

Muzeum Archeologiczne w Biskupinie  
Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego

# INDIAN SUMMER

IX FESTYN ARCHEOLOGICZNY  
20 - 28 wrzesień 2003 Biskupin

Informacje: Muzeum w Biskupinie tel./fax (0-52) 302 50 25 lub 302 50 55

# TAWACIN

nr 3 [63] jesień 2003

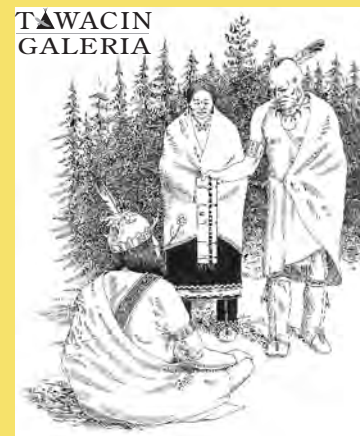
ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł  
(w tym 7% VAT)



## HAUDENOSAUNEE i amerykańska demokracja

TAWACIN  
GALERIA



John Kahionhes Fadden

LOSY SEKSUALNE DZIKICH

cz. 3



## JAK TO Z NAMI JEST

Pierwszy raz przeczytałem o nim u Maurice'a Kenny, mohawskiego poety. Tekst poprzedzający wybór jego wierszy w antologii *Songs From This Earth On Turtle's Back*, ułożonej przez Josepha Bruchaca w 1983 roku, spodobał mi się do tego stopnia, że go przetłumaczyłem, a wiosną 1997 roku zamieściłem nawet w „Tawacinie”.

Obraz Raya Faddena (a teraz Johna) wykładającego łój dla niedźwiedzi w górach Adirondack mocno utkwił mi w pamięci i towarzyszył przez lata.

Od dawna szukałem czegoś namacalnego, co bez obaw mógłbym realizować w swym życiu. Czegoś co nie byłoby tylko zewnętrznym upodobnieniem czy przebraniem. Czegoś naturalnego, a jednocześnie wypływającego z głębi tubylczej nauki o jedności i pokrewieństwie wszystkich żyjących istot.

Od kilku lat wykładam orzechy włoskie, które regularnie zabiera dzięciół czarny. Zimą moja mama wypuszcza rozbite już orzechy dla sikorek, kowalików i oczywiście wróbli. Latem zawsze zostawiamy w pojemnikach wodę. Nigdy nie zrywam w ogrodzie wszystkich owoców z drzewa, zawsze zostawiam trochę dla innych stworzeń. Wystarczy dla wszystkich.

Może się to wydać banalne i dziecinne (a na pewno mało efektowne), ale są to gesty bezinteresowne. Jedyłą nagrodą dla nas jest radość spragnionych ptaków i ich późniejsze śpiewy. Jest to nasz udział w życiu, dzielenie się, wymiana ze światem naturalnym, troska o przetrwanie wszystkich form życia, które Stwórca umieścił na tej Ziemi. Indianie rozumieli to dobrze, nasi przodkowie również. My też możemy.

**TAWACIN.** Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się: w marcu, czerwcu, wrześniu i grudniu. Redaguje zespół: Mariusz Kairski, Marek Maciolek (redaktor naczelny) i Marek Nowocien. Stale współpracują: Roman Bala, Marek Cichowski, Mirosław Dunin-Sulgostowski, Maja Fenrych-Majewska, Bartosz Hlebowicz, Dariusz R. Kachlak, Arkadiusz J. Kilanowski, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Andrew J.R. Wala. Adres redakcji: ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tawacin@tipi.pl. Wydawca: TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tipi@tipi.pl www.tipi.pl. Druk: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-DRUK, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 268 57 37

## W TYM NUMERZE

- 3 **Obrazki z życia Haudenosaunee** – John Kahionhes Fadden opowiada o sztuce, ceremoniach i współczesnej tożsamości Mohawków (Irokezów)
- 12 **Dług demokracji wobec tubylczych wzorów** – Bruce E. Johansen omawia wpływ myśli Irokezów na instytucje demokratyczne Stanów Zjednoczonych
- 21 **My w ogóle nie mamy ziemi** – Siegrun Kaiser przedstawia zawiłe dzieje Indian Munsee, którzy nie mieli prawa do rezerwatu
- 27 **Losy seksualne dzikich** – w trzeciej części swego eseju Waldemar Kuligowski zastanawia się nad indiańskim feminizmem
- 33 **Matsigenka rok później** – dokończenie raportu Kacpra Świerka z roku 2002
- 40 **Jana: Pocahontas w krainie muzyki** – Ewa Sienkiewicz przedstawia sylwetkę indiańskiej gwiazdy pop
- 48 **Dwie strony Ruchu** – obszerne relacje po XXVII Zlocie PRPI
- 56 **Obyśmy nie zapomnieli** – tych, którzy odeszli: Stanisław Supłatowicz, James Welch

Stale działają: z ziemi Indian, głos z Scheyechbi, z zakurzonej półki oraz zwierzenia Cienia

### Galeria Tawacinu

– **Obrazki z życia Haudenosaunee** John Kahionhes Fadden

**Okładka:** Nanticoke Lenni-Lenape: Roberta Flores i Walter Anderson w Tańcu Towarzyskim, Pow-wow Salem Fairgrounds, 8 czerwca 2002, fot. Andrzej Wala  
• Matka Klanowa ostrzega, rys. John Kahionhes Fadden • Jana, www.jananation.com

**Opracowanie graficzne okładek:** Mariusz Softysiak



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

Odwiedź naszą stronę w internecie:

**www.tipi.pl**



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

John Kahionhes Fadden jest Mohawkiem, artystą i dyrektorem Muzeum Sześciu Narodów (Six Nation Museum) w Onchiota, w górach Adirondack, w stanie Nowy Jork. Choć nie mieszka w rezerwacie, należy do Mohawków Akwesasne.

Odwiedziłem Johna Faddena dwukrotnie: na początku września 2002 roku i w kwietniu 2003. We wrześniu byłem świadkiem wspaniałego spektaklu Johna dla grupy Irokezów z Kanady. Wykorzystując pas z koralików misternie wykonany przez ojca, Raya Faddena, opowiedział

długą historię powstania ludu Mohawków. Wszystkie wydarzenia zostały przedstawione w formie piktoqramów.

Po powrocie do Polski postanowiłem przeprowadzić długi wywiad mailowy z Johnem, widząc wyjątkową okazję głębszego poznania kultury Mohawków. Ku memu zadowoleniu John zgodził się i zaczęliśmy „rozmawiać” prawie codziennie. Poniżej zamieszczamy fragmenty tego wywiadu. Niekiedy John dołączał artykuły prasowe lub inne gotowe informacje — zostały one włączone w tekst wywiadu, ale drukowane są inną czcionką. BH

## Obrazki z życia Haudenosaunee

z Johnem Kahionhesem Faddenem rozmawia Bartosz Hlebowicz

### Sztuka

**Bartosz Hlebowicz:** *Twoje grafiki są dość dobrze znane w środowisku polskich indianistów, czyli ludzi zainteresowanych kulturą Indian amerykańskich. Oglądaliśmy je przede wszystkim w starych wydaniach „Akwasasne Notes”, „Akwekon” oraz w książkach, które ilustrowałeś. Dawają się łatwo rozpoznać. Miały określony styl i nadawały piśmu pewien klimat. Dla nas w Polsce z lat 70. i 80. była to całkowicie inna estetyka. „Akwasasne Notes” było ważnym głosem politycznym Mohawków i w ogóle tubylczych Amerykanów. Czy to właśnie polityczne powody zdecydowały, że zamieszczałeś grafiki w tym magazynie?*

**John Kahionhes Fadden:** Moje motywacje były polityczne w tym sensie, że popierałem cele tego czasopisma i ogólnie zgadzałem się z artykułami, które w nim znajdowałem. Dodatkowym argumentem było to, że czasopismo wydawali Mohawowie w Akwesasne. Czułem także potrzebę pokazania scen z życia Haudenosaunee (Ludzie Długiego Domu — Konfederacja Sześciu Narodów Irokeskich), by poinformować czytelników, tubylców, jak i nie-tubylców, że ciągle powstają obrazy pokazujące tę żywą kulturę. Rysowałem bębny wodne, grzechotki z rogu, *gustoweh* (irokeska czapka) i inne obrazki z życia Haudenosaunee. W ten

sposób czytelnicy, którzy nie zetknęli się z tymi przedmiotami, mogli nauczyć się je rozpoznawać... mogli poznawać kulturę. Z kolei dla ludzi Haudenosaunee rysunki te były przypomnieniem, pewnym potwierdzeniem ich kultury.

*Oglądając Twoje obrazy w North County College w Malone, w stanie Nowy Jork, uświadomiłem sobie, że ważną część Twojej twórczości stanowią zwierzęta, natura. Możesz powiedzieć, dlaczego wybrałeś ten temat?*

Zwierzęta, drzewa, rośliny, woda i inne przejawy naturalnego świata są integralną częścią rzeczywistości Haudenosaunee. Jako ludzie jesteśmy częścią tej układanki i to oczywiste, że moja sztuka odzwierciedla naturę.

*Kiedy spotkaliśmy się pierwszy raz, rozmawiałeś w Muzeum z Irokezami z Kanady i ktoś spytał Cię o niedźwiedzie. Odpowiedziałeś, że już przestały przychodzić, ponieważ coraz trudniej jest zdobyć dla nich pożywienie. Dlaczego?*

Był tu taki rynek mięsny, „U Doty’ego”, niedaleko Saranac Lake, w którym można było dostać łój i skrawki mięsa. Raz w tygodniu mój syn Don ładował na samochód kilka plastikowych skrzyń z tym wykwinnym towarem. Skrzynie przechowywaliśmy w garażu mego ojca i codziennie wykladałem te pachnące kaski za domem moich rodziców mieszkających

po drugiej stronie drogi. Niedźwiedzie przychodziły pałaszować te rarytasy, a także kojoty i sępy, zwłaszcza latem. Ponad rok temu Doty zamknął interes i razem z nim skończyło się źródło karmy dla niedźwiedzi. Łój można kupić też w sklepie, ale cena jest wygórowana. Wykładamy regularnie własne odpadki i niedźwiedzie i inne zwierzęta zjadają je, ale nie są to stałe dostawy, ani też w wystarczającej ilości. Dlatego niedźwiedzie nie pojawiają się już tak często jak dawniej.

Odvisdzają nas za to ptaki, kojoty i króliki. Czasami zawita i niedźwiedź. Codziennie wkładam nasiona słonecznika i suchy chleb. Głównie dla ptaków, ale inni też nie pogardzą słonecznikiem. Prowadzę zapiski, ile nasion kupuję, i właśnie dzisiaj zrobiłem podliczenie. Od 16 maja 2002 roku do 5 maja 2003 kupiłem 73 worki nasion słonecznika. Każdy worek waży 50 funtów, razem daje to 3650 funtów... czyli ponad półtorej tony. Ptakom z okolicy uśmiech nie powinien schodzić z dzioba.

*Czym jest dla Ciebie sztuka, co chcesz nią przekazać innym?*

Sztuka wyraża wewnętrzne uczucia, a także odzwierciedla percepcję artysty. Moja sztuka odzwierciedla uczucia, jakimi darzę wierzenia Haudenosaunee. Mam nadzieję, że ci, którzy oglądają moją sztukę, ucza się w jakimś stopniu szacunku dla Haudenosaunee.

*Jaka jest obecnie Twoja ulubiona forma? Czy dalej wykonujesz grafiki, czy też poświęciłeś się bardziej pracy z farbami olejnymi?*

W ciągu ostatnich trzech lat niczego nowego nie wykonałem. Z powodów osobistych. Lecz w pewnej chwili znów mogę zabrać się za grafiki i obrazy olejne. Na początku malowałem tylko farbami olejnymi, potem przerzuciłem się na akryl. Wykonałem też sporo rysunków tuszem, stosując najpierw odpowiednio przycięte pióra wrony, dopiero później pokazano mi rapidografy. Są bardzo użyteczne. Parałem się też trochę rzeźbą w drewnie i steatycie.

## Muzeum

*Twój ojciec Ray Fadden był gorącym zwolennikiem kultury Irokezów. Zaczął zbierać przedmioty irokeskiego rękodziela i sztuki, które stały*

*się załączkiem Muzeum Sześciu Narodów. Co tak interesującego odkrył w irokeskiej kulturze?*

Mój ojciec jest członkiem Narodu Mohawków w Akwesasne. Należy do klanu wilka i nosi imię Tehanetorens. Od dzieciństwa bardzo interesował się tubylczą kulturą, również mocno interesował się życiem zwierząt, ptaków, niedźwiedzi, lisów i innych stworzeń leśnych. Nie wychowywał się w tubylczej wspólnotcie, ale jego genetyczne podłoże zawiera zarówno krew tubylczą (mohawską), jak i europejską. Nie wiem, w jakich proporcjach. Jego przodkowie przybyli ze Szkocji w XVIII wieku. Fadden to szkockie nazwisko. Moi nieindiańscy przodkowie osiedlili się w górach Adirondack pięć pokoleń temu, mój praprapradziadek miał na imię Joseph. Przed przybyciem tutaj, Faddenowie mieszkali w Vermont.

RAY FADDEN urodził się 23 sierpnia 1910 roku w domu swoich rodziców. Farma Henry'ego i Emmy Faddenów leżała pięć mil na wschód od wioski Onchiota w północno-wschodnim paśmie gór Adirondack. Dzieciństwo Raya upłynęło w różnych miejscach we wschodniej części stanu Nowy Jork, m.in. w Onchiota, Norwich, Ilion, Albany i Long Island. Jego edukacja była równie bogata i obejmowała nieformalną naukę flory i fauny gór Adirondack podczas długich letnich dni, spędzanych wspólnie z dziadkiem.

Kiedy Ray podrośł, urządzał wyprawy do różnych tubylczych społeczności rozsiansych po całym stanie i zaprzyjaźniał się z ich starszyzną. Zwiedził także liczne muzea na północnym wschodzie, oglądając zbiory i wystawy tubylczej kultury. W trakcie podróży poznał Arthura C. Parkera, wielki autorytet wśród Irokezów. Ray przyjaźnił się z nim, aż do śmierci Parkera w latach pięćdziesiątych. Ray nauczył się sporo o Haudenosaunee od Jesse Lyonsa z Onondaga. George Nash, starzec Tuskarora, był również bogatym źródłem informacji dla młodego Raya.

Ray chodził do Normal School w Fredonia i ukończył ją w 1934 ze specjalizacją nauczycielską. Pierwsze doświadczenia nauczyciela zdobył w szkole podstawowej w rezerwacie Tuskarorów niedaleko Niagara Falls. W tym samym czasie poznał Christine Chubb, młodą kobietę z Akwesasne, która razem z rodziną mieszkała w Niagara Falls. Ray i Christine pobrał się w październiku 1935 roku.

Wśród Tuskarorów Ray zaprzyjaźnił się z Clintonem Rickardem, założycielem Amerykańskiej Ligi Obrony



Ray i Christine Faddenowie

Indian (Indian Defense League of America). Raywspółpracował z Rickardem i Davidem Hillem, Mohawkim z Ohsweken [rezerwat Irokezów w Ontario] nad różnymi projektami Ligi. Głównym celem organizacji było zachowanie prawa przekraczania granicy między Stanami Zjednoczonymi a Kanadą. Prawa te zostały zagwarantowane Irokezom w Traktacie Jay [z 1794 roku] i innych formalnych porozumieniach.

W końcu Ray objął stanowisko nauczyciela w Szkole Mohawków St. Regis w Hogansburg. Uczył tam dzieci Mohawków z Akwesasne, rezerwatu położonego po stronie amerykańskiej. Pod koniec grudnia 1938 roku Christine urodziła Johna, ich jedyne dziecko.

Oprócz doświadczeń z sali lekcyjnej w Akwesasne Ray zdobył wiele innych umiejętności. Na początku lat 40. stworzył grupę młodzieżową o nazwie Organizacja Doradca Mohawków Akwesasne (Akwesasne Mohawk Counselor Organization). Jej celem było uczenie mohawskich dzieci szacunku do tubylczej historii, technik rękodziela, tradycji Mohawków i procesu rozwijania własnego pozytywnego wizerunku. Ray zabierał członków klubu w różne miejsca o historycznym znaczeniu dla Irokezów i Ameryki. W trakcie wydłużonych weekendów i podczas wakacji grupa obozowała w górach Adirondack. Pływali w kanu, urządzali piesze wyprawy i przygotowywali posiłki nad ogniskiem.

Na początku lat 40. Ray zaczął też publikować serię edukacyjnych broszur i tablic. Tematy tych publikacji obejmowały legendy irokeskie, historię różnych grup Irokezów i wybitnych jednostek, a także inne aspekty tubylczej historii. Na tablicach znajdowały się mapy rezerwatów Irokezów na północnym wschodzie, różne schematy oraz kalendarium historyczne. Szczególnie znaczenie dla niego miała tablica ilustrująca wkład tubylczych Amerykanów do współczesnej cywilizacji. Nie poprzestając tylko na stereotypowych tipi i kanu,

mówił o wielu roślinach jadalnych, lekarstwach i wynalazkach powstałych w tubylczych kulturach. Ray uważał, że wszystkie dzieci szkolne powinny o tym wiedzieć. W sumie opublikowano 27 broszur oraz 40 tablic. W latach 90. jego prace zostały zebrane w trzech tomach: *Legends of the Iroquois*, *Wampum Belts of the Iroquois* i *Roots of the Iroquois* (Book Publishing Company, Summertown, Tennessee).

W pierwszej połowie lat 50. Ray zaczął tworzyć Muzeum Sześciu Narodów. Muzeum położone jest około 65 mil od Akwesasne i 4 mile od miejsca jego urodzenia. Pod koniec czerwca 1954 roku Muzeum rozpoczęło swój pierwszy sezon letni.

W 1957 roku Ray opuścił Szkołę Mohawków St. Regis i jesienią zaczął wykładać biologię w siódmej klasie szkoły Saranac Central Jr. High School. Uczył tam przez 10 lat, aż do przejścia na emeryturę.

Na emeryturze Ray kontynuował pracę w Muzeum. Zawsze chętnie opowiadał legendy irokeskie albo mówił o rządzie Irokezów. Wskazywał, że dzisiejsza cywilizacja, szczególnie w zakresie roślin jadalnych, bardzo dużo zawdzięcza tubylczej Ameryce. Ray zawsze miał słabość do ptaków i zwierząt. Będąc na emeryturze, mógł poświęcić więcej czasu na przygotowanie dla nich karmników. Przez szereg lat kruki, sówki, kowaliki i sikory, żeby wymienić tylko niektóre, pobierały karmę w kilkuset miejscach, w których Ray regularnie wysypywał ziarno słonecznika. Sporadycznie także szopy, kojoty, kuny i inne zwierzęta pożywiały się na specjalnych stanowiskach, które zbudował Ray.

*Rozumiem, że zamiłowanie do kultury Irokezów odziedziczyłeś po ojcu. Co najważniejsze go od niego otrzymałeś?*

Nauczyłem się od niego wielu rzeczy, za długo by wymieniać. Najprościej, nauczyłem się szacunku do własnej krwi i do ludzi, którzy stworzyli Haudenosaunee. Nauczyłem się cenić kulturę Haudenosaunee i wszystkie jej przejawy. Nauczyłem się też szanować świat naturalny... ptaki, zwierzęta, rośliny, niebo itd. Nie byłem mówcą, tak jak mój ojciec, ale umiałem tworzyć sztukę i zrobiłem z tego użytek, za jego namową. Podstawowym celem było zapoznanie ludzi z historią i kulturą Haudenosaunee.

*John, a wiesz, że w pierwszym numerze „Tawacinu”, jesienią 1985 roku, zamieściliśmy „Czternaście pasemek fioletowego wampumu dla piszących o Indianach”. Autorem tego tekstu jest Twój ojciec. Zamieściliśmy go dlatego,*

żeby pokazać naszym czytelnikom w Polsce, jak wielka odpowiedzialność spoczywa na nas, piszących o Indianach. Chcieliśmy pisać prawdę i łamać stereotypy o Indianach, które niestety występują także w naszym kraju. Tekst ten wyznaczył jakby linię programową naszego pisma i ciągle pozostaje ważny.

Znam „Czternaście pasemek”. Zmiany następują, co woli i chyba tylko tyle można powiedzieć o dziedzinach, które zostały wspomniane w tym tekście. Nastąpiła poprawa, choć stereotypy, błędne przekonania i poglądy nadal trwają, tyle że nieco mniej intensywnie. Podręczniki do historii, z których uczą się dzieci, są już wiarogodniejsze, ale jeszcze daleko im do pełnej prawdy. Ślizgają się tylko po powierzchni bogactwa historii, którą mają do zaoferowania tubylcze narody tego kraju. Na polu prawnym, roszczenia ziemskie i inne zobowiązania traktatowe ciągle pozostają niewypełnione.

*Opowiedz o zbiorach muzealnych. Które kolekcje są dla Ciebie najcenniejsze?*

W Muzeum Sześciu Narodów mamy ponad trzy tysiące obiektów. Większość z nich należy do kultury Haudenosaunee, ale są też przedmioty z innych kultur. Na przykład dwa kanu Algonkinów Manawaki, pomalowaną czaszkę bizona od Paunisów z Oklahomy, skórzaną tunikę Abenaków liczącą ponad sto lat itd.

Do najciekawszych przedmiotów Haudenosaunee należy m.in. rzeźbiona drewniana łyżka należąca do Ely S. Parkera, który był Seneką i brał udział w wojnie secesyjnej jako adiutant gen. Ulyssesa S. Granta. Mamy też jego własnoręcznie napisany list oraz zdjęcie zrobione mu podczas wojny przez Matthew Brady.

Na przełomie XIX i XX wieku wśród Seneków żył Jesse Cornplanter, który był strażnikiem kultury. Był spadkobiercą i potomkiem Cornplantera, przywódcy Seneków w czasach amerykańskiej rewolucji. Mamy w muzeum kilka przedmiotów należących do niego, w tym bęben wodny, grzechotkę wykonaną z rogu, tomahawk i srebrny medalion (naszyjnik) z wygrawerowanym emblematem jego klanu.

Muzeum jest położone w górach Adirondack. Mamy więc trochę obiektów lokalnych. Mamy kanu odkopane koło Lake Placid, pół godziny jazdy na południe od muzeum. Ciekawa jest

TEHANETORENS

### Czternaście pasemek fioletowego wampumu dla piszących o Indianach

TRZYMAMY w rękach czternaście pasemek fioletowego wampumu. Trzymamy je razem, jedno przy drugim, dla was — autorów amerykańskich książek historycznych; dla was — autorów tandetnych, niedokładnych, zakłamanych, sensacyjnych powieści i dla innych pisarzy fabularnych, którzy zatruiliście umysły młodym Amerykanom na punkcie naszego narodu, Czerwonej Rasy Ameryki; dla was — producentów wielu westernów, programów telewizyjnych i wzruszających filmów o Indianach; dla was — łamiących traktaty, którzy lubujecie się w wywłaszczaniu Indian przez wznoszenie zapór na indiańskiej ziemi, gwałcąc święte traktaty, a także dla tych z naszych rodaków, którzy chętnie się sławą swych przodków, wykorzystując myśli i krew naszych dawnych plemion:

Pierwszym pasemkiem wampumu rozsiewamy mgłę, która spowija wam oczy i wywołuje przekonanie, że możecie przecież ujrzeć prawdę o naszym narodzie!

Drugim pasemkiem wampumu ściągamy z waszych uwiecznionych umysłów pajęczyny, które powstrzymują was przed oddaniem sprawiedliwości naszym ludziom!

też irokeska gliniana misa znaleziona w jaskini w górach Silver Lake, niedaleko stąd. Fakt, że przedmioty te znaleziono w sąsiedztwie muzeum, nadaje im szczególnego znaczenia.

Kolekcja zawiera także materiały edukacyjne, takie jak tablice. Na jednej z nich znajduje się schemat rządu Haudenosaunee z objaśnieniem sposobu jego funkcjonowania. Inna tablica pokazuje dary tubylczych ludów obu Ameryk dla cywilizacji. Kolejna zawiera mapę z zaznaczeniem lokalizacji irokeskich rezerwatów w stanie Nowy Jork. Jeszcze inna wylicza różne wydarzenia z historii Irokezów.

W kolekcji znajduje się wiele obiektów wykonanych z koralików. Założyciel Muzeum, Ray Fadden, z zamiłowaniem dziergał na koralikach. Mamy kilkanaście pasów z pismem piktograficznym służących do opowiadania historii. Wykorzystujemy je przy oprowadzaniu gości po muzeum. Najbardziej imponujący pas zawiera historię założenia Haudenasaunee i jest rozciągnięty wokół jednej z sal, liczy 25 metrów długości.

Trzecim pasemkiem wampumu oczyszczamy wam serca z zemsty, samolubstwa i niesprawiedliwości, abyście mogli kochać, zamiast nienawidzić!

Czwartym pasemkiem wampumu zmywamy krew naszych ludzi z waszych rąk, abyście mogli poznać uścisk prawdziwej przyjaźni i szczerości!

Piątym pasemkiem wampumu zmniejszamy wam wasze wybujałe głowy do normalnych rozmiarów i oczyszczamy wam umysły z nienormalnej próżności i samouwielbienia, które sprawiają, że chodzącie zaślepieni, nie dostrzegając ciemnoskórych mieszkańców tego świata!

Szóstym pasemkiem wampumu zdejmujemy z was stroje ze złota, srebra i chciwości, abyście mogli przywdziać szatę szlachetności, gościnności i człowieczeństwa!

Siódmym pasemkiem wampumu usuwamy wam brud z waszych uszu, abyście mogli usłyszeć prawdziwą historię naszego narodu!

Ósmym pasemkiem wampumu prostujemy wam przewrotne języki, abyście mogli odtąd mówić prawdę o Indianach!

Dziątym pasemkiem wampumu odpędzamy ciemne chmury z oblicza słońca, aby jego promienie oczyściły wasze myśli, abyście spojrzeli przed siebie i zobaczyli Amerykę, zamiast oglądać się wstecz na Europę!

### Tożsamość

*Co to znaczy być Mohawkim/Irokezem? Czy istnieje coś, bez czego Mohawkowie tak naprawdę nie byłiby Mohawkami?*

Istotę tożsamości Mohawka/Irokeza określa mohawska/irokeska wspólnota. Często są to więzi krwi, różne wyznaczniki kulturowe, akceptowane przez daną wspólnotę, jak również wewnętrzne, subiektywne poczucie bycia Mohawkim/Irokezem.

Niechętnie odpowiadam na to pytanie. Tożsamość to coś, co określa grupa, a nie jednostka. W większości nie uważam, by moje poglądy były szczególnie konsekwentne. Oczywiście moje poglądy znaczą wiele DLA MNIE.

Kiedy spoglądam na ziemię, rzeki, góry i wszystkie fizyczne ukształtowania tego rejonu Ameryki Północnej, bycie Mohawkim ma sens. Dobrze się czuję, wiedząc że moi mohawscy przodkowie od tysięcy lat żyli na tej samej ziemi. Dzięki temu jeszcze bardziej czuję się

Dziątym pasemkiem wampumu odrzucamy ostre kamienie i patyki z waszej ścieżki, abyście mogli kroczyć prosto jak pierwsi Amerykanie, których imię znieważiliście i których kraj teraz okupujecie!

Jedenastym pasemkiem wampumu odbieramy wam narzędzia zniszczenia — karabiny, bomby, wodę ognistą, choroby — a dajemy w zamian Fajkę Przyjaźni i Pokoju, abyście rozsiewali braterską miłość, zamiast zaciętej nienawiści niesprawiedliwości!

Dwunastym pasemkiem wampumu stawiamy wam nowy dom z wieloma oknami, ale bez lustera, abyście mogli wyrzeć i zobaczyć życie oraz zamiary waszych najbliższych sąsiadów, Indian!

Trzynastym pasemkiem wampumu burzymy mur ze stali i kamienia, który zbudowaliście wokół DRZEWA POKOJU, abyście mogli znaleźć schronienie pod jego gałęziami!

Czternastym pasemkiem wampumu uwalniamy orlicę z gniazda, którą uwieczniliście, aby ten szlachetny ptak mógł raz jeszcze wzlecieć w niebo nad Ameryką!

Ja, Tehanetorens, tak mówię.

przeł. Marek Maciołek

*Six Nation Pamphlets*, Akwesasne Counselor Organization, „The People”, vol. 1, no. 2, sierpień 1968.

częścią tej ziemi i to rzeczywiście stanowi część mojej tożsamości.

Znam trochę historię i kulturę Haudenosaunee i dobrze mi z tym. Jestem bardzo dumny. Zasięg instytucji, które powołali Haudenosaunee, okazał się daleki. Opowieści o jednoczeniu się Konfederacji są bardzo inspirujące. Jestem dumny, wiedząc że to moi przodkowie odegrali ważną rolę w rozwoju tego niezwykłego tworu, Wielkiej Ligi Irokezów.

