey*), młoda kobieta mianująca się *la India Taina Boricua* prowadzi internetową stronę Tainów informującą o ich historii, kulturze i aktualnościach. Odrodzenie się Tainów z resztek tubylców zagubionych w społeczeństwach Antyli jest tylko kwestią indywidualnej świadomości

<sup>14</sup> Olga Jiménez de Wagenheim, *Puerto...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>15</sup> Karen Anderson–Cordova, *Hispaniola and Puerto Rico: Indian Acculturation and Heterogeneity, 1492–1550*, Ann Arbor 1990.

<sup>16</sup> *Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, Chicago etc. 1975, t. 5, s. 352.

<sup>13</sup> Tamże, ss. 161–68.

i czasu potrzebnego na zgłębienie swej rodzinnej tradycji i genealogii.

### Historyczne i obecne interpretacje podboju Antyli

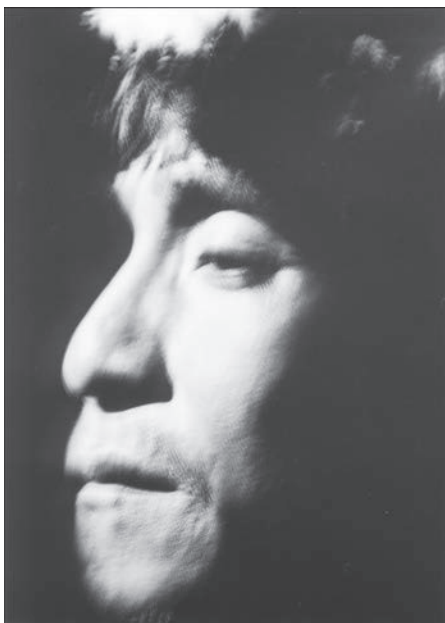
Współcześni konkwisciści historycy znali okrucieństwa konkwistadorów i ogólnie potwierdzali denuncjacje Las Casasa, jednocześnie starając się usprawiedliwiać działania zdobywców. Głównymi przeciwnikami dominikanina byli ówczesni prawnicy i teolodzy, jak Juan Gines de Sepulveda i Don Juan de Quevedo, którzy działania te uznawali za potrzebne do rozszerzania chrześcijaństwa i przyznawali Hiszpanom prawo do ujarzmiania Indian.

Po śmierci biskupa jego dzieła popadły na jakiś czas w zapomnienie. W Europie przypomniano sobie o nim w czasach wojen z Hiszpanią i wtedy stał się on, wbrew swym intencjom, orężem antyhiszpańskiej propagandy. Oskarżenia protestanckie wobec katolickiej Hiszpanii miały podłoże ideologiczne i oczywiście polityczne, a pisma Las Casasa, tłumaczone na inne języki, pełniły rolę propagandową. W ten sposób *Krótki relacja...* została wydana siedemnastokrotnie w Holandii (1578–1670), jedenaście razy we Francji (1579–1822) i dziewięć w Anglii (1583–1909). Co znamienne, książka ta nie doczekała się wydania w krajach oddległych od Hiszpanii, więc nie popadających z nią w konflikty<sup>17</sup>.

Wywołało to z kolei reakcję hiszpańskich historyków, którzy poczęli zarzucać Las Casasowi stronnictwo i przesadę. Mianowano go twórcą „czarnej legendy” konkwistadorów.

Nie ulega wątpliwości, że Las Casas posługiwał się celowymi przejęskrawieniami, ale ogólnie mówił prawdę. Świadczyła o tym sytuacja ludności podbijanego kontynentu, dzieśniętowanej i cierpiącej okrutny ucisk.

Dopiero wiek XX przyniósł rzetelną analizę jego pism. Stało się jasne, że nie tylko on zaobserwował okrucieństwo zdobywców, ale wielu innych, jemu współczesnych, widziało te wydarzenia podobnie. Odkryte w archiwach europejskich manuskrypty indiańskich pisarzy z wczesnego okresu kolonialnego (jak na przy-



Portrety współczesnych Tainów w Muzeum Tibes koło Ponce, Puerto Rico. Odfotografował A.W.

<sup>17</sup> Janusz Tazbir, *Szlachta i konkwistadorzy*, Warszawa 1969, ss. 50, 51.

kład Azteka Anonima czy Guamana Pomy de Ayali) potwierdzały opisy „obrońcy Indian”. Lecz znów jego pisma znalazły „praktyczne” cele polityczne. Tym razem posłużyły jako ideologiczne argumenty antyimperialistyczne dla obozu socjalistycznego, a także, co zrozumiałe, dla walczących o swe prawa i wolność ludów kolonialnych.

Druga połowa XX wieku przyniosła następne polemiki wokół konkwisty. Kongres Amerykanistyczny w Madrycie, Barcelonie i Seville w 1964 roku był widownią krzyżowania się diametralnie różnych opinii i wielu interpretacyjnych sporów, a sędziwy historyk hiszpański Ramon Menendez Pindal nazwał Las Casas psychopatą<sup>18</sup>.

W historiografii XX-wiecznej zaznaczają się dwa zasadnicze ujęcia. Pierwsze pochodzące od historyków o prawicowych poglądach zakłada, iż podbój Ameryki był nie tylko nieuchronnym procesem historycznym, ale też wydarzeniem niezwykle pożytecznym dla całej ludzkości. Próbuje się także, deprecjonując wartości kultur autochtonicznych, dowodzić, iż misja cywilizacyjna białego człowieka była oczywistym postępem w jej ogólnym rozwoju. Gdy dotyczy to Antyli, usiłuje się porównać konkwistę do prehistorycznych fal migracyjnych Indian „zasiedlających wyspy na nowo”, owych ludów z kultury Ortoiroid i Saladoid<sup>19</sup>. Tym sposobem tuszuje się lub łagodzi wymiar moralny tubylczego holocaustu, nie zważając na archeologiczne przesłanki o wymieszaniu się przybyszów z zasiedziałyymi raczej niż eksterminacji.

Drugi pogląd opiera się na założeniu, że żaden pretekst — cywilizacyjny, misyjny czy polityczny nie usprawiedliwia ludobójstwa i niszczenia kultur, które przez tysiąclecia dobrze służyły egzystencji społeczeństw Ameryki sprzed kontaktu. Podkreśla się, że choć historia daje liczne przykłady zderzenia kultur, prowadzące do dramatycznych, często tragicznych konfliktów, w których ginęły setki tysięcy ludzi, nigdzie wszak nie doszło do takiego ludobójstwa jak w czasie podboju Ameryki. W starożytności, średniowieczu i w czasach nowożytnych padały liczne państwa i dynastie,

przeżywały jednak społeczeństwa, które tracąc swych hegemonów, utrzymywały przecież kulturę i tożsamość. Tasowanie się układów politycznych w starożytnej Mezopotamii, podbój Azji Mniejszej i Egiptu przez Macedończyków, zawojowanie całego Śródziemnomorza przez Rzymian, spłodowanie Europy przez zagony Hunów, krwawe podboje Czyngis-Chana, chrześcijańskie krucjaty na Palestynę, polityczna likwidacja państwa polskiego w XVIII wieku czy XX-wieczny holocaust Żydów europejskich nie doprowadziły do wytepienia narodów i ich kultur. Podbój Ameryki natomiast zniszczył nieodwracalnie ich dziesiątki, unicestwił całe plemiona, kacykaty i państwa, i dokonał nieznanego dotąd w skali historii ludobójstwa. Indianie przetrwali, lecz pozbawieni swej kulturowej identyczności skazani są na długotrwały, mozolny, a niekiedy beznadziejny wysiłek w jej odtworzeniu. ■

#### Bibliografia

- Karen Anderson—Cordova, *Hispaniola and Puerto Rico: Indian Acculturation and Heterogeneity, 1492–1550*, Ann Arbor 1990.
- Britannica*. Edycja polska. Wyd. Kurpisz, Poznań 1997–2000.
- Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, Chicago etc. 1975.
- Stuart Fiedel, *Prehistory of the Americas*, Cambridge University Press, Nowy Jork 1992.
- Olga Jiménez de Wagenheim, *Puerto Rico. An Interpretive History From Pre-Columbian Times to 1900*, Marcus Wiener Publishers, Princeton 1998.
- Krzysztof Kolumb, *Pisma*, przeł. A.L. Czerny, PIW, Warszawa 1970.
- Bartolomé de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, przeł. K. Niklewiczówna, PAX, Warszawa 1956.
- Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, t. I i II, Fondo de Cultura Economica, Meksyk — Buenos Aires 1965.
- Gonzalo Fernandez de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, Biblioteca Anaya, Salamanca 1963.
- Irving Rouse, *The Tainos. Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*, Yale University Press, New Haven — Londyn 1992.
- Janusz Tazbir, *Szlachta a konkwistadorzy*, Warszawa 1969.
- Samuel M. Wilson, red., *The Indigenous People of the Caribbean*, University Press of Florida, Gainesville etc. 1997.
- 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).

<sup>18</sup> Tamże, s. 61.

<sup>19</sup> I. Rouse, dz. cyt., ss. 138–168.

# Matsigenka

## znad rzeki Paquiría w Peru we wczesnej fazie kontaktu

raport z rekonesansu badawczego  
(1 IX 2001–5 X 2001)  
cz. 2

### 2. Nazwy nadawane Matsigenka znad rzeki Paquiría

*Kontekst społeczno-polityczny i tożsamościowy*

W odniesieniu do Matsigenka znad Paquirí używane są głównie dwie nazwy: Kogapakori (Kugapacori, Kugapakori, Kogapacori) i Kirineri. Rozważę najpierw ich etymologię, a następnie zakres i kontekst, w jakim są stosowane.

**Kogapakori** — słowo z języka matsigenka według różnych tłumaczeń znaczy tyle, co „wrogowie”, „zabójcy ludzi”. W artykule na temat Reserva w jednej z gazet peruwiańskich natknąłem się na określenie *etnia: metagente* (grupę etniczną: zabójcy ludzi) umieszczone w nawiasie po słowie *kugapacori*, jak gdyby dla bliższego sprecyzowania, o jaką grupę etniczną chodzi. Chris Beier i Lev Michael proponują tłumaczyć słowo *kogapakori* jako „barbarzyńcy” — jest to przekład wprawdzie nie dosłowny, ale dobrze oddający istotę rzeczy. W słowniku autorstwa Betty Snell hasło *kogapakori* przetłumaczone jest bez dociekań etymologicznych jako: *grupos de gente brava que viven en las cabeceras de ciertas regiones* (grupy dzikich ludzi żyjących w górnym biegu rzek w pewnych regionach). W słowniczku zaś dołączonym do dzieła Gerharda Baera tuma-

czenie na hiszpański brzmi po prostu: *salvaje; Matsiguenga guerrero*<sup>1</sup> (dziki, wojownik Matsigenka). Tradycyjnie słowem tym Matsigenka określali wrogie grupy tubylcze, na przykład na przełomie XIX i XX wieku Matsigenka z regionu Madre de Dios nazywali tym terminem wrogie im grupy tubylcze, mówiące językami z rodziny (według innych podrodziny) harakmbet, a mniej więcej w tym samym czasie Matsigenka znad dolnej Urubamby określali w ten sam sposób wrogich Asháninka (Asháninka, Campa). W ciągu ostatnich dziesięcioleci wśród zakulturowanych Matsigenka, a za nimi w kręgach uczonych, powstała tendencja, by terminu Kogapakori używać na określenie grup izolowanych, „dzikich” czy „niecywilizowanych”, będących (lub będących przypuszczalnie) Matsigenka bądź członkami grupy etnicznej bardzo blisko z Matsigenka spokrewnionej (jak Nanti znad górnych biegów rzek Camisea i Timpía). Słowo to zostało przejęte i jest używane także przez wielu antropologów i misjonarzy w sposób sugerujący, iż Kogapakori są odrębną grupą czy częściej podgrupą etno-lingwistyczną. To błędne podejście, gdyż (jak podkreślają Beier i Michael) z jednej strony terminem Kogapakori obejmuje się tylko część grupy etnicznej Matsigenka (mianowicie tych izolowanych i wczesnokontaktowych, czyli „niecywilizowanych”), z drugiej zaś pod nazwą tą łączy się członków dwóch różnych (aczkolwiek spokrewnionych) grup etnicznych, mianowicie Matsigenka i Nanti. Określenie to występuje też w oficjalnej nazwie Reserva del Estado a Favor de las Poblaciones Nativas Nómade Kugapacori y Nahua — terenu obwołanego obszarem chronionym w celu zabezpieczenia terytoriów zajętych przez izolowane i wczesnokontaktowe grupy tubylcze. W tym wypadku termin Kogapakori obejmuje również grupy „matsigenkapodobne”, (Matsigenka znad Paquirí i Nanti) w odróżnieniu od Indian Nahua.

Podczas rozmów z członkami organizacji CEDIA (Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico), będącej współtwórcą Reserva, zauważyłem, że mają oni skłonność termin

w kosmologii Matsigenka. *Kogapakori* ci według mitów są wojownikami, malującymi się barwnikiem z arnoty. Prawdopodobnie są czymś w rodzaju niebiańskiej wersji ludzkich Kogapakori, i w tym kontekście waloryzowani są dodatnio.

<sup>1</sup> Nazwa *kogapakori* dotyczy też pewnej klasy *saankarite* — pozytywnie waloryzowanych istot nadprzyrodzonych

Kogapakori (Kugapacori) rezerwować dla Nanti (często przy tym uzupełniając go nazwą Nanti lub w ogóle używając jej zamiennie), Matsigenka znad Paquiriri zaś są określani przez nich terminem Kirineri. Zapewne rozdzielanie takie wynikało już po przekonaniu się, że Nanti i Matsigenka znad Paquiriri należą do dwóch różnych grup etno-językowych. W regionie jednak nazwa Kogapakori jest też stosowana zamiennie z Kirineri, w odniesieniu od Matsigenka znad Paquiriri.

**Kirineri** to nazwa (jak twierdzą Chris Beier i Lew Michael) wywodząca się z języka piro (yine). Miałaby oznaczać „ludzi pewnego gatunku palmy” — nie jest sprecyzowane jakiego. Nazwa Kirineri stosowana jest na określenie Matsigenka znad rzek Paquiria i Serjali, i nic mi nie wiadomo, by określano nią jakieś inne grupy izolowanych lub wczesnokontaktowych Indian, jakkolwiek nie można tego wykluczyć. (W latach 70. i 80. określano tą nazwą Indian, którzy kilkakrotnie zaatakowali budowniczych pasa startowego oraz pracowników firmy Shell nad górną Camisęą, nie jestem jednak przekonany, na ile ludzi tych można utożsamiać z Matsigenka znad Paquiriri). Mam też wrażenie, że nazwa ta nie jest szeroko znana nad dolną Urubambą. Wielu zagadniętym Matsigenka w *comunidades* innych niż Nueva Luz z niczym się nie kojarzyła.

Obydwe przedstawione nazwy można uznać za obraźliwe. Konotują lęki i pewną dozę niechęci do tych, których się nimi określa. Nikt też sam siebie nie nazywa w ten sposób. Matsigenka znad Paquiriri, z którymi rozmawiałem, zdają sobie sprawę, że ludzie znad Urubamby (przede wszystkim Matsigenka z Nueva Luz) określają ich tymi dwoma nazwami, niemniej oni nie utożsamiają się z nimi. Benjamin z Mañokiari stwierdził, że Kogapakori (zwani też Kirineri) to ludzie agresywni, żyjący w górnych biegach rzek, mordujący innych, strzelając do nich z łuku z ukrycia. Śmiało się mówi, iż niektórzy Matsigenka z Nueva Luz myślą, iż on też jest Kogapakori, i że mógłby strzelać do nich z łuku. Według Benjaminu kraj niebezpiecznych ludzi, zwanych Kogapakori, rozciąga się w górę rzeki od Kipatsiari. Zapytany jednak, czy mieszkańcy Tsenkoriato, którzy zgodnie z poprzednim stwierdzeniem żyliby w tym kraju, są Kogapakori, odparł, że nie, że

są Matsigenka. Z tej i innych moich rozmów, przeprowadzonych za pośrednictwem tłumacza w Mañokiari i Kipatsiari wynika, że Matsigenka znad Paquiriri w ogóle nie odnoszą nazw Kogapakori i Kirineri do przedstawicieli swej grupy etnicznej. (Benjamin na przykład twierdził, że mówią oni innym językiem). Wydaje mi się natomiast wysoce prawdopodobne, iż historie o tych „zabójcach ludzi” dotyczą doświadczeń Matsigenka znad Paquiriri z Indianami Nahua, których agresywna aktywność w tym rejonie zaznaczyła się w latach 70. i 80., a może i wcześniej. Wydaje się to tym bardziej prawdopodobne, że słyszałem o spotkaniu z Kogapakori nad Mishagua. Opowieści i historie o Kogapakori–Kirineri, które usłyszałem od Benjaminu zawierają także elementy, których człowiek kultury zachodniej nie może potraktować dosłownie, na przykład posiadanie przez tych ludzi ogona, przypominającego ogon czepiaka, który podczas odpoczynku zarzucają sobie na ramiona i na szyję.