Europejczycy przybyli tutaj kilkaset lat temu. Przywieźli ze sobą parę fajnych rzeczy, ale przywieźli też śmierć i zniszczenie. Niektóre tubylcze ludy, które żyły w czasach przybycia Europejczyków, już nie istnieją. Inne wtopiły się w amerykański krajobraz. Zostały zniszczone przez karabiny, miecze, choroby, zniewolenie, obce filozofie i religie i inne destrukcyjne rzeczy. Irokezi, na przekór tym wszystkim siłom, ciągle są tutaj. W ich kulturze istnieją silne elementy, które zapewniły przetrwanie... one to wytrzymały. Jestem dumny, że mam swój udział w tym przetrwa-



niu. W tym sensie to wrogowie pomagają określić, kim jesteśmy.

A co do tego, „bez czego Mohawkowie tak naprawdę nie byłoby Mohawkami”... Myślę, że fakt bycia Mohawkim znaczy być związanym ze społecznością. Tradycyjnie istniał naród, klan i rodzina podstawowa. Oczywiście, tak jest chyba z większością ludów. W tym sensie rodzinna tożsamość trwa nadal, a Mohawkowie wiedzą, kim są ich krewni.

Jeśli chodzi o mnie, to myślę o pewnych sprawach, które pomagają określić tę tożsamość. Pierwszym dźwiękiem, jaki sobie przypominam, był odgłos rozłupywania klocków jesionu. Wśród Mohawków z Akwesasne sztuka wyplatania koszyków ma długą tradycję. Jednym z etapów sporządzenia koszyka jest łupanie klocka jesionu na podłużne szczapy. Później rozszczepia się poszczególne warstwy, żeby otrzymać cienkie drewniane wstęgi, z których wyplata się koszyki. Moja babcia była mistrzy-

nią w wyplataniu koszyków. Tak brzmi część mojej tożsamości.

Inną sprawą jest język. Choć nie mówię biegle po mohawsku (moja żona tak), pamiętam z dzieciństwa brzmienie słów. Dźwięki, fonemy języka są wyraźne i działają na mnie kojąco. Wyraźne i pełne znaczenia są także pieśni i instrumenty muzyczne, takie jak bębny wodne, grzechotki z rogu i skorupy żółwia.

*Jak to się stało, że nie mówisz płynnie po mohawsku. A Twój ojciec mówił?*

Rodzimym językiem mojej matki był język mohawk. Językiem mego ojca — angielski. Gdy mieszkaliśmy z nami babcia ze strony matki, słuchałem i uczyłem się mówić po mohawsku. Potem babcia wyprowadziła się do Niagara Falls albo gdzieś indziej, zależnie od stanowisk, jakie obejmował dziadek. Moje „lekcje” mohawskiego skończyły się. Zaangażowanie ojca w kulturę Mohawków/Irokezów było intensyw-



Eva i John Faddenowie

ne, ale z jakichś powodów nie obejmowało nauki języka. Trochę się nauczył, ale nigdy nie mówił płynnie. Gdy dorastałem i zadawałem się z chłopakami z Akwesasne (wychowywałem się w Hogansburg), oni wszyscy mówili po angielsku. Wielu z nich mówiło też po mohawsku, ale każdy mówił po angielsku i tak się porozumiewaliśmy, z dodatkiem mohawskiego w rozsądnych granicach, dorzucając też nieco słówek francuskich. Za to moja żona mówi płynnie. Angielskiego nie umiała, aż poszła do szkoły w wieku lat pięciu. Jej matka, ojciec, rodzeństwo, sąsiedzi — wszyscy mówili wtedy po mohawsku. Był to ich podstawowy język. Wychowywała się na Kawenoke [wyspa Cornwall, „kanadyjska” część Akwesasne]. Nasze dzieci nie mówią po mohawsku... tylko co niektóre słówka. Dorastali w górach Adirondack, gdzie dominuje angielski.

*Co znaczy Twoje imię? Czy zostało Ci nadane podczas specjalnej ceremonii? W jakich okolicznościach go używałeś?*

Kahionhes znaczy Długa Rzeka. Przeważnie najstarsza kobieta w rodzinie nadaje imię. Najstarsza kobieta ze strony matki ma ten zaszczyt i obowiązek, ponieważ przynależność klanowa i narodowa ustalana jest u Irokezów według zasady matrylinearności... czyli dziedzicysz po matce, a nie po ojcu. Na przykład nasi dwaj starsi synowie otrzymali mohawskie imiona od swej prababki, która żyła jeszcze, gdy oni się urodzili. Odeszła, kiedy miał się urodzić nasz

najmłodszy syn, dlatego też on otrzymał imię od swej babci. Mnie imię nadała babcia ze strony matki. Było to imię jej ojca. Nie towarzyszyła temu żadna ceremonia... Zawsze miałem to imię. Podpisuję nim swoją twórczość.

*Powiedz parę słów o swoich synach.*

Eva i ja mamy trzech synów, Donalda, Davida i Daniela. Don i Dave pracują przy naszym rodzinnym muzeum w sezonie, kiedy jest otwarte. Don, przez resztę roku, pracuje w szkole podstawowej Lake Colby w Saranac Lake jako opiekun. Dave pracuje okresowo w Akwesasne w gazecie „Indian Time”, a także ilustruje książki o tubylczych ludach. Teraz pracuje nad ilustracjami do serii książek dla ABDO Publishing. Nasz najmłodszy syn, Dan, pracuje w kuchni w Eihlein Mercy Center, domu dla starców w Lake Placid.

Nasi synowie to dobrzy ludzie i jestem bardzo z nich dumny. Raduję mnie ich towarzystwo, a fakt, że jesteśmy rodziną, jest dla nas bardzo ważny. Nasz najstarszy syn Don, ma żonę i dwójkę synów, Iana i Evana.

Wszyscy, a zwłaszcza dwaj najstarsi, bardzo interesują się muzeum. Myślę, że w przyszłości przejmą za nie odpowiedzialność.

## Ceremonie

*Bierzesz udział w obrzędach kościelnych?*

Jedyne ceremonie kościelne, w których uczestniczę, to... śluby i pogrzeby.

*Jesteś ochrzczony?*

Tak, w Kościele katolickim. Nalegała na to babcia, która była katoliczką. Wydarzenie to nie ma dla mnie znaczenia, gdyż nie jestem katolikiem. Moi rodzice chcieli, żebym miał szerokie spektrum doświadczenia, toteż posłali mnie do kościoła na lekcje katechizmu. Uczęszczałem też na religijne nauki metodystów. Pojawiałem się również na zgromadzeniach mormonów, podczas których opowiadali o swej wierze. W końcu trafiłem do Długiego Domu.

*Chodzisz na ceremonie do Długiego Domu?*

Przez całe życie uczestniczę w ceremoniach, chociaż teraz, z powodu opieki nad rodzicami, od dość dawna nie byłem w Długim Domu.

Mohawscy katolicy mają zwyczaj przypominający uctę pośmiertną w pierwszej rocznicę, występującą w cyklu ceremonii Długiego Domu. Uctę wyprawia się mniej więcej w rok po śmierci danej osoby. Zaprasza się ludzi, którzy jedzą i spędzają ze sobą dobre chwile. Czasami zostawia się puste miejsce dla zmarłego i nakłada jedzenie na talerz. Uważa się, że duch zmarłego jest obecny i spożywa jedzenie. Dopiero wtedy duch odchodzi i udaje się tam, dokąd udają się duchy. Tak robią ludzie Długiego Domu i niektórzy Mohawkowie, którzy są katolikami. Katolicy śpiewają też pieśni.

Kilka lat temu rozmawiałem z Rosjanami, którzy wyemigrowali do Kanady. Odwiedzili nasze muzeum i zadawali wiele pytań. Ja też zadawałem im pytania. Spytałem o kwestię podobieństw religijnych. Jedyne, co kojarzyło im się z wierzeniami przedchrześcijańskimi, praktykowanymi jeszcze w niektórych wiejskich zakątkach Rosji, było wierzenie, że na świecie żyją małe istoty, jak irlandzkie *leprechauns*, mieszkające w sąsiedztwie domowych palenisk. Był zwyczaj, że gdy ktoś się wyprowadzał do nowego mieszkania, coś im zostawiał... myślę, że chodziło o jakieś pożywienie.

Słyszałem wiele opowieści o strasznych rzeczach. Dotyczyły zarówno miejsc indiańskich, jak i nieindiańskich. Myślę więc, że są dosyć uniwersalne. Przytoczę na koniec taką starą opowieść. Mój ojciec usłyszał ją gdzieś i potem mi ją opowiedział.

### Opowieść o starej chacie

WIOSNA była już wspomnieniem. Skończył się sezon na poziomki i był już środek lata, kiedy dojrzewają kolejne owoce. Można już było zbierać różne lecznicze rośliny. I wtedy właśnie pewna rodzina Kanienkehake (Ludzie Krzemienia, zwani też czasem Mohawkami) przybyła w góry.

Rodzina składała się z ojca, matki, młodego syna i dziadka. Góry, przez które prowadził szlak ich wędrówki, nazywały się Tsonontiskowa w języku mohawk, ale częściej używa się nazwy Adirondack. Wiele pokoleń Mohawków żyło w tych górach, a ta mała rodzina stanowiła kolejne ogniwo w łańcuchu tradycji trwającej do dnia dzisiejszego.

Gdy zaczęło zmierzchać, ojciec stwierdził, że już pora rozbić obóz na noc. Wybrał miejsce nad jeziorem (niektórzy mówią, że było to Jezioro Tęczowe). Gdy starsi

zajęli się przygotowaniem obozu, chłopiec poszedł zbadać teren wokół jeziora. Na drugim brzegu dojrzał coś, co odbijało się w niezwykle sposób, i powiedział o tym rodzicom. Przez chwilę przypatrywali się temu i doszli do wniosku, że był to kanciasty zarys dachu wzniesionego przez człowieka. Dachy domu z kory brzozy. Pomyśleli, że lepiej będzie pójść do tego domu, aniżeli budować obóz od zera. Poszli więc brzegiem jeziora i dotarli do chaty z kory.

Dom nie był tak duży jak w wiosce, który dochodził czasami do trzydziestu metrów. W środku były pajęczyny i ślady po ursonach i szopach, które również musiały tam nocować. Uprzątnięcie tego nie wymagało dużo pracy. Podróżnicy zobaczyli, że na końcu domu było wejście na strych z przystawioną drabiną. Ojciec z synem weszli po drabinie, by sprawdzić, co tam się znajduje. W ciemnym kącie, po przeciwnej stronie, stała kwadratowa skrzynia zrobiona z kory brzozy. Z ciekawości unieśli jej wieko. Widok napędził im strachu. W środku znajdował się stary szkielet. Kości były związane, a czaszka zięjąca pustymi oczodołami przekręciła się lekko na jeden bok. Mężczyźni ostrożnie zamknęli z powrotem wieko trumny, a potem, schodząc po drabinie, obwieścili pozostałym o dokonanych odkryciach. Postanowili, że po prostu nie będą tu niczego ruszać. Kości musiały znajdować się w tym domu od wielu lat. Rodzina zajęła się przygotowaniem miejsc spoczynku, nie myśląc już o wiązce kości na strychu.

Ustalili, że dziadek będzie spał na łóżku po jednej stronie chaty, a matka, ojciec i chłopiec położyli się po drugiej stronie. Pośrodku znajdowało się palenisko i gdy ogień lekko przygasł, chłopiec natychmiast zasnął. Starsi poszli wkrótce jego śladem, gdy ogień zaczął rzucać coraz dłuższe cienie.

Po jakimś czasie ojciec zbudził odgłos gryzienia. W pierwszej chwili pomyślał, że to sprawka urosna i uspokoił się. A jednak dźwięk był trochę Inny. Podniósł się z łóżka i wrzucił kawałek drewna w dogasający żar. Wkrótce sucha gałąź zajęła się płomieniem i oświetliła wnętrze. Ojciec popatrzył najpierw w jedną stronę, potem w drugą, a w końcu spojrzął przez ogień na przeciwną stronę chaty i ciarki przeszły mu po plecach. Starzec niewątpliwie nie żył, a w jego nogach siedział szkielet!

Ruchy szkieletu były szybkie, a oczodoły nie były już puste, jarzyły się złowrogim czerwonym błyskiem. Po zębach i podbródku spływały strużki świeżej krwi, widocznie pożerał ciało starca... zaczynając od stóp. Od czasu do czasu okrwawiona czaszka odwracała się gwałtownie, by rzucić czerwone spojrzenie na drugą stronę chaty, gdzie spoczywała reszta rodziny. Ojciec

uświadomił sobie, że to szybkie spojrzenie skierowane było na następną pozycję w jadłospisie szkieletu.

Po cichu zbudził matkę i syna. Zobaczyli szkielet i szybko ustalili plan działania. Kiedy ogień znowu przygasł, ojciec dorzucił kolejny kawał drewna, z gdy buchnął płomień, chłopiec wstał z łóżka i powiedział:

— Ojciec, chce mi się pić, pójdę do jeziora po trochę wody. — Gdy ostrożnie ruszył w stronę drzwi, powiedział jeszcze — Zaraz wracam.

Szkielet przypatrywał się krokom chłopca, aż ten opuścił chatę, ale nie ruszył się z ciała starego. Spokojnie wrócił do ucty. Do tego czasu po nogach nie było już śladu i zabrał się za korpus.

Drewno znowu zamieniło się w żar i ojciec dorzucił go więcej, wzniecając nowe światło. Starzec był już zjedzony prawie do połowy. Wtedy wstała matka i powiedziała:

— Mężu, ten chłopiec coś długo nie wraca. A mnie też chce się pić. Pójdę się napić i zobaczę, co go zatrzymało — dodała na koniec.

Szkielet tak samo przypatrywał się, jak kobieta wychodzi, nie przerywając swego makabrycznego dania.

Pograżona w ciemności chata znowu zajaśniała światłem płomieni pochłaniających kolejne drwa dorzucone do paleniska. Ojciec spojrzawszy przez ogień na drugą stronę chaty i zobaczył, że z dziadka już wiele nie zostało. Tylko ramiona i głowa, ale szkielet był ciągle nienasycony.

— Dziadku, pójdę zobaczyć, co się z nimi stało — powiedział ojciec. — Nie ma ich już zbyt długo... Zaraz ich tu przyprowadzę z powrotem.

Gdy tylko znalazł się poza chatą, ojciec rzucił się do biegu. Tak samo zrobiła matka z synem, kierując się do wioski, z której wczoraj tu przyszli. Biegąc długimi lasami, ojciec wkrótce ich dogonił i ponaglił, żeby biegli szybciej. Na wschodzie niebo zaczęło się już przejaśniać, zapowiadając rychły świt. A oni biegli i biegli. W pewnym momencie stanęli jak wryci, ponieważ z tyłu doszło ich nieziemskie wycie. Zaczynało się od niskiego tonu, wzmagając się aż do wrzaskliwego crescendo, od którego włosy stawały dęba. A oni biegli dalej, raz tylko ojciec odwrócił się i na ścieżce wzdłuż grani, którą oni pokonali jakiś czas temu, ujrzał szkielet. On także biegł, rzucając nieludsko długie susy. Nie mieli żadnej szansy na ucieczkę.

Nagle zza horyzontu wynurzył się słońce, rzucając przeszywające promienie. Skaczący szkielet zawył w bolesnym wrzasku, gdy trzęsąc się ze złości, musiał stanąć. Zerknął na swe niedoszłe ofiary, a potem na jaśniejące niebo. Odwrócił się i w podskokach poгнаł z powrotem do swej chaty z kory, aż zniknął im

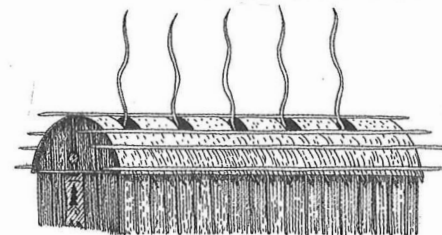
z oczu. Rodzina nie przerwała biegu, ale teraz jedynym odgłosem było ich ciężkie sapanie.

Gdy cała trójka dotarła do wioski, z chat powychodzili ludzie, żeby zobaczyć, co się stało. Ojciec, matka i syn opowiedzieli historię swej nocnej ucieczki. Mężczyźni z wioski udali się po broń i ojciec poprowadził ich z powrotem do Tęczowego Jeziora i starej chaty z kory. Po dotarciu na miejsce, mężczyźni okrążyli chatę, a ojciec z paroma innymi wszedł do środka. Ich rzeczy leżały tak, jak je zostawili. W palenisku znajdował się jeszcze ciepły, prawie biały popiół, co dowodziło, że niedawno palili się tutaj ognie. Na jednym z łóżek zostały tylko ciemnoczerwone plamy krwi. Z dziadka nie zostało nic.

Zachowując ostrożność i trzymając maczugi w pogotowiu, ojciec i dwaj inni mężczyźni weszli po drabinie na strych. Trumna z kory brzozy wyglądała na nietkniętą. Wieko zostało uniesione, w środku znajdowała się wiązka kości i czaszka ciągle przechylona na jedną stronę pustymi oczodołami. A jednak była różnica. Stare i poźółkie żeby pokryte były plamami niezastygłej jeszcze krwi. Opuszczono pokrywę trumny, mężczyźni zeszli ze strychu i wyszli z chaty. Ze wszystkich stron obłożyli ją chrustem i suchymi gałęziami. Potem stanęli wokół chaty, unosząc maczugi i napinając cięciwy luków z ostrymi strzałami. Szybko skrzęsano ognie świdem i podłożono go pod chatę ze wszystkich stron. Stara wyschnięta kora, chrust i gałęzie szybko zajęły się płomieniem, a iskry strzelały wysoko w niebo. Rosnące ciepło zmusiło mężczyzn do zrobienia kroku wstecz, ale nie stracili czujności.

Nagle dał się słyszeć świst i potężna eksplozja wstrząsnęła chatą. Kawałki płonącego drewna i snopy iskieł strzeliły w niebo. Wtem, z piekła chaty, wyskoczył biały królik z błyszczącymi czerwonymi oczami. Szybkie strzały i potężne machnięcia maczugami nie dorównywały szybkości i zwinności królika. Skakał chwilę wśród mężczyzn, przemijając im pod nogami, a potem z niebywałą prędkością dał susa do pobliskiego lasu... i nikt go odtąd nie widział. ♠

przeł. Marek Maciołek



## Dług Demokracji wobec tubylczych wzorów

W epoce Oświecenia, gdy rodziły się Stany Zjednoczone Ameryki, tubylcze społeczności stały się dla transplantowanych Europejczyków i Amerykanów przeciwieństwem europejskiego porządku. W polityce tubylców odnajdowali oni wartości celebrowane przez brzemienne w skutki dokumenty epoki — życie, wolność, szczęście, model sprawowania władzy w drodze konsensu, w oparciu o prawa naturalne, przy relatywnie równym podziale własności. Jest faktem, że społeczności tubylczych Amerykanów dostarczały obrońcom alternatyw wobec monarchii po obu stronach Atlantyku praktyczną amunicję dla filozofii rządów opartych na prawach jednostki. Tubylczy Amerykanie byli politycznymi przykładami dla europejskich imigrantów, począwszy od pierwszych lądowań Purytanów (przez Rogera Williamsa\*) aż po dziewiętnastowieczne ruchy na rzecz praw kobiet.

Nie oznacza to, że założyciele Stanów Zjednoczonych zamierzali powiełać tubylczą politykę w wywodzących się od Europejczyków społecznościach amerykańskich. Nowi Amerykanie byli zbyt praktyczni, by wierzyć, że społeczeństwo osadzone w europejskich tradycjach kulturowych mogło zostać postawione na głowie tak prosto i łatwo. Wybrali natomiast zapożyczanie, kształtowanie tego, co mieli, przy pomocy tego, co widzieli przed sobą, two-

zenie nowego porządku z uwzględnieniem aspektów obu światów.

Wczesne obserwacje tubylczoamerykańskich rządów ukazały znaczne ich podobieństwo wzdłuż całego wybrzeża Atlantyku. Gdziekolwiek spojrzeli, biali obserwatorzy odnajdywali konfederacje tubylczych narodów, luźno rządzone przez ten rodzaj szacunku dla indywidualnej wolności, który europejscy uczeni znali tylko z teorii lub jako relikty odległego europejskiego Złotego Wieku. Języki, obyczaje i dobra materialne Indian różniły się znacznie, ale ich forma rządów, być może najlepiej określana jako demokracja rady, występowała niemal wszędzie.

Część z najbardziej żarliwych raportów o społecznej harmonii Indian pochodziła od rozrzuconych po dzikich terenach misjonarzy, którzy zakładali, że cywilizowane społeczeństwo nie może istnieć bez znajomości Ewangelii. Niejeden misjonarz wracał ze swej misji w dziczy z opisami rządów bez przymusu, religii bez kościołów i miłości bliźniego bez wiedzy o Chrystusie. *An Extract from the Journals of... Reverend Mr. Bolzius*, opublikowany przez Stowarzyszenie na rzecz Promocji Wiedzy Chrześcijańskiej w Londynie w roku 1734, zawierał następujący opis indiańskich rządów:

Ich król nie rządzi władzą absolutną, lecz doradza. Król składa propozycje Starcom, zaś Starcy — Młodym; dopiero wtedy następuje Wykonanie... Kiedy Król nie nadaje się na swój urząd, wybierają innego. Najmłodniejszy jest ich Król; który nie wyróżnia się spośród innych Strojem... Jeśli ktoś ofiarowuje prezent Królowi, ten nie zatrzymuje go, ale rozdaje pośród wszystkich, niczego nie zatrzymując dla siebie.

\*\*\*

Najbardziej wpływową spośród takich konfederacji była Haudenosaunee, nazwa własna Irokezów, oznaczająca „ludzi długiego domu”. „Iroquois” to nazwa nadana im przez pierwszych francuskich badaczy i kupców. Według badań Barbary Mann i Jerry’ego Fieldsa z Uniwersytetu w Toledo, Konfederacja Haudenosaunee jest o co najmniej trzy stulecia starsza, niż mówi większość wcześniejszych publikacji. Używając kombinacji źródeł dokumentalnych, danych o zaćmieniach słońca i ustnej historii Irokezów, Mann i Fields twier-

dzą, że zbiór praw Konfederacji Irokezów został przyjęty przez Seneków (ostatni z pięciu ratyfikujących go narodów) 31 sierpnia 1142 roku. Rada zatwierdzająca zebrała się w miejscu zwanym przez Seneków Ganondagan. Data, na którą Mann i Fields określili powstanie Konfederacji Irokezów jest o ponad 300 lat wcześniejsza, niż dominujący obecnie pogląd naukowy; wielu ekspertów datuje powstanie Konfederacji na rok 1451, czyli na czas kolejnego zaćmienia słońca. Mann i Fields utrzymują, że zaćmienie z 1451 roku było całkowite, ale jego cień padał na Pensylwanię, daleko na południowy wschód od miejsca rady ratyfikującej.

Pokój między zantagonizowanymi wcześniej narodami Haudenosaunee został zawarty i był utrzymywany dzięki Wielkiemu Prawu Pokoju (*Kaianerekowa*), które przekazywano z pokolenia na pokolenie przy pomocy wampumu, rodzaju pisemnego przekazu, który określał złożony system utrzymywania równowagi narodów i płci. Ten zbiór praw stworzony został przez Peacemakera (Twórcę Pokoju), proroka Wyandotów (Huronów), który dołączył do Aionwanthy (Hajawaty), by głosić swoje posłanie pokoju wśród Haudenosaunee. Komplet na ustna recytacja Wielkiego Prawa może trwać kilka dni; jego skrócone wersje tłumaczone były na angielski od ponad stu lat. Pełna wersja nie została jednak opublikowana aż do roku 1990. Fakt, że Wielkie Prawo zostało przechowane tak troskliwie jest jedną z ważnych przyczyn, dla których Irokezi są tak często cytowani w debatach dotyczących pochodzenia fundamentalnego prawa Stanów Zjednoczonych. Chociaż wzdłuż granic brytyjskich kolonii istniało wiele innych tubylczych konfederacji, to wiele szczegółowych zapisów na temat ich władz zostało zapomnianych.

By pojąć zapisy Wielkiego Prawa, trzeba zrozumieć symbole, którymi posługuje się ono w celu przedstawienia konfederacji. Jednym z nich jest tradycyjny długi dom. Sama konfederacja jest porównywana do długiego domu, tradycyjnego budynku rodzinnego, z Mohawkami strzegącymi „wschodniego wejścia”, Senekami strzegącymi „zachodniego wejścia” i Onondagami opiekującymi się ceremonialnym ogniskiem rady pośrodku. Podstawowym symbolem narodowym Haudenosaunee jest Wielka Biała Sosna, która w całym Wielkim

Prawie służy jako metafora konfederacji. Jej gałęzie chronią ludzi z poszczególnych narodów, a jej korzenie rozciągają się w cztery strony świata, zapraszając inne ludy, niezależnie od rasy i narodowości, do schronienia się pod drzewem.

Każdy z pięciu narodów posiada własną radę, której sachemowie nominowani są przez matki klanowe z rodzin posiadających dziedziczne prawa do urzędowych tytułów. Wielka Rada składa się z rad poszczególnych narodów. Wielka Rada może też nominować sachemów spoza dziedzicznej struktury, wyłącznie w oparciu o podstawy merytoryczne. Mówi się, że sachemowie ci, nazywani „wodzami sosnowego drzewa” wyrastają z pnia ludu, podobnie jak Wielka Biała Sosna wyrasta z ziemi.

Prawa, obowiązki i kwalifikacje sachemów określone są szczegółowo, a kobiety mogą usunąć (pozbawić urzędu) sachema, który został uznany winnym naruszenia jednej z licznych reguł sprawowania urzędu, od opuszczania spotkań po morderstwo. Naruszający reguły wódz zmuszony jest wysłuchać oskarżenia wodzów wojennych, którzy w czasie pokoju są w radzie oczami i uszami narodu, pełniąc rolę zbliżoną do roli, jaką dla prasy przewidzieli Jefferson i inni założyciele Stanów Zjednoczonych. Sachem otrzymuje trzy ostrzeżenia, a następnie usuwany jest z rady, jeśli nie naprawia swojego postępowania. Sachem winny morderstwa traci nie tylko swój tytuł, ale także pozbawia całą swoją rodzinę prawa do reprezentacji. Jego krewnie mające prawa do urzędu zostają „pochowane”, a tytuł przekazywany jest siostrzanej rodzinie.

Wiele ważnych postaci politycznych, które obserwowały Konfederację Irokezów i czasami zapożyczyły jej idee, rozumiało jedynie część jej działań politycznych, takich jak istotna rola kobiet w procesie politycznym. Obserwatorzy i historycy-mężczyźni rzadko kiedy zdawali sobie sprawę z roli kobiet w procesie podejmowania decyzji politycznych. Mieli do czynienia z mężczyznami wybranymi przez kobiety. Tymczasem ważną rolę w utworzeniu Konfederacji Irokezów przez Daganawidaha i Hajawatę odegrała kobieta (Jingosaseh), a rady kobiet (zwane czasem po angielsku radami matron) kierowały strukturą klanową i decydowały o wielu sprawach lokalnych. Kobiety

\* Roger Williams (ok. 1603–1683), angielski duchowny, wygnany z Massachusetts za krytykę purytanizmu, założył Providence (1636), wspólnotę opartą na wolności religijnej i ideałach demokratycznych — przyp. red.

kontrolowały także zapasy żywności. Popularne wyobrażenie o suwerenności w społeczeństwie Irokezów zakorzenione jest w strukturze klanowej i radach kobiet.

Innym zapomnianym lub ignorowanym aspektem historii Irokezów jest rosnący wpływ Irokezów (zwłaszcza Seneków), którzy migrowali do obecnego Ohio, zwłaszcza pod koniec osiemnastego wieku. „Zachodnie drzwi” Ligi Irokezów przeniosły się w tym okresie do Ohio, a niektórzy obserwatorzy mówili w związku z tym o „siódmym narodzie” Irokezów.

Wielkie Prawo żąda, by skóra sachemów była siedmiokrotnie grubsza, aby wytrzymali krytykę wyborców. Prawo wymaga, by sachemowie nie denerwowali się, gdy ludzie krytykują ich zachowanie w sprawach publicznych. Taki punkt widzenia widoczny jest w pismach Jeffersona i Franklina, chociaż nie został on w pełni uwzględniony w prawie amerykańskim, dopóki wyrok Sądu Najwyższego *New York Times v. Sullivan* (1964) nie uniemożliwił praktycznie funkcjonariuszom publicznym skutecznej walki z oszczerstwami. Sachemowie nie mogą wyznaczać swoich następców. Nie mogą też zabierać swoich tytułów do grobu. Wielkie Prawo przewiduje ceremonię odebrania tytułu umierającemu wodzowi. Wielkie Prawo umożliwia także usunięcie ze stanowiska sachemów, którzy nie mogą odpowiednio funkcjonować — posunięcie bardzo podobne do konstytucyjnej poprawki przyjętej w Stanach Zjednoczonych pod koniec XX wieku, a przewidującej usunięcie prezydenta niezdolnego do sprawowania władzy. Wielkie Prawo obejmuje także gwarancję wolności religii oraz prawo skargi przed Wielką Radą. Zakazuje ono także nieuzasadnionego wkraczania do domów — wszystkie te postanowienia przypominają obywatelom Stanów Zjednoczonych ich podstawowe prawa z *Bill of Rights*.