Tak czy inaczej, ani Kogapakori, ani Kirineri nie są nazwami, którymi określiliby się sami zainteresowani. Mieszkańcy Mañokiari i Kipatsiari, a z pewnością i pozostali tubylcy znad Paquiriri, określają się mianem Matsigenka, i moim zdaniem, traktując ich podmiotowo, tak właśnie powinno się ich określać, dwóch nazw omawianych w tej części, używając ich co najwyżej w cudzysłowie. Należałoby też zaprzestać używania tych nazw w ogóle jako etnonimów, którymi w zasadzie nie są. Kwestia ta ma tym większe znaczenie, iż w niektórych kontekstach nazwy te (podobnie jak *nómades*, *no civilizados* itp.) mogą być użyte do deprecjonowania kultury izolowanych i wczesnokontaktowych Indian, zasugerowania czy podkreślenia ich dzikości czy nieracjonalności i potrzeby reprezentowania ich potrzeb przez kogoś z zewnątrz (za czym często kryje się dominacja i kontrola, a nie uwzględnianie woli i zapotrzebowań reprezentowanych).

W kontekście tego nazewnictwa dodam jeszcze, że drwale Matsigenka z Nueva Luz i Metysi niekiedy wyrażają obawy, związane z obecnością *matagente* w terenie, gdzie pracują, pomimo że Matsigenka znad Paquiriri nikomu z nich nigdy nie próbowali zrobić krzywdy. Nazwa Kogapakori jest więc jakby pojmowana dosłownie.

### Sytuacja społeczno–polityczna Matsigenka znad rzeki Paquirí, ich relacje z Matsigenka z Nueva Luz i z innymi osobami z zewnątrz

W części tej omówiona zostanie sytuacja społeczno–polityczna Matsigenka znad Paquirí, a zwłaszcza te aspekty, które wiążą się z zagrożeniami dla dobrobytu, decydowania o sobie i zdrowiu tychże. Ta część raportu opiera się głównie na danych zebranych przeze mnie nad Paquirí w okresie od 1 września do 5 października 2001 roku, a także w Nueva Luz w dniach 29–30 sierpnia i 5–7 października 2001 roku, jak również w innych osadach nad dolną Urubambą. Jedynie dla zarysowania ogólnego kontekstu czy „tła” odwołuję się do raportu Cabeceras i innych źródeł.

Większość Matsigenka znad rzek Paquirí i Serjali żyje w granicach obszaru Reserva del Estado a Favor de las Poblaciones Nativas Nómade Kugapacori y Nahua, ustanowionego przez państwo peruwiańskie w 1990 roku. Ten ogromny teren (443 887 ha), leżący w granicach dwóch departamentów (Ucayali i, w większości, Cusco) jest jednym z nielicznych tego typu obszarów w Peru. Powstał dla ochrony interesów, bezpieczeństwa i praw terytorialnych Indian izolowanych i we wczesnej fazie kontaktu, a mianowicie Matsigenka znad Paquirí i Serjali, Nanti z górnych biegów Camisea i Timpia (obie grupy kryją się pod nazwą Kugapacori, użytą w oficjalnej nazwie rezerwatu) oraz Nahua (Yora, Yura, Yabashita), żyjących obecnie w jednej osadzie u ujścia Serjali do Mishagua. Status tego obszaru jako rezerwatu nie jest stały, lecz tymczasowy. W założeniu ma trwać dotąd, dopóki poszczególnym zamieszkującym go grupom będzie można nadać tytuły własności ziemskiej jako zalegalizowanym wspólnotom tubylczym (ostatnio rozważana jest zbiorowa tytułacja wszystkich ziem rezerwatu). Do tego zagadnienia jeszcze powrócę. Co do faktycznego spełniania przez Reserva funkcji, do których została powołana, można mieć liczne zastrzeżenia. Nie istnieje praktycznie żadna infrastruktura, która zapobiegałaby wkraczaniu ludzi z zewnątrz i pro-

wadzeniu nielegalnej działalności — na ogół eksploatacji cennych gatunków drewna. Ma to liczne negatywne konsekwencje dla tubylców zamieszkujących Reserva.

Jak już powiedziałem, na terenie Reserva znajdują się wszystkie osady Matsigenka znad Paquirí, prócz Mañokiari, usytuowanego najniżej, które jest położone na terenie należącym do *comunidad* Nueva Luz, aczkolwiek blisko granicy z Reserva.

Matsigenka z Nueva Luz, dość dużej *comunidad nativa* położonej przy ujściu Paquirí do Urubamby, to najbliżsi sąsiedzi Matsigenka znad Paquirí. To oni najczęściej reprezentują w kontaktach z nimi świat zewnętrzny.

Ważną sprawą do poruszenia w kontekście stosunków pomiędzy Matsigenka z Nueva Luz i Matsigenka znad Paquirí jest kwestia podejścia, jakie do swych „dzikich” sąsiadów i relacji z nimi mają mieszkańcy Nueva Luz, w tym szczególnie przedstawiciele władz *comunidad* i osoby wpływowe. Postawa ta jest często i jasno wyrażana przez „znaczących” mieszkańców Nueva Luz. Uważają oni mianowicie, że są jedynymi uprawnionymi do reprezentowania ludzi znad Paquirí wobec świata zewnętrznego (osób, organizacji, instytucji), mówienia w ich imieniu i pośredniczenia w kontaktach między nimi a ludźmi z zewnątrz. Mieszkańcy Nueva Luz mają też w swej opinii prawo i obowiązek cywilizować i zdobywać (*conquistar*) (w domyśle dla tzw. „cywilizowanego życia”) swych „niecywilizowanych” pobratymców. Do uzasadnienia tego rzekomego prawa i wyłączności w reprezentowaniu ludzi znad Paquirí służy coś, co Beier i Michael nazywają retoryką *hermanos mayores*. Polega ona na tym, że po pierwsze: bardziej zakulturowani Matsigenka z Nueva Luz uważają siebie za cywilizowanych, a przez to lepszych, wyżej stojących od swych mniej zakulturowanych pobratymców znad Paquirí. Stąd nazywają siebie ich starszymi braćmi (*hermanos mayores*), zaś ci znad Paquirí są w tym układzie ich młodszymi braćmi (*hermanos menores*). Mieszkańcy Nueva Luz mają, jak uważają, prawo do reprezentowania ich i opieki nad nimi, ponieważ po pierwsze są cywilizowani (bardziej zakulturowani), po drugie są również Matsigenka (stąd braćmi), i w związku z tym są lepiej przygotowani (i uprawnieni) do reprezentowania „niecywili-

zowanych” Matsigenka, niż inne osoby, które nie są Matsigenka, na przykład Metysi–Peruwiańczycy, czy też organizacje złożone z nie-tubylców i (lub) nie–Matsigenka. Dodatkowym argumentem, którym ludzie z Nueva Luz legitymizują stanowisko wobec Matsigenka znad Paquirii, jest fakt, iż to oni są najbliższymi ich sąsiadami, który w ich ujęciu ma następujące konotacje: „my jako sąsiedzi najlepiej znamy bieżącą sytuację ludzi znad Paquirii oraz ich potrzeby, łączą nas dobrosąsiedzkie więzi, cieszymy się ich zaufaniem. Stąd wszyscy obcy, zainteresowani kontaktem z «Kirineri», winni nawiązywać go za naszym pośrednictwem”. Istotnie, Matsigenka z Nueva Luz uważają Paquirię za swoje „podwórko”, a wszelkie próby niezależnego działania tam osób z zewnątrz za ingerencję w swe wewnętrzne sprawy. Kiedy 6 października 2001 roku, występując na prośbę *presidente comunidad*, Efraina Zeperrino Pereiry na zebraniu wspólnoty w Nueva Luz, powiedziałem, że przed przybyciem nad Paquirię moje zamiary koordynowałem w Limie z władzami organizacji CEDIA, niektórzy przedstawiciele władz Nueva Luz i CECONAMA<sup>2</sup> wyrazili zdanie, że CEDIA nie powinna mieć nic do powiedzenia w kwestii dostępu do Matsigenka znad Paquirii, gdyż jej siedziba znajduje się daleko, a oni są tu sąsiadami, w związku z czym moje plany badań nad Paquirią powinienem uzgadniać przede wszystkim z nimi, a nie z CEDIA. W rzeczywistości władze Nueva Luz nie mają żadnych podstaw do występowania w roli reprezentantów Matsigenka znad Paquirii (zwłaszcza tych żyjących

na obszarze Reserva), bądź decydować o tym, kto może się z nimi kontaktować, a kto nie. CEDIA natomiast ma swój udział w ustanowieniu Reserva, jest więc organizacją, z którą w pierwszym rzędzie należy koordynować plany badawcze na jego obszarze.

W istocie rzeczy za retoryką *hermanos mayores*, operującą takimi hasłami, jak reprezentacja, opieka, cywilizowanie i dość specyficznie pojmowane braterstwo, kryją się kontrola, dominacja, a nierzadko także, jak sądzę, eksploatacja i reprezentowanie interesów raczej niektórych osób z Nueva Luz niż potrzeb i woli Matsigenka znad Paquirii.

Władze Nueva Luz (i do niedawna władze CECONAMA, ściśle związane z tą *comunidad* przez osobę Edgara Barrientosa, do września 2001 *presidente* organizacji, zamieszkałego w Nueva Luz) nie lubią tracić kontroli nad aktywnością ludzi z zewnątrz nad Paquirią. Na drugi dzień po moim przybyciu do Nueva Luz, a przed wyruszeniem nad Paquirię, *presidente comunidad* Efrain Zeperrino Pereira stwierdził, że abym mógł wpłynąć w Paquirię, musi wyrazić zgodę zgromadzenie (*asamblea*), które zbierze się w ciągu tygodnia. Gdy odmówiłem oczekiwania tyle czasu, ustąpił, ale postawiło go to w wyraźnie dyskomfortowej sytuacji. Ciągłe mnie przekonywał, bym koniecznie zabrał kogoś z Nueva Luz, gdyż, jak twierdził, wynajęci przeze mnie ludzie z Nuevo Mundo nie zdolają porozumieć się z „Kirineri” w ich dialekcie, który znają tylko *comuneros* z Nueva Luz, że Matsigenka znad Paquirii tylko im ufają, a przed innymi uciekają, czy nawet mogą strzelać do nich z łuku. Podał mi też nieprawdziwą informację, jakoby mieszkańcy Mañokiari przenieśli się w dół rzeki, w okolice ujścia Mamoriato. W pewnej odległości od ujścia Mamoriato znajduje się *chacra* z kilkoma prowizorycznymi szalasami. Być może kłamstwo Efraina obliczone było na to, że zobaczywszy puste szalasy, pomyśle, iż mieszkańcy uciekli, i zawrócę do *comunidad*. Ponadto w rozmowach *presidente* posługiwał się typowym, gdy mowa o Matsigenka znad Paquirii, słownictwem, zawierającym takie określenia, jak: *nómades*, *no civilizados* etc., podkreślając przy tym prymitywne warunki ich życia.

Na ile się orientuję, dla mieszkańców Nueva Luz „zdobycie” i ucywilizowanie tubylców

<sup>2</sup> CECONAMA (Centro de Comunidades Nativas Machiguenga) — jedna z dwóch głównych organizacji Indian Matsigenka, których funkcją jest reprezentacja i obrona ich interesów. Jej struktura jest silnie schierarchizowana, niedemokratyczna. Pełniący do niedawna funkcję jej szefa Edgar Barrientos z Nueva Luz słynął z korupcji i nepotyzmu. We wrześniu 2001, podczas mego pobytu nad Paquirią, na zebraniu w Camisea, nowym szefem został wybrany Ismael Hernandez z Nuevo Mundo, wśród Matsigenka, z którymi rozmawiałem, cieszący się opinią człowieka uczciwego i pragnącego wprowadzić reformy. CECONAMA ma niezbyt przyjazne stosunki z drugą ważną organizacją Indian Matsigenka, COMARU (Consejo Machiguenga de Río Urubamba), oraz ze współpracującą z tą ostatnią, peruwiańską organizacją CEDIA (Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico). Problemy CECONAMA są udziałem wielu organizacji tubylczych w Peru i całej Ameryce Łacińskiej.

znad Paquiriri oznacza ściągnięcie ich wszystkich w dół rzeki (do Kipatsiari lub Mañokiari) i założenie tam osady typu *comunidad*, nad którą można by łatwo sprawować kontrolę. Woli samych Matsigenka znad Paquiriri właściwie nie bierze się pod uwagę.

Wola „ucywilizowania” Matsigenka znad Paquiriri i wyrażająca wyższość postawa mieszkańców Nueva Luz (a przynajmniej ich części) wydaje mi się mało uzasadniona stanem rzeczywistym, ponieważ tak naprawdę ci ostatni mają niewiele wartościowego do zaoferowania swym sąsiadom. Sami mają trudną sytuację ekonomiczną, która wielu z nich skłania do pracy przy wyrębie lasów. Niekiedy wyrażają poczucie dyskomfortu z tego powodu. Tak zwany poziom życia nie jest w większości aspektów wyższy u Matsigenka z *comunidad* niż u „Kirineri”. Mimo to reprezentanci Nueva Luz uważają się za depozytariuszy wartości związanych z „byciem cywilizowanym” (wyrażających się na przykład w posiadaniu drużyny piłki nożnej i innych zewnętrznych oznak, dowartościowywanych jako cywilizowane) i na tym budują swą postawę „braterskiej wyższości czy starszeństwa” wobec nich i przekonanie, że mają im coś do zaproponowania.

Choć kontrolowanie sytuacji nad Paquirią i idea przemieszczania mieszkańców z wyżej położonych osad wiąże się nie tylko z przekonaniem Indian z Nueva Luz o swej wyższości cywilizacyjnej i związanym z nim poczuciem misji, ale także, jak już wspomniałem, mają związek z interesami pewnej grupy mieszkańców *comunidad*. W tym kontekście ideologia *hermanos mayores* pełniłaby więc funkcję demagogicznej retoryki, która naprawdę jest instrumentem do legitymizowania realizacji partykularnych interesów jakiejś grupy. Są też jednak w Nueva Luz osoby, które reprezentują postawę *hermanos mayores* i używają tej retoryki, nie mając w tym żadnego własnego interesu. Są po prostu przekonane o słuszności takiego podejścia. Interesy, jakie pewne kręgi mieszkańców Nueva Luz mają nad Paquirią, wiążą się z pozyskiwaniem drewna w basenie tej rzeki.

Wprawdzie władze Nueva Luz ograniczają od jakiegoś czasu dostęp metyskich drwali (*madereros*) nad Paquirię, ale Matsigenka z tej *comunidad* wpływają w tę rzekę w celu poszu-

kiwania i pozyskiwania drewna. Robią to najprawdopodobniej na zamówienie jednego z dwóch *patrones de madera*<sup>3</sup> z Sepahua (jedynego większego miasteczka w regionie) a także, ostatnio chyba przede wszystkim, dla przedsiębiorstwa z Limy. O tej działalności Matsigenka z Nueva Luz oraz Metysów (którzy, jakkolwiek z mniejszą częstotliwością i prawdopodobnie nie dość daleko w górę rzeki, ale wciąż wchodzą w Paquirię) zdobyłem w trakcie mego rekonesansu badawczego ograniczoną liczbę wiadomości. Przedstawię je tu, odwołując się w razie potrzeby do raportu Beier i Michaela.

Podczas pobytu w regionie nie zdobyłem żadnych informacji o obecności drwali nad Paquirią powyżej granicy Reserva, co oczywiście nie musi oznaczać, że tam nie docierają. Wiadomo mi, że pod koniec lat 90. drwale naruszali granice Reserva (co zresztą ogólnie nie jest niczym niezwykłym ani rzadkim). Ja widziałem jedynie puste obozowisko *madereros* na prawym brzegu Paquiriri, kilka kilometrów w dół rzeki od Mañokiari, a więc na terenach Nueva Luz). W połowie września mój *motorista* (obsługujący silnik do kanu) i tłumacz, którego wysłałem z Kipatsiari do Nueva Luz, by dokupił benzyny, wrócił i poinformował mnie, że od kilku dni nad Paquirią pracuje 24 drwale Metysów, podobno pochodzących z Pucallpy. Pracować mieli kilka kilometrów w dół rzeki od Mañokiari (zapewne wchodząc w któryś z dopływów Paquiriri). Przebywając w pierwszych dniach października w Mañokiari (drugi raz) słyszałem pod wieczór odległy, ale wyraźny odgłos piły łańcuchowej gdzieś w dole rzeki. Beier i Michael w swym raporcie z 1999 piszą o dłuższym rezydowaniu w Mañokiari drwali, którzy traktują tę osadę jako swoją bazę, biorąc od mieszkańców płody z *chacra* i *masato*, i nie zostawiając im nic w zamian. Podczas mojej ponad miesięcznej bytności nad Paquirią drwale nie pojawili się w Mañokiari. Nie słyszałem też, by jakiś dłuższy ich postój tutaj miał miejsce w okresie bezpośrednio poprzedzającym mój przyjazd. Mieszkańcy Mañokiari skarżyli się natomiast, że Matsigenka z Nueva Luz stosunkowo często przyplływają

<sup>3</sup> *Patrones de madera* — ludzie, którzy finansują działalność drwali, opłacają ich i czerpią znaczne zyski ze sprzedaży pozyskiwanego (przeważnie nielegalnie) drewna.

do nich prosić o plony (kukurydzę, maniok); zabierają dużo i nie dają nic lub prawie nic w rekompensacie. Sam widziałem, przybывая pierwszy raz do Mañokiari, 1 września 2001 roku, odpływające kanu z Nueva Luz z pokaznym kopczykiem kolb kukurydzy pośrodku. Zaś kiedy 30 września ponownie przybyłem z moimi ludźmi do Mañokiari po dłuższym pobycie w Kipatsiari, powiedziałem, że około tygodnia wcześniej przybyli w kanu ludzie z Nueva Luz prosić o maniok. Natura tradycyjnego dyskursu kulturowego u Matsigenka determinuje zarówno nie nakazywanie komuś czegoś wprost w stylu „masz to zrobić”, jak i niechęć do wyrażania wprost sprzeciwu czy też odmowy. Stąd właśnie, jak mi się wydaje, ludzie znad Paquiriri nie potrafią zachować się asertywnie wobec przybyszów z Nueva Luz, domagających się kukurydzy i manioku. Niemniej zdają sobie sprawę, że ta sytuacja jest wykorzystywaniem ich i wyrażają swoje niezadowolenie z takiego *status quo*.

Wracając jednak do zagadnienia drwali, o ile nic konkretnego nie dowiedziałem się o wchodzeniu *madereros* na teren Reserva przez rzekę Paquiria, o tyle zdobyłem pewne informacje o ich kontaktach z „Kirineri” od strony rzeki Camisea. 19 września 2001 roku nad środkowym biegiem strumienia Kipatsiari spotkałem się z Fernandem, wracającym wraz z rodziną ze Shiateni, gdzie był w odwiedzinach u krewnych. Wówczas i później, kiedy gościł mnie w Kipatsiari, opowiadał, że podczas jego pobytu w Shiateni, rezydowali tam drwale Matsigenka z *comunidad* Segakiato położonej nad dolną Camiseą. Dostęp do Shiateni od strony Camisei (do której wpada strumień Shiateni, w którego górnym biegu znajduje się osada) jest podobno stosunkowo prosty. Według podobnego wzorca, co nad Paquirią, drwale z Segakiato korzystają z płodów poletek mieszkańców Shiateni i nie dają nic w zamian, jak i zresztą za sam fakt wykorzystywania osady jako swej bazy. Fernando podkreślił też, że drwale za każdym razem przybывая do Shiateni, zarażają tamtejszych mieszkańców chorobami. Nie wiem, czy drwale z Segakiato, rezydując w Shiateni, eksploatują drewno z basenu Camisei czy Paquiriri.

Odwiedzając Casa Machiguenga w Quillabambie 13 października, poinformowałem o ist-

niejącej w Shiateni sytuacji Rogera Rivasa Korinti, szefa organizacji COMARU<sup>4</sup>, który obiecał wkrótce interweniować w tej sprawie. Niemniej możliwości powstrzymania drwali od wkraczania na teren Reserva są bardzo ograniczone.

Kolejną istotną sprawą jest stan zdrowia Matsigenka znad Paquiriri i stopień ich odporności na choroby odeuropejskie. Jak podawałem w części 1, wybuchy epidemii chorób zawleczonych przez drwali dotyczyły w niedawnej przeszłości bardziej izolowane grupy Matsigenka znad Paquiriri, stymulując ich przemieszczania w bardziej niedostępne rejony i wzmacniając ich postawę unikania „obcych”. Wśród obecnych mieszkańców Tsenkoriato odporność na choroby zawleczone z zewnątrz jest prawdopodobnie bardzo niska. Z relacji Fernanda na temat skutków pobytu drwali w Shiateni wynika, że członkowie tej grupy, mającej dotychczas względnie ograniczone kontakty z ludźmi z zewnątrz, także wykazują małą odporność na zawleczone choroby (głównie schorzenia dróg oddechowych).

Wydaje mi się, że mieszkańcy Mañokiari i Kipatsiari wydają mi się być nienajgorzej uodpornieni na choroby odeuropejskie. Wynikać to może z ich relatywnie długiego i intensywnego, w porównaniu z innymi grupami, kontaktu z ludźmi z zewnątrz, w trakcie którego nabyli odporność na nowe patogeny, a także z faktu zaszczepienia ich przeciw niektórym chorobom w lipcu 1999 przez przybyłą helikopterem ekipę medyczną, przysланą przez Shell Prospecting and Development, Perú (SPDP). Podczas mego pobytu nad Paquirią mieszkańcy Mañokiari i Kipatsiari cieszyli się stosunkowo niezłym zdrowiem, jakkolwiek parę miesięcy przed moim przybyciem zmarła żona Benjamina, najpewniej na infekcję jelitową. Benjamín opowiadał też o znacznym pogorszeniu się zdrowia grupy, które rozpoczęło się wraz z pierwszym kontaktem. Mówił, że obecnie Matsigenka znad Paquiriri cierpią oprócz innych rodzajów chorób (które wymieniam poniżej) na trudne gojenie się ran. Stąd wnioszek,

<sup>4</sup> COMARU (Consejo Machiguenga de Río Urubamba) — jedna z dwóch głównych organizacji Indian Matsigenka. Cieszy się lepszą sławą i prowadzi bardziej otwartą na współpracę politykę, niż CECONAMA.

że jakkolwiek mieszkańcy Mañokiari i Kipatsiari mają lepszą odporność na choroby niż Matsigenka z bardziej izolowanych osad, to wciąż są zdecydowanie grupą podwyższonego ryzyka w tym względzie.

Na podstawie rozmów z *sanitario* z Nueva Luz, raportu Cabeceras i rozmów z Matsigenka mogę wymienić następujące choroby, na które cierpią ludzie znad Paquiriri, lub które mogą stanowić dla nich potencjalne zagrożenie:

- Choroby górnych dróg oddechowych (zapalenie płuc, koklusz) i grypa — to klasa schorzeń szczególnie groźna, zwłaszcza dla ludzi żyjących w większej izolacji, którzy nie nabyli odporności. Zawleczenie tych chorób może być (i bywało) tragiczne w skutkach.

- Infekcje jelitowe (trzewiowe) są również dość niebezpieczne. Infekcja taka była prawdopodobnie przyczyną śmierci żony Benjaminina.

- Zapalenie spojówek — częsta choroba w całym regionie dolnej Urubamby. Izolowani tubylcy są na nie szczególnie podatni. W Nueva Luz na schorzenie to cierpi stosunkowo wielu ludzi. Stąd duże jest prawdopodobieństwo przeniesienia tej choroby nad Paquirię.

- Pasożyty (robaki). Zarażenie nimi należy do najczęstszych schorzeń nad Paquirią, głównie u dzieci. Na ogół nie stanowią bezpośredniego zagrożenia dla życia. Zdaje się również, że ich występowanie nie jest wynikiem kontaktu, jakkolwiek w niektórych okolicznościach nasilony kontakt z ludźmi z zewnątrz może wpłynąć na zwiększenie częstotliwości ich występowania.

- Malaria. Nierzadka w *comunidades*. Według raportu Cabeceras pojawienie się jej jako chronicznego problemu u Mañokiari i Kipatsiari jest jedynie kwestią czasu.

Człowiekiem, który w miarę posiadanych funduszy i lekarstw stara się dbać o zdrowie Matsigenka znad Paquiriri jest *sanitario* (opłacany przez rząd pracownik medyczny) z Nueva Luz, Samuel Osega Panduro. Lev Michael i Chris Beier rekomendują go jako człowieka uczciwego, bezinteresownego i bardzo dobrze przygotowanego. Mój własny, aczkolwiek krótki kontakt z Samuelem potwierdza tę opinię. Niestety, *sanitario* często nie dysponuje wystarczającą ilością lekarstw ani środków na ich zakup, jak też funduszami na paliwo, by móc dojechać do osad nad Paquirią.

## Podsumowanie

Na koniec krótko podsumuję niekorzystne i korzystne aspekty sytuacji społeczno-politycznej, w której znajdują się Matsigenka znad Paquiriri, przy okazji podkreślając dotąd jedynie wymienianą rolę, jaką pełni w swej wspólnocie Fernando.

Mimo że większość Matsigenka znad Paquiriri żyje na terenie Reserva, która ma chronić ich interesy i prawa, i tak są niepokojeni przez ludzi z zewnątrz (głównie przez Matsigenka z *comunidades*), którzy przynoszą niebezpieczne dla nich choroby, nie rewanżując się niczym, korzystają z plonów ich *chacras*, używają ich osad jako baz dla drwali, a także wywierają na nich naciski, by zmienili swój tryb życia i miejsce zamieszkania, czy by wbrew swej woli weszli w stały kontakt.

Niejako szczęściem w nieszczęściu jest tu sytuacja, że ci ludzie znad Paquiriri, którzy zdecydowali się żyć w kontrolowanym kontakcie z Matsigenka z Nueva Luz, znajdują się przez to bliżej bazy sanitarnej, są w zasięgu dostępu *sanitario* tej *comunidad*. Szczęściem jest też to, że tym *sanitario* jest właśnie Samuel Osega, człowiek oddany zadaniu, które wykonuje, i kompetentny.

Wreszcie bardzo ważnym, a dotychczas po prostu poruszonym aspektem całej sytuacji jest fakt, że wśród Matsigenka znad Paquiriri żyje ktoś taki, jak Fernando, człowiek mający doświadczenia ze „światem zewnętrznym” i pewną wiedzę na jego temat, umiejący przedstawić sobie niektóre konsekwencje kontaktu, mający na uwadze dobro ludzi znad Paquiriri. Z jednej strony ma on kontakt z bardziej izolowanymi grupami Matsigenka znad Paquiriri, zaś z drugiej — z ludźmi z Nueva Luz. Występuje więc w funkcji mediatora, reprezentuje niejako wszystkich Matsigenka znad Paquiriri wobec „świata zewnętrznego”. Dzięki niemu sytuacja kontaktu nad Paquirią jest w pewnym stopniu „pod kontrolą”, tzn. Matsigenka z Nueva Luz czy szerzej „ludzie z zewnątrz” nie są jedyną stroną, która decyduje o tym, jak proces kontaktu ma przebiegać i jak ów kontakt ma wyglądać. ■

## Podziękowania

Winien jestem podziękowania wielu osobom, które na różne sposoby dopomogły mi zrealizować mój pierwszy pobyt badawczy w Peru (jego efektem jest ten raport), służyły mi radą i informacją lub w jakiś sposób mnie zainspirowały.

W pierwszej kolejności wyrazy wdzięczności kieruję do mieszkańców Mañokiari i Kipatsiari, którzy byli powodem mojego przybycia do Peru, którzy udzielili mi gościny i rozmawiali ze mną o swoim życiu i problemach.

Kolejne osoby, którym pragnę podziękować to Chris Beier i Lev Michael z Cabeceras Aid Project, z raportów których w ogóle dowiedziałem się o istnieniu Matsigenka znad Paquiriri i którzy udzielili mi wielu informacji bez jakich moje dotarcie nad Paquiriri i praca tam byłyby znacznie utrudnione jeśli w ogóle możliwe. Dziękuję im też za nieprzemakalny płóciak i latarkę na czoło.

Za gościnność, pomoc i inspirujące rozmowy wyrażam wdzięczność Olafowi Reibedanzowi oraz Carmen Ninamango Zuñiga, która sama jest jak inspiracja.

Podziękowania kieruję też do pana doktora Lelisa Rivery Cháveza z organizacji CEDIA, z którym koordynowałem moje badania i który udzielił mi różnych informacji na temat Reserva i planów co do jej przyszłości.

Dziękuję władzom i mieszkańcom *comunidad* Nueva Luz, szczególnie Pablo Lopezowi i jego rodzinie, którzy gościli mnie w swoim domu oraz *sanitarii* w wspólnoty — Samuelowi Osega Panduro.

Podziękowania szczególnego rodzaju z mojej strony należą się Danielowi Riosowi Sebastianowi z *comunidad* Nuevo Mundo, dzięki pośrednictwu którego były możliwe moje rozmowy z Matsigenka znad Paquiriri i który był mi prawdziwie pomocny podczas mojego pobytu w Peru, nie tylko jako tłumacz i *motorista*, oraz Robertowi Eliasowi Peruano, również z Nuevo Mundo, który pracował dla mnie jako *puntero*. Obydwaj oni zasłużyli sobie na miano moich prawdziwie dobrych współpracowników.

Winien jestem wdzięczność państwu Ríos (rodzicom Daniela) za gościnę oraz jego siostrze Oldze Ríos z Nueva Vida i jej rodzinie za za bezinteresowne wypożyczenie mi *peke peke*.

Za rozmowę i okazanie zainteresowania moimi badaniami i planami dziękuję Rogerowi Rivasowi Korinti — szefowi COMARU, oraz panu profesorowi Isauro Jordanowi z Quillabamby. Za rozmowę dziękuję też Ismaelowi Hernandezowi z Nuevo Mundo — nowemu prezydentowi CECONAMA.

Serdecznie dziękuję doktorowi Mariuszowi Karskiemu z mojego rodzimego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wdzięczny mu jestem za motywację oraz za uwagi dotyczące niniejszego raportu i za całą masę innych spraw.

Mojej Mamie dziękuję za wsparcie finansowe mojego przedsięwzięcia, a mojemu kuzynowi Przemkowi Bosakowi za pośrednictwo w tej sprawie.

Niemalą wdzięczność jestem winien też Luchowi Medrano Quijandra, który był pierwszym moim przewodnikiem po Limie i po peruwiańskiej rzeczywistości w początkach mego pobytu w Peru.

Aydeé Torres dziękuję zaś za inspirujące rozmowy w autobusie z Cusco do Limy.

Ponadto za rozmaite przysługi, inspiracje, informacje, pouczające rozmowy pragnę podziękować następującym osobom: Marcelowi Zegarri i jego żonie z Sepahua, Dinie i Juanowi Lao (również stamtąd), Conradowi Featherowi, Bernabé Sebastianowi z Nuevo Mundo, Hernanowi Mayta Cabrera z Quillabamby, Tani Moran z Limy, pani Dinie z Quillabamby i załodze jej *lancha* (Marii Luz, Jofowi i Edmundowi „El Gordo”), a także licznym osobom, których nie sposób wymienić tu wszystkich.

## Bibliografia

- Gerhard Baer, *Cosmología i shamanismo de los Matsigenka (Perú Oriental)*, Quito 1994.
- Christina Beier, Lew Michael, *The Camisea Nanti: a Report on Factors affecting their Welfare and Autonomy*, A Cabeceras Aid Project Report 1998.
- Christina Beier, Lew Michael, *Cabeceras Aid Project Report on the Isolated Indigenous Groups of the Upper Paquiriri and Serjali Basins*, A Cabeceras Aid Project Report 1999.
- Antonio Brack Egg, *Comunidades Indígenas y Respeto a la Naturaleza*, Universidad Marcelino Champagnat, Materiales de I Congreso Nacional de Educación Ambiental. 6 a 8 de Agosto 1999.
- Conrad Feather, *Land Tenure and Resource Use in the Upper Mishagua, South East Peru. A Native Community's Perspective*, A Serjali Project Preliminary Report 2000.
- Zbigniew Podbielkowski, *Słownik roślin użytkowych*, Warszawa 1989.
- Betty A. Snell, *Pequeño diccionario machiguenga – castellano*, I.L.V. Perú 1998.
- Alicja i Jerzy Szwejkowsky (red.), *Słownik botaniczny*, Warszawa 1993.

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 następnym numerze.

## Oneida on-line

Zaproszony przez Naczelnego do kontynuowania serii o indiańskich stronach internetowych spróbuję zaprosić do odwiedzenia Oneidów ze stanu Nowy Jork.

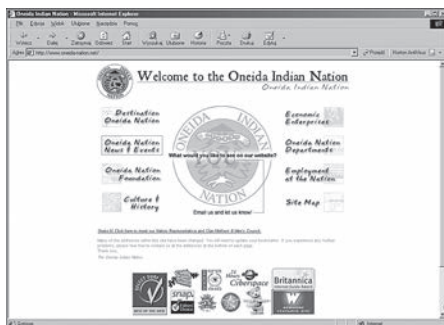
Strona [www.oneida-nation.net](http://www.oneida-nation.net) sprawia miłe wrażenie dla oka zaraz po wejściu — skromna, ale czytelna (i mająca swoją, chciałoby się rzec, klasę) szata graficzna pozwala na szybkie zorientowanie się w zawartości.

Na stronie głównej wita nas Ray Halbritter, szef Oneidów, słowami, że są jednymi z pierwszych Indian w USA, którzy zdecydowali się wykorzystywać nowoczesną technologię w prezentowaniu swoich osiągnięć. Mamy zatem link do aktualnych wiadomości i relacji z wydarzeń w „państwie Oneidów”, opis najważniejszych elementów kultury i historii, informacje o stanie gospodarki Oneidów, o kasynach i przedsiębiorstwach zajmujących się wytwórczością rzemieślniczą i usługami, takimi jak na przykład przystań żeglarska „Na Jeziorze Oneida”.

Kulturze poświęcono obszerny link — widać ogromne przywiązanie współczesnych Oneidów i zarazem twórców tej strony do spraw kulturowych i tradycji. Wyraźnie demonstrują oni świadomość ciągłości tradycji i historii swego narodu. Opisana została tradycyjna struktura Oneidów oraz zwyczaje: przypomniano symbolikę, znaczenie i przesłanie trzech ich klanów: Niedźwiedzia, Żółwia, Wilka. Przytoczono kilka irokeskich legend i szczegółowy opis gry *lacrosse*, jej genezę, styl i zasady gry. Tu ciekawostką są przytoczone krótkie opinie białych wędrowców, którzy w różnych okresach historycznych spotykali się z tą grą.