Procedura debatowania nad polityką Konfederacji w radzie rozpoczyna się od Mohawków i Seneków (Mohawkowie, Senekowie i Onondagowie nazywani są „starszymi braćmi”). Po debacie u Strażników Wschodniego Wejścia (Mohawków) i Strażników Zachodniego Wejścia (Seneków) kwestia przerzucana jest „przez ogień” do polityków Oneidów i Kajugów („młodszych braci”) do dyskusji w podobny sposób. Po osiągnięciu konsensu przez Oneidów i Ka-

jugów sprawa wraca do zatwierdzenia przez Seneków i Mohawków. Następnie kwestia przedkładana jest Onondagom, którzy starają się rozstrzygnąć wszelkie pozostałe ewentualnie konflikty.

Na tym etapie Onondagowie mają prawo zbliżone do analizy sądowej, a także funkcje wbudowane w komisje Kongresu Stanów Zjednoczonych. Mogą wnieść sprzeciw do proponowanych działań, jeśli uważają je za sprzeczne z Wielkim Prawem. Mówiąc w skrócie, organ ustawodawczy może od ręki zmodyfikować proponowane prawo tak, by było zgodne z Konstytucją Irokezów. Kiedy Onondagowie osiągają konsens, Tadadaho (ceremonialne określenie mówcy, lub dyrektora Wielkiej Rady) potwierdza decyzję. Proces ten odzwierciedla nacisk Ligi na równowagę, publiczną debatę i konsens. Członkowie Ligi mogą także zainicjować procedurę odsunięcia od urzędu, oskarżenia o zdradę i powiadomienia Rady o opinii publicznej w danej sprawie.

Wielkie Prawo Pokoju dba także o to, by ludzie mogli proponować własne prawa, kiedy nie robią tego przywódcy. O takich poprawkach mówi się, że zostały „dodane do krokwi” symbolicznego długiego domu. Możliwość ta przypomina prawo inicjatywy ludowej w niektórych stanach USA, a także mechanizm, za pośrednictwem którego można poprawiać konstytucję federalną i niektóre konstytucje stanowe.

Irokezi wbudowali także równowagę w swój proces osiągania konsensu w oparciu o opinię publiczną. Irokezi ściśle przestrzegali koncepcji federalizmu. Dotyczyło to zarówno płci, jak i klanów i narodów. Dziedziczni (dziedziczność pojmowana jest tutaj w znaczeniu irokeskim, gdzie matki klanowe „dziedziczą prawo” do wyznaczania i usuwania Wodzów Pokoju w Wielkiej Radzie) sachemowie Irokezów interesowali się tylko sprawami zewnętrznymi, takimi jak wojna, pokój i zawieranie traktatów. Wielka Rada nie miesza się w wewnętrzne sprawy poszczególnych narodów.

Wielu kolonistów szukało na pograniczu funkcjonujących przykładów takich społeczności, które sami pragnęli zbudować. Nie chodzi o to, że chcieli kopiować społeczności indiańskie; wielu pisarzy (wśród nich Franklin, Jefferson i Paine) szybko wskazywało, że indiań-

ski przykład może pomóc w kształtowaniu nowego narodu, ale Europejczycy, ze swoim bagażem kulturowym, nie mogą powielać społeczności tubylczych. Thomas Paine uczestniczył w radzie traktatowej w Easton w 1777 roku, aby wynegocjować sojusz z Irokezami, a przynajmniej ich neutralność podczas rewolucji. Szybko nauczył się też podstaw języka Irokezów. Paine porównywał później w swoich pracach społeczność tubylcze i europejskie. W tych pierwszych szczególnie cenił brak biedy. Bieda, pisał w 1795 roku, „to coś co tworzy to, co nazywamy cywilizacją”. Pomimo apelu o społeczeństwo bez biedy, Paine uważał za niemożliwy „powrót od cywilizacji do stanu naturalnego”.

Praktyczne zastosowanie idei Irokezów do praktycznych potrzeb politycznych europejskich kolonistów zaczęło się podczas Rady w sprawie Traktatu z Lancaster z 1744 roku. Canassatego, sachem Irokezów, tak informował — co ciekawe, 4 lipca — przedstawicieli kolonialnych o irokeskich koncepcjach jedności:

Nasi mądrzy przodkowie. ustanowili Unię Przyjaźni pomiędzy Pięcioma Narodami. To uczyniło nas groźnymi; to dało nam wielkie Znaczenie i Władzę nad naszymi sąsiadami. Jesteśmy potężną Konfederacją; a stosując te same metody, które stosowali nasi przodkowie, osiągnięcie podobną Siłę i władzę. Dlatego to co robicie, nigdy nie poróżni was z innymi [podkreślenie autora].

W Lancaster Canassatego opisano jako „wysokiego, dobrze zbudowanego mężczyznę”, z „bardzo rozwiniętą klatką piersiową, umiśnionymi kończynami, męskim obliczem i dobrośliwym uśmiechem. Miał około sześćdziesięciu lat, był bardzo aktywny, silny i przemawiał zaskakująco żywo”. Ubrany w szkarłatny kamlotowy płaszcz i piękny złożony kapelusz, Canassatego został opisany jako człowiek groźny, za którym wszyscy się oglądali, kiedy wchodził na salę.

Franklin prawdopodobnie poznał rady Canassatego z 1744 roku dla kolonii, kiedy spisywał słowa sachema. Publikował on regularnie opisy indiańskich traktatów od roku 1736 do początku lat 60. Nawet przed Konferencją w Albany [w 1754 — przypis tłum.] Benjamin Franklin dumiał nad słowami Canassatego.

Korzystając z irokeskich przykładów jedności, Franklin usiłował zawstydzić kolonistów przeciwnych jakiegokolwiek formie unii w roku 1751, kiedy to zaangażował się w hiperboliczną dysputę rasową (późniejsze dowody wykazały, że Franklin miał dla Irokezów zdrowy szacunek):

Byłoby dziwne... gdyby Sześć Narodów ignoranckich dzikusów było zdolnych do utworzenia takiej unii i utrzymywania jej w taki sposób, że przetrwała wieki i wyglądała na nierozwiązywalną, a jednak podobna unia miałaby być niepraktyczną dla dziesięciu czy tuzina angielskich kolonii, którym jest bardziej niezbędna i którym może przynieść większe korzyści, a od których nie można oczekiwać podobnego zrozumienia własnych interesów.

Franklin rozpoczął swą wybitną karierę dyplomatyczną od reprezentowania Pensylwanii w traktatowych radach z Irokezami i ich sojusznikami, i stał się żarliwym obrońcą unii kolonii. Na jednej z pierwszych amerykańskich karykatur prasowych z 1754 roku Franklin zachęcał do kolonialnej jedności sloganem „Dołącz lub zgin” nad półwiciartowanym wężem, którego każdy kawałek nosił nazwę jednej kolonii. Franklin pisał, że debaty nad Planem z Albany „trwały codziennie, równoległe ze sprawami indiańskimi”. Sachem Irokezów Tiyanoga (którego Brytyjczycy nazywali Hendrick) nie tylko przemawiał w imieniu około dwustu Indian obecnych na Kongresie w Albany, ale także informował delegatów kolonii o irokeskich systemach politycznych, podobnie jak dziesięć lat wcześniej czynił to Canassatego.

Spisując ostateczny projekt Planu z Albany [przewidujący, w obliczu nadchodzącej wojny z Francuzami i Indianami, konfederację brytyjskich kolonii, wspólny parlament zwany Wielką Radą i sojusz kolonii z Irokezami], Franklin uwzględnił szereg dyplomatycznych żądań: angielska Korona domagała się kontroli, koloniści pragnęli autonomii w luźnej konfederacji, a Irokezi bronili kolonialnej unii podobnej (lecz nie identycznej) jak ich własna w formie i funkcjonowaniu. Dla Korony, Plan zakładał administrowanie przez prezydenta, mianowanego przez Anglię. Poszczególne kolonie miały zachować prawo do własnych konstytucji, poza wyjątkami zawartymi w Planie. Zachowanie wewnętrznej suwerenności poszczegół-

nych kolonii przypominało bardzo system Irokezów.

Wzajemne podejrzania między koloniami i obawy, że większe kolonie mogłyby zdominować mniejsze skłoniły Franklina do przyjęcia innego irokeskiego wzorca: każda kolonia mogła postawić weto pozostałym. Franklin wybrał nazwę „Wielka Rada” dla opisanego w Planie ciała ustawodawczego, tej samej nazwy używa się dla głównej rady Irokezów. Liczba delegatów, czterdziestu ośmiu, była bliska pięćdziesiątce z rady irokeskiej, a każda kolonia miała inną liczbę delegatów, podobnie jak każdy naród Haudenosaunee miał w Onondaga inną liczbę sachemów. Jednak Plan z Albany opierał się na proporcjach zbliżonych do dochodów z podatków, podczas gdy system irokeski bazował na tradycji.

\*\*\*\*

Obraz Indianina jako przykładu wolności miał inne praktyczne zastosowania związane z wizerunkiem rewolucji w Ameryce. Niemal każdy, niezależnie od swego wyrażania w kwestiach Ameryki i rewolucji, wie na przykład, że patrioci, którzy utopili ładunek herbaty [importowanej z Anglii i wysoko opodatkowanej] w porcie w Bostonie byli przebrani za Indian, a konkretnie za Mohawków. „Herbatka Bostońska” była rodzajem symbolicznego protestu — czymś o krok dalszym niż zwykły gwałt, ale o krok bliższym od zorganizowanego, zbrojnego buntu. Ci, którzy utopili herbatę, wybrali swoje symbole z najwyższą starannością. Podczas gdy herbata symbolizowała brytyjską tyranię i podatki, to wizerunek Indianina i strój Mohawka reprezentowały coś przeciwnego: rodzącą się amerykańską tożsamość i głos na rzecz wolności na nowej ziemi.

Wygląd Indianina odpowiadał jako przebranie dla topiących herbatę nie tylko w Bostonie, ale także w miastach na całym wybrzeżu Atlantyku. „Herbatki” nie były wybrykami chwili, lecz kulminacją dekad kolonialnej frustracji brytyjskimi rządami. Także Mohawkowie jako symbol nie zostali wybrani przypadkowo. Byli symbolem rewolucyjnym, przeciwnym podatkowi za herbatę. Indianin jako symbol wolności zrobił coś więcej, niż tylko utopienie herbaty. Pojawiał się w rewolucyjnej propagandzie, od burt statków przez sztukę po pieśni.

Można się zastanawiać, czy u zarania rewolucji amerykańskiej Indianin nie stał się pierwszym prawdziwym symbolem nowego narodu. Wuj Sam miał się dopiero pojawić.

Przed i po zatopieniu herbaty Paul Revere\*, którego „Nocni jeźdźcy” przeszli za sprawą Longfellowa do legendy, oddał na cele rewolucji zbiór znakomitych sztychów, które uczyli z Indianki pierwszy symbol narodowy Ameryki. Wizerunek ten był szeroko rozpowszechniony w czasie rewolucji amerykańskiej.

W 1775 roku amerykańscy patrioci usiłowali zawrzeć sojusze z tubylczymi sąsiadami, zwłaszcza Irokezami, przed nadciągającą wojną z Wielką Brytanią. W tym celu kolonialni komisarze i delegaci Irokezów spotkali się w Germantown w sierpniu 1775 roku. Irokezów zaproszono, by obserwowali debaty w Kongresie Kontynentalnym, który tak Irokezi, jak i koloniści nazywali czasem „trzynastoma ogniskami”. Podczas konferencji w Germantown przedstawiciele kolonialni odczytali przedstawiony przez Franklina opis Rady Traktatowej z Lancaster z 1744 roku, przypominając rady Canassatego. Następnej wiosny, w czerwcu, znaczna delegacja Irokezów udała się do Filadelfii i została przyjęta jako oficjalni goście tworzących się federacyjnych władz kolonii. Ich oficjalny status podkreślało zakwaterowanie Irokezów na pierwszym piętrze Pensylwania State House, zwanego później Salonem Niepodległości. Debaty prowadzące do Deklaracji Niepodległości trwały piętro niżej. Podczas sesji 11 czerwca wizytujący Irokezi nadali imię Onondagów przewodniczącemu Kongresowi Johnowi Hancockowi. Na trawniku na zewnątrz zademonstrowali swój kunszt w posługiwaniu się łukiem i strzałami i brali udział w wysiłkach, a niektórzy mieszkańcy Filadelfii robili przy tym zakłady.

\*\*\*\*

Amerykańscy Indianie i ich społeczeństwa pasowały do koncepcji życia, wolności i szczęścia w umysłach Jeffersona, autora stosownego zapisu w Deklaracji Niepodległości,

\* Paul Revere (1735–1818), jubiler i rytownik, bohater rewolucji, ostrzegał kolonistów przed nadciągającym wojskiem angielskim; upamiętniony w wierszu Henry’ego W. Longfellowa „Paul Revere’s Ride” (1861), którego amerykańskie dzieci uczą się w szkołach na pamięć — przyp. red.

i Franklina, który na wiele sposobów był rewolucyjnym mentorem Jeffersona. Obaj pragnęli stworzyć społeczeństwo funkcjonujące w możliwie dużym stopniu w oparciu na konsensie i opinii publicznej, powołując się na te same mechanizmy w społecznościach tubylczych. Obaj opisali indiańskie umiłowanie wolności, czyniąc z niego zarazem patriotyczne zawołanie; cenili indiańskie rozumienie szczęścia, poszukując jednocześnie definicji, która odpowiadałaby nowemu narodowi.

Franklin często wykorzystywał swoje obserwacje społeczeństw tubylczych jako przeciwwagi dla Europy:

Troska i Wysiłek w celu zapewnienia Sztucznych i Modnych Zachcianek, widok tak wielu bogaczy opływających w Nieograniczone Bogactwo, podczas gdy tak wielu pozostaje w ubóstwie i niedoli, Zuchwałość Urzędów... i rygory Obyczajów, wszystko to każe chylić im (Indianom) czoła za to, co zwiemy Społeczeństwem obywatelskim.

Jefferson z kolei opisywał strukturę klasową Europy jako „młot i kowadło”, konie i jeźdźców, oraz „wilki i owce”. Jako badacz rządów, Jefferson odnalazł niewiele ziemi mniej żyznej niż w Europie jego czasów. Polityczny krajoobraz Anglii był dla Jeffersona pełen rzeczy do zmiany, nie do naśladowania.

Wyrokując o współczesnej Europie, architekci nowego narodu — Franklin, Jefferson i Paine — opisywali indiańskie społeczeństwa w sposób uderzająco podobny do swoich wizji państwa, które mieli nadzieję zbudować, zmodyfikowanych tak, by odpowiadały ludziom pochodzącym ze Starego Świata. Wszyscy byli wystarczająco pragmatyczni, by rozumieć, że utopijne wizje społeczeństwa opartego na prawach naturalnych nie mogą zostać od ręki narzucone trzynastu młodym brytyjskim koloniom. Pisząc 30 stycznia 1787 roku z Paryża do Jamesa Madisona, Jefferson opisał trzy formy społeczeństwa:

1. Bez rządu, jak wśród naszych Indian. 2. Pod rządem, w których wola każdego ma sprawiedliwy wpływ, jak to jest w Anglii w niewielkim stopniu i w naszych stanach w dużym stopniu. 3. Pod rządem siły, jak w wypadku wszystkich innych monarchii i w większości innych republik.

Jefferson napisał niemal to samo w swoich *Notes on Virginia*. Tubylczy Amerykanie, według Jeffersona, nigdy:

nie poddawali się żadnym prawom, żadnej sile naciśku, czy cieniowi rządu. Ich jedyną kontrolą są ich obyczaje oraz moralne wycucie dobra i zła... Wykroczenie przeciwko nim jest karane odrzuceniem, wykluczeniem ze społeczeństwa lub, jeśli sprawa jest poważna, jak w przypadku morderstwa, przez jednostki, których dotyczy. Przy całej niedoskonałości takich narzędzi kontroli, przestępstwa są wśród nich bardzo rzadkie.

Dla Jeffersona wnioszek był oczywisty:

Gdyby postawić pytanie, czy brak prawa, jak wśród dzikich Amerykanów, czy zbyt wiele prawa, jak wśród cywilizowanych Europejczyków, naraża człowieka na większe zło, to ktoś kto widział oba warunki życia powinien odpowiedzieć, że to drugie.

Jefferson omówił polityczny system Konfederacji Irokezów w *Notes on Virginia*, następnie rozesłał swoje obserwacje i idee wielu wpływowym ludziom, w tym Markizowi LaFayette, Jamesowi Madisonowi i Franklinowi. *Notes* miały wielkie wydań, zostały szybko przełożone na francuski i okazały się wystarczająco popularne, by wydawano je po piracku. Książka była popularną lekturą w Stanach Zjednoczonych w czasach Konwencji Konstytucyjnej, czyli gdy sam Jefferson był we Francji. Analizę tubylczych systemów politycznych Jeffersona rozwinęły w niektórych wydaniach uwagi Charlesa Thomsona, który od 1774 roku był także sekretarzem Kongresu Kontynentalnego. Jako młody człowiek, Thomson został w 1757 roku adoptowany przez Naród Delawarów. Delawarowie nazywali go Wegh-wu-law-mo-end, czyli „człowiek, który mówi prawdę”. Thomson był także świadkiem ceremonii pojednania Delawarów i Mohawków dwadzieścia lat przed niepodległością Ameryki.

Pisząc do Edwarda Carringtona w 1787 roku, Jefferson powiązał wolność przekonani z opinią publiczną i szczęściem, podając za przykład indiańskie społeczności:

Jeśli podstawą naszych rządów jest opinia ludzi, to naszym pierwszym celem powinno być zachowanie

tego prawa; i gdyby do mnie należała decyzja, czy powinniśmy mieć rząd bez gazet, czy gazety bez rządu, nie zawahałbym się ani na moment przed tym drugim wyborem... Jestem przekonany, że te społeczeństwa [jak Indianie], które żyją bez rządu, cieszą się w swej masie znacznie większym szczęściem niż te, które żyją pod rządami europejskimi.

„Bezrządu” nie oznaczało dla Jeffersona bez porządku społecznego. On, Franklin i Paine zbyt dobrze znali tubylcze społeczności, by twierdzić, iż funkcjonują one bez spójności społecznej, zgodnie z klasycznym wyobrażeniem Szlachetnego Dzikusa jako autonomicznych dzikich ludzi z puszczy. Było oczywiste, że Irokezi — na przykład — nie zorganizowali konfederacji z sojusznymi rozciągającymi się na znacznej części wschodniej Ameryki Północnej „bez rządu”. Uczynili to jednak z nieeuropejską koncepcją rządu, której Jefferson, Paine i Franklin byli pilnymi studentami, pragnącymi wykorzystać „naturalne prawo” i „naturalne prawa” w swoich koncepcjach Stanów Zjednoczonych okresu rewolucji.

Jefferson przedstawił następujący opis indiańskich rządów, który w pewnym stopniu przypomina to, co w owym czasie tworzyły Stany Zjednoczone — ustrój państw w państwie, którzy założyciele nazywali federalizmem:

Sprawy, które dotyczą tylko miasta lub rodziny, rozstrzygane są przez wodza i najważniejszych ludzi z danego miasta; te, które dotyczą plemienia... regulowane są na spotkaniu lub radzie wodzów z kilku miast; a te, które dotyczą całego narodu... rozważane są i rozstrzygane na radzie narodu.

W 1787 roku, u progu konwencji konstytucyjnej, John Adams opublikował swoją Obronę Konstytucji Rządu w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Obrona Adamsa, krytyczny przegląd światowych rządów, obejmowała opis polityki Irokezów i innych tubylczych Amerykanów. W przedmowie Adams wymieniał Inkę Manco Capaca i polityczną strukturę „Peruwiańczyków”. Zauważał także, że plemiona „w Ameryce Północnej mają pewne rodziny, z których wybiera się zawsze ich przywódców...”. Adams uważał, że rządy indiańskie gromadziły władzę w jednym ośrodku (model prosty lub jednogabinetowy) i podkreślał także, że w rządach

indiańskich „ludzie” wierzyli, iż „wszystko zależy od nich”. W dalszej części przedmowy Adams stwierdzał, że Benjamin Franklin, francuscy filozofowie i inni „wielcy filozofowie i politycy naszych czasów usiłują stworzyć rządy współczesnych Indian”.

Adams wskazywał też, że rządy Indian są tak demokratyczne, że „prawdziwa suwerenność spoczywa na ludziach”. Wolność osobista była, według Adamsa, dla Indian tak ważna, że mógł określić Mohawków jako posiadających „pełną niezależność osobistą”. Piszząc o Mohawkach, Adams nawiązał do „pięćdziesięciu rodzin rządzonych przez władze w jednym ośrodku”. Stwierdzenie to oddaje zakres wiedzy Adamsa o strukturze irokeskiej konfederacji. Odnotowuje on raczej rutynowo liczbę irokeskich sachemów, opisanych przez Lewisa Henry Morgana, pionierskiego etnografa Ligi, ponad sześćdziesiąt lat później. Wiedza Adamsa wskazuje na to, że założyciele wiedzieli o wiele więcej o systemie rządów irokeskich, niż dotychczas przyznawano.

\*\*\*\*

Konstytucja Stanów Zjednoczonych milczy znacząco w kwestiach równości płci, chociaż historia tamtych czasów obejmuje pewne przypuszczenia co do debaty, która ujawniła się z większą siłą w połowie dziewiętnastego stulecia. Nacisk na rozszerzenie zakresu praw naturalnych i obywatelskich na kobiety pojawił się na początku dziewiętnastego wieku, mniej więcej w tym samym czasie, co abolicjonistyczny ruch przeciwko niewolnictwu. Matki założycielki amerykańskiego feminizmu używały Konfederacji Irokezów jako modelu przyszłych relacji między płciami. Chociaż kluczowa Konferencja w Seneca Falls, której dziś przypisuje się zwykle początek współczesnego ruchu feministycznego w Stanach Zjednoczonych, odbyła się dopiero w 1848 roku, to ideologiczne podstawy tego ruchu nakreśliła Lydia Maria Child w *History of the Condition of Women, in Various Ages and Nations*, opublikowanej w roku 1835. Książka Child wykorzystywała kultury Irokezów i Wyandotów (Huronów) jako przeciwwagę do europejskiego patriarchy, ilustrując znaczącą rolę kobiet w procesie podejmowania decyzji politycznych.

Przykład Irokezów zaistniał znacząco także w innej ważnej książce z okresu, który dr Sally R. Wagner nazywa „pierwszą falą feminizmu” — *Woman, Church and State* Matildy Joslyn Gage. W książce tej Gage przyznaje, według badań Wagner, że „współczesny świat zawdzięcza pierwszą koncepcję praw przyrodzonych, naturalnej równości warunków i ustanowienie na tych podstawach cywilizowanych rządów” właśnie Irokezom. Wagner twierdzi, że „dziewiętnastowieczne radykalne teoretyczki feminizmu, takie jak Elizabeth Cady Stanton i Matilda Joslyn Gage, szukały u Irokezów swojej wizji przekształconego świata”.

Według Wagner, której badania należały do pierwszych dających naukowe podstawy odradzającemu się pod koniec dwudziestego wieku ruchowi feministycznemu, Gage była jedną z trzech, obok Elizabeth Cady Stanton i Susan B. Anthony, najbardziej wpływowych feministycznych architektów dziewiętnastowiecznego ruchu kobiecego. Gage została potem „odsunięta” z ruchu i jego historii z powodu swych radykalnych przekonań, zwłaszcza na temat prześladowania kobiet przez zorganizowaną religię. Wiedza o irokeskim matrylinearnym systemie społecznym i systemie rządów była wśród pierwszych feministek szeroko rozpoznana, a wiele z nich żyło w Górnym Nowym Jorku. Pierwsze feministki poznawały Irokezów nie tylko za pośrednictwem dzieł Morgana, Schoolcrafta i innych, ale także dzięki bezpośredniemu doświadczeniu osobistemu.

Obok Stanton i Anthony, Gage była współautorką znaczącej *History of Woman Suffrage*. Swoją ostatnią książkę, *Women, Church, and State*, Gage rozpoczęła od rozdziału „o matriarchacie”, formie ustroju, która jej zdaniem istniała w wielu społeczeństwach pierwotnych, na przykład u Irokezów. Gage opisała szereg irokeskich tradycji, które miały tworzyć równość płci, w tym dziedziczenie w linii kobiecej, możliwość nominowania przez kobiety przywódców—mężczyzn, fakt, że kobiety posiadały prawo weta wobec decyzji wypowiedzenia wojny i władzę kobiet w gospodarstwie domowym. Gage zauważyła także, że kobiety Irokezów miały po rozwodzie prawo własności i prawo do dzieci. Sama Gage została przyjęta do irokeskiej Rady Matron i przeszła

obrzęd adopcji do Klan Wilka, w którym zwała była Karonienhawi, czyli „ta, która trzyma niebo”.

Pierwsze sufrażystki prowadziły działalność w tymczasowym tandemie z Lewisem Henrym Morganem, pionierskim antropologiem, którego dzieło opisujące społeczeństwo Irokezów stało się fundamentem tej dziedziny w Stanach Zjednoczonych. Według Wagner, właśnie Stanton odwoływała się do pracy Morgana w swym apelu (zatytułowanym „The Matriarchate or Mother—Age”) do Krajowej Rady Kobiet w 1891 roku. Stanton odwoływała się do roli Irokezek w narodowych radach i do faktu, że ich społeczeństwo dziedziczyło w linii kobiecej, a także (podobnie jak Gage) do ironii, że „Nasi barbarzyńscy przodkowie mają chyba więcej sprawiedliwości dla kobiet niż Amerykanie XIX wieku, głoszący zarazem wiarę w nasze republikańskie podstawy władzy”.

Po zbadaniu plemiennych społeczeństw także w innych częściach świata Stanton zakończyła swoje wystąpienie apelem o równość płci:

Na zakończenie pragnę powiedzieć, że każda z obecnych tu kobiet musi mieć nowe poczucie godności i szacunku dla siebie czując, że nasze matki w długich okresach przeszłości posiadały władzę i używały jej dla dobra ludzkości. Ponieważ mówi się, że historia lubi się powtarzać, mamy wszelkie podstawy wierzyć, że znowu nadejdzie nasz czas. Może tak być nie z powodu wyższości kobiet, ale w interesie niedokończonego eksperymentu całkowitej równości, kiedy połączona myśl mężczyzny i kobiety da początek sprawiedliwym rządóm, czystej religii, szczęśliwemu domowi, cywilizacji wreszcie, w której ignorancja, ubóstwo i zbrodnia przestaną istnieć. Ci, którzy patrzą, dostrzegają już nadejście nowego dnia.

\*\*\*\*

Mniej więcej w tym samym czasie autorzy *Manifestu Komunistycznego* uznali się za całkowicie eurocentrycznych po zapoznaniu się ze społecznym i politycznym systemem Irokezów. Kiedy po raz pierwszy opublikowano *Manifest* w 1848 roku, Karol Marks i Fryderyk Engels pisali: „Historia wszystkich istniejących dotychczas społeczeństw jest historią walki klas”. W wydaniu *Manifestu* z 1888 roku Engels dodał do tego stwierdzenia przypis

uwzględniający społeczeństwa prehistoryczne, z którymi on i zmarły niedługo wcześniej Marks zapoznali się w minionych czterech dekadach:

Haxthausen odnalazł wspólną własność ziemi w [prehistorycznej] Rosji. Maurer udowodnił, że była to społeczna podstawa, od której zaczynała się historia wszystkich ras teutońskich... społeczności wiejskie okazały się być, lub są prymitywną formą społeczeństwa wszędzie od Indii po Irlandię. Wewnętrzna organizacja tych prymitywnych społeczeństw komunistycznych została ujawniona, w swojej typowej formie, przez znaczące odkrycie Morgana prawdziwej natury gens [rodu] i jego relacji z plemieniem. Wraz z rozpadem tych społeczeństw pierwotnych społeczeństwo zaczyna się różnicować na odrębne i w ostateczności antagonistyczne klasy.

Morgan scharakteryzował Ligę Irokezów jako federalny model bardzo podobny do Stanów Zjednoczonych: „Narody [Ligi Irokezów] utrzymywały niemal takie same relacje do ligi, jak amerykańskie stany do Unii. W tych pierwszych, szereg oligarchii łączy się w jedną, podobnie jak w tej drugiej kilka republik łączy się w jedną republikę”. Morgan również zauważył, że „Ludzie Długiego Domu zalecili naszym przodkom unię kolonii podobną do ich własnej już w roku 1755”, nawiązując prawdopodobnie do Planu Unii z Albany. Morgan uważał, że Irokezi dostrzegali w koloniach „wspólny interes i wspólne zdanie... elementy konfederacji”. Zdaniem Morgana Konfederacja Irokezów „zawierała pierwiastek współczesnego parlamentu, kongresu i legislatury”.

Engels odziedziczył notatki Marksa na temat Ancient Society Morgana [1877] i po śmierci Marksa napisał *O pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*. Studiując opis społeczeństw „prymitywnych” Morgana, a zwłaszcza Irokezów, Engels stworzył coś, co uznał za egalitarny, bezklasowy model społeczny, zapewniający także równowagę płci. W swojej pracy Engels cytował z uznaniem zdanie Morgana, że:

Demokracja w rządzie, braterstwo w społeczeństwie, równość praw i przywilejów oraz powszechna edukacja zapowiadają nowy wyższy plan społeczeństwa, ku któremu zmierzamy stale z doświadczeniem, inteligencją i wiedzą. Będzie to odrodzenie, w wyższej formie,

wolności, równości i braterstwa dawnych epok [podkreślenie Engelsa].

Koncepcja indiańskich społeczeństw Engelsa przywoływała myśli Franklina i Jeffersona sprzed stulecia:

Wszystko przebiega gładko, bez żołnierzy, żandarmów czy policji; bez szlachty, królów, gubernatorów, prefektów czy sędziów; bez więzień i procesów. Wszystkie spory i dysputy rozstrzygane są przez wszystkich zainteresowanych... nie potrzeba wcale naszej złożonej i skomplikowanej maszyny administracji... Nie ma biednych ani potrzebujących... Wszyscy są wolni i równi — w tym kobiety.

Odkrywszy „matczyne rody”, Engels nie mógł nie przyznać, że: „Ma to takie samo znaczenie dla historii społeczeństw prymitywnych, jak teoria ewolucji Darwina dla biologii i teoria wartości dodanej Marksa dla ekonomii politycznej... Matczyne rody stały się osią, wokół której obraca się cała ta nauka” [podkreślenie autora].

\*\*\*\*

Konfederacja Haudenosaunee nadal spotyka się w Górnym Nowym Jorku, w skromnym długim domu na Terytorium Onondagów, na południe od Syracuse. Wielka Rada wystawia nawet własne paszporty, honorowane przez wiele krajów. Trwa ożywiona dyskusja na temat rozmiarów, w których irokeskie precedensy pomogły ukształtować nasze tradycje polityczne. Choć debata ta wzmocniona została okolicznościami charakterystycznymi dla naszych czasów (takimi jak obecne dyskusje nad wielokulturowością w edukacji), to ciągłość idei wskazuje, że wieloetniczne korzenie naszej historii nie są odkryciem współczesnym.

tlum. Marek Nowocień

Bruce E. Johansen jest profesorem komunikacji i studiów tubylczoamerykańskich na Uniwersytecie Nebraski w Omaha. Pisał wiele na temat tubylczych korzeni demokracji w *Forgotten Founders* (1982), *Exemplars of Liberty* (1991) oraz innych książkach i artykułach. Powyższy esej został napisany specjalnie dla „Tawacinu”.

Siegrun Kaiser

## My w ogóle nie mamy ziemi

czyli zawiłe dzieje Indian Munsee, którzy nie mieli prawa do rezerwatu

Przez długi czas Munsee uważano za podgrupę Delawarów. Podczas szukania źródeł do ich historii w Archiwum Narodowym w Waszyngtonie D.C. znalazłam trzy niepublikowane petycje z 1849 roku. W dokumentach tych Munsee — po raz pierwszy — przedstawiają siebie jako indiański naród, odrębny od Dalawarów. Listy potwierdzają moją tezę o politycznej suwerenności Munsee i dlatego postanowiłam je tutaj omówić szerzej.

### Tradycyjne więzi

Przodkami Munsee byli Canarsee, Esopus i piętnaście innych lokalnych grup Algonkinów Wschodnich. W okresie wczesnych kontaktów z Europejczykami grupy te zamieszkiwały dolinę rzeki Hudson w stanie Nowy Jork, niektóre na Long Island i w miejscu dzisiejszej metropolii Nowy Jork. Nie utrzymywali zbyt trwałych więzi ze swymi sąsiadami z południa, Delawarami z New Jersey i Pensylwanii. Wczesne świadectwa historyczne dowodzą raczej, że bardziej skłaniali się ku swym północnym sąsiadom: Irokezom i Mahicanom. Po zrzeczeniu się Manhattanu w 1626 roku i pierwszej fali wojen kolonialnych z Holendrami, niedobitki lokalnych grup zgromadziły się w miejscu zwanym Minisink, niewielkim obszarze w górze rzeki Delaware. Gdy ta połączona grupa ostatecznie przeniosła się na zachód, jej przodkowie byli znani jako Minsi lub Munsee, co znaczy „ludzie, którzy niegdyś zamieszkiwali kamienistą krainę Minisink”.

Tradycyjne powiązania społeczne Munsee opierały się na przynależności do klanu. Przeważały klany zwierząt futerkowych o okrągłych łapach. „Wilki” były spokrewnione z „Lisami”, „Niedźwiedziami”, „Bobrami” i innymi klanami zwierząt posiadających pazury. Mahicanie, północni sąsiedzi Munsee, także należeli do klanów niedźwiedzia i wilka, i w rezultacie wspólnie oddziaływali na siebie i razem podrywali. Na początku XVII wieku Munsee i ich sprzymierzeńcy zaczęli poznawać nowe tereny łowieckie. W Krainie Wielkich Jezior bez trudu rozszerzali swe więzi społeczne przez powinowactwo z odpowiednimi klanami Algonkinów Środkowych. Ich grupy wędrujące po kraju na północy zwane były przez Brytyjczyków „Wolves”, a przez Francuzów „Loups”, czyli „Wilkami”. Z czasem, bycie „wilkiem” stało się synonimem pochodzenia z północy (Northerner). Poszczególne grupy migrowały niezależnie od pozostałych. Jedni Munsee znaleźli schronienie u Irokezów ze stanu Nowy Jork; klany wilka Kajugów i Seneków zaadaptowały ich do Ligi. Inni powędrowali dalej, do północnego Ohio, gdzie zaprosił ich do wspólnego zamieszkania klan wilka Wyandotów.

We wszystkich wojnach kolonialnych XVIII wieku Munsee wspierali swych północnych sprzymierzeńców. Polityczne strategie członków klanu wilka Munsee wyraźnie różniły się od stanowiska Delawarów. Podczas gdy ich fratrie indyka i żółwia skłaniały się ku współpracy z Brytyjczykami i Amerykanami, Munsee jawnie sprzeciwiali się europejskiemu kolonializmowi i pozostali wierni międzyplemiennemu przymierz klanu wilka. Swą postawę zademonstrowali podczas ostatniej rozgrywki między Brytyjczykami i Amerykanami w wojnie z 1812 roku. Większość Munsee poparła należącego do klanu wilka Tecumseha, który połączył kilkanaście plemion przeciwko Stanom Zjednoczonym.

### Epoka przesiedleń a granica amerykańsko-kanadyjska

W czasie przesiedleń Munsee nie posiadali własnej bazy ziemskiej. Każdy członek plemienia w taki czy inny sposób był uzależniony od dzielenia się zaopatrzeniem ze swymi gospodarzami z innych plemion. Po ustanowie-

Epoka przesiedleń (Removal Era) to lata 1803–1830 i późniejsze, w których na dużą skalę przeprowadzono akcję wysiedleń resztek plemion ze Wschodu na zachód od rzeki Missisipi, natzw. „Terytorium Indianińskie” (Oklahoma). Ziemia ta miała „po wsze czasy” należeć do Indian i „nie podlegać jurysdykcji żadnego stanu”. Wielkim zwolennikiem i realizatorem idei przesiedlenia wschodnich ludów był prezydent Andrew Jackson (1767–1845). Do dzisiaj w Oklahomie mieszka największa liczba ludów indiańskich, jednakże po wprowadzeniu w 1887 roku Ustawy Dawesa (General Allotment Act) większość ziem plemiennych została rozparcelowana na indywidualne działki i utraciła status „ziemi Indianińskiej”. bh

niu nowej granicy kanadyjsko–amerykańskiej częste przemieszczenia Munsee w obrębie kraju na północy zostały jeszcze bardziej ograniczone. Nie istniało żadne porozumienie między Stanami Zjednoczonymi a Kanadą, które jasno określałoby prawną sytuację plemion żyjących po obu stronach granicy międzynarodowej. Jak można było przewidzieć, sytuacja Munsee — żyjących w różnych miejscach i związanych z różnymi plemionami — stała się opłakana. Gdyby Munsee chcieli stać się stroną w sądowych bataliach doby przesiedleń, ich rozrzucone grupy musiałyby zgromadzić się w jednym miejscu i wybrać jeden z dwóch krajów.

Jako ludzie z Północy, większość Munsee faworyzowało Kanadę. Kiedy Brytyjczycy ponieśli klęskę i wycofali się na teren należący niegdyś do Francji, większość Munsee podążyło za nimi, korzystając z zaproszenia oficera armii kanadyjskiej Johna Butlera. Do 1792 roku trzy grupy Munsee osiedliły się już na dobre w Kanadzie, gdzie znów żyły pod skrzydłami liczniejszych plemion. Główna grupa miała zająć teren wzdłuż rzeki Thames w dzisiejszym Ontario. Niestety, ustne ustalenia z Johnem Butlerem nie zostały zapisane w formalnym traktacie. Grupa musiała skorzystać z gościny swych kanadyjskich dobroczyńców, Czipewejów Bear Creek. Druga grupa Munsee osiedliła się kilka mil dalej na zachód. Żyli wśród Sześciu Narodów w rezerwacie Brantford. Traktowano ich jako adoptowanych krewnych Kajugów, pozbawionych własnej suwerenności. Trzecia grupa przywędrowała z Ohio do Ontario pod opieką protestanckich misjonarzy — braci czeskich (Moravian). W ich przypad-

ku to Kościół, a nie członkowie plemienia, posiadali prawny tytuł własności do ich siedliska.

Po stronie amerykańskiej, czwarta grupa rodzin żyła razem z Senekami w stanie Nowy Jork, niedaleko wodospadu Niagara. Także i tutaj Munsee zostali adoptowani przez Seneków i nie mieli tytułu własności ziemi. Tylko piętej grupie powodziło się lepiej: w stanie Wisconsin połączyli się z klanami niedźwiedzia i wilka Stockbridge–Mahican, którzy byli starymi znajomymi z dawnego Wschodu. W 1820 obie grupy zdołały zamienić pewne stare prawa własności na ziemię nad rzeką White w Indianie z korzyścią dla bazy ziemskiej w Wisconsin.

### W drodze do Kansas

Jednak podczas gdy konserwatywni Munsee odmawiali przyjęcia wiary chrześcijańskiej, Stockbridge byli mocno już zakulturowanymi prezbiterianami. Gdy tylko tarcia między oboma grupami stały się nieuniknione, Munsee w 1837 roku woleli opuścić Wisconsin i zacząć nowe życie na Terytorium Indianińskim. Aby zdobyć środki potrzebne do przeprowadzki i na zakup nowej ziemi, rzekli się na korzyść Amerykanów swojej połowy rezerwatu w Wisconsin. Zgodnie ze swymi tradycyjnymi powiązaniami społecznymi, emigranci zaprosili do przyłączenia się kanadyjskich pobratymców. Wspaniałe wiadomości o przyszłym rezerwacie w Kansas, gwarantowanym traktatem ze Stanami Zjednoczonymi, szybko rozprzestrzeniły się w Kanadzie. Wspólnota zarządzana przez protestanckich braci czeskich planowała poprzeć swe amerykańskie roszczenia na podstawie starszego porozumienia zawartego przez komisarza Lewisa Cassa. Zanim grupa opuściła Ohio w 1823 roku, Cass obiecał tym „chrześcijańskim Indianom”, jak ich nazywał, rezerwat o powierzchni 24 tys. akrów, gdyby kiedykolwiek wrócili do Stanów Zjednoczonych. Wszyscy kanadyjscy Munsee zastanawiali się, czy uda się tę obietnicę połączyć z umową z Wisconsin i w końcu otrzymać wspólny rezerwat w Kansas. Jednak wzorem Munsee z Wisconsin, protestancy Indianie w Ontario musieli najpierw rzec się połowy swego rezerwatu.

Skonsolidowani emigranci z Kanady chcieli spędzić jedną zimę ze swymi krewnymi w Wisconsin, a potem przenieść się do Kansas. Po

dotarciu do Wisconsin, dołączyło do nich kilka rodzin Munsee z Nowego Jorku, które również chciały się przeprowadzić z pozostałymi współplemieńcami. Przeprowadzce Munsee do Kansas od samego początku towarzyszyło jakieś fatum. Agenci kanadyjskich Indian obiecali emigrantom pieniądze ze sprzedaży ziemi, zanim dotrą do nowego miejsca zamieszkania. Zbliżała się jednak zima, a obiecane środki na przeprowadzkę nie nadchodziły. Sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej, gdy okazało się, że Kongres nie ratyfikował sprzedaży ziemi Munsee w Wisconsin. Stockbridge nie byli w stanie karmić dwustu osób przez całą zimę. Zamiast tego wynajęli parowce, które zawiozły emigrantów w dół Missisipi.

Przy dużych stratach osobowych Munsee dotarli w końcu nadrzekę Kansas tuż przed zimą 1837 roku. Ciągłe jednak nie mieli ani ziemi, ani zapasów. Agenci w Kansas spirali się, że nie mogą działać na podstawie ratyfikacji traktatu z Wisconsin i cudownej obietnicy Cassa, i że muszą zbadać sprawę dogłębniej. Na domiar złego warunki w Kansas były surowsze niż się spodziewano. Plony się nie udały, a przybysze z trudem znosili wilgotny klimat. W ciągu pierwszych dwunastu lat zmarła prawie połowa emigrantów. W tej rozpaczliwej sytuacji Delawarewie, którzy również przenieśli się do Kansas, zaprosili Munsee do przyjęcia ich gościny. Jednakże ten źle zdefiniowany sojusz Munsee–Delaware wkrótce uległ osłabieniu. Kiedy kilka lat później Delawarewie sprzedali część swego rezerwatu w 1848 roku, nawet nie omówili tego ze swymi gośćmi.

W tym momencie agenci amerykańscy otrzymali od komisarza do spraw Indian polecenie rozwiązania kwestii braku ziemi dla Munsee w Kansas. Aby uprosić sprawę, chcieli na początku zaklasyfikować Munsee jako tradycyjnych członków narodu Delaware. Kiedy Munsee odmówili, zaproponowali fuzję ze wspólnotą braci czeskich, która ciągle rozważała obietnicę Cassa o przyznaniu 24 tys. akrów. Jak można było przewidzieć, włączenie niechrześcijańskich rodzin Munsee w społeczność misyjną spotkało się z odmową braci czeskich. Misjonarze natychmiast opracowali „Kodeks zasad etycznych”, w którym nawrócenie uznali niezbędnym warunkiem prawomocnego roszczenia do ziemi.

Dziesięć lat po przybyciu do Kansas Munsee znaleźli się w rozpaczliwej sytuacji: rodziny zbiedniały do tego stopnia, że ich sprawą przejęła się nawet żona byłego komisarza do spraw Indian. Lucy Armstrong, wdowa po Williamie Armstrongu, wystosowała w imieniu Munsee listy z prośbą do Waszyngtonu. Skrytykowała lokalnego agenta do spraw Indian, który nie zapewniał Munsee nawet minimum pomocy i żywności, a na dodatek stosował opryskliwy ton, żeby tylko trzymać zgłodzonych interesantów z dala od swego biura. Zamiast tego agent radził Munsee zwiększyć uprawy, mimo że nie mieli nawet nasion ani udziału w funduszach dla Delaware, ani też żadnych innych źródeł dochodu.

### Petycje

Cudzoziemcom z Kanady, bez podpisanego traktatu w rękę, za wyjątkiem tego, który był w posiadaniu misjonarzy, pozostało najwyraźniej ostatnie rozwiązanie, żeby zdobyć ziemię w Kansas. Munsee zawsze stanowili luźną grupę (*band*). Teraz zetknęli się z całkowitym lekceważeniem przez władze amerykańskie. W Kansas musieli porzucić tradycyjną drogę klanowego powinowactwa i międzyplemiennych sojuszy oraz zrezygnować z występowania jako liczny, jednolity i suwerenny naród Munsee. Biorąc za przykład zakulturowanych Stockbridge–Mahican, wypracowali własny „Zbiór praw plemiennych”. W ciągu roku Munsee wystosowali trzy petycje do prezydenta Zachary Taylora liczące około trzydziestu ręcznie zapisanych stron. Potrzebowali nie tylko zapasów żywności, narzędzi rolniczych, młynów wodnych, szkół i zaległych spłat za ziemię (*annuities*). Pytali także o przesiedlenie z ich obecnych posiadłości na ziemię Delaware i pilnie prosili o własny rezerwat.

Aby podkreślić swój plemienny status, musieli wyróżnić się spośród Delaware. To prawda, przyznawali, że Delaware i Munsee należą razem do Wabenaki, „Wschodnich”. To ostatnie sąsiedztwo wydawało się jednak tracić na znaczeniu.

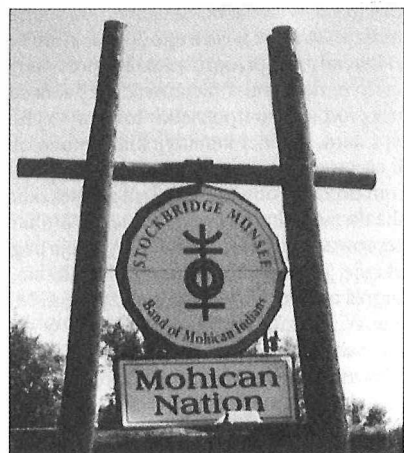
Zostaliśmy w serdeczny i przyjazny sposób zaproszeni przez głównych wodzów Delaware do przeniesienia się do ich kraju... — podsumowywali Munsee swe

stanowisko — powiedzieli nam, że bylibyśmy... przyjeżdżając ze wszystkimi przywilejami, zgodnie z naszym prawnym pokrewieństwem [jako Wabenaki], gdybyśmy tylko przyłączyli się do nich... że stalibyśmy się jednym ludem z nimi... Wszystkie te czcze obietnice Delaware dla naszych ludzi... są przekłętą: ...oni sprzedali szmat ziemi Wyandotom, razem z całą ziemią, na której nasi ludzie założyli osadę... Pieniądże uzyskane ze sprzedaży tej ziemi Delaware przeznaczyli wyłącznie na swoje potrzeby, ...nawet nas nie poinformowali o sprzedaży ziemi, na której żyliśmy...

Być może Delaware liczyli na to, że sami Munsee dogadają się jakoś z nowymi sąsiadami. Przecież Wyandoci już raz otoczyli Munsee opieką. Jednak w nowych warunkach Wyandoci zignorowali apel Munsee. Jeśli dwie grupy miałyby zamieszkiwać ten sam rezerwat, na grę wchodziłoby nie tylko ziemia, ale również podział skąpo napływających spłat. Ponieważ renty roczne wypłacał rząd, każdy sojusz międzyplemienny oznaczał mniejszą sumę na głowę. Podobny problem pojawił się już w Wisconsin z Stockbridge-Munsee. Na mocy starych sojuszy Munsee wtopili się między pobratymców znad rzeki Hudson. Gdy Stockbridge wybrali drogę akulturacji i czerpali korzyści z rozwijających się więzi ze Stanami Zjednoczonymi, nie mogli traktować Munsee inaczej niż „finansowy ciężar na plecach”. Będąc traktowani jako biedni, „pogańscy” krewni, Munsee z Wisconsin wkrótce uświadomili sobie, że muszą mieć prawa wyłączności, żeby móc targować się o własny rezerwat.

Petycje te ujawniają także, iż w czasach kolonialnych Munsee unikali podpisywania traktatów z rządem amerykańskim. „Nasi ludzie, Munsee, nigdy nie zawarli traktatu ze Stanami Zjednoczonymi, ale zawsze tylko zostawiali ziemię za sobą”. Rzeczywiście, albo opuszczali ziemię bez żadnych ustaleń, albo też przekazywali ją w powiernictwo różnym wyznaniom chrześcijańskim. Ich osiedla w Ohio przeszły w ręce Kościoła braci czeskich w Pensylwanii, zaś inny obszar w hrabstwie Genesee na zachodzie stanu Nowy Jork trafił się ostatecznie w powiernictwo miejscowej wspólnoty kwaków. Najwidoczniej Munsee przekazywali ziemię ludziom, których znali osobiście.

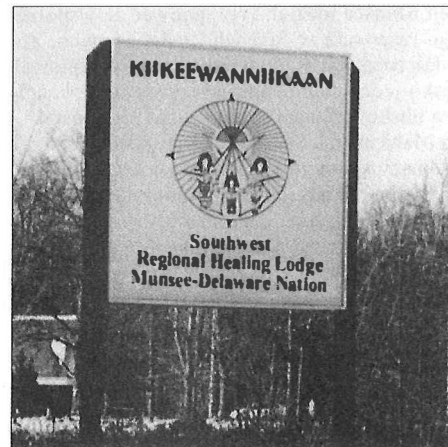
W ciągu siedmiu dziesięcioleci epoki traktatowej autorzy petycji z 1849 roku mogli po-



Wjazd do rezerwatu Stockbridge-Munsee w Wisconsin

wołać się tylko na jeden ratyfikowany traktat ze Stanami Zjednoczonymi. Chodzi o Traktat z fortu Industry, w którym Munsee — razem z Delaware i Wyandotami — rzekli się części północnego Ohio. Mimo to lokalna grupa Munsee, która podpisała traktat w 1805 roku, nigdy nie otrzymała zawarowanych w nim spłat. Wręcz przeciwnie, musieli uchodzić przed amerykańską milicją podczas wojny 1812 roku i — podobnie jak większość ich krewnych — przekroczyć granicę z Kanadą. Żyjąc w różnych miejscach, znaleźli się odtąd poza amerykańskim prawem i dyplomacją.

Z kolei Munsee z Kansas w Waszyngton traktowali jak Kanadyjczyków, którzy okazali się nielegalni wobec Stanów Zjednoczonych. By podkreślić pilność swego roszczenia, Munsee w petycji otwarcie odmawiają prawa Delaware do traktatu z fortu Industry. To oni, Munsee, a nie Delaware, zostali adoptowani przez sprzymierzony klan wilka Wyandotów — właścicieli północnego Ohio. To oni zaprosili amerykańskich Delaware do przyłączenia się do traktatu, ale w przeciwieństwie do swych dawnych sąsiadów, nie korzystali ze spłat. Aby dać Waszyngtonowi pojęcie o liczbie członków plemienia i pozyskać większą wspólnotę Delaware z Kansas, Munsee podwoili nawet liczbę członków plemienia. „Tysiąc i sto naszych Ludzi żyje porozrzucanych Wśród wielu Różnych Plemion indiańskich we wszystkich



Wjazd do rezerwatu Muncey of the Thames w Ontario. Pisownia Munsee odzwierciedla amerykańskie korzenie tej grupy

częściach kraju, w którym gdyby ich wszystkich Sprowadzić w jedno miejsce, stanowiliby Całkiem [duże] Plemię”.

Na podstawie petycji z 1849 roku staje się oczywiste, że Munsee napotkali poważny problem dyplomatyczny: w przeciwieństwie do proamerykańskich Stockbridge i Delaware, Munsee nie okazywali zbytnej sympatii sprawom amerykańskim i dlatego nigdy nie ustanowili długotrwałych relacji z rządem Stanów Zjednoczonych. Mogli powołać się jedynie na krótkie spotkanie z Brytyjczykami w Easton, w Pensylwanii, do którego doszło prawdopodobnie w 1758 roku. Na pamiątkę tego spotkania przechowywali wapnum podzielony na 13 części, symbolizujący serdeczną więź z 13 koloniami brytyjskimi. Jakby to nie wystarczyło, rozpaczliwie dowodzili, że to właśnie oni powitali białych na Manhattanie:

My, Munsee, byliśmy pierwszym plemieniem, do którego dotarliście na tym Kontynencie, i byliśmy pierwszymi, którzy wysłuchali waszych potrzeb o ziemi, i byliśmy pierwszym narodem indiańskim, który was przyjął. Nasi przodkowie żyli niegdyś na wyspie Manhattan, gdzie dziś znajduje się miasto Nowy Jork. (...) z wielkim poważaniem przyjęli [oni] przyjazd Wielkiego ojca i natychmiast rozłożyli białe Skóry bobrowe na brzegu, do którego przybił Statek (...) kiedy pierwszy raz przyjechaliście na nasz rozległy Kontynent ame-

rykański, nie mieliście ani piędzi ziemi, ale wasze dzieci Munsee były zawsze wam życzliwe w przyznaniu wam ziemi, zgodnie z waszymi potrzebami (...) A teraz, Ojciec, otrzymaliście całą naszą ziemię i tym razem to my jesteśmy bardzo biedni, w ogóle nie mamy ziemi, nawet tyle, żeby postawić stopę, za to wy macie mnóstwo ziemi leżącej odlegiem (...) myślimy, że byłoby lepiej dla nas, gdybyśmy mieli jej trochę (...) a dzięki naszej wytrwalej pracowitości, myślimy, że moglibyśmy się na niej [sami] utrzymać.

Argumenty o udzieleniu gościny Henry'emu Hudsonowi zostały zlekceważone w Waszyngtonie. Henry R. Schoolcraft, emerytowany agent [do Spraw Indian] i badacz historii Indian, został poproszony o wydanie opinii na temat petycji Munsee. Schoolcraft uznał wzmianki o ich pierwszych kontaktach z Europejczykami za nieistotne. Oświadczył, że należą one do powszechnie znanych legend opowiadanych przez bratnie plemiona Delaware i mieszkańców znad rzeki Hudson, które zostały już ogłoszone drukiem w Sprawozdaniach Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Nie wiedząc o migracjach dawnych Munsee, Schoolcraft po prostu zaprzeczył, jakoby kiedykolwiek byli oni właścicielami Manhattanu. Uznanie autorów petycji za dawnych właścicieli centrum amerykańskiego biznesu byłoby całkowitym ustępstwem. Dlatego też Schoolcraft podkreślił, że strona amerykańska nie ma żadnych zobowiązań z wcześniejszej epoki kolonialnej.

Najwyraźniej petycja Munsee była niewygodna dla Waszyngtonu. Ich sprawa nie mieściła się w zakrojonych na szeroką skalę traktatach Manypenny<sup>1</sup> przeznaczonych dla Kansas. Ostatecznie Munsee zostali poproszeni o opuszczenie rezerwatu Wyandotów. Wielu z nich przeniosło się dalej na południe, nad rzekę Osage, gdzie zarezerwowano trochę ziemi dla Indian z zachodniej części stanu Nowy Jork, na mocy Traktatu Buffalo Creek (1838). Rodziny Munsee musiały jednak wkrótce stawić

<sup>1</sup> Traktaty Manypenny (Manypenny treaties) — określenie większości traktatów zawartych z Indianami w latach pięćdziesiątych XIX wieku. George Washington Manypenny był Komisarzem do Spraw Indian w latach 1853–57. Poprzez uznanie Indian za strażników (wardens) swej ziemi i nakładanie do jej parcelacji oraz wprowadzenie intensywnego rolnictwa, Manypenny doprowadził do sprzedaży 174 mln akrów ziemi indiańskiej (na podstawie 52 traktatów), głównie na nowo utworzonym terytorium Kansas–Nebraska.

czoła twardej rzeczywistości na pograniczu ogarniętym gorączką złota. Gideon Williams, główna postać Munsee w sprawie petycji z 1849 roku, został zamordowany przez białego osadnika, który chciał zająć jego ziemię. Kilka lat później przeprowadzono spis wszystkich osób, które usiłowały uprawiać ziemię na terenach nowojorskich Indian. Jak na ironię spis ten wykłużył wszystkich żyjących tam Munsee. Ankieterzy wyłączyli Munsee z Wisconsin i Kanady spod prawa do traktatu nowojorskiego. Odrzucili również wszystkie rodziny z Nowego Jorku, utrzymując, że w trakcie swych przeprowadzek dokonały one prawnej fuzji ze Stockbridge z Wisconsin i dlatego nie mają żadnych roszczeń do Kansas.

Po całkowitej klęsce w Kansas zaledwie niewielki Munsee, zaakceptowani przez braci czeskich, mogli zamienić obietnicę Cassa o przydziale 24 tys. akrów na skrawek ziemi w Kansas, niedaleko współczesnego miasta Ottawa. Pozostałe rodziny musiały wrócić do krewnych w Kanadzie i w stanie Nowy Jork.