Jako że Oneidowie to naród funkcjonujący współcześnie, jest sporo wiadomości o ich rządzie: podział na departamenty, prezentacja programów i działań rządu w dziedzinie zdrowia, rekreacji i sportu, edukacji oraz wspierania i rozwoju rodziny. Można znaleźć także odnośnik do strony policji Oneida, opisującej jej strukturę, miejsce i zadania.

Bardzo dużo miejsca Oneidowie poświęcili prezentacji Fundacji Oneidów, która zajmuje



się młodzieżą, wspiera inicjatywy edukacyjne, kulturowe i zdrowotne w rezerwacie, zabiega o rozwój samorządności Oneidów i sprawy ochrony środowiska. Krótka informacja o historii Oneidów na stronie Fundacji uzupełniona została o bieżące oferty turystyczne, współpracy gospodarczej itp.

Centralne miejsce na stronie Oneida zajmuje (zajmował do połowy września) odnośnik do festiwalu „Tribal Heat” z zabawną uwagą: „tam nie ma żadnego pow wow”. To oczywiście zaproszenie do uczestnictwa w występach współczesnych indiańskich i nieindiańskich wykonawców. Gdy przeglądałem stronę na przełomie sierpnia i września dowiadywałem się o występach, które miały miejsce 13 września 2002 roku w Syracuse z udziałem takich wykonawców jak: Star Naye, piosenkarki, twórczyni tekstów, aktorki i artystki, zespołu Red Earth, Jimmy’ego Wolfa i indiańskiego hip-hopowca Juliana B.

Strona jest dość często aktualizowana — zachęcam więc do jej częstego odwiedzania. To może być ciekawe źródło informacji o Oneidach.

Krzysztof M. Mączkowski

### Warto również zobaczyć:

Oneidowie z Wisconsin: [www.oneidanation.org](http://www.oneidanation.org)  
 Oneidowie z Kanady: [www.oneida.on.ca](http://www.oneida.on.ca)  
 historia, kultura i współczesność Oneidów z punktu widzenia opozycji: [www.oneidasfordemocracy.org/history.htm](http://www.oneidasfordemocracy.org/history.htm)  
 nowości o Oneida Nation of NY: [www.oneidanews.net](http://www.oneidanews.net)  
 Joanne Shenandoah: [www.joanneshenandoah.com](http://www.joanneshenandoah.com)  
 Diane Shenandoah: [www.joanneshenandoah.com/diane](http://www.joanneshenandoah.com/diane)  
 Oneida Nation Arts Program: [www.oneidanationarts.org](http://www.oneidanationarts.org)  
 bieżące informacje, język, kultura, mityczna historia Oneidów: [www.turtleisland.org/news/news-landclaims-oneida.htm](http://www.turtleisland.org/news/news-landclaims-oneida.htm)  
 oficjalna strona Sześciu Narodów: [www.sixnations.org](http://www.sixnations.org)

## Indian Rock [1]

Próżno szukać w korzeniach muzyki rockowej, jednego z najważniejszych nurtów współczesnej muzyki, bezpośrednich związków z tradycyjną muzyką tubylców amerykańskich. Różniąc się zasadniczą ideą (w muzyce rockowej — skondensowanie emocji, w muzyce tubylczej — odrealniający trans), poruszały się na wyraźnie oddzielnych obszarach. Od lat 70. ubiegłego stulecia obszary te powoli zaczęły nachodzić na siebie za sprawą a to zainteresowania się artystów indiańskich muzyką rockową, a to zainteresowania się innych muzyków światem indiańskim.

Pierwszy nurt sprawia wrażenie skromniejszego. Jego sztandarową postacią jest bez wątpienia kompozytorka i piosenkarka **Buffy Sainte-Marie**, pełnej krwi Cree, działająca na estradzie od ponad trzydziestu lat. Wprawdzie jej zainteresowania muzyczne należy zaliczyć głównie do folku, country czy popu, to jednak, gdy posłuchamy skomponowanej przez nią (razem z mężem Jackiem Nietzsche oraz Willim Jenningsem) pieśni „Up Where We Belong”, to nie będziemy mieli wątpliwości, że należy Jej się trwale miejsce w pateonie rocka. Utwór ten w wykonaniu Joe Cockera i Jennifer Warners stał się robiącą ogromne wrażenie balladą rockową, a gdy w 1982 roku znalazł się na ścieżce dźwiękowej filmu *An Officer And A Gentleman*, został nagrodzony Oskarem za najlepszą piosenkę filmową. Bardzo dużo tworzonych i wykonywanych przez Buffy utworów dotyczy Indian, czego przykładem mogą być „Soldier Blue”, „Bury My Heart At Wounded Knee”, „Now That The Buffalo's Gone” i „My Country 'Tis Of Thy People You're Dying”. Pochodzenie Buffy i jej niewątpliwie uzdolnienia plastyczne znajdują odzwierciedlenie w jej wizerunku scenicznym oraz okładkach płyt.

Drugą, bardzo ważną postacią jest **Robbie Robertson**, urodzony w Kanadzie półkwi Mo-

hawk, wieloletni muzyk słynnego zespołu The Band. Występując w nim nie dawał dowodów swojego pochodzenia, ale już twórczość solowa zaowocowała „indiańskimi” płytami, jak chociażby *Music For The Native Americans* (1994) czy *Contact from the Underworld of Red Boy* (1998). Najbardziej znanymi rockowymi zespołami indiańskimi są **Blackfoot** oraz **Redbone**. Mniejszą popularnością cieszył się nieistniejący już **Brewer & Shipley**. Ostatnio coraz większe uznanie zdobywa **Bill Miller**, zespół **Xit** oraz, utworzony przez rodzinę Nanji z plemienia Yanktonai, blues-rockowy **Indigenous**.

W naszym kraju najpopularniejszy wydaje się być **Eagle & Hawk**, a to za sprawą dawanych w Polsce koncertów. Nie jest to jednak w pełni zespół rockowy, gdyż pokaźną część jego twórczości stanowią muzyka tubylcza. Na uwagę zasługuje solowa twórczość wywodzącego się z tego zespołu **Jody Gaskina**.

Nie można natomiast zaliczyć do tego nurtu światowej gwiazdy Metyski **Chér** (jej matka pochodziła z plemienia Cherokee), która bardzo oddaliła się od kultury indiańskiej. Jej jedynym świadectwem była płyta *Half-Breed* (1973), na okładce której uwidoczniono artystkę w pióropuszu. Podobnie sprawa ma się z **Jimmi Hendrixem**, niekwestionowanym rockowym gitarzystą wszechczasów — nigdy w swej twórczości nie nawiązał do płynącej w jego żyłach połowy indiańskiej krwi (tak jak w przypadku Chér, jego matka była z plemienia Cherokee), a jedynym wyjątkiem był występ w stroju indiańskiego czarownika podczas koncertu na Hawajach w 1970 roku (notabene roku swojej śmierci).

Ogniem łączącym oba nurty są Indianie (nie pełnej krwi) grający w zespołach nieindiańskich i starający się przemycić elementy swojego świata do ich twórczości. Przykładem

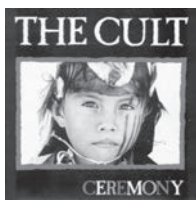


jest tu basista zespołu **Manowar** Joey DeMaio; i tak, na płycie *Triumph Of Steel* (1992) jest utwór „Spirit Horse Of Cherokee”, stanowiący hołd dla największych wodzów, natomiast album



*Louder Than Hell* (1996) zawiera instrumentalny utwór „My Spirit Lives On” dedykowany Szalonemu Koniowi i Wielkiemu Duchowi Indian. W **Testamencie** grają Metysi Eric Peterson i Chuck Billy; na LP z '99 *The Gathering* jest utwór „Allegiance”, mówiący o konieczności zjednoczenia indiańskich plemion. Metysem jest również lider amerykańskiego heavy metalowego zespołu W.A.S.P. **Blackie Lowless**, a na ich najnowszej płycie *Dying For The World* znalazł się utwór „Trail Of Tears” mówiący o eksterminacji Indian. W szwajcarskiej kapeli **Young Gods** wokalistą i gitarzystą jest Franz Treichler, którego babka była Indianką brazylijską. Jeden z najbardziej cenionych producentów płyt (pracował m.in. dla U2 i Stinga) — Kanadyjczyk **Daniel Lanois**, mający także skromny dorobek wykonawczy (ostatnio na płycie ze ścieżką muzyczną filmu *The Million Dollar Hotel*), nie ukrywa pochodzenia indiańskiego swojej babki. Półkrwi Cherokee jest znana wokalistka **Tori Amos**, która w styczniu tego roku wystąpiła w poznańskiej Arenie. Półkrwi Indianinem jest też **Link Wray**, jeden z pionierów wykorzystania gitary elektrycznej w muzyce rockowej. Indiańska krew płynie także w żyłach (i tętnicach) **Zacka de la Rochy**, wokalisty Rage Against The Machine. Ciekawym, ale jak dotąd jednorazowym projektem, była grupa **Honor**, złożona zarówno z muzyków rockowych (Soul Asylum), bluesowych (Bonnie Rait), jak i indiańskich (John Trudell); nagrała ona w 1996 r. płytę *A Benefit For The Honor*.

W drugim nurcie możemy znaleźć zarówno artystów głęboko zainspirowanych światem indiańskim, jak również takich, którzy wprowadzają do swojej muzyki jedynie jego elementy. Wśród pierwszych bez wątpienia wyróżnia się zespół **The Cult**. Jego lider, Anglik Ian Atsbury, jest zafascynowany kulturą indiańską. Kiedy był dzieckiem, jego rodzi-



ce wyemigrowali do Kanady. Tam w szkole, przyjaźnił się z dziećmi indiańskimi. Po powrocie do Wielkiej Brytanii fascynacja nie osłabła. Wprost przeciwnie: Atsbury przyjął indiański image, a dużą część swojej twórczości poświęcił Indianom. Zespół nagrał wiele utworów o tematyce indiańskiej, jak np. „Apache”, „Indian”, „Brother Wolf, Sister Moon”, „Soldier Blue”. Na okładce płyty *Dreamtime* (1984) jest figurka Indianina, a na okładce LP *Ceremony* (1991) zdjęcie małego Siuksa, syna Toma i Jenny Crazy Bear DuBray. Obecny image Atsbury'ego nie przypomina już jego chwalebnej przeszłości.

Drugim tego typu zespołem jest brazylijska **Sepultura**. O ich inspiracjach najlepiej świadczy LP *Roots* (1996). Już jej okładka z pięknym portretem Indianina (a może Indianki?) wprowadza nas w temat. W wielu utworach pobrzmiewają rytmy plemienne, a do wykonania dwóch — „Itsari” i „Born Stubborn” zaproszono Indian z plemienia Xavante. Natomiast instrumentalny utwór „Kiowas” z płyty *Chaos A.D.* (1993) jest hołdem dla plemienia, które popełniło zbiorowe samobójstwo nie mogąc pogodzić się z wycinaniem lasów tropikalnych w Brazylii.

Interesujące nas tematy pojawiają się w twórczości Kanadyjczyka **Neila Younga**. Świadczy o tym utwór „Cortez The Killer” z płyty *Zuma* (1975) oraz okładka i tytuł płyty *Broken Arrow* (1996). Co więcej, najnowszy album *Eagle Cries* (2002) przyniósł mu nagrodę za „tubylcze serce” podczas ubiegłorocznej edycji Grammy, nagród tubylczego przemysłu muzycznego.

dokończenie w następnym numerze

Współczesna muzyka indiańska w „Tawacinie”:

- Floyd Red Crow Westerman (nr 11, 1989) ■ Kashtin (2[30], 1995) ■ Robbie Robertson, (1[29], 1995; 2[42], 1998)
- Joanne Shenandoah (1[33], 1996) ■ Eagle & Hawk i Jody Gaskin (3[39], 1997) ■ Bill Miller (1[37], 1997) ■ Buffy St. Marie (1[41], 1998) ■ Aaron Peters (2[42], 1998) ■ Robert Mirabal (4[56], 2001) ■ Aztlan Underground (1[57], 2002)
- Alex Jacobs/Karoniaktatie, *Radio-aktywni Indianie* (4[36], 1996)

## Pamięci Nilak Butler

**Fresh Water Sea Ice  
(Łódź ze Świeżej Morskiej Wody)  
03.09.1953–26.12.2002**

Nilak Butler, znana działaczka na rzecz ochrony praw człowieka i środowiska, aktorka, piosenkarka, siostra i ciocia wielu z nas, odeszła do świata ducha 26 grudnia 2002 roku. Zmarła w wieku 49 lat, po ponad dwuletniej walce z rakiem jajników.

Dla wszystkich, którzy ją znali była postacią niezwykle, a jej głos brzmiał równie czysto i mocno, w szalasie potu i na wiecach politycznych. Zapamiętamy ją za tak wiele.

Urodzona w inuickiej rodzinie na Alasce, Nilak Butler została adoptowana jako niemowlę. Przeszła drogę typową dla wielu z jej pokolenia — wychowywana w domach dziecka i rodzinach zastępczych — by w końcu powrócić do Kraju Indian.

Gdzieś na tej drodze wystąpiła w filmie *White Dawn* i zagrała w nim rolę młodej Inuitki, poznającej białych odkrywców. To wtedy odkryła swoje inuickie korzenie. W 1974 wróciła do Los Angeles, gdzie — grając w sztuce *Savages* — poznała członków Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) i dołączyła do nich.

Nilak (zwana wówczas Kelly Jean McKormick) podczas okupacji opactwa w rezerwacie Indian Menominee w stanie Wisconsin w 1974 roku poznała Dino Butlera, Indianina Rogue River Tutuni i działacza AIM. Wkrótce pobrali się i wspólnie kontynuowali walkę w obronie praw tubylczych. Fatalnego dnia 25 czerwca 1975 roku doprowadziła ich ona do obozu koło Oglala, w rezerwacie Pine Ridge, gdzie na ziemi *Tiospaye* Jumping Bullów zjawili się agenci FBI i wywiązała się strzelanina.

Gdy umilkły strzały, dwaj agenci FBI i jeden członek AIM, Joe Stuntz byli martwi. Życie Nilak, tak jak życie wielu innych, zostało naznaczone tym wydarzeniem, a resztę życia spędziła w większości na obronie więźniów

politycznych, angażując się w procesy sądowe o prawa człowieka i prawa tubylcze.

Nilak była współtwórcą wielu organizacji, w tym Sieci Kobiet Tubylczych (Indigenous Women's Network) i Tubylczej Sieci Ekologicznej (Indigenous Environmental Network). W latach 90. skupiła się na działaniach na rzecz ziemi i środowiska, pracując w społeczności Point Hope na Alasce, niszczonej przez składowisko odpadów radioaktywnych, utworzone w ramach eksperymentów Departamentu Obrony z wpływem promieniowania na organizmy porostów, karibu i ludzi.

Powrót na ziemię Inuitów wzmocnił jej determinację w pracy na rzecz ładu ekologicznego. Działalność w ramach prowadzonej w Greenpeace kampanii Bezatomowych Ziemi Tubylczych i wieloletnia praca w IEN nad rozwojem organizacji lokalnych pozwoliły jej robić to, co umiała najlepiej — jednoczyć ludzi i umacniać lokalne wspólnoty.

Nilak miała wiele cennych umiejętności, od koordynowania logistyki po tworzenie nowatorskich strategii lokalnych, krajowych i międzynarodowych. Opowiadała się za szerokim udziałem społeczności lokalnych w podejmowaniu i nadzorowaniu wszelkich dotyczących ich decyzji. Umiała przejść do sedna sprawy, jasno opisać sytuację i przedstawić warianty rozwiązania problemu. Był to jej szczególny dar. Dlatego język, którego używała w oświadczeniach prasowych i rezolucjach był zawsze proaktywny. Ten dar towarzyszył jej w działaniach w Ameryce i na świecie, od Genewy, przez Nevadę i Ekwador, po Minnesotę i Filipiny.

Mimo poważnego podejścia do swojej pracy, Nilak umiała czerpać radość z życia. Lubiła gotować i dobrze zjeść, nosiła piękne stroje zdobywane na targu, kochała dobre filmy oraz taniec przy muzyce soulowej i R&B. Wychodzące spod jej dłoni wyroby rzemiosła były drobiazgowo dopracowane. Jej wyroby koralikowe i krawieckie to dzieła sztuki. Miała liczne życiowe pasje i niezłomną chęć życia. Robiła co mogła, by walczyć z rakiem, bo uwielbiała żyć i chciała nadal dawać siebie innym.

Choroba Nilak była w dużym stopniu wynikiem warunków, w jakich przyszło jej żyć. Odczuła na sobie wady amerykańskiego systemu. Jako osoba adoptowana, nie była zarejestrowanym członkiem żadnego plemienia i nie miała

uprawnieni do korzystania z Indiańskiej Służby Zdrowia. Gdy zachorowała, jak wielu innych, nie miała ubezpieczenia społecznego, i musiała czekać na pomoc, aż do uporania się z tym problemem. Swoją chorobę traktowała jak odbicie stanu Matki Ziemi — zanieczyszczonej, pozbawionej opieki, narażanej na ciągłe kryzysy.

Nilak będzie pamiętana jako utalentowana artystka i aktorka, troskliwa cioteczka i siostra, oddana, zdeterminowana i uczciwa działaczka, a także jako kobieta, która nie tylko przetrwała, ale i przezwyciężyła liczne życiowe wyzwania. Nilak obaliła wszystkie medyczne diagnozy i prognozy tak, jak pokonała wszystkie życiowe progi. Żyła dobrym życiem i będzie nam jej brak. Jej ciało spoczywa teraz, ale jej silny duch i jej nauki pozostały z nami.