### Podsumowanie

Munsee zachowywali tradycyjnie algonkiński styl wędrówek tak długo jak tylko mogli. Aż do epoki rezerwatowej powinowactwo klanowe zapewniało im funkcjonalne powiązania społeczne, dokądkolwiek się udali. Podczas przesiedleń urzędnicy rządowi lekceważyli sojusze międzyplemienne Munsee i zawierali traktaty jedynie z tymi plemionami, które były zorganizowane w większe jednostki plemienne albo gromadziły się w jednym głównym miejscu. O wiele za późno Munsee zdecydowali się ogłosić siebie suwerennym narodem indiańskim. Ich wysiłki uzyskania statusu za pomocą petycji do prezydenta Stanów Zjednoczonych zakończyły się całkowitym fiaskiem. Munsee ugrzęźli w systemie prawnym, całkowicie odmiennym od ich tradycyjnego pokrewieństwa klanowego. Ich ustna historia, opisywająca Manhattan jako dawną ojczyznę, została uznana za „zbyt ogólną do poparcia ich sprawy”. Również petycje dowodzą, że „sam fakt” podpisania traktatu nie przyznaje automatycznie prawa do rekompensaty, jeśli grupa nie była w stanie udowodnić długotrwalej lojalności wobec sprawy amerykańskiej. W konsekwen-

cji Munsee musieli zrezygnować ze wspólnego rezerwatu w Stanach Zjednoczonych. Zostali rozdzieleni i już nigdy nie funkcjonowali jako jedno plemienne ugrupowanie. Obecnie są blisko związani — na drodze małżeństw — z Mahicanami, Senekami i Kajugami ze starych sojuszy klanu wilka. Sto lat po wystosowaniu petycji, chrześcijańska wspólnota w Kansas została zmuszona do rozparcelowania swojej ziemi. Rezerwat Stockbridge–Munsee w Wisconsin jedynie z nazwy przypomina o dawnym sojuszu — zaledwie kilka osób przyznaje się do posiadania przodków Munsee. Tylko głównej grupie w Kanadzie udało się obronić rezerwat. W 1968 roku otrzymała ona tzw. „Rezerwat nr 1”, wydzielony na ziemi Czipewejów, którzy niegdyś pozwolili Munsee na niej zamieszkać. Pozostaje jedynym wyłącznym rezerwatem Munsee w Ameryce Północnej i zajmuje niespełną jedną milę kwadratową.

✦  
tłum. Marek Maciołek

### Bibliografia

- Joseph B. Herring, *The Chippewa and Munsee Indians: Acculturation and Survival in Kansas, 1850s–1870*, „Kansas History”, nr 6 (zima 1983/84), ss. 212–220.  
Herbert C. Kraft, *The Lenape-Delaware Indian Heritage. 10.000 BC to AD 2000*, Lenape Books, 2001 (bwmw).  
Joseph Romig, *The Chippewa and Munsee (or Christian) Indians of Franklin County, Kansas*, Collections of the Kansas State Historical Society, nr 11, ss. 314–323, Topeka 1910.  
Darryl K. Stonefish, *Moraviantown Delaware history*, [Thamesville, Ont.], Moravian Research Office, 1995.  
Clinton A. Weslager, *The Delaware Indians. A History*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1991.

Siegrun Kaiser jest antropologiem w Instytucie Etnologii Historycznej Uniwersytetu Goethego we Frankfurcie nad Menem. Jej ojciec urodził się 1935 roku koło Morąga. Część dzieciństwa spędziła w Gdańsku, a po wojnie wyjechała z rodziną do Frankfurtu. Píše doktorat i prowadzi badania nad biografią i kulturą tubylców ze Wschodnich Lasów. Zajmowała się również przymusową migracją w Ameryce w epoce kolonialnej, skutkami utraty ziemi, społeczną dezintegracją i rolą misjonarzy w tym okresie. W latach 1996–97 prowadziła badania terenowe wśród Stockbridge/Munsee w Wisconsin, Kansas i Ontario.

Powyższy tekst został wygłoszony podczas 24 Warsztatów Indiańskich, które odbywały się w Turynie, w dniach 8–10 maja 2003 roku (zob. relację Bartosza Hlebawicza w „Tawacinie” 2[62] lato 2003, ss. 44–46).

Waldemar Kuligowski

## Losy seksualne dzikich

(cz. 3)\*

### Indiańskie feministki indiańskie squaws

Paul Radin to jeden z tych niezwykłych antropologów, którego prace do dziś inspirowały nie tylko zawodowych badaczy kultury, ale zawierają w sobie duży ładunek wiedzy i emocji przyciągający także innych czytelników. Zasłynął nade wszystko jako badacz Winnebagów ze stanów Wisconsin i Nebraska — zajmował się nimi przez pięćdziesiąt lat — pionier szerokiego nurtu biograficznego<sup>1</sup> oraz „odkrywca” postaci tak zwanego „prymitywnego filozofa”<sup>2</sup>. Owocem spotkania Radina z krajowcem o imieniu Crushing Thunder jest praca traktująca o jego życiu<sup>3</sup>, której fragmenty drukowano wielokrotnie w licznych antologiach i popularnych wyborach. Radin przedstawił książkę jako autobiografię, mimo że to on sam, a nie Indianin, był jej autorem. Swoją rolę tłumaczył tym, że starał się być bezstronnym słuchaczem Winnebago i notował wyłącznie stwierdzenia pochodzące od samego Crushing Thunder.

<sup>1</sup> Paul Radin, *The Autobiography of a Winnebago Indian*, „University of California Publications in American Archaeology and Ethnology”, 1920, vol. 16, ss. 381–473.

<sup>2</sup> Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, przedmowa J. Dewey, Nowy Jork 1927.

<sup>3</sup> Paul Radin, *Crushing Thunder: The Autobiography of an American Indian*, Nowy Jork 1926.

\* Pierwszy artykuł pod takim samym tytułem zamieściłszy w numerze 4[48], zima 1999, i dotyczył nadużyć w indiańskich szkołach z internetem, jak również przemocy w indiańskich rodzinach. Drugi — o roli berdache’a w dawnych i współczesnych kulturach indiańskich — ukazał się w numerze 3[55], jesień 2001.

Cokolwiek byśmy o postawie Radina pomyśleli — szlachetny naukowiec udziela głosu analfabecie albo biały spryciarz kradnie tubylcowi jego życie i robi karierę — można odnaleźć w rzeczonej książce wiele interesujących wątków. Tu najbardziej zajmują mnie poglądy Winnebagów na temat miłości oraz małżeństwa. Radin nadał owym poglądom kolejne numery, uczynię zatem i ja tak samo:

1. W każdym wypadku dobrze jest być dobrym.
2. Co jest treścią życia poza miłością?
5. Nie krzywdź swojej żony: kobiety są święte.
8. Nigdy nie czyn krzywdy dzieciom.
15. Nie bądź wyniosła w stosunku do swojego męża. Uprzejmość powróci do ciebie, a on będzie traktował cię w taki sposób, jak ty traktowałaś jego.
17. Nie okazuj swojej miłości innym ludziom w ten sposób, by zwrócili na to uwagę. Kochaj ich, ale niech twoja miłość będzie inna od miłości do samej siebie.
20. Jeśli krewni twojego męża pytają swoje dzieci o coś, kiedy ty jesteś w pobliżu, zrozum, że oni pytają o to ciebie. Jeśli jest coś do zrobienia, nie czekaj, by cię o to poproszono, ale zrób to bezzwłocznie.
21. Nigdy nie myśl, że dom jest naprawdę twój, póki nie zbudujesz go sama dla siebie.

Mamy tu i wskazówki zdawkowe, i nieco bardziej rozwinięte. Wszystkie jednak posiadały swoje praktyczne uzasadnienie. Oto rozwinięcie zaleceń z punktu piątego: „Jeśli będziesz krzywdził swoją żonę, umrzesz w krótkim czasie. Nasza babcia Ziemia jest kobietą: krzywdząc swoją żonę, wyrządzasz krzywdę i jej. A przecież to jest ta, która nas ochrania, tak więc przez swoje czyny, uśmiercasz samego siebie”. I jeszcze: „Nie bądź głupi i nie traktuj swojej żony źle, ponieważ jeśli tak zrobisz, twoja ochrona, Ziemia, ukarze cię”. A co o miłości, ponad którą nie ma ponoć, wedle Winnebago, niczego większego? Kochać należy wszystkich, ale nie każdego w ten sam sposób. Większą miłością należy obdarzyć nie sąsiadów, ale swoją własną krew: „Tylko jeśli jesteś niegodziwcem, bardziej pokochasz dzieci cudze niż swoje własne”.

Na zakończenie tego wątku przytoczmy za Radinem jeszcze jedną maksymę Winnebago: „Kiedy ożeniłeś się, nie czyn ze swojej kobiety idola, nie czyn z niej bóstwa. Jeśli zaczniesz

ja ubóstwiać, będzie ona wymagała coraz większych i większych hołdów (...) Jeśli sądzisz, że kobieta, którą poślubiłeś jest jedyną osobą, jaką powinienes kochać, znaczy to, że okaleczasz sam siebie”<sup>4</sup>.

Sięgnijmy jeszcze po jeden z mitów Winnebago<sup>5</sup>, którego wymowa symboliczna jest świetnym komentarzem dla akapitów powyższych. Mit zatytułowany „Mężczyzna, który sprowadził swoją żonę ze świata duchów” wyraźnie wskazuje na konkretne wartości. Otóż mężczyzna gotów jest dla swojej żony poświęcić własne życie: i rzeczywiście, w odruchu wielkiego altruizmu oddaje życie. Ale w rezultacie zdobywa je dla siebie i ukochanej kobiety ponownie. Ta ofiara przeciwstawiona jest w mitycznej narracji naturalnej śmierci ludzi zwykłych, którym pozostaje po tym banalna egzystencja w jakiejś z wiosek w zaświatach. Natomiast życie skrócone w wielkim odruchu miłości wydłuża życie drugiej osobie, a ofiarodawcy daje nową dzierzawę. Przesłanie wydaje się nader czytelne — losy wyjątkowe tym różnią się od losów pospolitych, że te pierwsze są udziałem tych tylko, których jedyną motywacją jest miłość.

Czasami świat jest w miłości, kiedy indziej miłość musi być w świecie. Szoszon<sup>6</sup> zamieszkiwali ongiś tereny nader ubogie w środki pozwalające na przeżycie. Ich ojczyzną były pustynie i półpustynie dzisiejszego stanu Nevada, ziemie suche, surowe, z ogromną różnicą temperatur między latem a zimą, stanowiąc najmniej bodaj przyjazne człowiekowi tereny Ameryki Północnej na południe od strefy polarnej. Zwykle pożywienie stanowiły w tych warunkach orzeszki cedrowe, rozmaite korzenie roślin, ryby, dzikie króliki, a sporadycznie upolowane antylopy. Utrzymanie rodziny było nie do pomyślenia bez dalekich wędrówek w poszukiwaniu pokarmu.

Szoszońskie migracje obejmowały przestrzenie bardzo rozległe; obliczono, że na jedną osobę przypadało w ich trakcie od 15 do nawet 300 kilometrów kwadratowych! Oczywiście jest, że tubylcy nie zakładali stałych osad, ale

wędrowali pojedynczymi rodzinami. Zimą łączyli się w grupy nieco liczniejsze, kiedy zebrane uprzednio zapasy pozwalały ograniczyć koczowanie. Okres ten sprzyjał nawiązywaniu kontaktów: zarówno z innymi ludźmi, jak i ze światem nadprzyrodzonym (urządzano liczne ceremonie).

Podstawową grupą społeczną Szoszonów była mała rodzina, zorganizowana, co nie należało do wyjątków, wokół związku jednego mężczyzny z kilkoma kobietami w tym samym czasie (tak zwana poligynia). Wiele małżeństw praktykowało okresową wymianę kobiet, umowa taka nie obowiązywała jednak przez wiele pokoleń i wygasła zazwyczaj po kilku dziesięcioleciach. Praktykowano także zasadę sororatu, wedle której siostry zostawały kolejnymi żonami tego samego mężczyzny. Wszystkie te regulacje związane były, co wydaje się jasne, z większą liczbą przedstawicielek płci żeńskiej niż męskiej w społeczeństwie Szoszonów. Ta liczebna przewaga nie pociągała jednak za sobą wielu innych spraw: zarówno kobiety, jak i mężczyźni pozostawali na swoim szeroko rozumianym terytorium osiedlenia, nie wydaje się też, aby któraś z płci dominowała w życiu społecznym.

Interesująca zmiana w sposobie życia dokonała się wśród tej grupy Szoszonów, która przeniosła się na południe od zasadniczych regionów zamieszkania<sup>7</sup>. Krajowcy znaleźli tam warunki nieco korzystniejsze, pozwalające na podjęcie skromnych upraw rolnych. Pracą tą zajęły się kobiety; ich partnerzy nadal zaś wędrowali w poszukiwaniu zwierzyny łownej. Większość z nich zmuszona została tym samym do przyjęcia podwójnej roli brata i męża, w związku z czym wizytowali dwie różne kobiety, mieszające oddzielnie i wobec każdej z nich mieli inne zobowiązania ekonomiczne. Nastąpił tym samym wyraźny podział — mężczyźni stali się gośćmi odwiedzającymi własne żony, kobiety natomiast kierowały i domami, i poletkami, a kontrola nad tymi dobrami pozostawała im na przekazywanie ich swoim córkom lub wnuczkom.

Jednoznaczne rozdzielenie zadań i przywilejów między obiema płciami nie było wszela-

ko jedynym rezultatem owej przeprowadzki. Południowi Szoszonowie zaniechali oto małżeńskiej wymiany kobiet, rację bytu straciła również reguła poślubiania sióstr. Stajemy zatem w obliczu rewolucyjnej niemal zmiany dotyczącej intymnej sfery życia — partnerzy decydujący się na związek mają (muszą mieć) świadomość tego, że spędzą z tą samą, i jedną!, osobą całe życie, bez konieczności zmiany czy dzielenia się uczuciem z innymi. Okazuje się więc, że miłość, a przynajmniej ta jej forma, którą dzisiaj i tutaj uznajemy za naturalną i właściwą, wymaga czegoś więcej niż postawy pojedynczego człowieka. Miłość może przenosić góry, ale w sprzyjających warunkach.

Współczesny feminizm (czy raczej współczesne feminizmy, bo trudno tutaj mówić o jakiejś jedności) zwykło się uznawać za twór typowo zachodni, należący do społecznych gier naszego kręgu kulturowego, którego akuszerem i adresatem, jak chcieliby uszczupliwcy, była średnia klasa białych, wykształconych kobiet. Sally Roesch Wagner w pracy opublikowanej w roku 1996<sup>8</sup> dopisała nowy, niezbyt dotąd znany wątek do historii feminizmu, przekonując, że u swoich początków zawdzięczał on wiele indiańskim kulturom i indiańskim kobietom.

Wagner zaczyna od historycznych przypomnień. W Stanach Zjednoczonych, nim sufrażystki rozpoczęły swoją walkę, mężowie mieli uświęcone tradycją prawo bicia swoich żon, „by przywrócić odpowiednią, domową atmosferę”, jak to wówczas ujmowano. W roku 1893 aresztowano w jej nowojorskim domu Matilde Joslyn Gage pod zarzutem „przestępczej” próby głosowania w szkolnych wyborach. Została ona adoptowana do Klanu Wilka Mohawków, gdzie nadano jej imię Karonienhawi, czyli Niebiański Posłaniec. U Mohawków poznała wielki autorytet kobiet, które miały prawo wyboru wodza. Co musiało znaczyć dla niej to aresztowanie?

Na szczęście, sąsiadkami dyskryminowanych żon, matek oraz córek były inne kobiety i inna kultura — idzie tutaj autorce w pierwszym rzędzie o duchowe praktyki Haudenosaunee, które przekazywano z ust do ust w formie kodeksu

Handsome Lake’a. Jedna z opowieści tego kodeksu mówi o mężczyźnie, który miał w zwyczaju bić swoją małżonkę. Pewnego razu spotkał on na swojej drodze dziwną postać rozżarzoną do czerwoności kobiety. Kiedy ta zapytała go, jak obchodzi się ze swoją wybranką, zaczął ją okładać, aż posypały się z niej iskry, które spaliły mężczyznę. „To spotka wszystkich, którzy biją własne żony”, przestrzegano.

Ważne były jednak nie tylko ustne tradycje. Oto Elias Johnson, wódz Tuskarorów, w swojej popularnej książce z 1881 roku zatytułowanej *Legends, Traditions and Laws of the Iroquois, or Six Nations* wyraźnie mówił o tym, że gwałt na kobiecie jest wśród jego ludzi nieznanym. Jeszcze wcześniej, bo w 1866 roku, wódz Kajugów Peter Wilson napisał list zaadresowany do New York Historical Society, w którym zachęcał białych mężczyzn do ustanowienia równości w prawie do głosowania.

Wagner z dużą satysfakcją wymienia prawa przysługujące kobietom w tubylczych społecznościach Ameryki Północnej i chociaż wyliczenie to ma silne znamiona idealizacji, chociaż na pewno nie dotyczy wszystkich grup (wyraźne faworyzowanie „sympatycznych” związków społecznych Irokezów) i pomija zmiany historyczne, to godne jest naszej refleksji. Wymieńmy część z owych praw: dzieci należą do linii matki, a nie ojca; jeśli małżeństwo okaże się nieudane, każdy ma prawo do ponownego ożenku; po rozwodzie każdy zabiera to, co wniósł, przy czym dzieci znajdują się pod kuratelą kobiety; kiedy mężczyzna przynosi zdobycze polowania do domu, dysponuje nimi kobieta — jej decyzje są nieodwołalne (może na przykład sprzedać skóry); kobiety swobodnie rozporządzają swoim czasem, także w małżeństwie; kobiece zasady obowiązują w domu i spiżarni; kobiety mają prawo głosu w najważniejszych sprawach; zawierane traktaty muszą być przyjęte przez trzy czwarte wszystkich głosujących i trzy czwarte wszystkich matek; kobiety mają prawo zrzucić wodza, czyli „zdjąć mu rogi” (jelenie poroże było oznaką jego pozycji); kobiety mogą przemawiać na zgromadzeniach; kobiety mają prawo zakazać pójścia na wojnę.

Nie ulega wątpliwości, że przedstawione w ten sposób role, prawa i znaczenie tubylczych kobiet oszałamiające są i dzisiaj, z pewnością

<sup>4</sup> P. Radin, *Crushing Thunder*, dz. cyt.

<sup>5</sup> Paul Radin, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*, Baltimore 1949.

<sup>6</sup> J. Steward, *Theory of Culture Change*, Urbana 1955.

<sup>7</sup> R. Fox, *Kinship and Marriage*, Harmondsworth 1967, s. 88.

<sup>8</sup> Sally Roesch Wagner, *The Untold Story of the Iroquois Influence on Early Feminists*, Sky Carrier Press 1996.

zaś musiały imponować XIX-wiecznym amerykańskim bojownikom o równouprawnienie. Ważnym tego dowodem jest mowa znanej działaczki, pioniera antropologii w USA, Alice Fletcher, wygłoszona przez nią w marcu 1888 roku na Międzynarodowej Radzie Kobiet (którą właśnie zakładano w Waszyngtonie). Tymi słowami przedstawiała ona sytuację indiańskich kobiet:

żony nigdy nie znajdowały się pod całkowitą kontrolą męża. Jej krewni mieli prawo do oddzielenia jej od męża lub do chronienia przed nim, jeśli ten znęcał się nad nią. Brat, który nie pospieszyl z pomocą swojej siostrze spotykał się z szykanami ze strony całego klanu. Winien on chronić siostrę nie tylko przed aktami łeznia i krzywdy fizycznej, ale też wspomagać ją w chorobie i cierpieniu<sup>9</sup>.

Fletcher nie poprzestała jednak na malowaniu pozytywnego obrazu, zwróciła też uwagę na to, że Indianki znajdujące się pod jurysdykcją USA często padają ofiarą przemocy fizycznej i psychicznej ze strony białych ludzi, co przez prawo tubylcze byłoby z pewnością piętnowane, ale przez amerykańskie nie jest w ogóle dostrzegane. Opisując swe spotkania z tubylkami, podkreślała fakt, że były one nadal bardzo świadome swoich — już niestety utraconych — praw:

Kiedy usiłowałam im wyjaśnić swój status kobiety, spotykałam się z jedną odpowiedzią. Mówiły one: „Jako indiańska kobieta, byłam wolna. Miałam swój dom, swoją osobowość, własną pracę i dzieci, które o mnie nigdy nie zapominały. Żyło mi się lepiej jako Indiance, niż jako obywatelce USA”<sup>10</sup>.

Sally Roesch Wagner przekonuje w swojej pracy, że indiańska kultura, zwłaszcza kultura Sześciu Narodów — poprzez wystąpienia jej przedstawicieli, poprzez ustną tradycję, badania antropologów i zwyczajne kontakty międzyludzkie — wywarła realny, dający się potwierdzić wpływ na amerykańskie społeczeństwo XVIII i XIX wieku. Mieli korzystać zeń nie tylko twórcy Konstytucji USA, o czym wiemy skądinąd, ale także animatorki nowoczesnego ruchu feministycznego, dla których wzory tu-

bylczyc kultur stanowiły niedościgny jeszcze model i potwierdzenie słuszności ich walki.

Jako potwierdzenie swoich przypuszczeń przytacza opinię Pauli Gunn Allen:

Wierzenia, postawy i prawa tego rodzaju [jak Sześciu Narodów — przyp. W.K.] stały się częścią wizji amerykańskich feministek i innych ruchów praw człowieka na całym świecie. Niestety, feministki zbyt często wierzą w to, że nie istnieje inne doświadczenie niż życie w społeczeństwie, które dyskryminuje kobiety i podejmując walkę o równość według reguł tego typu społeczeństwa<sup>11</sup>.

Nie ludźmy się: mimo upływu wielu dziesiątków lat od opisywanych powyżej wystąpień, mimo globalnego jakoby zwycięstwa feminizmu, tubylcze kobiety nie żyją w raju. Jednego z drastycznych argumentów na to twierdzenie dostarcza polityka sterylizacji prowadzona przez rząd Stanów Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych<sup>12</sup>.

Przyjmuje się, że począwszy od tej dekady sterylizacja — czyli akt nieodwracalnego pozabawienia płodności — stała się uznaną formą kontroli urodzeń w USA dla kobiet powyżej dwudziestego piątego roku życia. W ciągu jednego dziesięciolecia liczba zabiegów uległa potrojeniu tak, że w roku 1987 niemal jedna czwarta całej populacji amerykańskich matek poddała się sterylizacji. Niezwykle interesujące okazało się wszelako uważniejsze prześledzenie bezdusznych statystyk. Operacja pozabawienia płodności dotyczyła bowiem 15% kobiet białych, 24% Afroamerykanek, 35% Portorykanek i aż 42% tubylek.

Instytucją odpowiedzialną za ochronę zdrowia tubylczych mieszkańców USA była wówczas Indian Health Service (IHS), wydzielona z Biura do Spraw Indian w roku 1955. Jedną z pierwszych osób, która rozpoczęła dokładne śledzenie jej praktyk, była doktor Connie Uri, Czoktaw. Dociekliwa pani doktor stwierdziła na początek, że w szpitalach przyjmujących indiańskich pacjentów przeprowadza się bardzo dużo zabiegów sterylizacji; tylko w Claremo-

<sup>11</sup> Tamże, s. 12.

<sup>12</sup> Na podstawie: M. S. DeFinc, *A History of Governmentally Coerced Sterilization: The Plight of the Native American Woman*, na stronie [www.gcocities.com/CapitolHill](http://www.gcocities.com/CapitolHill).

re w Oklahomie podczas jednego miesiąca 1974 roku zanotowano 48 takich przypadków! W rozmowach przeprowadzonych z tubylkami dowiedziała się, że operacje te dokonywane były często dzień lub dwa po porodzie, co stoi w sprzeczności z regułami sztuki lekarskiej. Stosowano przy tym bardzo bolesne metody, z usunięciem macicy włącznie, podczas gdy zwyczajowo zaleca się podwiązanie bądź przecięcie jajowodów.

Poza tym indiańskie kobiety padały ofiarą przemocy nie posługującej się już skalpelem. Oskarżano je mianowicie o to, że są złymi matkami, a zgodę na zabieg wymuszano przez realne groźby umieszczenia już urodzonych dzieci w sierocińcach. „Postępowa” polityka IHS doprowadziła do wielu sukcesów. W oficjalnym raporcie pisano z dumą o tym, że na terenie rezerwatu Nawahów „w latach 1972–78 obserwowaliśmy 130% wzrost liczby kobiet nakłonionych do aborcji”, a procent kobiet poddanych sterylizacji uległ podwojeniu.

Kiedy sytuacja stała się już alarmująca, w sukurs Uri ruszyli także inni. Marie Sanchez, plemienna prawnik z rezerwatu Czejenów Północnych, komunikowała się z pięćdziesięcioma kobietami, dzięki którym uzyskała lepszy wgląd w działalność lekarzy. Jeden z nich — agituując za komfortową sterylizacją — wmałwiał matkom, że mają już dość dzieci i nadszedł czas, by przestały je rodzić; inny oznajmiał, że po zabiegu nadal będą mogły mieć potomstwo, jeśli tego zechcą. Dokument Departamentu Zdrowia donosił: „Dobrowolna sterylizacja jest legalna we wszystkich stanach”.

Problemu nie dało się jednak ukryć: nie wszystko można było złożyć na karb przypadków, niskiej świadomości medycznej indiańskich kobiet czy lekarskiej nadgorliwości. Okazało się, że po pierwsze, że zanotowano wiele przypadków dokonania operacji wbrew woli kobiet, po drugie z kolei zdecydowana większość sterylizacji pociągała za sobą realne pieniądze płynące z funduszy IHS do prywatnych kieszeni. Jednak mimo powołania specjalnej komisji i pojawienia się sprawy w parlamencie, niewiele uległo wyjaśnieniu. Indianie oskarżyli IHS o celowe praktyki ludobójstwa i dalece nieetyczne postępowanie lekarzy, instytucja natomiast wykpiła się podaniem informacji, że problem jest rozdmuchany, bowiem oficjalna

#### MANKATO, MINNESOTA

Pewnego listopadowego dnia w 1972 roku 26-letnia Indianka udała się do gabinetu lekarskiego w Los Angeles i poprosiła o przeszczepienie łona. „Zadziwiający żądanie” — pomyślał lekarz.

Nie mniej szokująca była historia, która spowodowała to żądanie. Kobieta oznajmiła lekarzowi, że słyszała o przeszczepach nerek, a ona rozpaczyliwie potrzebuje łona, gdyż wraz z mężem chce mieć dzieci.

Wysterylizowano ją przez usunięcie macicy 6 lat wcześniej w celach kontroli urodzin. Była wówczas alkoholiką (zdaniem lekarza — nieuleczalną) i matką dwojga dzieci, które oddano rodzinom zastępczym. Lekarz przekonał ją, że najlepiej dla niej będzie, gdy zostanie wysterylizowana. Posłuchała lekarza, ale mając 26 lat, nie była już alkoholiką. Pokochała mężczyznę i oboje planują mieć dzieci. Gdy została przekonana, że przeszczepy łona są niemożliwe, zupełnie się załamała. Razem z mężem cierpią, gdyż jej niemożność urodzenia dziecka może doprowadzić do rozpadu małżeństwa.

#### Dr Connie Uri:

Lekarze i urzędnicy uważają, że rozwiązanie problemu leży w ograniczeniu liczby narodzin. Uważają, że dobre życie można mieć tylko wtedy, jeśli urodzi się w standardzie klasy średniej. Gdyby tak było, to ja także bym się nie urodziła.

Najwięcej Indianek sterylizuje się podczas porodu i ich zgodę uzyskuje się, gdy znajdują się one pod wpływem środków uspokajających. Prawie każdą kobietę mającą cesarskie cięcie poddaje się sterylizacji. Lekarze uciekają się często do oszustwa: kłopotem podsuwa się formularze, mówiąc, że to oświadczenie o urodzeniu dziecka, a w rzeczywistości jest to zgoda na sterylizację. Gdy później zdadzą sobie sprawę z tego, że już nigdy nie będą mogły dać życia, czują się okaleczone i świadomość ta powoduje problemy psychiczne.

liczba wysterylizowanych indiańskich kobiet (już posiadających dzieci) wynosi ledwie trzy tysiące czterysta. „Nie-biali Amerykanie nie są nieświadomi tego, że Indian nazywa się znikającymi Amerykanami — komentował Thomas Littlewood w *The Politics of Population Control* — ten kraj w pełni jest przykładem ludobójstwa stosowanego w praktyce”.

<sup>9</sup> S. Roesch Wagner, *The Untold Story*, dz. cyt., s. 30.  
<sup>10</sup> Dz. cyt., ss. 37–38.