Odejście Nilak przeżyli jej bracia w walce: John Trudell, Dino Butler, Robert Butler, Bruce Ellison, Tom Goldtooth i Tyler Barlow, jej ciotka Janet McCloud, siostry: Johnella i Tawna Sanchez, Bernadette Zambrano, Pam Tau Lee, Gina Picaldo, Ursula Chance, Mililani Trask, Jill Nunokawa, Trisha Jordan, Madeline Sahme, Laura Booth, Winona LaDuke, Lori Purier, Faye Brown, Jan Stevens, Leanne La-Bar, Shelly Vendiola, Adella Ratt, Amy Ray i Emily Saliers, jej kuzyni, kuzynki, wnuki, liczni przyjaciele i krewni oraz jej cztery koty.

tt. Marek Nowocień

Winona LaDuke mieszka w rezerwacie White Earth w Minnesocie i jest członkinią plemienia Anishinaabeg (Chippewa). Jest absolwentką Harvardu, specjalistką do spraw rozwoju obszarów wiejskich, jedną z najbardziej znanych rzeczników obrony praw Indian, praw kobiet i środowiska naturalnego. Była założycielką organizacji Kobiety Wszystkich Czerwonych Narodów (W.A.R.N.) i Sojuszu Czarnych Wzgórz (BHA) oraz członkinią zarządu Greenpeace, USA. Jest m.in. dyrektorem programowym Fundacji Honor the Earth, twórczynią Projektu Odzyskania Ziemi White Earth i aktywistką Sieci Kobiet Tubylczych (IWN). Występuje w koncertach charytatywnych z Indigo Girls, jest pisarką, publicystką, matką trójki dzieci. W latach 1996 i 2000 była kandydatką Partii Zielonych na wiceprezydenta USA. W 1994 tygodnik „Time” umieścił ją na liście 50 najbardziej obiecujących przywódców USA. Urodziła się w 1959 roku, jej ojcem był Czipewej Sun Bear, twórca tzw. Plemienia Niedźwiedzia (Bear Tribe), a matką nowojorska artystka, żydówka rosyjskiego pochodzenia.



Dziś ten świat stał się uboższy.  
Dziś następny świat stał się bogatszy.  
Gdy my pograżamy się w żalu z powodu odejścia Nilak z tej rzeczywistości, nasi przodkowie świętują przybycie Nilak do siebie. Nilak była, jest i pozostanie częścią każdego z nas. W duchowy sposób, mamy szczęście, że znamy imię jednego ze wspierających nas duchów,  
Nilak Butler. Krąg trwa.

– John Trudell

Bywają ludzie, którzy — choć nigdy nie spotkałimy ich osobiście — wpływają znacząco na nasze życie, system wartości i sposób postępowania. I choć pozornie może nas różnić wiele i dzielić pół świata, to czujemy, że gdyby jednak doszło kiedyś do takiego spotkania, to mogłoby połączyć nas wiele spraw bliskich nam osobiście i ważnych dla jednej Matki Ziemi. To, co przez ćwierć wieku dowiadywałem się o i od Nilak sprawiło, że stała się dla mnie jedną z takich osób. I choć z wielu względów nie mogłem jej wprost naśladować, to mimo wszystko mogłem się od niej wiele nauczyć. A jednym z paradoksów, pojmowanych być może tylko przy wspólnym nam, zapewne specyficznym, „indiańskim” sposobie myślenia, jest to, że odejście Nilak niczego w tej relacji nie zmienia. Cioteczka Nilak dołączyła do coraz dłuższej listy symbolicznych postaci mego życia, których nie zdążyłem co prawda spotkać w tym świecie, pełnym trudnych do pokonania odległości, barier, różnic i podziałów, ale które już czekają na swych młodszych przyjaciół w innej Rzeczywistości. Mam nadzieję, że na takie spotkanie zasłużę.

Cień



# Z ZIEMI INDIAN

## SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

W czasie (przedwojennego?) napięcia „Tawacin” postanowił sprawdzić, co o konflikcie irackim sądzą Indianie. Wyszukane informacje pokazują, że w sprzeciwie wobec wojny często odwołują się oni do wierzeń i idei swoich przodków, upatrując w nich źródeł zasad i wartości, którymi winni kierować się politycy i zwykli ludzie. Chociaż, jak w przypadku Shermana Alexie, recepty na uniknięcie wojny wcale nie musimy szukać tak daleko...

### Artyści na front!

— Ten człowiek nie przeczytał wystarczająco wielu książek, żeby rozwinąć zmysł moralny. To jest nieuk, który wypowiada się o moralności w kategoriach absolutnych. Im mniej książek przeczytasz, tym łatwiej stajesz się fundamentalistą.

W ten sposób Sherman Alexie, popularny indiański pisarz, wyraził opinię na temat dążenia prezydenta George’a W. Busha do wojny w Iraku — donosi na swojej stronie internetowej organizacja Working for Change.

— W pewnym sensie moje antywojenne wystąpienie jest także wystąpieniem przeciwko analfabetyzmowi — twierdzi dalej Alexie — Ktoś powinien włączyć G.W. do jakiegoś programu czytelnictwa (...), kazać mu czytać *Hamleta*, *Króla Lira*.

Jednakże pisarz jest jeszcze większym, na szczęście, przeciwnikiem Husajna: „Saddam Husajn jest socjopatycznym potworem. Ale nie rozpoczęliśmy nawet dyskusji, co z tym zrobić”, zauważa autor *Reservation Blues*. Jego zdaniem należy rozmawiać o „ustanowieniu międzynarodowej polityki, która pozbawi takich ludzi możliwości zdobywania władzy. Taka polityka miałaby opierać się na moralności i etyce, nie ekonomii”. I zaraz dorzuca pomysł na rozwiązanie światowego konfliktu: „Czy to nie byłoby wspaniałe, gdybyśmy mogli zebrać dwudziestu artystów... Toni Morrison, Amy Tan, Johna Updike’a, Nathana Lane’a... i wysłać do Iraku?”. BH

### Ukryć mokasyny

„Zaprowadzający Pokój (Peacemaker) przekazał nam Wielkie Prawo Pokoju (Great Law of Peace), które pozwoliło pokonać straszne dziedzictwo wojen i gwałtów. (...) Wielkie Prawo Pokoju posłużyło potem za model konstytucji Stanów Zjednoczonych. Amerykanie skopowali nasze prawa i zwyczaje, ale ich nie rozumieli”.

Tymi słowy do wstrzymania planu wojny w Iraku wzywa pięć Indianek z plemienia Mohawk w internetowym apelu. Przy nazwisku każdej z autorek deklaracji widnieje dopisek: „babka”, „matka”, „córka” lub „siostra”. Uważają, że spoczywa na nich, jako na spadkobierczyniach długoletniej irokeskiej tradycji, której wartościami miały być pokój i poszanowanie zwyczajów i praw innych, obowiązek ratowania Stanów Zjednoczonych przez podjęciem nieroztropnej decyzji o wojnie.

Zgodnie z Wielkim Prawem Irokezów dyplomacja i zgoda, a nie wojna — twierdzą Indianki Mohawk — miały być środkami do rozwiązywania konfliktów między narodami. „Według prawa naszych przodków, to kobiety mają dbać o ziemię Północnej Ameryki. Wiążące decyzje dotyczące wojny podejmowane były razem z kobietami — nosicielkami życia, karmicielkami ziemi”. (...) Żeby mężczyźni mogli udać się na wojnę, kobiety muszą przygotować im mokasyny”.

Ostrzegają, że wojna z Irakiem będzie oznaczać śmierć tysięcy niewinnych ludzi, w tym kobiet i dzieci. „Tę decyzję podejmują mężczyźni, nie oglądając się na wolę narodu, na wolę kobiet”.

Autorki apelu skierowanego do żon, córek i matek przywódców Stanów Zjednoczonych, ale też Izraela, Palestyny i Korei Północnej, nawołują: „kobiety, przywróćcie swoim mężczyznom rozsądek. Musimy powstrzymać wojnę, musimy ukryć mokasyny”. BH

## O pokoju przed ONZ

Posłanie pokoju w połowie lutego przekazał na forum ONZ wódz Arvol Looking Horse, przywódca duchowy Siuksów, od pięciu lat postulujący ustanowienie 21 czerwca (przesilenie letnie) Światowym Dniem Pokoju i Modlitwy.

Program głoszenia pokoju i powrotu do przy mierza z ziemią, ochrony życia wszelkich istot wódz Arvol Looking Horse wywodzi z tradycyjnych wierzeń swego ludu, z mitu o białej bizonicy. „Żyjemy w czasie spełniania się pro roctwa, kiedy Matka Ziemi rodzi Narody Zwierzęce innych maści niż naturalne. Przy chodzą na świat białe i przemawiają do nas jed ynym głosem. Błogosławią nas i jednocześnie ostrzegają: najwyższy czas, by jednoczyć się dla Pokoju i Harmonii na Matce Ziemi po to, by przyszłe pokolenia mogły przetrwać. Matka Ziemia nie jest źródłem zasobów, ale źródłem życia samym w sobie”.

BH

[www.workingforchange.com/article.cfm](http://www.workingforchange.com/article.cfm)  
[www.worldpeaceday.com](http://www.worldpeaceday.com)

USA

Polacy w indiańskich kasynach

Mohegan z Connecticut zatrudnił stu Polaków w swoim kasynie Mohegan Sun. Indianie planują sprowadzenie w pierwszych miesiącach 2003 roku grupy krupierów z doświadczeniem i znajomością języka angielskiego, których brakuje w kasynach rozwijających się na Wschodnim Wybrzeżu USA.

Byłaby to kolejna już duża grupa pracowników z Polski po pierwszej 50-osobowej grupie studentów z Polski, która latem 2002 roku sprzedawała w Mohegan Sun artykuły spożywcze i napoje. Tym razem mężczyźni i kobiety podpiszą 10-miesięczne kontrakty i otrzymają mieszkanie w okolicach Norwich.

Licząca 120 osób grupa studentów znalazła też minionego lata sezonową pracę jako kelnerzy i kelnerki w znanym kasynie Foxwoods, prowadzonym przez Pekotów Mashantucket. Także oni mieszkali w Norwich, zyskując dobrą opinię. Ich zarobki wynosiły 7–9 dolarów za godzinę. Wielu z nich zamierza powrócić do pracy w indiańskich kasynach, kiedy tylko pojawi się taka możliwość.

Zdaniem indiańskich menedżerów, zatrudnianie Polaków w prowadzonych przez Indian kasynach na Wschodnim Wybrzeżu USA to projekt długofalowy. Może on być korzystny dla obu stron ze względu na potrzeby lokalnego rynku pracy, z powodu wysokiego bezrobocia w Polsce, atrakcyjnych warunków oferowanych przez pracodawców w USA oraz z uwagi na niezbędne doświadczenie zawodowe, które mają już wielu Polaków. Na podobnych warunkach w indiańskich kasynach pracuje też wielu krupierów z Puerto Rico.

Pierwsza grupa 30 polskich studentów została zatrudniona czasowo w indiańskich kasynach latem 2001 roku. W kasynach Connecticut pracuje ogółem około 2600 krupierów. Bezrobocie w tym rejonie USA nie przekracza 4%, w Polsce — wynosi ponad 18%. Cień

Nie—poprawni urzędnicy

Chociaż demokratyczny senator z Dakoty Południowej Tom Daschle i gubernator stanu Mike Rounds zaproponowali działania zmierzające ku pojednaniu skłóconych ze sobą Indian i białych, w tym zorganizowanie latem wspólnej konferencji tubylczych i nietubylczych przywódców, to amerykańska Komisja Praw Człowieka zgromadziła już tomy dokumentów potwierdzających powszechną wciąż w tym stanie nierówność wobec prawa.

Na przykład w lutym 2003 roku legislatura stanowa odrzuciła wniosek o zmianę przepisów zakazujących wieszania różnych przedmiotów na samochodowych lusterkach wstecznych (Indianie wieszają tam *dream catchery* i inne ważne dla ich kultury przedmioty) oraz wniosek o usunięcie z tablic rejestracyjnych numeru wskazującego miejsce rejestracji auta (policja poznaje po nich auta z rezerwatów i sprawdza je nad wyraz dokładnie). Cień

Czy ustawa pomoże?

Siuksowie z rezerwatu Pine Ridge mają nadzieję, że ustawa zgłoszona przez Dona Preistera, senatora z Nebraski, pomoże im w uporaniu się z alkoholizmem i zmniejszy odsetek śmiertelnych wypadków spowodowanych w następstwie nadużycia trunków. W 15-tysięcznym Pine Ridge obowiązuje całkowita prohibicja, ale mieszkańcy mogą bez trudu zaopatrywać

się w napoje w sąsiadującym z rezerwatem osiedlu Whiteclay w stanie Nebraska.

Ustawa przewiduje m.in. zakaz lokalizacji sklepów monopolowych bliżej niż 5 mil od granic indiańskich rezerwatów objętych prohibicją. Istniejącym punktom sprzedaży nie grozi likwidacja, ale zostaną one poddane wzmożonej kontroli lokalnej policji.

Dziennie w Whiteclay sprzedaje się około 11 tysięcy puszek piwa. AP/mm

#### Nagroda dla Indianki

Rebecca Adamson, założycielka i przewodnicząca Instytutu Rozwoju Pierwszych Narodów (FNDI), felietonistka „Indian Country Today”, została wyróżniona w marcu 2003 roku przez Krajowy Projekt Historii Kobiet (NWHF) nagradzającą Amerykanki, które przekraczają „granice możliwości kobiet swego pokolenia”.

— Czuję się zaszczycona tym bardziej, iż jest to także uznanie dla pracy na rzecz zrównoważonej gospodarki, poprawiającej jakość życia tubylców — powiedziała Adamson, 53-letnia Czirokezka, która od ponad 25 lat pomaga tubylczym wspólnotom w USA i innych krajach osiągać samowystarczalność ekonomiczną i finansową z zachowaniem szacunku dla ich kultur i wartości duchowych. Cień

#### Właściwy kierunek

Komisja Edukacji stanu Waszyngton ma zatwierdzić rozporządzenie dające plemionom prawo wyboru nauczyciela języka tubylczego i kultury w stanowych szkołach publicznych. Zanim kandydat uzyska certyfikat, upoważniający do podjęcia nauczania w szkole publicznej, jego kwalifikacje zostaną zweryfikowane przez wspólnotę plemienną. Indianie mają nadzieję, że w ten sposób uratują swoją kulturę.

Dla niektórych będzie to okazja do zablźnienia starych ran, z czasów, gdy szkoły publiczne tępiły tubylcze języki.

— Wiemy, że zmiana nie dokona się w ciągu jednej nocy — powiedziała Linda W. Lamb, członkini Komisji. — Jako Ameryka usilnie zabiegaliśmy o wyniszczenie tubylczych języków. Nie cofniemy spustoszenia, jakie już się dokonało, ale będzie to, miejmy nadzieję, krok we właściwym kierunku. THE SEATTLE TIMES/mm

#### BRAZYLIA

Marcos Vernon, znany działacz indiański z brazylijskiego ludu Guarani-Kaiowá, został zastrzelony 15 stycznia przez nieznaną sprawców. 70-letni Vernon od wielu lat starał się odzyskać plemienną ziemię zajęta przez hodowców bydła. W roku 2000 odbył podróż po Europie, prezentując raport organizacji Survival International o historii Indian brazylijskich zatytułowany „Wydziedziczeni” (Disinherited).

— Ranczerzy strzelają do nas, podpalają nam domy i zabijają dzieci — powiedział Vernon. — Próbują się nas pozbyć. Musieliśmy więc przyjechać aż tutaj, żeby szukać swoich praw.

Ostatnio Guarani-Kaiowá zajęli pobocze autostrady, chcąc ponownie zamieszkać na swej ojczystej ziemi. Przed usunięciem ich przez policję i wojsko Vernon powiedział: — To tutaj jest moje życie, moja dusza. Jeśli zabierzecie mnie z tej ziemi, odbierzecie mi życie.

Oplakana sytuacja ludu Guarani-Kaiowá, jak również innych tubylczych ludów bez ziemi, domaga się natychmiastowego rozwiązania przez nowego prezydenta.

SURVIVAL INTERNATIONAL/mm

#### PERU

Ogłoszono dużą amnestię dla członków lewackiej organizacji terrorystycznej Sendero Luminoso (Świetlisty Szlak). Do tej pory na wolność wyszło około sześćdziesięciu osób, ostatnio ułaskawiono m.in. Abimaela Guzmana Reynoso, głównego przywódcę senderystów.

Jest to rzadki u polityków przykład spełnienia obietnic przedwyborczych (ich zwolnienie było jednym z punktów programu obecnego prezydenta Alejandro Toledo). Jako uzasadnienie podaje się, że senderysty też mieli swoją wizję dobrobytu kraju, a że nie mogli jej wprowadzić inaczej niż zabijając, to już nie ich wina.