Oprah Winfrey była gospodynią jednego z najbardziej popularnych w latach dziewięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych programów typu *talkshow*. Korpulentna, czarnoskóra kobieta nie ukrywająca dramatów przebytych w dzieciństwie i wczesnej młodości (molestowanie przez krewnych), przed kamerą otwarcie dyskutowała ze swoimi rozmówcami na temat seksu, intymności, skomplikowanych ludzkich relacji. Zyskała jej to dużą aprobatę widzów i wysoki wskaźnik oglądalności, mimo że swój *show* prowadziła przed południem, a nie w paśmie tak zwanego *prime time*. W 1992 roku wśród zaproszonych przez Winfrey gości znalazła się Susan Shown Harjo, znana tubylcza publicystka i działaczka społeczna.

Rozmowa obu pań dotyczyła terminu *squaw*, a więc sprawy — wydawałoby się — raczej błażej. O jej wielkiej istotności gorąco przekonywała jednak Harjo. Mówiła mianowicie o tym, że Indianie odrzucają ten termin i związane z nim konotacje. W Minnesocie, Arizonie, Kalifornii, Iowa i innych stanach powstały nawet specjalne organizacje na rzecz wykreślenia słowa *squaw* z map geograficznych i nazw kobiecych zespołów sportowych.

Skąd bierze się owa niechęć? Otóż termin *squaw* jest bez wątplenia deprecjonujący, ma wyraźne zabarwienie negatywne. W językach algonkińskich *squaw* znaczy po prostu wagina, u Mohawków słowo *otiskwaw*, używane dla nazwania żeńskich genitaliów, zostało podchwyczone przez białych handlarzy, po czym uległo skróceniu, jednoznacznie wskazując na to, czego biali mężczyźni oczekiwali od tubylczych kobiet. Współcześnie *squaw* odnotowywane jest w amerykańskich słownikach slangowych i stanowi synonim prostytutki, dziwki.

Nieco inne spojrzenie na pochodzenie tego terminu przyjmuje oficjalna nauka. Zakłada się, że słowo *squaw* przejęte zostało około roku 1650 od Indian z Massachusetts, ponadto występowało ono w zbliżonych formach w wielu innych językach tubylczoamerykańskich, przyjmując wszelako różne znaczenia. Harjo tłumaczyła w programie, że taka wykładnia jest dobitnym dowodem na to, że biali nie rozumiejąc wiele z niuansów językowych, przenieśli ten dehumanizujący termin przez całą Amerykę i tkwią w błędzie do dziś.

*Squaw* jest terminem powstałym z braku znajomości tubylczych języków, został narzucony i wpisany nie tylko w setki nazw geograficznych, ale także w świadomość milionów ludzi na całym świecie (świadomości wysterylizowanej ze współczucia i prób zrozumienia). Kiedy ktoś mówi: „Wcale nie zamierzamy molestować indiańskich kobiet, nazywając je *squaw*”, reakcja winna być zdecydowana i czytelna, objaśnia Harjo — *squaw* to termin obraźliwy i ten, kto go używa, zwyczajnie i ordynarnie obraża. Nie może być zatem zgody na oficjalne określanie kobiet przy pomocy słów, które odnoszą się do narządów płciowych i są wulgarne. „Indianki żądają prawa do definiowania siebie jako kobiet i ostro sprzeciwiają się używaniu terminu *squaw*. Jesteśmy żywymi ludźmi, a nie marionetkami”<sup>13</sup>.

Gwoli komentarza dodajmy, że *show* Winfrey emitowany był także w rodzimej telewizji: ale tylko przez czas jakiś, potem zniknął z anteny. Tłumaczono to szkodliwość tego programu dla „polskiej kobiety”. Pomyślano zapewne, że lepiej będzie, aby „polskie” *squaw* pozostały takie, jak dawniej...

Według jednego z mitów — powróćmy raz jeszcze do Winnebagów — które przytacza Radin, prawdziwe, głębokie uczucia są źródłem kreacyjnej siły, dzięki której mógł powstać cały, znany nam świat materialny. W pewnym momencie sam Stwórca zorientował się, że łyzy, jakie ronił w samotności przybrały postać pierwotnych wód ziemskich. W przekonaniu Winnebagów uczucie było z całą pewnością „pierwszym poruszczeniem kosmosu”<sup>14</sup>. A jaka siła dzisiaj porusza świat, nasze w nim sprawy i nas samych? ♦

<sup>13</sup> Zob. [www.runningdecr.sphosting.com](http://www.runningdecr.sphosting.com)

<sup>14</sup> P. Radin, *Primitive Man...*, dz. cyt., s. 237.

Dr Waldemar Kuligowski jest adiunktem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Obok licznych artykułów opublikował: *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu* (Poznań 2001) *Siedem szkiców do antropologii miłości* (Poznań 2002). Mieszka w Poznaniu.

Kacper Świerk

## Matsigenka rok później

### Raport z badań terenowych wśród Matsigenka nad rzeką Paquiría

2002

cz. 2

#### 5. Kairoari

W dniach 1–3 lipca 2002 roku przebywałem w maleńkiej osadzie nazwanej (przez Daniela Ríosa i mnie) Kairoari i zamieszkanej przez cztery osoby.

Według wcześniejszych ustaleń (opartych na wywiadach) dokonanych przez Cabeceras Aid Project, a także przeze mnie w zeszłym roku, czwarta (obok Mañokari, Kipatsiari i Shiate-ni) osada Matsigenka znad rzeki Paquiría to Tsenkoriato (Tsenkoriari) leżąca w *cabeceras* (górnym biegu) strumienia o tej samej nazwie wpadającego do Paquirii z prawej strony. Według Cabeceras Aid Project osada powstała pod koniec 1997 roku z połączenia dwóch grup żyjących wcześniej w osadach Contaja i Koveniato (Koveniari) nad strumieniami o tych samych nazwach. Przyczyną przenosin i połączenia tych dwóch grup miał być ich kontakt z drwalami i spowodowane przez to choroby. Populację Tsenkoriato szacowano (ja i Cabeceras Aid Project) na około 20 osób, a Cabeceras Aid Project w jednym miejscu nawet na 40–45 osób. Tymczasem ludność Kairoari (która, jak ustaliłem, pochodzi z Tsenkoriato) liczy tylko cztery osoby.

Opinię, że w Tsenkoriato od jakiegoś czasu nie ma już ludzi, po raz pierwszy usłyszałem 24 czerwca tego roku z ust Silverio Alvareza — drwała z Nueva Luz.

\* Raporty Kacpra Świerka o Matsigenka z Peru zamieścił w następujących numerach „Tawacinu” 4[60], zima 2002, 1 [61], wiosna 2003 oraz 2[62], lato 2003.

Od chwili przybycia do Nueva Luz, 19 czerwca, kilkakrotnie słyszałem od mieszkańców tej *comunidad* wieści (niekiedy sprzeczne) o „ludziach znad Komaginaroato”, z którymi nad strumieniem o tej samej nazwie spotkał się w maju Manuel Sausa — drwał z Nueva Luz (z którym niestety nie miałem okazji porozmawiać). Część moich respondentów myliła sprawę „ludzi z Komaginaroato” z przypadkiem ludzi ze Shiate-ni. Stąd brały się błędne informacje, że Indianie z Komaginaroato wychodzą z izolacji i spływają Paquirią, by dołączyć do Fernanda w Kipatsiari, że grupa ta liczy 12 osób itp. Nie potrafił mi też jednoznacznie odpowiedzieć, czy „ludzie z Komaginaroato” to ci sami ludzie, co mieszkańcy Tsenkoriato, czy też jakaś inna, dotąd zupełnie nieznana grupa.

Dopiero Silverio Alvarez powiedział mi, że „ludzie z Komaginaroato” to wedle wszelkiego prawdopodobieństwa ci sami ludzie, którzy żyli w Tsenkoriato, w którym od jakiegoś czasu nie ma już mieszkańców.

W Kipatsiari Fernando wyjaśnił, że oni wcale nie mieszkają nad Komaginaroato, choć wędrując tym strumieniem, można dość wygodnie dojść w pobliże miejsca ich zamieszkania. Nad strumieniem tym po prostu nastąpiło tylko spotkanie. Osada nie znajduje się w bezpośredniej bliskości żadnego większego cieku wodnego. Fernando zgodził się towarzyszyć (wraz z Noem) mnie i moim ludziom do osady nazwanej później przez nas Kairoari.

Dnia 1 lipca rano wypłynęliśmy w górę Paquirii. Płynęliśmy wiele (około 7) godzin, mijając ujścia między innymi Contaja, Koveniato, Tsenkoriari<sup>1</sup>. Nie dotarliśmy do ujścia, dużego ponoć (wchodzi tam kanu z *peque peque*) strumienia Komaginaroato, bo nie starczyłoby nam benzyny. Zatrzymaliśmy się na prawym brzegu Paquirii, naprzeciw ujścia niewielkiego strumienia Tigovirokiari. Tu Fernando powiedział, byśmy poczekali, a on z Noem pójdzie wyciąć ścieżkę. Po ich powrocie ruszyliśmy. Marsz od brzegu Paquirii do osady trwa niecałe dwie

<sup>1</sup> Jakkolwiek Tsenkoriari i Tsenkoriato to dwa alternatywne warianty tej samej nazwy, oznaczające dokładnie to samo (potok lub ciec *fasaco* — ryby z rodzaju *Hoplias*) — mam wrażenie, że Matsigenka znad Paquirii, na określenie strumienia, częściej stosują nazwę Tsenkoriari, zaś na określenie osady lub miejsca, gdzie się ona znajdowała, nazwę Tsenkoriato. Postępuję za ich przykładem.

godziny. Po drodze dwukrotnie trzeba się wspinać na zbocza wzgórz i potem schodzić w dół. Trzecie strone podejście to już wejście na wysokie wzgórze na którym znajduje się osada. Dotarliśmy do niej tuż przed zmrokiem.

Osadę nazwaliśmy — z inicjatywy Daniela Riosa — Kairoari od dużej ilości termitów (w matsigenka: *kairo*), które zaatakowały nasze rzeczy. Osada ta nie miała nazwy z tego powodu, że wioski Matsigenka zwykle biorą swe imię od strumieni, nad którymi się znajdują, tu zaś nie ma w pobliżu żadnego większego strumienia, a jedynie niemający nazwy mały strumyk przepływa u stóp góry, na której znajduje się osada. Wpada on podobno do któregoś z dopływów Tsenkoriari. Nazwa Kairoari objęła oczywiście też strumyk.

W dwóch domach żyją tu cztery osoby: jeden młody mężczyzna (około 25 lat) i trzy stare kobiety. Mężczyzna żyje w jednej chatce ze swą matką, która z powodu starości praktycznie nie wychodzi na zewnątrz, stąd ledwie ją widziałem. Dwie starszki zajmują drugą chatkę. Mężczyzna, po krótkim namyśle powiedział, że nazywa się Iroberto (od hiszpańskiego Roberto), choć Fernando próbował się wtrącić mówiąc, że jego imię to Jorge. Dwie stare kobiety na pytanie o imię po dłuższym namyśle odpowiedziały, że wszystkie trzy mieszkanki osady noszą imię Maria. Fernando podał imiona matsigenka dwóch kobiet. Jedna, wyróżniająca się siwymi włosami nazywa się Vishka. Drugą Fernando nazwał Mogiri, ale ona zaprzecza jakoby nosiła takie imię. Imię matsigenka matki Iroberta to Shimashiri.

Mieszkańcy Kairoari przyjęli nas, nie wykazując zbytniego zaniepokojenia naszym przybyciem. Iroberto poczęstował nas gotowanymi owocami *tigoviroki*. Rozbiliśmy prowizoryczny szałas pokryty folią koło jego chaty.

Iroberto chodził w przybrudzonej kuszmi, czasem zakładał też (przeważnie pod kusznię) stary, obciążony podkoszulek. Raz założył na głowę koronę z piór czubacza podobną do noszonej przez Juana ze Shiateni. Vishka i kobieta nazwana przez Fernanda Mogiri noszą ubiór składający się z bawełnianej spódniczki oraz z bawełnianej pelerynki narzucanej na ramiona. Obydwie noszą labrety *korila* w górnej wardze. Ich labrety są większe niż te u kobiet ze Shiateni i wykonane raczej na pewno z metalu.

Złożona, jak już wspomniałem, z dwóch domów osada Kairoari położona jest na płaskim szczycie dość wysokiego wzgórza o stromych zboczach. U stóp wzgórza przepływa mały strumień, z którego kobiety każdego dnia przynoszą wodę w tykwach, schodząc i wchodząc po stromym zboczu. „Szczyt” wzgórza jest płaski i dosyć rozległy, także można nie zdawać sobie sprawy, że jest się na wzgórzu.

Domy osady są niskie, bez platform (mieszkańcy śpią na matach rozłożonych na ziemi), czego nie spotkałem nigdzie indziej u Matsigenka. Innym zaskakującym faktem jest palenie przez mieszkańców Kairoari ogniska wewnątrz domu. Dym wychodzi wówczas przez strzechę. Zwykle w osadach Matsigenka nad Paquirią palenisko znajduje się przy daszku z liści palmowych na palikach, nieco z brzegu, tak że daszek częściowo je osłania.

Za domkami Kairoari rozciąga się niemała chacra, na której najbardziej rzucającymi się w oczy uprawami są maniok jadalny (*Manihot esculenta*) (nie było jeszcze bulw, sadzonki — złomki dopiero wsadzone w ziemię), ananas (*Ananas comosus*), taro (*Colocasia esculenta*) i astry (*Chrysanthemum* sp.). Przy ścianie chaty Iroberta rośnie wysoka turzyca *piripiri* (*Cyperus* sp.), jak się od niego dowiedziałem służąca magii łowieckiej przy polowaniu na jaguara.

W Kairoari zauważyłem dosłownie zaledwie kilka przedmiotów pochodzenia fabrycznego, zapewne otrzymanych podczas ostatniego spotkania z drwalami. Wciąż używa się tu glinianych naczyń (misek). Podczas pobytu w Kairoari rozdałem wiele rzeczy, takich jak maczety, noże, igły, haczyki, garnki, żyłkę itp. Także Daniel Ríos podarował kilka przedmiotów.

Z rozmów z Irobertem wynika, że osoby, które teraz żyją w Kairoari, około dwóch lat temu opuścili osadę Tsenkoriato. W momencie opuszczania Tsenkoriato byli jedynymi jego mieszkańcami. Iroberto pamięta, że wcześniej żyło tam więcej osób (wymienia drugiego Iroberta i Isaka), ale zmarły z powodu chorób. Ojciec Iroberta (mego respondenta) — Ompi zmarł jeszcze nad Contaja, gdzie żyli przed zamieszkaniem w Tsenkoriato. Maria-Mogiri powiedziała, że w Contajabyło dużo (*to vaini!*) ludzi, ale potem pomarli. Vishka stwierdziła, że pamięta dużą liczbę ludzi z dzieciństwa. Jak duża w przybliżeniu to liczba — trudno usta-

lić. W każdym razie z wywiadów zdaje się wynikać jednoznacznie, że cztery osoby z Kairoari to jedyni potomkowie mieszkańców Tsenkoriato. Opuścili osadę, nie pozostawiając tam nikogo. Nie było też innych, którzy w tym samym czasie lub wcześniej opuściliby Tsenkoriato, udając się w inne miejsce. Moi rozmówcy nie wiedzieli też nic o tym, by jacyś Matsigenka żyli bardziej w górę Paquirii niż oni.

Obecni mieszkańcy Kairoari, po opuszczeniu Tsenkoriato, dwa-trzy razy zmieniali miejsce zamieszkania, zanim osiedli tu, gdzie żyją teraz. Jak wynika z wywiadów z mieszkańcami Kairoari, a także z ich skąpego stanu posiadania dóbr wyrobu fabrycznego i ze szczątkowej wiedzy o nich wśród *comuneros* z Nueva Luz — ludzie ci miesali jedynie sporadyczne i przypadkowe kontakty z Matsigenką z Nueva Luz, a tym bardziej z innymi ludźmi z zewnątrz (tj. spoza Paquirii). Iroberto wspomina, że kiedyś spotkał Matsigenkę znad Urubamby w dolnym biegu strumienia Tsenkoriari. Z bliższych czasów wspomina wizytę dwóch Metysów (*virakocha*) w towarzystwie jednego Matsigenka oraz niedawne spotkanie nad Komaginaroato (prawdopodobnie pierwsze od dłuższego czasu). Dnia 7 lipca w Mañokiari rozmawiałem z Segundo Collaso — drwalem z Nueva Luz, który powiedział, że był kiedyś prawdopodobnie w pobliżu Kairoari, bowiem na prawym brzegu górnej Paquirii napotkał w lesie ślady ludzkie i wycięte ścieżki. Obawiał się jednak, że obcy, „niecywilizowani” Matsigenka mogliby postrzelić go z łuku i w związku z tym przestornie wycofał się z okolicy. Powiedział, że planował wrócić tam kiedyś w towarzystwie Fernanda z Kipatsiari, który znał tych ludzi i zobaczyc ich osadę, ale jak na razie nie zrealizował tego planu. Nawiasem mówiąc, obawa przed nadmiernie demonizowanymi „dzikimi” jest postawą dość często spotykaną u ludzi (Metysów i zakulturowanych Indian) w peruwiańskiej Amazonii. W przypadku Matsigenka znad Paquirii nie ma ona moim zdaniem żadnych racjonalnych podstaw.

Odniosłem wrażenie, że stosunek Iroberta do ludzi z zewnątrz i spotkań z nimi jest bardzo pozytywny, a nawet nacechowany pewnym entuzjazmem. Wiąże się to, jak sądzę, głównie z możliwością otrzymania od nich wielu pożądanych przedmiotów. Mam wrażenie, iż naszą

wizytę Iroberto potraktował jako ciąg dalszy spotkania z drwalami, na zasadzie: „zaczynają przybywać ludzie, którzy przynoszą prezenty, oto następny tego przykład”. Nie wykluczam, że Iroberto nas samych wziął za drwali (mimo że na samym początku, krótko po powitaniu wyjaśniłem, że nie jesteśmy *madereros*) gdyż, odprowadzając nas dnia 3 lipca nad Paquirię, często przystawał i wskazywał ręką lub łukiem drzewa cedreli (*Cedrela odorata*) i inne o cennym przez drwali drewnie. Sądzę, że również z kontaktem z obcymi i z atrakcyjnością tychże jako dostarczycieli pożądanych dóbr związana jest decyzja Iroberta o zmianie miejsca zamieszkania. Ten swój zamiar oznajmił nam podczas drugiego dnia mego pobytu w osadzie, a odprowadzając nas wskazał miejsce kilkadziesiąt metrów od brzegu Paquirii, gdzie zamierza się przenieść i założyć nową *chacra*. Z oświadczeń Iroberta wynika, że istotnym, jeśli nie głównym motywem przeprowadzki, która w efekcie zbliżyła go do Paquirii jest możliwość łatwiejszego kontaktu z ludźmi z zewnątrz (a więc głównie z drwalami z Nueva Luz) wędrującymi po rzece. Iroberto na razie poznał głównie pozytywne aspekty kontaktu z *madereros* i nie jest jeszcze w stanie zdać sobie sprawy z tego, jakie negatywy może przynieść bardziej stały i regularny kontakt z nimi.

Wspomnę o pewnym szczególe wartym zaznaczenia. W Kairoari, na płaskim szczycie wzgórza, w ciągu dnia dawał się wyraźnie słyszeć odległy, monotony dźwięk pochodzący, jak sądzę z odwiertów Pluspetrolu gdzieś pomiędzy Camisęą a Paquirią. Podczas rozmowy z dwoma starymi kobietami siedzącymi przed chatą, jedna z nich kilkakrotnie przerywała wypowiedzane zdanie i podnosząc rękę, nasłuchiwała tego głosu.

12 lipca w Nuevo Mundo poinformowałem pracowników Equipo Itinerante del Ministerio de Salud o liczbie, lokalizacji i sytuacji ludzi z Kairoari. Wcześniej, w Nueva Luz, podałem te same informacje *sanitario* Samuelowi Ose-dze. Uważam, że opieka medyczna, a przede wszystkim zaszczepienie tych ludzi jest niezwykle ważne w sytuacji przewidywanego nasilenia kontaktu z ludźmi z zewnątrz.

Sprawa, na którą warto zwrócić uwagę, jest zagadnienie istotnej rozbieżności danych na temat liczebności i aktualnej lokalizacji tych

ludzi, zebranych przeze mnie i Cabeceras Aid Project w latach poprzednich (na podstawie relacji ustnych), a rzeczywistym stanem stwierdzonym przeze mnie w tym roku. Informacje, które przedstawiam w zeszłorocznym raporcie, zdobyłem przede wszystkim od Fernanda z Kipatsiari. Część z nich zaczerpnąłem z raportu Leva Michaela i Chris Beier, którzy — jak przypuszczam — również ustalili je w rozmowie z Fernandem. W zeszłym roku Fernando opowiadał mi o licznych ludziach żyjących wciąż w Tsenkoriato, dużej ilości dzieci, grubym *itinkami* (wodzu) tamtejszych ludzi i żyjącym wśród nich *seripigari* (szamanie) etc. W tym roku pytany o to wszystko odpowiadał: *mameri* — nie ma. Interesującą kwestią jest, jakie były motywy Fernanda, by wprowadzać mnie w błąd w tej sprawie i czemu w takim razie w tym roku chętnie i bez oporów zgodził się wskazać mi drogę i towarzyszyć do Kairoari. Nie wykluczam też opcji, iż Fernando nie miał żadnych specjalnych motywów, a jedynie czasem lubi sobie pofantazjować. Biorę także pod uwagę możliwość, że było to zwykłe nieporozumienie, choć Daniel (tłumacz) odrzuca taką interpretację powstałych rozbieżności twierdząc, że Fernando po prostu wprowadził nas w błąd. Doświadczenia te skłaniają mnie, aby na przyszłość odnosić się z większą ostrożnością do informacji podawanych przez Fernanda, choć liczne inne dane, uzyskane od niego, pokrywają się z prawdą.

## 6. Alto Kipatsiari, Serjali, Inaroato

W rozdziale tym pragnę przedstawić uzyskane podczas tegorocznych badań informacje o innych grupach i osadach Matsigenka znad Paquirii (lub krewnych tychże) znajdujących się w dorzeczu tej rzeki lub poza nim.

29 czerwca 2002 na *chacra* przy *pongo* nad strumieniem Kipatsiari, Fernando powiedział mi, że niedawno odwiedził jedno z obozowisk Pluspetrolu — *pozo* San Martin (prawdopodobnie o numerze II, bo są dwa o tej nazwie). Powiedział, że pracownicy kompanii opowiadali o spotkaniu izolowanych Indian w górnym biegu Kipatsiari. Miało to miejsce, jak mówi Fernando: „na samej górze, tam gdzie już bardzo mało wody”. Jak twierdzi Fernando, on sam nie wiedział o tych ludziach i ich nie zna.

Trudno powiedzieć, czy to prawdziwa informacja, czy zwykła plotka. Istnienie pojedynczych, żyjących w kompletnej izolacji rodzin Matsigenka (a nawet grup dwóch lub więcej rodzin), w trudno dostępnych okolicach dorzecza Paquirii, samo w sobie nie jest nieprawdopodobne. Jeśli informacja ta jest prawdziwa, ludzie znad górnego Kipatsiari stoją w obliczu poważnego zagrożenia wybuchem epidemii chorób, na które nie mają odporności. ➤

Dotychczasowe informacje o obecności izolowanych Matsigenka w dorzeczu górnej Serjali pochodzą z rozmów przeprowadzonych przez pracowników terenowych Cabeceras Aid Project z różnymi osobami (drwalami, myśliwymi), którzy na rzecznym obszarze spotkali osobiście „dzikich” Indian lub (częściej) rozmaite ślady ich bytności. Innym źródłem informacji o Matsigenka znad Serjali jest Fernando z Kipatsiari. Powiedział on zarówno mi, jak i pracownikom Cabeceras Aid Project (co wzmiankują w swym raporcie z 1999 roku), że w dorzeczu górnej Serjali żyją jacyś Matsigenka, którzy są spokrewnieni z jego rodziną. Te dotychczas znane informacje może uzupełnić jedna zdobyta przeze mnie i Mariusza Kairskiego w tym roku. 24 czerwca na plaży przy ujściu Mamoriato, Silverio Alvarez — drwal z Nueva Luz powiedział mi, że jakieś piętnaście lat temu (a więc w późnych latach 80.) przebywał nad Bobinsana — lewym dopływem górnej Serjali — i spotkał tam pewnego Matsigenka z rodziną, który go ugościł. Według Silveria, obecność Matsigenka nad Bobinsana może być wiąże się z relatywną bliskością między źródłami tejże a źródłami Shiateni. Jest jego zdaniem prawdopodobne, że Matsigenka żyjący w Shiateni lub w pobliskich okolicach dorzecza Paquirii mogli i mogą przechodzić przez *varadero* nad Bobinsana (a stamtąd ewentualnie w inne okolice dorzecza górnego Serjali) i osiedlać się tam.

Relacja Silveria jakby koresponduje ze świadectwem drwala Amahuaca, zanotowanym przez Leva Michaela w 1993 roku. Drwal ów spotkał pod koniec lat 80. rodzinę „dzikich Matsigenka” nad górną Serjali, nieco w górę rzeki od ujścia Bobinsana. Nie udało mi się zdobyć żadnych nowszych świadectw na temat spotkań z Matsigenka znad Serjali.

Interesując się tożsamością i pochodzeniem mieszkańców drobnych osad Matsigenka nad

środkową Camisęą (gdzie osobiście nigdy nie byłem), zadawałem pytania o tę kwestię. Szczególnie interesowało mnie to, czy mieszkańcy tych osad są spokrewnieni z Matsigenka znad Paquirii. Ze zdobytych informacji wynika, iż w małej osadzie Inaroato położonej nad środkową Camisęą żyją między innymi osoby spokrewnione z mieszkańcami osad nad Paquirią i Shiateni. Według informacji uzyskanych od Segunda ze Shiateni i częściowo od Germana z Mañokiari (rozmowy odpowiednio z 30 czerwca i z 5 lipca) w Inaroato żyją trzy rodziny różnej proveniencji. Wymienię ojców tych rodzin. Victor jest bratem Segunda ze Shiateni. Venancio — z pochodzenia Nanti — jest bratem Germana z Mañokiari. Obydwaj żyli najpierw w Moñteton, potem w Malanksiari. Kilka lat temu w nieznanym mi miejscu i okolicznościach weszli w kontakt z nieżyjącym już Romanem ze Shiateni. Jak mówi Germán, obaj z bratem planowali wspólnie przenieść się nad Paquirię przez *varadero* Shiateni, ale Venancio ostatecznie zmienił plany i osiadł w Inaroato. Trzecią osobą (ojcem rodziny) żyjącą w Inaroato jest Pepe pochodzący z *comunidad* Chokoriari i wyróżniający się znajomością języka hiszpańskiego. Tak według moich informatorów przedstawia się pochodzenie mieszkańców Inaroato. Natomiast inna osada nad środkową Camisęą — Yopokoriari (Yopokoriato) jest zaludniona, według Segunda, przez wychodźców z Segakiato, według doktora Lelisa Rivery Chaveza z CEDIA natomiast — przez wychodźców z Cashiriari, w każdym razie nie przez krewnych Matsigenka znad Paquirii.

Na koniec dodam wzmiankę o sprawach nie związanych bezpośrednio z Matsigenka, ale z innymi mieszkańcami Reserva Nahua Kugapacori, a także z Pluspetrolem.

W regionie Dolnej Urubamby krążyły miały dwie pogłoski: jedna dotyczyła konfliktu między dwoma grupami tubylców, druga — zranienia strzałą przez izolowanych tubylców pracownika Pluspetrolu–Veritasu. Ich najbardziej, według mnie, wiarygodne wersje pochodzą od Eliseo Riosa z Nuevo Mundo. Do Nuevo Mundo wieści dotarły podobno za pośrednictwem ludzi z Cashiriari i Segakiato.

Pierwsza pogłoska mówi o starciu dwóch grup Indian. Gdzieś nad Camisęą, wyżej niż Montetoni jakaś grupa Nahua (izolowanych, jak

rozumiem, a nie z Santa Rosa de Serjali) napadła na jakąś grupę (osadę?) Nanti i zabiła kilku. Po odejściu napastników, grupa mężczyzn Nanti udała się za nimi i zabiła paru w odwecie. Pogłoskę tę potwierdza Fernando z Kipatsiari, który też o tym słyszał.