W tym samym czasie aresztowano oskarżonego o „pochwałę terroryzmu” lidera federacji rolników i hodowców z doliny rzeki Apurimac, sekretarza Narodowej Konfederacji Producentów Koki, Nelsona Palomino La Sernę. Według policji La Serna winien jest „tym bardziej, że jest związany z ruchem komunistycznym”. Esta

na podstawie informacji z internetu  
oprac. Stanisława Stachniewicz (Esta), Bartosz Hlebowicz (BH), Marek Maciołek (mm) i Marek Nowocień (Cień)

## Czarne Suknie

Są w piśmiennictwie o Indianach, przynajmniej polskim i polskojęzycznym, mniejsze i większe „białe plamy”, ale prawdziwą Antarktydą w tym względzie jawią się dzieje Ameryki Łacińskiej w okresie kolonialnym.

Historię Hispanoameryki można z grubsza podzielić na czas konkwisty, okres kolonialny oraz epokę postkolonialną. Najlepiej opisany jest podbój trwający kilka pierwszych dziesięcioleci po odkryciu Ameryki. Na początku XIX wieku kolonie hiszpańskie zdobyły niepodległość; młode republiki ostatecznie rozwiązały kwestię indiańską — ze „spokojnych” Indian uczyniono chłopów, *Indios bravos* spacyfikowano lub eksterminowano. Ten okres też znamy nieźle z prac etnograficznych, reportaży podróżniczych czy choćby książek z dawniej bardzo modnej serii „Proza iberoamerykańska” krakowskiego Wydawnictwa Literackiego.

Epoka kolonialna trwała od połowy XVI wieku do początku XIX wieku. Forpocztę kolonizatorów, szczęśliwie dla Indian, stanowili często misjonarze. Pierwsze misje powstały już na początku XVI wieku. Zakładano je na terenach odludnych, przyciągając do osad Indian leśnych w celu ich chrystianizacji oraz zaznajomienia z europejską kulturą i gospodarką, czasem dla ochrony przed zaborczością białych osadników. Zachowywano przy tym elementy struktur plemiennych, co łagodziło szok akulturacyjny.

Najstławniejsze misje założyli jezuici w ówczesnym Wicekrólestwie La Platy, na granicy dzisiejszego Paragwaju, Urugwaju, Argentyny i Brazylii. Przedstawiciele Towarzystwa Jezusowego osiedli wśród Indian Guaranów i w 1610 roku zbudowali pierwsze osiedle. Na przełomie XVII i XVIII wieku istniało już w tym rejonie około 30 tzw. redukcji (hiszp. *reduccion*) skupiających ponad sto tysięcy Indian i tworzących prawdziwe „państwo”, zwane „republiką jezuicką” lub „republiką Guaranów”, niezależną od administracji kolonialnej. Redukcje, pod nadzorem jezuitów, budowali sami Guaranów, oni też nimi administrowali. Każdy Indianin miał działkę ziemi (uprawiając na

przykład *yerba mate*, czyli „herbatę jezuitów”), parzył się też rzemiosłem, nadwyżki produkcji sprzedając. Zakonnicy prowadzili szkoły i drukarnie, utrwalając na piśmie język guarani.

Redukcje stanowiły łakomy kąsek dla hiszpańskich i portugalskich łowców niewolników. Szczególnie niebezpieczni byli ci ostatni, pochodzący z nieodległego São Paulo, zwani paulistami lub *bandeirantes*. W 1640 roku Guaranom pozwolono na posiadanie broni palnej i zadali oni *bandeirantom* decydujący cios, co zapewniło misjom paragwajskim ponad sto lat spokoju. W połowie XVIII wieku Guaranów musieli opuścić sporne ziemie. Popierani przez niektórych księży, stawiali jednak zacięty opór.

Redukcje zostały ostatecznie zniszczone podczas wojen o niepodległość na początku XIX wieku. Ich pozostałości, w postaci monumentalnych ruin kościołów budowanych przez Indian, zachowały się do dziś w puszczy nad rzeką Iguaçu, w argentyńskiej prowincji Misiones. Guaranów przetrwali, dziś co czwarty wieśniak paragwajski posługuje się językiem guarani, który jest drugim obok hiszpańskiego językiem urzędowym w tym państwie.

O tym wszystkim, a także o innych sprawach związanych z istnieniem indiańskiego państwa kierowanego przez zakonników, można przeczytać w pomnikowej pracy, jedynej wydanej po polsku, *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów (1610—1678)* Clovisa Lugona (Warszawa 1971). Niektórzy zarzucają autorowi, że gloryfikuje osiągnięcia jezuitów, podczas gdy ich dzieło okazało się nietrwałe — po odejściu zakonników Indianie porzucili bowiem cywilizację.

Tymczasem cokolwiek byśmy krytycznego powiedzieli o misjonarzach, a jezuitach w szczególności (na przykład, że traktowali swych podopiecznych jak nierozumne dzieci), jedno jest pewne — uchronili Guaranów przed eksterminacją. I choćby za to należy im się uznanie. Interesującym uzupełnieniem dzieła Lugona jest wydana przez werbistów w serii „Misjonarze, którzy tworzyli historię” książeczka Franza Braumanna *Wśród Indian Guaranów* (Warszawa 1989), traktująca o jezuickim misjonarzu-pionierze, Antoniusie Seppie von Rainegg.

Naukowe dzieło Lugona odkryłem w antykwariacie późno, już po lekturze powieści Roberta Bolta *Misja* (Warszawa 1990), a złasz-

cza po obejrzeniu opartego na niej niezapomnianego filmu Rolanda Joffé pod tym samym tytułem, ze znakomitymi kreacjami Roberta de Niro i Jeremy'ego Ironsa. Oparta na faktach *Misja* jest zapisem tragedii zakonników zmuszonych do porzucenia dzieła swego życia i podopiecznych. Złamanie ślubu posłuszeństwa przypłacają życiem, ale giną w walce za sprawę, której się bez reszty poświęcili.

Wydaje się ciekawym zbiegiem okoliczności, że niemal w tym samym czasie powstały dwie doskonale powieści traktujące o jezuickich misjonarzach w Ameryce: wspomnianego Roberta Bolta *Misja* (napisana w 1986) oraz Briana Moore'a *Czarna Suknia* (1985, polska edycja — Kraków 1992). Także na podstawie *Czarnej Sukni* powstał film Bruce'a Beresforda pod tym samym tytułem, z Lothairem Bluteau w roli głównej.

Tak jak *Misja* opowiada o jezuitach południowoamerykańskich w XVIII wieku, tak *Czarna Suknia*, również oparta na solidnych źródłach historycznych, jest relacją o chrystianizowaniu przez „żołnierzy Jezusa” (zwanych przez tubylców „czarnymi sukniami”) francuskiej jezuitki Kanady w XVII wieku.

W obu książkach (i filmach) główni bohaterowie przechodzą wielkie wewnętrzne przeobrażenie — od pogardy dla „dzikusów” do pokornej akceptacji ich odmienności i własnego posłannictwa. Ale na tym kończy się podobieństwo obu utworów. Bo jeśli *Misję* (zarówno powieść, jak i film) można określić jako dzieło pełne epickiego rozmachu, romantyczne, a momentami nawet liryczne, to *Czarna Suknia* (zarówno książka, jak i film) jest całkowicie inna — drapieżna, surowa i realistyczna aż do wręcz naturalistycznej brutalności (okrutne sceny, wulgarny język). Zatem nic dziwnego, że o ile *Misja* zrobiła furorę, *Czarna Suknia* przeszła bez echa. Ja jednak oba dzieła uważam za wybitne i polecam zarówno do przeczytania, jak i obejrzenia.

Gdyby zaś Czytelnik chciał dowiedzieć się więcej o działalności misjonarzy we francuskiej Kanadzie, znajdzie sporo wiadomości w dostępnej jeszcze w księgarniach książce z popularnonaukowej serii wydawnictwa Bellona „Historyczne bitwy” *Quebec 1759* (Warszawa 2000), autorstwa Jarosława Wojtczaka. ■

Mariusz Wollny

## Zmarł Jan Józef Szczepański

**20 lutego 2003 roku w Krakowie zmarł Jan Józef Szczepański, pisarz, uważany za jednego z najciekawszych polskich literatów, tłumacz i scenarzysta, wieloletni prezes Związku Literatów Polskich.**

Urodził się 12 stycznia 1919 roku w Warszawie. Uczestniczył w kampanii wrześniowej, był oficerem AK i partyzantem. Ukończył orientalistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim i osiadł w Krakowie. Z wykształcenia był indologiem. Fascynował go Gandhi.

Był doskonałym reportażyście. Do jego najbardziej znanych zbiorów reportaży należą: *Zatoka Białych Niedźwiedzi*, *Trzy podróże* i *Koniec westernu* (1971). *Koniec westernu* to relacja z 9-miesięcznego pobytu w USA, gdzie zaprzyjaźnił się ze znanym indiańskim poetą Simonem J. Ortizem. Opis tej przyjaźni i podróży po kraju Indian Pueblo i Nawaho znalazł się w rozdziale „Dzicy na emeryturze”, a szerzej o książce pisaliśmy w „Tawacinie” nr 3[47] jesień 1999.

Nie jedyny to związek J.J. Szczepańskiego z Indianami. Opublikował także ciekawe studium „Indianie — nie rozwiązany problem integracji społeczeństwa amerykańskiego”, w: *Ameryka Północna. Studia*, pod red. M.M. Drozdowskiego, tom 2, Warszawa 1978. Warto też przypomnieć, iż Jan Józef Szczepański był gościem IV Ogólnopolskiej Indianistycznej Sesji Naukowej PRPI 14 marca 1987 roku w Poznaniu. Mieliśmy wówczas okazję posłuchać jego wspomnień zatytułowanych „Moje spotkanie z Indianami”. Zrobił wtedy na mnie wrażenie człowieka o dużej wiedzy, bardzo opanowanego i życzliwego. Żałuję, że dane mi było tylko raz spotkać się z nim i porozmawiać.

AJK

## Okulary Ortiza

Doskonale pamiętam to spotkanie z Janem Józefem Szczepańskim. Do Poznania przyjechał na swój koszt, nie skorzystał z noclegu w hotelu, a ponadto zrzekł się honorarium.

Później napisałem do niego list z pytaniem o kontakt do Simona Ortiza. Było mi to potrzebne do pracy mgr czy jakoś tak. W każdym razie odpisał mi bardzo ciepło i życzliwie.

W 1971 roku ukazała się książka *Koniec westernu* zawierająca m.in. opowieść o spotkaniu z Ortizem. Zapamiętałem z tego m.in. to, że Simon lubił nosić okulary w rogowej oprawce. Potem, wiele lat później, zobaczyłem zdjęcie Ortiza i te jego słynne okulary.

mm

## Do wydawcy „Tawacinu”

Piszę w odpowiedzi na dotyczący mnie list z letniego numeru czasopisma (list Niedźwiedza, „Tawacin” nr 2[58], 2002).

Autor listu postanowił dowiedzieć się czegoś o mnie w rezerwacie Pine Ridge, gdzie działałam od 1973 roku. Znalazł tam kogoś, kto miał o powiedzenia coś negatywnego na mój temat i o to mu właśnie chodziło.

Osoba udzielająca mu informacji oczywiście wie o mnie niewiele. On, lub ona, nie wie, że od 28 lat jestem uczestnikiem Tańca Słońca, nie zna mojego doświadczenia obrzędowego, ani mojego duchowego i wojowniczego przywództwa wśród różnych plemion. Informator ten przypomina mi jednego z „bojówkarzy” (*goon*) odpowiedzialnych za zabijanie Indian w latach 70. Tak, jestem pewien, że jest tam wielu ludzi, którzy nie lubią mnie, ani innych mi podobnych. Autor i jego informator powinni wykazać się odwagą i ujawnić się.

W 1973 roku Oglalowie wezwali o pomoc, by walczyć z rasizmem i niesprawiedliwością. Odpowiedziałem, sprowadzając do Dakoty Południowej wojowników z Północnego Zachodu. Byłem wśród tych, którzy przez 71 dni walczyli z rządem w Wounded Knee. W drugiej połowie WK byłem szefem bezpieczeństwa. Po WK nadal jeździłem i pomagałem różnym plemionom walczyć z białym rasizmem i niesprawiedliwością rządu.

Podczas kolejnych konfrontacji wielu braci — i sióstr — poświęciło swoje życie. Byli wśród nich Joe Stuntz, Leonard Peltier, Anna Mae. Ja także poświęciłem się i zostałem skazany na więzienie za protestowanie przeciwko śmierci Indianina Oglala zabitego przez białych ludzi w Custer, w Dakocie Południowej.

Nauczyliśmy się wtedy między innymi tego, że rząd będzie wysyłał prowokatorów, by dezinformowali oraz siali zamieszanie i podejrzewania wśród walczących z niesprawiedliwością. Pomyślałem, że autor tej informacji może być kimś takim.

Zdecydowałem kiedyś, że zostanę i będę pomagał Oglalom. Od 1976 roku, kiedy wy-

szedłem z więzienia, prowadzę placówkę pomagającą indiańskim więźniom po wyjściu na wolność. Zbudowałem dom, by pomagać w nim prześladowanym kobietom i dzieciom. Organizowałem warsztaty edukacyjne i konferencje (zespół poalkoholowego uszkodzenia płodu i jego skutki, znajomość prawa i inne sprawy). Teraz pracuję nad budową domu dla młodzieży. Po WK dwie laskowate rodziny adoptowały mnie podczas ceremonii *hunka* (zostawania krewnymi). Mam też w Pine Ridge rodzinę.

Trzej ostatni przewodniczący plemienia napisali listy w uznaniu mojej pracy. Jeden z nich wysłał do redakcji „Tawacinu”. Jest to list od Johna YellowBird Steele’a, obecnego Przewodniczącego Rady Plemiennej Siuksów Oglala.

W ciągu półtora roku cztery razy odwiedziłem Polskę. Poznałem tam przyjaciół i spotkałem wielu wspaniałych, przyjaznych ludzi. Cieszę się, że mogę się dzielić moimi duchowymi doświadczeniami i wierzeniami z tymi, którzy pragną je poznawać. Znajduję liczne podobieństwa pomiędzy Tubylcami u nas i Polakami, więc rozumiem Wasze zainteresowanie naszymi wierzeniami duchowymi.

Czuję się dotknięty, że muszę bronić sam siebie przed Polakami, bowiem nie sędzę, bym zrobił w Polsce coś złego. Ale może ten list pozwoli czytelnikom lepiej zrozumieć, kim jestem.

James Robideau  
(Wichapi Wicasa), Dakota Spirit Lake

21 listopada 2002

tt. Cień

W drugiej połowie maja planowana jest kolejna wizyta Jamesa Robideau. Tym razem obejmie głównie cykl spotkań w szkołach językowych oraz na uczelniach w Bydgoszczy, Toruniu i Warszawie. Szczegółowy plan wizyty wkrótce na stronach [www.indianie.eco.pl](http://www.indianie.eco.pl)

Kontakt z koordynatorami:

Warszawa — Katarzyna Boguszewicz, [yegman@op.pl](mailto:yegman@op.pl)  
(022) 628 88 27  
Bydgoszcz i Toruń — Adam Piekarski, [padam3@wp.pl](mailto:padam3@wp.pl)  
0601 714 611

O Jamesie Robideau pisaliśmy:

wywiady: ■ *Trzeci Świat w Ameryce* — wywiad Alicji Sordyl („Tawacin” nr 4[52]) ■ *Praktykować dobre wartości* — wywiad Marka Nowocienia i Marka Maciołka (2[54]) artykuły Alicji Sordyl: ■ *Ludzie o wielkim sercu* — moje spotkania z *Lakotami* (3[55] + galeria zdjęć) ■ *Byłanie o wizję* (2[58]) akcje inspirowane przez Jamesa: ■ zabawki dla dzieci z Pine Ridge (4[52], 1[53]) ■ ubrania dla Indian z Pine Ridge (1[57]) spotkania: (2[54] + galeria zdjęć, 1[57], 2[58])

## „Tawacin”, James, Ala

Marku!

Trochę spóźniony zabieram się do pisania, chodzi mi o fragment z „Tawacinu” 2[58] lato 2002:

*James (...) o religii lakockiej wie tylko tyle, co gdzieś przeczytał lub usłyszał, nie jest tam [w Pine Ridge] mile widziany, nazywają go „talker”, udziela się jedynie w Tubyliczym Kościele i to ponoć nadgorliwie.*

### 1. List

Czuję się zobowiązany pospieszyć z tłumaczeniem, bo jestem przekonany, że to przekształcone informacje z listu, który napisałem do jednego z polskich przyjaciół, odpowiadając prywatnie na pytanie, jak stamtąd (Pine Ridge) wygląda James. Jednocześnie prosiłem, żeby te informacje zostały między nami.

Ludzie, których tam poznałem, skarżą się, że James ma dobre pomysły, ale nigdy czasu, żeby wcielić je w życie. Ma ich za dużo, żeby przy jednym zostać. Zostawia je więc ludziom, którzy na miejscu mają pracę, rodzinę, całkiem zajęte harmonogramy (to tacy ludzie gotowi się poświęcać, bo to co już robią — dla swoich bliskich, dla rodziny — jest poświęceniem), które nie zostawiają im za dużo czasu na projekty. Brak im też ogólnego oglądu, konkretnych celów, środków do działania. Stąd czasem frustracja. W tym, być może, również moja — będąc tam, gotów robić coś pożytecznego, wysłany przez Jamesa, bywałem zżerany przez bezczynność i beznadzieję. Samego Jamesa widziałem bodaj dwa, trzy razy, po kilkanaście minut — i zostawałem z jego obietnicami, że czymś się zajmimy. Dlatego mogło być tak, że pisząc prywatnie do przyjaciela, mogłem być rozgoryczony. Mam przed sobą treść tego listu i na pewno nie chodzi w nim o oczernianie Jamesa, raczej o krytyczną akceptację (tacy są ludzie, a więc i Indianie) — także w świetle tego, że przedstawiono mi polski obraz Jamesa jako guru i poproszono, żebym coś na ten temat powiedział. Tak samo teraz, kiedy jest atakowany, będę go bronił jako człowieka.