Pogłoska druga dotyczy nieprzyjaznego spotkania pracowników Pluspetrolu–Veritasu z izolowanymi Indianami (określanymi jako Kugapacori), które ponoć miało miejsce gdzieś nad Camisęą (lub w jej dorzeczu), nie wiadomo dokładnie gdzie. W spotkaniu miał zostać zraniony strzałą jeden z pracowników kompanii. Ponoć oficjalnie potraktowano to zranienie jako przypadek, choć większość ludzi to relacjonujących używa na określenie tego incydentu słowa „starcie” (*enfrentamiento*), które ma inne konotacje niż przypadkowy postrzał. Spotkałem się też z opinią, iż Pluspetrol celowo przedstawia sprawę jako wypadek, żeby nie płacić wyższego odszkodowania ani ubezpieczeń (za niebezpieczne warunki pracy) swym pracownikom. Nie jestem oczywiście w stanie ani potwierdzić tych pogłoszek, ani im zaprzeczyć. Pogłoska o starciu Indian z pracownikami Pluspetrolu jest znana szeroko w regionie Dolnej Urubamby i spotkałem się z różnymi jej wariantami, ewidentnie zniekształconymi i nieprawdziwymi. Na przykład, że izolowani Indianie zabili z łuków siedmiu pracowników Pluspetrolu.

Pozatymi dwoma pogłoskami słyszałem też relacje (nie z pierwszej ręki) o spotkaniach ludzi kompanii (Metysów i Matsigenka) z Indianami określanymi jako Kugapacori lub Huarayos (Guarayos) gdzieś w dorzeczu Camisei. Dzicy Indianie mieli ponoć nie pokazywać się, a jedynie rozmawiać z pracownikami Pluspetrolu z ukrycia w zaroślach.

## 7. Podsumowanie i uwagi końcowe

Nie chcąc powtarzać informacji z poprzednich rozdziałów, przypomnę tylko najistotniejsze aspekty obecnej sytuacji Matsigenka znad rzeki Paquiria i dodam jeszcze kilka uwag.

Z tegorocznych badań wynika, że kompletna populacja czterech znanych osad Matsigenka znad Paquirii (a więc Mañokiari, Kipatsiari, byłego Shiateni i Kairoari) obecnie wynosi łącznie trzydzieścioro osób. Możemy dodać jeszcze nienarodzone dziecko Alicii.

Dotychczas głównym problemem Matsigenka znad Paquirii było naruszanie granic Reserva i używanie ich osad jako baz przez drwali z Nueva Luz pozyskujących drewno dla limeńskiego przedsiębiorstwa niejakiego don Victora (w przypadku byłego Shiateni — przez drwali z Segakio). Przybywanie drwali niosło też (i dalej niesie) zagrożenie zarażenia chorobami, zwłaszcza w przypadku grup mających sporadyczne kontakty z ludźmi z zewnątrz, takich jak mieszkańcy Kairoari. Obecnie do problemów tych dołączyła ekspansja Pluspetrolu na terenie Reserva wywołująca zagrożenia podobne, choć bardziej intensywne i na większą skalę. Działalność kompanii wiąże się też z niszczeniem środowiska, od którego w znacznej mierze zależy byt Matsigenka znad rzeki Paquiria oraz innych mieszkańców Reserva. Według mnie, dla dobra tubylców, dalsza ekspansja kompanii na terenach Reserva winna być ograniczona, a jeśli to możliwe — wstrzymana.

W raporcie niniejszym, omawiając poszczególne osady Matsigenka znad Paquirii, opisuję stopień oraz częstotliwość kontaktu ich mieszkańców z ludźmi z zewnątrz. Nie piszę natomiast wiele o wzajemnych kontaktach przedstawicieli poszczególnych grup. Poświęcę więc tej kwestii kilka zdań w tym miejscu.

Często odwiedzanie krewnych i znajomych oraz przyjmowanie ich wizyt jest dość charakterystyczne dla tradycyjnej kultury Matsigenka. Nad Paquirią jednak „ ruch w odwiedzinach ” jest stosunkowo umiarkowany. Najbardziej mobilny jest Fernando, który często (sądzę, że kilka razy w roku), nierzadko z całą swą rodziną (np. jesienią zeszłego roku) odwiedzał ludzi ze Shiateni. Utrzymuje też stały kontakt z ludźmi z Mañokiari i (choć raczej rzadko) bywa też w Kairoari. Ludzie ze Shiateni również odwiedzali Fernanda, choć jak się zdaje ze znacznie mniejszą częstotliwością. Z ich rzadkich bytności u Fernanda (a być może też dzięki wcześniejszemu zamieszkiwaniu z niektórymi z nich) mieszkańców Shiateni zna Benjamin z Mañokiari, który sam, jak twierdzi, nigdy nie był w Shiateni, ani (wcześniej) w Koshantiari. Był tam natomiast Germán — Nanti, który przez *varadero* Shiateni i za pośrednictwem ludzi stamtąd przedostał się nad Paquirię. Od tego jednak czasu chyba nie odwiedził ludzi ze Shiateni—Koshantiari. Mieszkańcy Mañokiari nigdy

nie byli w Kairoari, ani przedtem w Tsenkoriato, pomimo że ludzie stamtąd to prawdopodobnie krewni i powinowaci Benjamin (jak mówi, przenieśli się tam niegdyś bracia jego ojca, zaś Maria—Mogiri na wzmiankę o Benjaminie orzekła, że to jej zięć). Benjamin mówi, że nie odwiedza swych krewnych, bo boi się czarów. Mówi, że jeśli zostawiłby tam swój ślad, mogliby mu zaszkodzić. Twierdzi, że to właśnie spotkało raz jego brata Andresito, który był u tych ludzi, zostawił tam swój ślad i potem zmarł na malarię, skurczę i biegunkę. W tym kontekście Benjamin nazwał ludzi z Kairoari—Tsenkoriato, *kogapakori*, słowem konotującym dzikość i wrogość<sup>2</sup>. Benjamin nie wiedział nawet, gdzie obecnie żyją dawni mieszkańcy Tsenkoriato. W sumie więc mieszkańcy Mañokiari odwiedzają tylko Kipatsiari.

Ludzie z Kairoari czy wcześniej Tsenkoriato od dość dawna nie odwiedzają innych osad. Wzajemna wiedza mieszkańców poszczególnych osad o sobie jest często bardzo ograniczona. Jedynie Fernando zna wszystkie cztery grupy Matsigenka nad Paquirią.

Sprawa znajomości i wzajemnych relacji pomiędzy czterema grupami Matsigenka znad Paquirii jest przeze mnie jeszcze słabo zbadana i moja wiedza wymaga uzupełnień. Niemniej wydaje się pewne, że w przeszłości kontakty poszczególnych grup nad Paquirią były bardziej intensywne; po drugie, Matsigenka ze wszystkich czterech znanych osad nad Paquirią są ze sobą mniej lub bardziej spokrewnieni. Są to ludzie o wspólnym pochodzeniu jako grupa (z wyjątkiem Germana — Nanti, stosunkowo niedawnego przybysza). Nie są natomiast spokrewnieni z Matsigenka z Nueva Luz ani, jak sądzę, z ludźmi z *comunidades* nad dolną Camiseą. Jeśli istnieje tu jakieś pokrewieństwo, ma ono raczej charakter wtórny, związany z tym, że w różnych okresach po kontakcie pojedyncze osoby znad Paquirii dobrowolnie lub

<sup>2</sup> Benjamin nazwał mieszkańców Kairoari—Tsenkoriato — *kogapakori*, pomimo że podczas zeszłorocznej rozmowy ze mną, na pytanie: „Czy mieszkańcy Tsenkoriato są *kogapakori*?” odpowiedział przecząco, mówiąc, że są Matsigenka. Jego opisy *kogapakori* odnoszą się raczej do demonizowanych Nahu. Sądzę jednak, że w jego Wypowiedziach tkwi tylko pozorna sprzeczność. Ktoś jest *kogapakori* zaleźnic od kontekstu wypowiedzi i sytuacji, a nie „z przyrodoznania”, inherentnie, pozakontekstowo. Tak jest z wieloma tożsamościami w myśleniu pierwotnym.

pod przymusem (na przykład jako porwane dzieci) przeniosły się z dorzecza Paquirii do *comunidades* i tam żyją, mają rodziny itd.

Na koniec zakomunikuję jeszcze, że z doktorem Mariuszem Kairskim mamy zamiar założyć organizację (ONG) działającą na rzecz ludzi znad Paquirii.

## Podziękowania

Mam dług wdzięczności wobec dużej liczby osób za rozmaite rzeczy związane w różnym stopniu z moimi tegorocznymi badaniami i z powstaniem tego raportu. Niektóre z nich mogą wręcz nie zdawać sobie sprawy, że miały z tym coś wspólnego, a miały. W związku z tym tylko w niektórych przypadkach precyzuję za co dziękuję, a resztę osób, którym winien jestem wdzięczność, po prostu wymieniam.

Przede wszystkim dziękuję ludziom znad Paquirii za ich gościnność i chęć dzielenia się ze mną swoimi sprawami: Ejamin, Ereman, Perero, Erena, Tsinkia, Santiako, Isako, Erenando, Alicia, Hermelinda, Nikosio, Luis, Nelli, Noe, Magishia, Sebastian—Kito, Segundo, Juan, Ivana, Mirena, Monika, Ruben, Joini, Igamakotaga Tsirepekin, Rogeria, Rapa, Iroberto, Maria—Mogiri, Vishka, Shimashiri — !Ario!

Profesorowi dr hab. Aleksandrowi Posem—Zielińskiemu jestem ogromnie wdzięczny za włączenie mnie do jego grantu i przez to umożliwienie mi kontynuowania badań nad Paquirią w tym roku.

Doktorowi Mariuszowi Kairskiemu (którywarzyszył mi przez część pobytu w Peru) mógłbym podziękować za co najmniej setkę różnych rzeczy, ale wymienię jedną — umożliwienie mi pobytu wśród Panare w Wenezeli, dzięki czemu mogłem porównać ich sytuację z realiami tubylców Peru i przez to znacznie poszerzyć swoje horyzonty i „pole widzenia” w kwestii oglądu sytuacji tubylców Amazonii.

Podziękowania należą się też niewątpliwie Danielowi Ríosowi Sebastianowi pracującemu dla mnie jako tłumacz i motorista. Przysłużył się on moim badaniami ogromnie i na różnych polach, poczynając od załatwiania *public relations*, a kończąc na wykonaniu szkicowej mapy Paquirii z jej dopływami. Za gościnność, wdzięczność winien jestem jego rodzicom: państwu Amelii i Tekori Ríos oraz siostrze Delicii. Siostrze i szwagrowi Daniela — państwu Oldze i Rogerowi Ríos wdzięczny jestem za wypożyczenie kanu i silnika *peque peque* za niewygórowaną cenę.

Za gościnność i współpracę wyrażam wdzięczność Samuelowi Osedze — *sanitario* z Nueva Luz i całej jego rodzinie.

Za gościnność składał też podziękowania profesorowi Krzysztofowi Makowskiemu i jego małżonce — pani Meche.

Za goszczenie mnie w Limie po powrocie z terenu (i za parę innych rzeczy) dziękuję Olafowi Reibe-danzowi.

Za podarowanie swej książki z autografem i inspirującą rozmowę na temat izolowanych grup tubylczych w Amazonii podziękowania składam uroczej Beatriz Huertas Castillo.

Aydee Torres Mamani dziękuję za to, że istnieje i że pobudza do myślenia.

Kompanii Veritas dziękuję za darmowe podrzucenie nas (Mariusza, Daniela i mnie) z Atalaya do Sepahua.

Pozostali, którym jestem wdzięczny to Chris Beier, Lev Michael, Greg Mc Lennan, Lucho Medrano Quijandra, María Elena Mondragon Olaza, mój kuzyn Przemysław Bosak, moja rodzicielka Teresa Świerk, moja ciocia Krystyna Szal, doktor Lelis Rivera Chavez, Tania Moran, Silverio Alvarez, Segundo Collaso, Pepé Campos, Liner... ♦

Kacper Świerk jest doktorantem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.



Cześć Kochani, przesyłam Wam zdjęcia mojej chrzestnej córki (której przelałem pępowinę) z *comunidad nativa* Nueva Luz. Jest to urodzona 8 lipca 2003 w wtorek Marfiori Maya Ramirez Osega, córka Gregoria Ramireza Aladino i Soni Osega Lopez. M.M. sfotografowałem albo w dniu jej narodzin, albo następnego dnia. Jej pierwsze imię piszę ze słuchu, nigdy nie widziałem go na piśmie. Jest wysoce prawdopodobne, że po hiszpańsku powinno brzmieć Marfil, bo Machiguenga lubią zmieniać i na r i wstawiać samogłoskę. pozdrawiam, Kacper 29 sierpnia 2003

## Pocahontas w krainie muzyki

Chciałoby się powiedzieć: Jana jaka jest — każdy widzi. Przede wszystkim — jest piękna. Jak sama mówi, ludzie często biorą ją za Latynoskę — ale płynie w niej krew indiańska (nazywają ją też indiańską Britney Spears). Pochodzi z plemienia Lumbee, jej korzenie sięgają również do Tuskarorów (po babci). Uroda jednak to nie wszystko. Jana ma talent muzyczny — jej niezwykle energetyczne utwory można usłyszeć głównie w tanecznych klubach, gdzie króluje trans, hip-hop i dance. Można nie być fanem takiego rodzaju muzyki, ale nie można nie zauważyć Jany. Jest jak Pocahontas, w której zakochał się „biały” świat — staje się idolem słuchaczy muzyki, wśród której wykonawców trudno było dotąd znaleźć indiańskich artystów. Kim więc jest i skąd się wzięła?

Jana Sampson pochodzi z Lumberton — małego miasta niedaleko Charlotte w Karolinie Północnej. Prowadziła tam życie zwykłej nastolatki, grała w drużynie koszykówki, była cheerliderką, chciała zostać okulistką. Śpiewała w chórze, a potem była wokalistką funkowego zespołu Peace'N'Love. I jak zwykle przypadek sprawił, że w 1997 roku usłyszał ją człowiek, który zafascynował się jej czterooktawowym mocnym głosem (a pewnie i urodą) podczas występu jej grupy. Tym człowiekiem był Rodney Shelton — producent i autor piosenek. Nagrał demo utworu „What I am to You”, które rozeszło po wielkich wytwórniach i Jana prawie natychmiast podpisała kontrakt z Curb Records, a jej singiel z tym utworem znalazł się w zestawieniu Top Forty Radio i Record Rythmic Chart (R&R). Nie wiadomo dlaczego Jana zmieniła styl muzyczny, ale zdecydowanie wyszło jej to na dobre.

W 1998 wydała drugi singiel „Near Me” — kompozycję Sheryl Crow. Kolejny utwór, pobudzający „Oh, Baby, Baby” (1999), stał się od razu przebojem (debiut na 48 miejscu na R&R, DMA Hitmakers and Gavin Charts, a „Billboard Magazine” wybrał go Singlem Tygodnia — co było pierwszym takim wyróżnieniem dla artysty indiańskiego pochodzenia).

„More then Life” z 2001 roku, zmiksowany przez legendarnego DJ Skribble i Antony Aconda, zadebiutował na 29 miejscu słynnej listy Hot Shot Debut. Za ten utwór Jana otrzymała też nagrodę tubylczego przemysłu muzycznego NAMA dla Najlepszego Wykonawcy Pop 2001/2002. W tym samym roku, jako współautorka utworu „Kiss and Tell” nagranych przez chrześcijańską piosenkarkę Crystall Lewis, otrzymała nominację do Grammy 2001.

Milowym krokiem dla Jany okazała się zapewne zmiana wytwórni na niemiecką Radical Records i nagranie *coverów* słynnych utworów, a zwłaszcza „Stairway to Heaven” Led Zeppelin, który w jej wykonaniu osiągnął 6 pozycję na Billboard Dance Chart oraz został Piosenką Roku podczas NAMA 2002. Ciągłe bardzo dobrze się sprzedaje i wciąż słychać w klubach różne jego remiksy.

17 czerwca 2003, ukazał się singiel „Found a Love”; zapowiadany jest również jej pierwszy album.

Koncerty Jany w pełni potwierdzają i tłumaczą to, jak sama siebie nazywa — Urban Indian (miejski Indianin). Są to zadziwiające produkcje, mieszające obydwa światy: tradycję indiańską i współczesną estetykę klubową — mikre spódniczki, ale wyszywane koralikami i wykończone frędzlami, pióra, tradycyjne naszyjniki i barwy wojenne do blond peruk; kroki tancerzy pochodzące ze starych obrzędów w hip-hopowym rytmie. Nowy zjednoczony świat, bez granic i kompleksów.

Bycie „miejskim Indianinem” to życie w dwóch światach jednocześnie, a nie poświęcanie swej kulturowej tożsamości — mówi Jana. — Nie mogę nie zauważać, kim jestem, ani skąd pochodzę. Jestem dumna, że mogę pielęgnować tradycyjne obyczaje i żyć w ते-razniejszym świecie. (...) Czerpię z tradycji cały czas, ale także żyję i pracuję tutaj i teraz — w biznesie muzycznym XXI wieku i jako artysta wybieram wolność — tak, jak robi to wielu kreatywnych ludzi.



WWW.JANASAMPSON.COM

Jana jest artystką dyplomowaną — absolwentką prestiżowego Davidson College w Charlotte, gdzie uzyskała dyplom z zakresu sztuk pięknych. Pewnie to ułatwia jej aranżacje koncertów i łączy się z jej zamiłowaniem do mody — nie raz pisały o Janie i o jej szczególnym stylu poważne czasopisma — „In Style”, „Gotham”, „Glamour”, a nawet „New York Times”. Wykształcenie artystyczne pomaga jej pewnie także przy projektowaniu etnicznej biżuterii, której wyrobu nauczyła się od swego wujka (do nabycia przez internet).

— Kiedy jesteś w muzycznym biznesie, biznes to 75% i muzyka to 25% — powiedziała Jana w jednym z wywiadów. Pewnie dlatego zdecydowała się wziąć udział w paru filmach: *Dreamcatcher* — komedii romantycznej wyreżyserowanej przez McKay Daines, *Breanna's Sunrise* i *One Spirit* — nowym filmie (nomen omen!) o Pocahontas. Bierz udział w telewizyjnych *show*, takich jak *Windows to Our Ways* czy *The Groove*, który też prowadziła.

Jej zdjęcia można było zobaczyć w kalendarzu Purina 2000 (Purina to firma produkująca jedzenie dla kotów i psów) razem z Melem Gibsonem i Ashley Judą.

To nie wszystko. Ta młoda dziewczyna postanowiła zmieniać życie innych, zrobić coś dla młodych Indian. W przerwach między koncertami i pracą nad nowymi utworami podróżuje od rezerwatu do rezerwatu, spotyka się z młodzieżą, szerząc pozytywne przesłanie — jest przecież najlepszym przykładem, że warto się uczyć, warto dążyć do spełnienia marzeń, że można zachować kulturową tożsamość i żyć poza rezerwatem. Dosłownie i w przenośni.

Podczas spotkań mówi o dumie kulturowej i tożsamości, motywacji i ambicji, edukacji, alkoholu, narkotykach i gangach. Zachęca do pracy nad sobą i na rzecz społeczności, śpiewa, tańczy i po prostu rozmawia. Wspiera także organizację młodzieży indiańskiej United Native Indian Tribal Youth (na ten cel przekazuje 10% dochodów ze sprzedaży swej biżuterii).

Wiem, że to, co robię, jest krytykowane — być może dlatego, że nie jestem dość tradycyjna (...). To jednak nie może mnie odsunąć od celu — jeśli mogę odgrywać pozytywną rolę dla młodych ludzi, to to jest dla mnie ważne. Kiedy dorastałam, byłam zaprzeczona w nieindiański świat, bo nie było nikogo, kto robiłby takie (jak ja teraz) rzeczy.

No więc, Jana jaka jest, każdy widzi — piękna, mądra, utalentowana i świadoma artystka. Tak jak Pocahontas łamie schematy i dodaje swoją część do piękna i dobra tego świata. Stare przysłowie Lumbee, cytowane często w kontekście Jany, powiada: „Ona idzie w pięknie w dwóch światach”. Niczego bardziej trafnego nie dałoby się znaleźć na zakończenie.

Trzymam kciuki za jej dalsze sukcesy. I biegnę do klubu potańczyć do jej muzyki. ♣

Autorka mieszka w Piscataway w stanie New Jersey.

### Metyskie skrzypce

Skrzypce to nie tylko tzw. „muzyka poważna”, czy czarna muzyka Południa USA. W równym stopniu są one związane z tradycyjną kulturą kanadyjskich Metysów. Dowodzi tego choćby zainteresowanie, jakim cieszy się konkurs skrzypcowy podczas odbywającego się od roku 1970 w Saskatchewan festiwalu metyskiego „Back to Batoche”.

Tegoroczny Festiwal zgromadził w lipcu ponad pięćset tysięcy Metysów i Indian bez statusu, a to co ich przyciągnęło — to cztery dni i noce metyskiej muzyki, tańca i historycznych pokazów, honorujących dziedzictwo i osiągnięcia tej szczególnej grupy ludzi.

Metysi to dziś odrębna społeczność północnoamerykańska, z własną historią, kulturą, językiem (Michif) i obyczajowością. Około czterystu tysięcy Metysów ze związków osób pochodzenia tubylczego (głównie Indianek Cree, Ojibwa i Dene) oraz europejskiego (głównie myśliwych i handlarzy przybyłych z Francji), żyje dziś w Saskatchewan, Albercie i Manitobie w Kanadzie oraz Montanie i obu Dakotach w USA.

Cień



# Z ZIEMI INDIAN

## SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

James Welch uhonorowany

Wódz Narodu Blackfeet z Montany, Earl Old Person, uhonorował zmarłego 4 sierpnia znanego pisarza Jamesa Welcha w najbardziej uroczysty sposób, w jaki mogą to zrobić Czarne Stopy. Podczas specjalnej uroczystości ku pamięci Welcha, autora siedmiu powieści o współczesnych Indianach, ubrany w odświętny strój wódz odśpiewał przed całą salą najpierw tradycyjną pieśń wojowników — honorując tym samym zmarłego jako wybitnego wojownika — a następnie pieśń, którą otrzymał, gdy został wodzem swego plemienia.

Gdy Old Person śpiewał z towarzyszeniem dwóch plemiennych bębniarzy, zebrani na stojąco oddali honor najbardziej znanemu wśród współczesnych Blackfeetów, wielkiemu twórcy i wojownikowi piodra, ale też człowiekowi, którego przyjaciele i sąsiedzi wspominają jako człowieka bardzo skromnego i życzliwego innym. Następnie zmarłego pisarza wspominali także przybyli na uroczystość pisarze, filmowcy i naukowcy z Montany i innych stanów.

Na zakończenie ceremonii profesor Henrietta Mann podziękowała Stwórcy w języku Szejenów „za sprowadzenie tak niezwykłego człowieka na ten świat oraz za wszystkie jego dary i opowieści, które pozostawił na wieczność”.

Cień

Żył i umrzeć Indianinem

Choć tegoroczny festiwal filmowy Native Cinema Showcase 2003 w Santa Fe rozpoczął się od *Małego Wielkiego Człowieka* — klasyki westernowego pastiszu z wodzem Danem George'm i Dustinem Hoffmanem w rolach głównych — to później było już znacznie bardziej poważnie i współcześnie, a wszystkie prezentowane w tym roku dzieła filmowe mówiły o życiu i śmierci.

*Today is a Good Day* (Dziś jest dobry dzień) to prawdziwa historia wodza Dana George'a,

niezapomnianego odtwórcy roli Skóry Ze Sta-rego Szałasu w *Małym Wielkim Człowieku* Arthura Penna. Dan George był przez 25 lat stoczniovcem i przez 18 lat wodzem Indian Salish z Kolumbii Brytyjskiej. W 1960 roku wystąpił w nakręconym przez kanadyjską TV pionierskim filmie *Cariboo County*, w którym Indianie grali Indian. To utorowało mu drogę do kariery w Hollywood.

Film opowiada m.in. o tym, że gdy żona i dzieci opuścili Dana na skutek jego rosnących problemów z alkoholem, to przestał on pić i doprowadził do powrotu rodziny, którą spajały odtąd radość, modlitwa i muzyka. Jego dorosłe już dzieci wspominają w filmie letnie wędrowki, podczas których wspólnie śpiewali tradycyjne indiańskie pieśni i rock'n'rollowe hity.

Dustin Hoffman, wówczas początkujący aktor, był od początku pod wrażeniem George'a. Kiedy wspomiał przy jakiejś okazji, że nigdy nie miał dziecka, wódz odparł — „No cóż, to teraz masz”. Reżyser Arthur Penn wspominał zaś, że Dan „nigdy nie miał słabszej chwili. Zawsze był czysty”.

Za swoją rolę w *Małym Wielkim Człowieku* Dan George dostał nominację do Oscara za najlepszą rolę drugoplanową, ale — jak sam komentował jeszcze przed werdyktem Akademii — „Hollywood nie był jeszcze gotowy do dania Oscara Indianinowi”.

W 1976 roku wódz Dan George podbił serca publiczności swoją kolejną rolą — w filmie Clinta Eastwooda *Josie Wales, Wyjęty spod prawa*. To w tym filmie wypowiedział pamiętne gorzkie słowa: „Tak wielu jest białych ludzi, a tak niewiele — dobrych”.

Jak wspomina autorka filmu, Loretta Todd, Indianka Cree i Metyska z Alberty, Dan George mocno przeżywał swoje role. Gdy kręcono masakrę Szejenów, był naprawdę smutny. „To mógł być przecież mój syn lub córka” — mówił.

Nim umarł w roku 1981, Dan George stał się jednym z liderów walki tubylców o swoje

prawa w Kanadzie. Zawsze twierdził, że nie robił kariery filmowej dla sławy i fortuny, ale by podnosić samym Indianom poprzeczkę i nieść przesłanie braterstwa wszystkich narodów. Jego syn, Leonard George, został po śmierci ojca wodzem ludu Salish.

Żywe reakcje publiczności wzbudził też *Heart of the Sea* (Serce Morza) — film o Rell Sunn, tubylczej Hawajce, jednej z pierwszych mistrzyń w surfingu. Jest to wzruszająca opowieść o jej życiu, sportowej pasji i wreszcie — o walce Rell z rakiem piersi.

I wreszcie *Cowboys and Indians. The J.J. Harper Story* (Kowboje i Indianie. Historia J.J. Harpera) — dokument o życiu i śmierci indiańskiego bojownika o prawa tubylcze, zastrzelonego przez kanadyjską policję. Gdy 8 marca 1988 roku kula powaliła Harpera, jego rodzina postarała się, by nie był to tylko jeden z wielu przypadków policyjnej brutalności bez żadnych podstaw i konsekwencji.

Harper był członkiem Rady Plemiennej w rezerwacie Island Lake w Winnipeg, oddanym walce o sprawiedliwość. Jego śmierć doprowadziła do ujawnienia rasizmu i naruszeń prawa w kanadyjskim systemie wymiaru sprawiedliwości.

W wyprodukowanym przez Jeremy'ego Torrie, kanadyjskiego Indianina Ojibwe, filmie rolę J.J. Harpera odgrywa Adam Beach, a rolę walczącego o ujawnienie prawdy brata — Eric Schweig. Film pokazuje m.in. autentyczną scenę, kiedy to ojciec ofiary, tradycjonalista, zaprasza mordercę syna do siebie i proponuje mu pomoc w uwolnieniu się od zła, które wyrządził. Policjant, który nigdy nie przyznał się do winy, odmawia i wkrótce zapija się na śmierć.

Nakręcony zaledwie w 21 dni, film *Cowboys and Indians* pięć lat czekał na 2 miliony dolarów niezbędne na jego sfinansowanie. To długo, jak na tak aktualną opowieść i hołd tubylczym ofiarom przemocy i ich rodzinom. Ale to i tak niewiele, w porównaniu z pokazanym także na sierpniowym festiwalu w Santa Fe filmem *Redskin* z 1929 roku. Film ten trafił niegdyś na czarną listę i przeleżał na półkach dziesiątki lat, nim publiczność mogła zobaczyć na ekranach pochodzące z początków XX wieku sceny okrucieństwa w indiańskich szkołach z internatami i brudne sposoby stosowane przez koncerty energetyczne w celu uzyskania od Nawahów

zgody na rabunkową eksploatację ich bogactw.

Przy całym swym zróżnicowaniu, wszystkie filmy pokazane w ramach tegorocznego tubylczego festiwalu filmowego w Santa Fe udowodniły, jak trudno było — i nadal czasami jest — być w Ameryce Północnej Indianinem. Pokazały też, jak zauważył Leonard George, że o ile dla pokolenia jego ojca bycie Indianiem było czymś trudnym, lecz naturalnym, to dla pokolenia współczesnych Indian jest to już wymagająca świadomego wyboru i wysiłku — walka o zachowanie tożsamości.

oprac. Cień

Indian Market w Santa Fe

Niemal sto tysięcy gości odwiedziło w ostatni weekend sierpnia 82. Indian Market w Santa Fe, w Nowym Meksyku, zostawiając tam od 150 do 200 milionów dolarów. W dorocznych targach, sponsorowanych przez Południowo-Zachodnie Stowarzyszenie Indiańskiej Sztuki (SWAIA), wzięło udział ponad tysiąc tubylczych artystów ze stu plemion, prezentujących współczesne wyroby rzemiosła i dzieła sztuki inspirowane dziedzictwem swoich przodków.