Ale czy to wszystko prawda, czy nie, jest właściwie nie tak bardzo istotne. Powiem tylko tyle, że mój list został odebrany dużo bar-

dziej negatywnie, niż został napisany i dużo bardziej krytycznie potraktowano Jamesa. Nie zagłębiając się już w fakt, że zostało połamanych kilka prywatności na różne sposoby i każdemu chyba przykro, że się odezwał, to jednak dobrze — proszę spojrzeć, jak obnażył się przypadkowo zupełnie inny problem: kto/co (jako wytwór) to w ogóle jest „Indianin” dla Ruchu - skoro to nie ten gość, którego dzisiaj się spotyka, jadąc do rezerwatu? — a możliwe, że to nawet nie ten, którego spotykali w przeszłości (i pisali go) awanturnicy, łowcy przygód i koneserzy odmienności?

### 2. „Indianin”

Cały spór (patrz internetowa strona [www.indianie.eco.pl](http://www.indianie.eco.pl)) trąci właśnie o emocjonalną strunę. O przywiązanie do własnych wyidealizowanych obrazów, które — w obliczu intensywniejszych niż dawniej kontaktów z Indianami — trzęsą się u podstaw.

Tak więc to, co istotne w naszym kontekście, to że ten fragment jest właściwie negatywną wylęczanką, czym (!) jest Indianin — dla Niedźwiedzia (strona tradycyjna), a odpowiedzi w internecie to wizja drugiej strony („nowoczesnych”).

To moja myśl przewodnia tutaj i wiąże się z zarzutem wobec obu stron: brak akceptacji, jednostronność, żelazne trzymanie się swoich własnych wyobrażeń — „szlachetnego Indianina” — tak naprawdę po obu stronach — jedni i drudzy nie uznają, że Indianin może być człowiekiem, kimś pełnym, skomplikowanym, sprzecznym, walczącym, warunkowanym — ludzkim. Tutaj Niedźwiedź — jako „tradycjonalista” — nie przyjmuje do wiadomości, że można być Indianinem, będąc w Native American Church (NAC), ucząc się o ceremoniach znanych ze starej kultury (a nie mając ich we krwi chyba?); tam — idealistyczni nowocześni, wierzący, że uciskany lud indiański jest właściwie bez skazy, że każdy Indianin jest szlachetny tylko dlatego... że urodził się Indianinem. Proszę mi wybaczyć, nie mam zamiaru nikogo obrazić, nikomu ubliżyć, jeśli upraszcam, to tylko, żeby uwypuklić.

Bo w całym zamieszaniu nie rozchodzi się o samego Jamesa, tylko właśnie o obraz „Indianina” tutaj. Już ten pytający list z Polski

dawał do zrozumienia, że polski światek indyjnistyczny jest podzielony — i że opinie na temat Jamesa (dwa obozy) są już wyrobione, jeszcze zanim napisałem jedno słowo. Nieopatrznie dałem jednej stronie pożywkę do ataku, za późno się zorientowałem. Nie miałem na celu niczyjej szkody, to był list prywatny. Dla Jamesa przeprosiny, do reszty żał za wywleknięcie niesprawdzonych plotek i pomówień — jeszcze raz: mamy do czynienia z ludźmi, więc trzeba być odpowiedzialnym.

### 3. Co jest negowane, dlaczego, kto, co neguje

Zarysował mi się taki obraz dialogu wyobrażeń (dobrze go widać w dyskusji, która nie ma żadnych podstaw, konkretnych wiadomości — więc operuje tym, co dostępne — wyobrażeniami): Niedźwiedź mówi — jest nowoczesność, więc „to nie jest prawdziwy Indianin”. Druga, oburzona strona, odpowiada na warstwę dosłowną zarzutów (kwestia Jamesa), odslaniając swe podejście z innego poziomu: wobec „nieszlachetności” — „to jest Indianin, więc niemożliwe, żeby tak postępował; prawdziwy Indianin (którym jest James) nie może być nieszlachetny, to wszystko kłamstwo”.

Konkrety:

a. „wie tyle, co usłyszał”

Na pewno James „nie jest wodzem, ani szamanem”, ale nie znaczy to, że w takim znaczeniu można pisać, iż o „religii lakockiej” wie tyle, co gdzieś zasłyszał lub przeczytał. Owszem, człowiek, z którym spędziłem tam dużo czasu, opowiadał, że jako przybysz (James jest adoptowanym Pine Ridge Lakota), pytał go o znaczenie „starych dróg”. Niech będzie mi wolno zapytać — jakie istnieją inne sposoby wchodzenia w te rzeczy? Urodzeni Lakota w ten sam sposób muszą uczyć się od tych, którzy byli wcześniej. A czasem się zdarza, że Indianie budują swój własny świat (między innymi) w oparciu o to, co napisali o nich ongiś antropolodzy czy inni pisarze różnych maści.

b. „w Kościele tubylczym”

A że udziela się w Kościele tubylczym (zupełnie nie do zaakceptowania ta niedźwiedzia ironia w stosunku do NAC) — to droga bardzo ważna dla wielu ludzi w Stanach. Lakota, tak jak inni Indianie, których poznałem, potrafią

być krytyczni do bólu, do złośliwości (nie raz samemu mi się oberwało, he he). We wszystkim znajdują coś zabawnego — to zresztą, ich zdaniem, pomaga im przetrwać. Jeden *oldtimer* powiedział mi: „It’s tough to be Lakota and be serious” (trudno być poważnym, będąc Lakota).

NAC historycznie rzecz biorąc nie zrobił furory wśród bardziej izolowanych (za tym — silniejsze więzy ze starymi wzorami — które nie potrzebują wzmocnienia, to zresztą temat na jakąś książkę, odsyłam do literatury), rezerwatowych Lakota. Do dzisiaj jest to mniejszość w niektórych częściach rezerwatu (silna na przykład wokół Allen, gdzie rozgrywa się cała sprawa). Więc o ile ci mniej — lub wcale nie zaangażowani, czasem drocą się i uśmiechają, mówiąc o „lekarstwie” (lakockie *pejuta*, czyt. «phejuta») — to na przykład już w Wisconsin, u Ho-Chunk (dawniej Winnebago) jedzenie dużej ilości pejotlu (*mōk*) jest jak najbardziej pozytywne. Mimo to nawet tutaj zdarzało mi się słyszeć, jak w nieoficjalnej rozmowie mówi się ze śmiechem o swoim lub czyimś odurzeniu „lekarstwem” („Joe was all manked up”, „we manked it up last night”). Tutaj już trzeba zrozumieć indiański humor, indiańską przewrotność, indiańską krytyczność — i pod żadnym pozorem nie obrażać czyjejś religii publicznie (choć raz rozumiem, że list Niedźwiedzia nie był pisany do druku).

c. „jest tam niemile widziany”

(w dopowiedzeniu: „wśród prawdziwych Indian, bo prawdziwi Indianie jeszcze gdzieś są, głęboko schowani, albo chociaż ukryta indiańskość”; oraz: „widzicie? nawet prawdziwi Indianie go nie chcą, nie uznają!”)

Pozwolę sobie stwierdzić (proszę się nie obrażać, bo pozornie każdy zdaje sobie z tego sprawę, ale ta wiedza nie sprawdza się przy spotkaniu z „prawdziwym Indianinem”) — że INDIANIE TO LUDZIE. Co za tym idzie, często plotkarze, czasem słabi, czasem zazdrośni, czasem zagubieni, zawsze gotowi do psot i zarzutów. Krytyczni wobec wszystkiego i wszystkich. Dlatego czy plotki, czy nie — w rezerwacie są podobno (proszę zrozumieć, że w takich delikatnych, osobistych kwestiach, które nigdy nie były przeznaczone dla publicznego ucha,

nie mogą ujawniać konkretnych osób, od których to słyszałem) ludzie, którzy mieli na pieńku z Jamesem. Każdy ma swoich osobistych wrogów z różnych powodów. Ile prawdy w plotkach, trudno powiedzieć — trzeba uwzględnić, że a. sam James może rzeczywiście mieć trupy w szafie (kto ich nie ma — odsyłam do swojej tezy o człowieczeństwie); b. ludzie mogą być zazdrośni lub podejrzliwi względem ewentualnych pieniędzy, które pojawiają się w działalności wolontaryjnej — do czego mogą dojść ewentualne niesnaski osobiste; c. wśród Indian z jakiegoś powodu plotka jest poważnym problemem, bardzo potężną bronią, czasami niesłuchanie skuteczną (w biurach widziałem oficjalne plakaty nawołujące do zaprzestania plotek).

Więc każdy z nas ma znajomych, z którymi ma spory czy porachunki — ale to nie znaczy, że James jest tam niemiłe widziany. Wprost przeciwnie — wszyscy, którzy mi o nim mówili (ja sam nie mogę powiedzieć za dużo), mieli dla niego szacunek, lubili go — mimo rzeczy, które o nim (czasem) opowiadali. To jest coś, do czego zmierzam tutaj — szacunek i przyjaźń, które potrafią zdobyć się na krytycyzm. Akceptują całość.

#### 4. Krytyczna akceptacja

Więc baty należą się tym, którzy w Polsce próbują z Jima zrobić „szamana”, „wodza”, „człowieka wiedzy” — to jedynie dowodzi stereotypowości podejścia i bezkrytyczności w stosunku do tego, co indiańskie. Nie każdy Indianin jest człowiekiem mocy albo „szamanem” lub „wodzem”. Ale wydaje się, że aby go słuchać, akceptować, przyjmować jako przyjaciela — człowieka, zawsze musi być na odwrót (jak w liście koncertu Renault do Indian z tegoż numeru „Tawacinu”).

Inna sprawa to *Mickey Mouse-chiefs & shamans*, czyli udawani szamani i wodzowie. Pamiętam takie powiedzenie, ale nie pamiętam skąd — mniej więcej, że jeśli przeciętny Indianin wyjeżdża z rezerwatu do pobliskiego miasta, staje się potomkiem wodza. Kiedy dotrze do Nowego Jorku, jest już lokalnym przywódcą i człowiekiem mocy; kiedy dociera do Europy, jest Wielkim Wodzem Całego Narodu i Naczelnym Szamanem Plemienia (to żart, któ-

ry wyszedł gdzieś od samych Indian). Mam wrażenie, że w naszym przypadku to nie wina Jamesa, ale ludzi, którzy go tu przyjęli — i mediów. W książce R.A. Bucko *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge* znalazłem taki cytat C. Festa: „Jedną z cech charakterystycznych długotrwałych i ciągle mających miejsce relacji Europejczyków z «Indianinem» jest, w rzeczy samej, przewijająca się uległość wobec własnego, kilkusetletniego oczekiwania, że Indianin posiada godne uwagi «przesłanie» dla wszystkich [ludzi]. Francuz czy Niemiec, narodowy separatysta czy konserwatywny przedsiębiorca — wszyscy gotowi słuchać najbardziej absurdalnych stwierdzeń, jeśli tylko uprawomocnia je związki z indiańskością”.

#### 5. Ala!

I jeszcze jedna sprawa... „Przeczytaj artykuł A. Sordyl — pisze mi mama, przysyłając „Tawacin” — jestem przerażona tą autodestrukcją” (chodzi o „Błaganie o wizję”). Nie chciałbym, żeby „Tawacin” działał w ten sposób; *ṭawa’ci* w słowniku Buechela tłumaczone jest jako „umysł, wola, zrozumienie, usposobienie, celowość, myśl” (zaznaczenie moje). A artykuł Ali to trochę jakby epatowanie egzotycznością, nie przyczynia się do zrozumienia, przybliżenia ceremonii, a tylko straszy (choćby tylko moją mamę-laika). Zresztą przypuszczam, że Ala ma dobre chęci, ale niektórych rzeczy nie mogę zostawić bez komentarza. Na przykład „Taniec Ducha”, który opisuje, nie ma nic wspólnego z historycznym ruchem religijnym, jest całkowicie inną ceremonią, charakterystyczną dla dzisiejszego rezerwatu, mianowicie *yuwipi* (mowa o niej we wcześniejszych numerach „T”). „Nikt z nas, białych, nie jest przygotowany na taką drogę, jaką obrali Indianie” — robi z Indian nadludzi (patrz cała tyrada powyżej). „Obrzęd pejotlu” albo mówienie o Jamesie jako „szamanie” i dużo innych tego typu zwrotów czy niekompetencji w jej tekstach pozostawia do życzenia w piśmie o ambicjach „Tawacinu”. Przepraszam, nie chodzi o to, żeby być surowym dla Ali, ale pisząc do „T”, rozprzestrzenia po prostu niesprawdzone należyte informacje na forum ogólnym. ☐

Łukasz Krokoszyński

## Sesja „Indianie i indianiści”

W dniach 18–19 stycznia 2003 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie odbyła się sesja popularnonaukowa „Indianie i indianiści”. Sesja ta poświęcona pamięci Indiańskiej Babci Stefanii Antoniewicz w 20. rocznicę jej śmierci była pierwszym od kilkunastu lat spotkaniem, gdzie indianiści mogli zaprezentować swoje zainteresowania badawcze. Sesja była również doskonałą okazją do przypomnienia niezwykle osoby Indiańskiej Babci uważanej przez wielu za prekursora PRPI.

W czasie trwania sesji miały miejsce kolejne następujące po sobie wydarzenia:

- Wizyta na grobie Indiańskiej Babci na Cmentarzu Północnym na Wólce Węglowej
  - Uroczyste rozpoczęcie sesji
  - Rozmowa wspomnieniowa o Stefanii Antoniewicz
  - prof. Ewa Nowicka – *Indianie w świecie współczesnym*
  - Dariusz Pohl – *Iktoimi — chochlik czy stwórca?*
  - Maciej Szpringier – *Znaczenie i przebieg ceremonii szasału potów u plemion Indian Równin północnoamerykańskich*
  - Spotkanie autorskie z autorem książki *Za ścianą wigwamu* — Markiem Hyjkiem oraz jego prelekcja: *W Krainie Wlecznych Łowów. Koncepcje eschatologiczne w tubylczej Ameryce Północnej*
  - Występ tancerzy pow-wow Huu-ska-luta z Torunia
  - Arkadiusz J. Kilanowski – Pokaz slajdów o dawnych złotach PRPI
  - Marek Nowocień – *Polski Ruch Przyjaciół Indian — wczoraj i dziś*
  - Bartosz Hlebowicz – *Współcześni potomkowie Oneidów i Delawarów. Refleksje z badań antropologicznych*
  - Spotkanie autorskie z autorem książek *Quebec 1759, Big Hole 1877* — Jarosławem Wojtczakiem oraz jego prelekcja: *Geneza wojen indiańskich na Wielkich Równinach*
  - Stanisława Stachniewicz – *Działalność Projektu Yaya Mama w Boliwii*
  - Pokaz filmu dokumentalnego z 1922 r. *Nanook of the North* w reż. Roberta J. Flaherty’ego
  - Bartosz Stranz – *Z życia w rezerwatach Czarnych Stóp*
  - Andrzej Rutkowski – Pokaz slajdów o dawnych złotach PRPI
- Sesji towarzyszyły:
- wystawa replik rękodzieła indiańskiego ze zbiorów PRPI
  - wystawa fotografii złotowej Macieja Szpringiera i Marcina Kilanowskiego
  - wystawa zdjęć Leszka Opioli z USA
  - wystawa publikacji PRPI
  - wystawa stała zbiorów z Ameryki Łacińskiej PME (Indianie Meksyku, Indianie lasów równinowych Ameryki Południowej, Indianie Andów Środkowych)

- stoisko z pamiątkami i stoiska z książkami prelegentów
- muzyka indiańska

Rezultatem odbytej sesji będzie m.in. publikacja zawierająca wygłoszone referaty i wspomnienia oraz wybór listów do Babci.

Jako organizator chcę podziękować wszystkim prelegentom, tancerzom i wystawcom, bez których zaangażowania w przygotowanie swojej części programu sesja ta nie udałaby się.

Ogromne podziękowania należą się także Muzeum Etnograficznemu, a zwłaszcza paniom Małgorzacie Orlewicz i Teresie Walendziak za okazaną pomoc i życzliwość.

Dziękuję też wszystkim uczestnikom za przybycie i aktywny udział.

Arkadiusz J. Kilanowski

## Pamięci Indiańskiej Babci

Stefanii Antoniewicz, prekursorki ruchu indianistycznego w Polsce, poświęcona została styczniowa sesja popularnonaukowa w warszawskim Muzeum Etnograficznym.

Rozpoczęła się od wizyty grupy indianistów na grobie Indiańskiej Babci w Warszawie. Tyłko jedna z obecnych tam osób знаła Babcię osobiście, reszta to „wnuki” Babci, pamiętający Ją jedynie ze wspomnień starszych kolegów albo z tego, co przekazała w swych listach do Indian oraz w tekstach literackich i tłumaczeniach.

Sama sesja rozpoczęła się wspomnieniami wnuka Babci oraz osób, które Ją znały osobiście. Pozwoliło to poczuć klimat niemalże konspiracyjnych spotkań w latach 80. w mieszkaniu Babci. Widać i słyszać było wzruszenie osób wspominających Ją, co oznacza, że Babcia do dzisiaj zajmuje ważne miejsce w sercach wielu i nigdy nie odeszła tak naprawdę.

Kolejno występowali po sobie między innymi Pani profesor Ewa Nowicka, związana z PRPI od samego początku jego istnienia. Jej wykład skupiał się na obecnej sytuacji tubylczych Amerykanów oraz ich związkach z Polakami i Ruchem. Dariusz Pohl przeniósł słuchaczy w świat lakockich legend o Iktoimim — chochliku-psotniku, który uczy na przykład, „że to ludzie są równi zwierzętom, one były tu pierwsze; to one tyle nam dają, nie my im. Zwierzęta to nasi starsi bracia”. Z kolei o współczesnych szalasach potów wśród Lakotów opowiadał Maciej Szpringier, a Bartek Stranz,

dopiero co przybyły z Montany, dzielił się swoimi doświadczeniami i przeżyciami z 11 lat spędzonych pośród Czarnych Stóp. Dzięki wspaniałym umiejętnościom oratorskim i wokalnemu, jego wystąpienie przerodziło się w widowiskowe i akustyczne przeżycie, które na pewno rozbawiło i skupiło uwagę słuchaczy. Było cenne przede wszystkim ze względu na osobiste doświadczenia Bartka z Czarnymi Stopami, pozwoliło choć trochę bliżej poznać ich współczesne życie, problemy, sytuację.

Podobnie, o dzisiejszej sytuacji, z doświadczeń oraz badań własnych, można się było dowiedzieć z prelekcji Bartka Hlebowicza o współczesnych potomkach Oneidów i Delawarów oraz z wystąpienia Stasi Stachniewicz o działalności Projektu Yaya Mama w Boliwii, przeplatane go pokazem slajdów. Oboje zajmują się od paru lat dość wąską specjalizacją, a swoje osiągnięcia prezentują na sesjach, takich jak nasza bądź w publikacjach naukowych. Widać, że ich pasją to również sposób na życie.

Na Sesji pojawili się też autorzy znanych książek, m.in. Marek Hyjek, autor znakomitej książki *Za ścianą wigwamu* opowiadał o posmiertnych wierzeniach tubylczych Amerykanów. Jego przekrojowe przedstawienie tradycji i wierzeń związanych ze śmiercią bez wątpienia zachęciło do zakupu książki, jak i do późniejszej dyskusji. Można było również nabyć książki *Quebec 1759* i *Big Hole 1877* autorstwa Jarosława Wojtczaka. Jego wystąpienie traktowało o genezie wojen indiańskich na Wielkich Równinach. Zdecydowanie zabrakło natomiast redaktora naczelnego „Tawacinu”. To głównie dzięki niemu rozpowszechnia się w Polsce od lat fachowa literatura indiańska.

Jako że sesja poświęcona była Indianom, jak również indianistom i Ruchowi, organizator przygotował, wraz z Andrzejem Rutkowskim, przegląd slajdów ze zlotów i innych wydarzeń z historii Ruchu. Podczas pokazu często padały komentarze z sali w stylu: „O, to ja 15 lat temu”, rzucane raz po raz przez nieco starszych uczestników naszych spotkań.

Z pewnością w niejednej osobie obudziła się nostalgia do „starych, dobrych czasów”, o których między innymi mówił Marek Nowocień w wystąpieniu o „Polskim Ruchu Przyjaciół Indian — wczoraj i dziś”. Jak wynikało z referatu Marka, Ruch niejednokrotnie był i nadal

bywa pełen wewnętrznych sporów, nieporozumień, braku konsekwencji w działaniu. Jednak jako grupa ludzi o podobnych zainteresowaniach i wartościach ma szansę na dalsze istnienie. Jedynie od jego uczestników zależy, czy wartości przekazywane nam przez ludzi, których przyjaciółmi staramy się być, będziemy umieli wprowadzić we własne życie i przekazywać coraz szerszemu Kręgowi.

Udać się to bez wątpienia wielu. Na pewno najbardziej jest to widoczne w występach coraz liczniejszych grup zajmujących się tańcem indiańskim. Tak też było w przypadku zespołu Huu-Ska-Luta z Torunia, który do tańca porwał niemalże wszystkich uczestników sesji. Jak podkreślał Darek Lipecki, „taniec może nas jednoczyć, możemy wspólnie robić wiele wartościowych rzeczy”. Zresztą cała sesja stanowiła swego rodzaju „zjednoczenie”, w jednym miejscu i czasie skupiła osoby zajmujące się indianistyką w rozmaity sposób. Byli tam ludzie aktywnie uczestniczący w Ruchu od lat, zajmujący się kulturą materialną tubylczych Amerykanów, jak i osoby zainteresowane ich współczesną sytuacją. Cieszy fakt, że obyło się bez dyskusji o dzielących nas często sprawach, a skupiono się na tym, co nas łączy i co razem możemy robić dla Indian, jak i dla nas samych.

Dwa dni sesji i towarzyszących jej wystaw minęły bardzo szybko. Niewiele było czasu na prywatne rozmowy, bowiem odbywały się one kosztem wykładów, snu albo podczas domowych, prywatnych już spotkań przyjaciół z całego kraju.

Słowa uznania za organizację należą się Arkowi Kilanowskiemu i jego pomocnikom. Prelegenci byli dobrze przygotowani, a ich referaty ciekawe. Ponieważ części indianistów niektóre tematy były dość dobrze znane, była wtedy okazja porozmawiać z innymi. Te spotkania i rozmowy poza salą konferencyjną były również ważne jak same wykłady. Być może paru osobom właśnie te nieoficjalne rozmowy, prowadzone w ciągu dnia, w nocy, najbardziej wbiły się w pamięć i to je zapamiętają z sesji.

Dobrze się stało, że odbyła się kolejna impreza tego typu. Oby zimowe sesje wpisały się znów w kalendarz imprez indianistycznych, jak to miało miejsce w połowie lat 90. Wspólnie możemy zrobić naprawdę wiele dobrego. ■

Dariusz R. Kachlak



133. „Indianiści interesują się przede wszystkim sobą i wzajemnymi spotkaniami. Indianie są pretekstem i tłem cikliwych zdjęć ze złotych. Ruch stał się przede wszystkim zabawą w Indian”. Taką, niewątpliwie dość gorzką dla wielu z nas, refleksję zawarł w uwagach po styczniowej sesji w Warszawie jej organizator Arek Kilanowski. Zdziwiła mnie ona trochę. Zwłaszcza, gdy na imprezie robionej ponoć pod kątem niemających wiele wspólnego z Polskim Ruchem Przyjaciół Indian „ludzi z miasta” ja zobaczyłem głównie znajomych z Ruchu. Zaraz też zadałem sobie pytanie, czy faktycznie jesteśmy aż tak zapatrzeni w siebie. A jeśli nawet, to czy rzeczywiście jest to takie naganne?

134. W ciągu ostatniego roku uczestniczyłem w niemałej ilości indianistycznych spotkań i imprez. Byłem na wiosennych koncertach Blackfire i na letnim Zlocie PRPI, na jesiennym Pow Wow i na zimowej Sesji. Na mających nie tylko regionalne i towarzyskie znaczenie spotkaniach w górach i nad morzem, na lokalnych imprezach indianistów z różnych pokoleń, środowisk i części kraju, na prelekcjach i ceremoniach gości z zagranicy, na zwoływanych specjalnie naradach „działaczy” i na spontanicznych indianistycznych dyskusjach. Nie były to spotkania towarzyskie. Spraw Indian nie traktowano tam marginesowo. Na większości z tych spotkań widywałem ludzi mało mi znanych lub po prostu obcych i nowych (co nie znaczy, że niepotrzebnych i przypadkowych). Na wszystkich bywali też moi dobrzy znajomi i przyjaciele. Zwykle świetnie czułem się i dobrze bawiłem się w ich towarzystwie. Nie raz miałem chęć być z nimi nawet wtedy, gdy nie miałem ochoty widzieć nikogo innego. Nie raz też to ich przyjazny gest, zaproszenie, czy choćby sama świadomość tego, że będą, decydowała o tym, że opuszczałem dom wtedy, gdy inne argumenty przemawiały przeciw temu. Czasem przydawałem się gdzieś. I nigdy nie żałowałem. Dobrze było być razem. Gdyby nie oni, już dawno nie byłoby mnie w Ruchu. A Indianie nigdy nie byli dla nas tylko i wyłącznie pretekstem. Nawet w Sylwe-

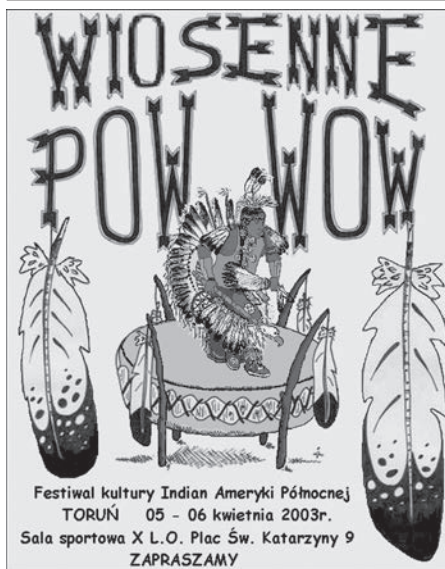
stra...

135. To chyba oczywiste, że większość ludzi, o których tutaj piszę — i większość moich przyjaciół w ogóle — to, według mnie, także przyjaciele Indian. A w każdym razie — by przez chwilę dać szansę tezie Arka — ludzie identyfikujący się z PRPI, chociaż niekoniecznie mający ku temu moralne prawo. Po coś więc ja jeździłem na wszystkie te spotkania, co tam robiłem i co robili na nich moi przyjaciele? Czy byli to jeszcze przyjaciele Indian, czy też tylko kolejne kółka wzajemnej adoracji? Czy nasze przyjaźnie i sympatie nie przysłały nam wartości i celów, dla których — teoretycznie przynajmniej — mieliśmy się spotykać? Trudno samemu obiektywnie odpowiadać na te pytania. Na pewno niejedno nam wyszło, niejedno razem wymyśliśmy, zorganizowaliśmy, zrobiliśmy. Nie raz też pewnie mogliśmy zrobić więcej, lepiej wykorzystać czas, mądrzej się zorganizować, „coś” zrobić. Mogliśmy bardziej przekonująco udowodnić, że zasługujemy na zobowiązujące miano „przyjaciół Indian”.

136. Tylko czy wtedy byłoby nam ze sobą równie dobrze? Czy ciągnęłoby nas do siebie i do wspólnego działania? Czy bez przyjaciół też chcielibyśmy się udzielać, angażować, poświęcić? Śmiem wątpić, a i wrażenia Arka z indywidualnej, wręcz samotnej, pracy nad Sesją wątpliwość tę potwierdzają. Świadczą o tym i moje własne doświadczenia — choćby jako organizatora srebrnogórskich zimowych spotkań przyjaciół Indian. Spotkań bardzo nieformalnych, swobodnych, można by rzec — przyjacielskich właśnie — nie nastawionych na indianistyczne „działanie”, ale na wypoczynek, wspólną zabawę i beztrudną integrację. I to na takich spotkaniach najwyraźniej bodaj widać chęć uczynienia ich „bardziej indiańskimi”, chęć ucieczki od konwencji kolejnej weekendowej imprezy przy ognisku czy piwie, zrobienia czegoś więcej — już nie dla siebie i „dla jaj”, lecz dla innych. Wtedy każdy może czuć się potrzebny i doceniany. Może chcieć — i nie bać się — zrobić więcej. Może ofiarować coś innym — przyjaciołom, nieznajomym, Indianom. Czy nie po to — i nie dlatego też — istnieje Ruch? Bądźmy więc sobą. Znajdujemy czas na radość i zabawę. I pielęgnujemy przyjaźnie. Indianie na tym nie tracą. ■



# NOWE KSIĄŻKI



[www.huuskaluta.com.pl](http://www.huuskaluta.com.pl)

Darek Lipecki: [blackfoot@poczta.fm](mailto:blackfoot@poczta.fm)

## XXVII Złot Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian

odbędzie się w dniach 1–10 sierpnia 2003 roku  
w Uniejowie (na tym samym miejscu co złot XXII)

Organizatorami Złotu są  
**Zdzisław Ranores Wszolek** oraz **Sylwester Antoniak**  
Współorganizatorami od strony technicznej są:  
**Darek Lipecki** z zespołu Huu-Ska-Luta oraz  
**Jan Rzatkowski** z zespołu Rainbow Moon

Koszt uczestnictwa — **50 zł** od osoby. Dzieci do lat  
15., będące pod opieką rodziców, zwolnione są z opłat

Pieniądze należy wysłać do **25 lipca** na konto:  
**Ranores: Wszolek Zdzisław**  
**Bank Przemysłowy S.A. Filia w Turku**  
**04 1520 0008 7591 2000 0001**

Wpłacający na konto wezmą udział w losowaniu do-  
datkowej pamiętki. Na Zlocie należy mieć ze sobą  
dowód wpłaty.

Wszelkie uwagi i pytania należy kierować na adres:  
**Zdzisław Ranores Wszolek**  
**ul. Lipowa 2, 99–210 Uniejów**  
**tel.: (063) 288 95 73**  
**kom.: 0605 304 197**

## Pieśni i legendy indiańskie

przełożył Piotr Madej  
Zbiór kilkudziesięciu starych pieśni indiańskich z ca-  
łego kontynentu Ameryki Północnej, w tym licznych  
pieśni miłosnych Odżibuejów (Aniszinabe), pieśni wo-  
jennych Siuksów, pieśni myśliwskich i innych zalicza-  
nych obecnie do klasyki indiańskiej literatury ustnej.  
Bogato reprezentowane są także kultury eskimoskie.  
W drugiej części książki zamieszczono kilkanaście mało  
znanych legend, opowiedzianych m.in. przez znaną pi-  
sarkę Żałobną Gołębicę (Mourning Dove) z ludu Oka-  
nagan (Salish).

Wydawnictwo Krytyki Artystycznej Miniatura, format  
120×166, stron 144, **cena 14 zł**

## JAROSŁAW WOJTCZAK

### Big Hole 1877

Książka poświęcona historii plemienia Nez Perce i jego  
wojnie ze Stanami Zjednoczonymi w 1877 roku. W cią-  
gu trzech miesięcy Nez Perce przebyli 2500 kilome-  
trów. Stoczyli 18 walk i potyczek, z których przegrali  
tylko jedną. Waleczny odwrot plemienia Nez Perce  
uznany został za arcydzieło strategii wojennej Indian  
północnoamerykańskich.

Bellona, stron 224+16, ilustracje, mapy, **cena 20 zł**

### Quebec 1759

Dzieje francuskiej kolonizacji Ameryki Północnej od  
roku 1791, kiedy podział Quebecu na część brytyjską  
i francuską otworzył nową kartę w historii Kanady.  
Autor sporo miejsca poświęca Indianom, ukazuje  
strukturę ich społeczeństw, sposoby walki, a wresz-  
cie relacje z poszczególnymi nacjami europejskimi,  
podkreślając w jak trudnej sytuacji znalazły się ple-  
miona, które uwikłane w różnorakie sojusze, musiały  
walczyć przeciwko sobie w imię cudzych interesów.

Bellona, stron 192+16, ilustracje, mapy, **cena 20 zł**

**Zamówienia: TIPI • Marek Maciolek**  
**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 3–5 zł za nadanie paczki oraz  
za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przela-  
nie jej na nasze konto.

## Oneidowie z Nowego Jorku

zdjęcia Bartosz Hlebowicz

### OD GÓRY

- Oneida Territory — 32 akry rodzimej ziemi Oneidów w stanie Nowy Jork
- Kasyno Turning Stone, odwiedzane przez ponad 3,5 miliona graczy rocznie. Spośród około 3 tysięcy pracowników niewiele ponad 10% to Oneidowie i członkowie innych plemion czyni to Oneida Nation największym pracodawcą w hrabstwie Oneida. Zyski z kasyna szacuje się na 200 milionów dolarów rocznie.
- Shako:wi — Centrum Kultury Oneida Indian Nation
- Młode Irokezki podczas Dnia Tubylczego na Festiwalu stanu Nowy Jork, Syracuse, sierpień 2001

### Sprostowanie

Do mego artykułu *Apsáalooka. Dzieci ptaka z długim dziobem* w poprzednim „Tawacinie” wkraśl się błąd: Awatixa byli przodkami Wron Górskich, a nie jak napisałem Rzeczných. Za pomyłkę przepraszam.

Przemysław Bartuszek

### 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





Diane Shenandoah i autor zdjęć Andrew J.R. Wala  
Festiwal Tubylczy w Rancocas, New Jersey, 6–8 października 2001 roku  
zorganizowany przez Indian Powhatan Renape w rezerwacie Rankokas

# Diane Shenandoah

Oneida z klanu wilka

TAWACIN  
GALERIA

zdjęcia Andrew J.R. Wala



# Diane Shenandoah

Oneida z klanu wilka



Podczas rzeźbienia glina formuje się sama.  
Praca z Matką Ziemią daje mi pewnego rodzaju  
zażyłość, która wykracza poza daną formę sztuki.  
Poprzez glinę doznaję silnego poczucia  
więzi z przodkami, którzy odeszli.



Chcę pokazać  
światu piękno  
kultury Irokezów