Chociaż po spowodowanym tragedią z 11 września ubiegłorocznym załamaniu liczba gości targów ponownie wzrosła, to ich sukces handlowy był umiarkowany. Zabrakło części najwyżej cenionych tubylczych artystów, na skutek obaw związanych z wojną w Iraku nie dopisali też goście zagraniczni. Jednak, jak co roku, nie brakowało towarzyszących tradycyjnym indiańskim targom atrakcji związanych z nowymi mediami i nowoczesnymi formami prezentacji tubylczego dorobku artystycznego.

Muzycznym wydarzeniem targów był odbywający się po raz dziewiąty koncert „Native Roots and Rhythms”, a głównym bohaterem multimedialnego wieczoru był „Artysta Roku 2002” Robert Mirabal z Puebla Taos i jego liczni muzycy przyjaciele.

Wielu widzów oklaskiwało Konkurs Mody Tubylczej dla mężczyzn i kobiet w 17 tradycyjnych i współczesnych kategoriach strojów wykreowanych przez tubylczych projektantów mody (występujący musieli udowodnić swe indiańskie pochodzenie oraz pokrewieństwo z którymś z wystawców na Indian Market). Liczną widownię zgromadził też trzeci Festi-

wal Filmów Tubylczych, na którym zaprezentowano blisko 30 nowych filmów fabularnych i dokumentalnych (zob. relacja obok).

Nagrodę „the Best of Show” otrzymała garmarka z Puebla Santa Clara, Lu Ann Tafoya. Oplaceni przez jednego z kolekcjonerów dzieł sztuki dwaj mężczyźni koczowali całą noc, by zapewnić sobie pierwszeństwo w zakupie jej dzieła „Water Serpent”. Z kolei za lalkę Kat-china, wykonaną przez Ronalda Honyouti, artystę z plemienia Hopiów, już w pierwszym dniu targów zapłacono 12 tysięcy dolarów.

Indian Market XXI wieku coraz mniej przypomina jarmarki sprzed pół wieku, na których Maria Martinez z Puebla Santa Clara sprzedawała swe słynne już wtedy w całym kraju czarne błyszczące garnki i dzbanki. Ale, jak zauważył Apacz Douglas Miles, który maluje współczesne indiańskie dzieci na papierze i płótnie (i sprzedaje młodym skate’om deski malowane w indiańskie wzory) — „Nie wszyscy nosimy skóry i paciory. Wszystkie kultury ścierają się, zmieniają i rozwijają”. I tak też dzieje się z kulturami tubylczych Amerykanów.

Cień

#### Niechciana Olimpiada

Indianie z Kolumbii Brytyjskiej obawiają się, że Zimowe Igrzyska Olimpijskie Vancouver 2010 przyczynią się do dewastacji ich świętych terenów.

Indianie nie są przeciwni samej Olimpiadzie, dostrzegając w niej szansę poprawy swego losu, budowy nowych domów po przystępnych cenach, a wreszcie okazję do sprzedaży dzieł współczesnej sztuki tubylczej. Obawiają się jednak skutków inwestycji zaplanowanych przez prowincję.

Z okazji Olimpiady planuje się m.in. budowę nowoczesnego ośrodka rekreacyjnego Cayoosh Ski Resort na górze Mount Currie, niedaleko miasta Whistler.

Mount Currie to pozostałość pierwotnej puszczy, ostoja niedźwiedzi, jeleni i górskich kóz. To także tradycyjne łowiska oraz miejsce zbioru ziół, jagód i lekarstw dla jedenastu tubylczych grup (m.in. Shuswap, Squamish i Lil’Wat).

W referendum z 2000 roku 85% członków społeczności Lil’Wat opowiedziało się przeciwko budowie ośrodka Cayoosh Ski. Z jeszcze większą dezaprobatą spotkała się propozycja

rozbudowy innego ośrodka Sun Peaks Ski Resort. Tubylcza młodzież zaprotestowała, rozbijając obóz poniżej ośrodka i niedopuszczając doń turystów. Policja aresztowała wielu uczestników tego protestu oraz zniszczyła obozowisko Indian, w tym szałas potu.

Turystyka, zdaniem Indian, jest również niszczącą jak przemysł leśny czy górnictwo. W górach wycina się szlaki narciarskie, płoszy się zwierzyń, a osiedla zamieniają się w wielkie parkingi.

Choć oba wspomniane ośrodki nie należą do obiektów olimpijskich, ich właściciele liczą, że doskonałymi warunkami do rekreacji i uprawiania sportów zimowych przyciągną uwagę turystów zjeżdżających się na Olimpiadę.

Średnie dochody tubylczych rodzin z tego rejonu Kolumbii Brytyjskiej wynoszą obecnie 165 dolarów miesięcznie. Polowanie i rybołówstwo są podstawowymi źródłami utrzymania dla tych Indian. Nowoczesna infrastruktura, budowa hoteli i sieci dróg, a także spodziewany napływ turystów stanowi poważne zagrożenie dotychczasowego stylu życia Indian.

Tubylcy rozesłali do prasy komunikat wyrażający dezaprobatę sposobu organizacji Olimpiady. Apelują, by „świat międzynarodowy, łącznie ze sportowcami i turystami, nie naruszał ich praw i tytułów własności, oraz by trzymał się z dala od Olimpiady w 2010 roku”.

GLOBE&MAIL/MM

#### Wódz Krajowy Fontaine po raz drugi

Phil Fontaine został ponownie wybrany na Krajowego Wodza Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN) skupiających przedstawicieli tubylczych ludów Kanady.

W drugiej turze wyborów Fontaine pokonał Robertę Jemieson (Mohawk, przywódczynię Sześciu Narodów z Grand River), zdobywając 61% głosów (na wymagane 60%). Ustupujący Matthew Coon Come (Kri), krytykowany głównie za nieprzystępność i doprowadzanie do licznych konfrontacji z władzami, odpadł w pierwszej turze, otrzymując nieco ponad 18 głosów.

Pierwszą kadencję Krajowego Wodza Fontaine pełnił w latach 1997–2000. Jego obecny program opiera się na bardziej ugodowych stosunkach z rządem i poprawie wizerunku AFN na forum ogólnokrajowym. Zarzucił Coon

Come, że podczas jego rządów państwowe fundusze dla AFN zostały obcięte o połowę. Coon Come replikował twierdzeniem, że polityka Fontaine’a prowadzi do bezradności i uzależnienia Indian od rządu. Porównał go do Mojżesza prowadzącego swój lud z powrotem do niewoli w Egipcie.

Robertą Jamieson, pierwszą Indianką–prawnik w Kanadzie, nawoływała do reformy w samym AFN oraz zachęcała młodych, lepiej wykształconych tubylczych liderów do udziału w życiu politycznym.

MM

#### „Ziemia indiańska” według gubernatora Busha

Indianie Miccosukee z południowej Florydy nabyli w 1997 roku 800 akrów ziemi (tzw. Golden Gate) na bagnach Everglades, w hrabstwie Collier. Dzisiaj administracja stanowa próbuje wymóc odebranie ziemi Indianom w związku z planami przywrócenia bagien Everglades do pierwotnego stanu. Władze Florydy zawarły już stosowne porozumienia z 26 tysiącami prywatnych właścicieli Everglades. Jedynie Miccosukee i dwóch innych właścicieli nie chce ziemi odsprzedać.

Gubernator Jeb Bush grozi plemieniu sprawą sądową, oczekując na korzystny wyrok nakazujący Indianom sprzedaż ziemi po wskazanej cenie. Jednak Miccosukee, tak jak Tuscarora czy Oneidowie ze stanu Nowy Jork kilkadziesiąt lat wcześniej, powołują się na Ustawę Kongresu o handlu i stosunkach z Indianami (Indian Nonintercourse Act) z 1790 roku, która stanowi, że ziemia indiańskiej nie można sprzedać bez udziału przedstawiciela rządu federalnego oraz formalnej zgody prezydenta i Senatu USA.

Zdaniem adwokata plemienia, Dione Carroll, przepis ten nie rozróżnia ziemi będącej w posiadaniu Indian od wieków od ziemi nabytej w nieodległej przeszłości. Administracja Busha uważa jednak, że ziemia kupiona przez Indian poza terytorium znajdującym się w „opiece” rządu federalnego, jest prywatną własnością jak każda inna i stosują się do niej przepisy o przymusowej sprzedaży (*condemnation*), „jeśli zajdzie taka potrzeba”.

Billy Cypress, przewodniczący plemienia, mówi: — Po prostu odkupujemy ziemię, którą nam zabrano.

Dodatkowym argumentem, na jaki powołują się Miccosukee, tłumacząc niezgodę na odstąpienie ziemi, jest to, że od 150 lat Indianie wykorzystywali Golden Gate jako miejsce zbierania liści palm na pokrycie dachów tradycyjnych chat (*chickee*) oraz ziół stosowanych w tubylczej medycynie. Gubernator Bush podkreśla, że plany jego administracji o rekonstrukcji Everglades znane są od dwudziestu lat i kupno skrawka ziemi przez Indian w 1997 roku rodzi podejrzenia, że nie o samo przywiązanie do tradycji chodzi...

Dzisiaj Miccosukee, niedługo część Seminoli, którzy w XIX wieku toczyli na południu Florydy boje z armią amerykańską, to potomkowie około pięćdziesięciu Indian, którzy po wojnie uciekli w niedostępne wówczas bagna Everglades. Liczą 375 osób. THE MIAMI HERALD/BH

#### Pomnik ku czci „skradzionych pokoleń”

Na środku Placu Pojednania w stolicy Australii, Canberze, stanie pomnik upamiętniający ofiary tzw. „skradzionych pokoleń” (*stolen generations*).

Prace nad projektem pomnika trwały ponad 10 miesięcy, opóźniane zarówno przez przedstawicieli organizacji tubylczych, jak i przez władze. Tubylcy skarżyli się na brak konsultacji z nimi, jak również na sam projekt pomnika, który niedostatecznie ich zdaniem symbolizował ból i przeżycia „skradzionych pokoleń”. Strona rządowa z kolei nie chciała się zgodzić na umieszczenie tych dwóch spornych słów.

Wreszcie, 30 czerwca br., rząd Johna Howarda doszedł do porozumienia z Komitetem Narodowego Dnia Przepraszania (National Sorry Day Committee) i zatwierdził treść napisu.

Philip Ruddock, minister ds. tubylców, przyznał, że oddzielanie dzieci [od rodzin] „było tragiczną i okrutną kartą historii Australii”. Wyraził też nadzieję, że Plac Pojednania pomoże uleczyć rany z przeszłości.

Audrey Ngingali Kinnear, wiceprzewodnicząca Komitetu, zapewniła, że o pominięciu tych dwóch słów nie mogło być nawet mowy.

THE AGE/MM

na podstawie informacji z Internetu  
oprac. Bartosz Hlebowicz (BH), Marek Maciolek (MM)  
i Marek Nowocień (Cień)

## Sami swoi

**B**odaj na I roku studiów etnograficznych, szperając w bibliotece publicznej przy krakowskim rynku (notabene mieściła się tam, gdzie znany kabaret — w „Pałacu pod Baranami”), natknąłem się na niesamowitą książkę autorstwa włoskiego lekarza—naukowca. Doktor Biocca, tropiąc choroby pasożytnicze nekające Indian znad górnych Orinoko i Rio Negro, wytropił przy okazji Helenę Valero, Metyskę porwaną przez Indian, która przeżyła w plemienu Yanoama dwadzieścia lat. I to ona tak naprawdę jest autorką tej niesłychanej historii będącej jej autobiografią. Oto życie przede mną, zdmuchuję kurz i ogładam zieloną obwolotę: Ettore Biocca — *Yanoama, opowieść kobiety porwanej przez Indian* (PIW, Warszawa 1974).

Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku Yanoama byli praktycznie nieznani do tego stopnia, że określano ich zupełnie inaczej i nie zawsze sympatycznie: Waica, Shiriana czy Guaharibo, czyli „wyjące małpy”, gdy tymczasem oni sami mówili o sobie zwyczajnie — Yanoama, znaczy „ci z wioski”, w wolnym tłumaczeniu: „sami swoi”. Obcy bali się ich panicznie, bo też byli z nich rozbójnicy, którzy na obcych, białych i złych mieli jednakże określenie — *nape*. Choć opinie, całkowicie zasłużoną, mieli paskudną, to nieprzebyta puszcza na pograniczu Brazylii i Wenezueli, którą zamieszkiwali, przyciągała białych jak magnes, bowiem tam lokowano Eldorado, a niedużo zostało już równie niedostępnych miejsc, gdzie mógłby się jeszcze skrywać ów legendarny skarb.

Małą Helenę usunięto ze szkółki misyjnej, była bowiem „cywilizowana”, a szkółki prowadzono tylko dla „dzikusów”, czyli Indian czystej krwi. W 1937 roku, podczas napaadu Yanoama na jej rodzinę, została ranna i uprowadzona przez grupę, którą dowodził Ohirive, czyli Głodomór. Na szczęście wobec dziewczynki nie miał krwiożerczych zamiarów. Generalnie trzeba jednak oddać Yanoama sprawiedliwość — byli okrutni wobec obcych, ale swoich też nie oszczędzali. Ich ulubionym spędzaniem wol-

nego czasu były nieustanne walki między poszczególnymi klanami. Tym sposobem Helena Valero przechodziła z rąk do rąk wraz z kolejnymi grupami porwanych kobiet, zostawiając za sobą trupy poległych wojowników i dzieci. Zabijanie było czynnością bardzo cenioną u Yanoamów. Zabójcy cieszyli się wielkim poważaniem w grupie, a jeszcze większym zabójcy zabójców. Takich zuchów nazywano *waiteri*.

Ale wartość relacji Heleny Valero nie polega na epatowaniu czytelników okrucieństwem. Owszem, jej opisy wojen, wierzeń i obyczajów indiańskich są bardzo plastyczne i sugestywne, a przy tym pełne autentyzmu i dramatyzmu. „Wspomnienia te cechuje przejmująca, naiwna szczerość, surowa prostota i ludzkie ciepło. Równocześnie stanowią one bezcenny materiał poznawczy” (z przedmowy na skrzydełkach obwoluty). Święta prawda — książka jest prawdziwą kopalnią wiadomości. Gdyby na przykład ktoś pilnie potrzebował kurary, to polecam szczegółowy przepis (ss. 68–72) na wyprodukowanie tej niezawodnej trucizny.

Po niejakiem czasie, gdy Helena osiągnęła dojrzałość, została piętą żoną Fusiwe (Wargacza), zresztą imię męża poznała późno, gdyż ci Indianie nie lubią, gdy się do nich zwraca po imieniu (na co uczulam dziewczęta planujące wydać się za jakiegoś Yanoama). Niedługo potem, obdarzwszy żonę dwójką synów, Fusiwe dał się zastrzelić współplemieńcowi, po czym został spalony, spopieleny, wymieszany z bananową papką i ze smakiem oraz należytym szacunkiem spożyty przez krewnych. Podczas, gdy pobratymcy zastanawiali się, czy nie zabić też Heleny i pozostałych wdów (dumając ze swoją logiką, że gdyby te kobiety zostały porwane przez inną grupę, rodziłyby synów wrogom swych ziomków), dzielna kobieta zdołała uciec razem z dziećmi. Wpadła jednak z deszczu pod rynnę i musiała wyjść za niestatego i porywczego Akawe, który traktował ją podle, mimo iż urodziła mu dwóch synów. Wreszcie, razem z całą czwórką chłopców, Helenie udało się zbiec do białych, gdzie jednak wcale nie spotkała się z najmiłszym przyjęciem. „Myślałam, że u białych wszystko będzie inaczej” — tak kończy się ta przejmująca opowieść.

Czytając zarówno tę, jak i inne relacje białych porwanych przez Indian, zarówno te

prawdziwe (zob. Douglas E. Leach, *Zagadki niewoli Mary Rowlandson*, „Tawacin” nr 1 [45], wiosna 1999), jak literackie (Anna Jurgen, *Błękitny Ptak*, Warszawa 1957; Conrad Richter, *Światło w lesie*, Warszawa 1985; Thomas Berger, *Mały Wielki Człowiek*, Warszawa 1988), stwierdzamy ze zdziwieniem, że adaptacja w — wydawałoby się — całkowicie obcej kulturze wcale nie jest taka trudna, a powrót do cywilizacji bywa bolesny. Zresztą, oddajmy sprawiedliwość, sytuacje takie najczęściej zdarzały się na pograniczu, gdzie różnice kulturowe między „cywilizowanymi” białymi a „dzikimi” tubylcami nie były znowu tak wielkie. Ostatecznie do wszystkiego można przywyknąć, bo przecież wszyscy jesteśmy ludźmi — sami

swoi. Druga refleksja, jaka nasunęła mi się po tej lekturze, to taka, że żaden suchy naukowy opis badacza przybyłego z zewnątrz nie zastąpi relacji (oczywiście fachowo pokierowanej) uczestnika danej kultury, czego opowieść Heleny Valero jest doskonałym przykładem.

Jeśli zaś ktoś chciałby pogłębić i zaktualizować swą wiedzę o Indianach Yanoama, powinien zajrzeć do „Tawacinu” nr 2 [50], lato 2000, gdzie znajdzie aż dwa interesujące artykuły: *Indianie Sanema* Iwony Stońskiej—Kairskiej oraz *Indianie Yanoama* Pawła Kostuja. +

Mariusz Wollny

Autor jest historykiem i nauczycielem, opublikował kilka książek, mieszka w Krakowie.

## TAMARACK Pieśni Indian Leśnych

### O nas

Tematyką indiańską interesujemy się od wielu lat. Moje pierwsze aktywne uczestnictwo w Ruchu Indiańskim w Polsce miało miejsce w 1994 roku, niedługo później dołączyli pozostali członkowie „Tamaracku”. Nasze ścieżki przechodziły różną ewolucję przez ten okres. Pomawialiśmy wiele aspektów indiańskiego świata, zarówno współczesnego, jak i dawnego, i ten ostatni nas zafascynował. Jemu postanowiliśmy poświęcić nasz CZAS i poznać go jak najlepiej, choć do dziś przetrwał zaledwie w szczątkowej formie. Jedną z tych form jest tradycyjna indiańska muzyka.

### O nagraniu

Wiedząc, że to trudny, kontrowersyjny temat, pokusiliśmy się jednak o zaprezentowanie kilkunastu pieśni mających swoje korzenie w kulturze Indian Regionu Północno—Wschodniego, wśród plemion irokeskich i algonkiskich. Zdajemy sobie sprawę, że większości z prezentowanych pieśni nie można nazwać zupełnie „tradycyjnymi”, gdyż z pewnością w pierwotnym brzmieniu one nieco inaczej, ale podczas nagrania, jak i zawsze, gdy śpiewamy te pieśni, staraliśmy się włożyć w nie całe serce i wiedzę na ich temat, pamiętając o szacunku dla indiańskich wartości. Duchy indiańskich przodków nie powinny się na nas gniewać!

### O celach, przesłaniu i odbiorcach

Nierzadko podczas naszego śpiewania na Złotach oraz innych spotkaniach PRPI podchodzą do nas zazwyczaj mło-

dzi ludzie, pytając o nauki lub po prostu o wspólne pospiewanie. Miło nam z tego powodu i do nich m.in. kierujemy to właśnie nagranie, aby pomogło czynnie włączyć się w muzyczne indiańskie wieczory. Trafiając jednak do każdego potencjalnego, nawet nie związanego z indiańskim tematem słuchacza, nagranie to powinno mieć jak najobszerniejsze i zgodne z prawdą brzmienie i przesłanie. Mamy nadzieję, że wywiążaliśmy się z tego zadania. Chcemy także zachować pamięć o pieśniach, które śpiewane w Ruchu od lat tworzą jego swoistą charakterystykę, jego unikalność, a jednocześnie są żywą kontynuacją indiańskich tradycji. Niestety ludzie, którzy je śpiewają, niekiedy wycofują się z aktywności w PRPI. Dlatego pragniemy je utrwalić na długie lata, żeby każdy, kto był choć raz na Złocie czy innym indianistycznym spotkaniu, słuchając tych pieśni i zamykając oczy, mógł przenieść się choć na chwilę do krainy letniego obozowiska, kręgu tipi, blasku ognia i innych, jakże osobistych, ciepłych wspomnień.

Paweł „Wilc” Wolak

W nagraniu udział wzięli: Aleksandra Grątkowska, Bogusław Łoś, Przemysław Wosiak, Paweł „Wilc” Wolak.

Cena kasety grupy TAMARACK: 13 zł + koszty wysyłki  
Cena kompletu (CD+kaseta): 26 zł + koszty wysyłki  
Nie prowadzimy sprzedaży samych płyt CD.

Kasety i komplety *Pieśni Indian Leśnych* do nabycia:

Paweł „Wilc” Wolak  
ul. Graniczna 8, 58-310 Szczawno Zdrój, tel. 0607 048679  
„Psy Wojny Records”  
ul. Katowicka 25/6, 44-335 Jastrzębie Zdrój  
tel. (032) 4719232

## 27 Złot Przełomów

No i już po Zlocie, na który zjechało się około 600 osób, stanęło około 90 tipi i 60 namiotów.

Jaki był? Przede wszystkim super spokojny, czemu przysłużyła się pogoda, a wciąż i wszędzie palące promienie słoneczne obezwładniały każdego.

Sprawę przypieczętowali z pewnością organizatorzy Zlotu, którzy przez pierwsze cztery dni wpajali wszystkim, że jest fajnie, dobrze, wyjątkowo i przełomowo, co też i udowodnili, doskonale tańcząc z wprost niewiarygodną odpornością przez kolejne cztery gorące popołudnia w swych coraz to piękniejszych strojach.

Ciągle chowanie się przed Słońcem i ogromne spowolnienie odruchów spowodowało, że nie zdążyłem odnotować wszystkich spotkań i innych działań, zorganizowanych podczas tegorocznego Zlotu. Chciałbym jednak spróbować odnotować poniżej choćby te, które zapamiętałem, lub o których zdążyłem się dowiedzieć.

Po pierwsze należy niewątpliwie zwrócić uwagę na wspomniane już powyżej cztery pierwsze dni Zlotu, na których trwały pierwsze w Polsce Pow Wow na naziemnej arenie. Przyniosło ono tyle wrażeń i emocji, że z pewnością opowieści na jego temat snute będą jeszcze przez wiele lat, a i inni wiele, wiele o tym pisać będą. Było to tego rodzaju wydarzenie zaistniałe po raz pierwszy na naszej ziemi. Gorące tu należą się podziękowania dla braci Rzat-kowskich oraz dla Darka Lipeckiego i Marcina Króla. Czy ktoś kiedyś jeszcze zdobędzie się na tak duży nakład pracy po to tylko, aby zrobić tak doskonale spełniającą swą funkcję arenę taneczną?

Zorganizowany został też na Zlocie Bieg Apaczów, co z racji wciąż palących promieni słonecznych było zaiscnie trudnym do wykonania zadaniem. Chwała więc jego wszystkim uczestnikom, chwała i tym którzy do mety nie dobiegli z wodą w ustach. Ale jednak dobiegli!

Pochwała należy się też i Olkowi za jego bąjanie dla najmłodszych uczestników zlotu.

W którymś momencie zorganizowano spotkanie indianistów z okolic Gdańska, ale co z te-

go wynikło, tego już nie zdążyłem się dowiedzieć.

Były i burzliwe obrady Rady Zlotu związane z propozycją jednego z jej członków nazwania PRPI imieniem Sat-Okha. Burza rozpetęła się nie tylko wśród członków Rady, ale i wśród uczestników Zlotu. I dobrze, bo choć na chwilę powiał chłodem.

Odbędzie się również spotkanie z Markiem Hyjkiem, autorem książki *Za ścianą wigwamu*, połączone z nagłą wyprzedzą wszystkich znajdujących się na Zlocie egzemplarzy.

Romek Bala, Marek Kabat i Marek Nowocien poopowiadali licznym zainteresowanym o indiańskich Świętych Biegach. A potem pobiegli z innymi.

Paweł Wolak zaprezentował ideę i kasety grupy Tamarack.

A jak wytrzymali chłopaki w taką pogodę grę w bizonie jądra — to już chyba pozostanie ich słodką tajemnicą. Bogdan! Rany już się zagoiły?

Zorganizowane zostało też spotkanie z przedstawicielami różnego rodzaju stowarzyszeń działających w ramach Ruchu. Ich członkowie poopowiadali o tym, co robią i co planują zrobić w przyszłości.

Irek Fehrmann zwołał osoby zainteresowane szamanizmem i Indianami Apache, i trochę o tych tematach poopowiadał.

Marek Nowocien skupił na kilka chwil osoby współpracujące obecnie lub kiedykolwiek i w jakikolwiek sposób z TAWACINEM, po czym trochę kulis jego powstawania ujawnił.

Był też wieczór otwartego bębna. Było i całonocne bębnienie tradycjonalistów.

Znalazły się też osoby prowadzące szalas pary. A i na potlacz też znalazł się czas i miejsce.

No i wciąż i wszędzie trwały pogaduszki, nauki, wymiany doświadczeń, ćwiczenia w strzelaniu z łuku, przyrządzania posiłków.

No i wciąż i wszędzie stały kramiki, na których można było kupić wszystko, co się kupić chciało, łącznie z egzemplarzami „Wabeno” i „Tawacinu”.

A te pączki!... Co niektórzy specjalne wyprawy po nie robili.

A ten chłód Warty!!!

I obkamerowała nas, i obfotografowała ekipa „National Geographic” (w składzie której znalazł się sam Naczelný „NG”). Oj będzie chyba z tego piękna pamiątka!

I pojawiły się nowe pisma, i nowa kaseta. I był z nami autor książki *Big Hole 1877*.

I było trzech Indian z Ameryki Łacińskiej, a z nimi i narodzone w Polsce ich dzieci. I był indianista z Ukrainy, członek złotowego Stowarzyszenia Strażników Ognia.

I zameldowało się osiem osób ze Zlotu Pierwszego.

I zatańczyć nie można było ostatniego Round Dance’a, bo tylu stawilo się na arenie tancerzy, że nad niczym nie dało się zapanować...

Niewątpliwie też, jak to podkreślało wiele osób, był to Złot Przełomów, na co też złożyła się masa różnych okoliczności wśród których udało mi się odnotować że:

— Po raz pierwszy od 27 lat nikt nie mówił, że PRPI już umarło i że nie będzie już kolejnego Zlotu (a stało się coś przeciwnego — ludzie już na kolejny Złot doczekać się nie mogą)!

— Custer kupił książkę Czejena!

— Czejen kupił „Indianina” od Custera!

— ToyToye były czyste!

— Członkowie służby porządkowej chcieli zrezygnować z pełnienia funkcji, bo nie mieli co robić!

— Z faktorii nie dochodziły żadne grupowe pienia!

— Było za dużo drwa do ognisk!

— Dał się odczuć brak braku wody!

— Czejen w końcu powiedział, że może kiedyś coś o Czejenach napisze!

— Puszczone „na full” ścieżkę dźwiękową z filmu *Winnetou*!

— Rada Zlotu się pokazała i nawet przedstawiła personalnie!

— W Radzie Zlotu zasiadł gość który nie miał na sobie nawet ani jednego koralika!

— Do Rady Zlotu wybrano kolesia mieszkającego od zawsze w „slumsach”!

— Ranores też się przełamał i raz zatańczył!

— Tradycjonałisci i powowowisci zatańczyli razem!

— A „o godzinie 14<sup>00</sup> nic się nie działo”!!!

I pozostanie w pamięci wiele, wiele zdarzeń typu bardziej osobistego — jak wałacy się maszt który jednej osobie puścił krew z nosa a innej zdarł skórę z pleców; jak spokojnie lecz stanowczo objadający nas olbrzymi husky; jak poranne owsianki Adama; jak spalone boczki Błażeja; jak uroczysty poczęstunek Powroźników; jak płaczący z tęsknoty pies Ewy; jak

wciąż w tym samym miejscu tkwiąca postać Samotnego Wilka; jak dmuchanie w indiański flet wydający naprawdę tajemnicze dźwięki; jak Custer wracający z zakupów już wtedy, gdy pierwszy złotowicz dopiero co wylądował z namiotu; i jak udekorowane po raz pierwszy w historii PRPI tipi Custera; i zaskakujące spotkanie z Anią i Piotrem, no i te bociany próbujące chyba na tyczkach wć gniazda oraz ten pilnujący nas helikopter, a także spadające komety, sunące sputniki i śliczna, tajemnicza Droga Mleczna.

I pamiętać będę tańczące indianistki, pełne dumy i niesamowitej gracji.

Nie zapomnę też i o super drogiej, ale za to super zimnej, pepsi dającej chęć do ruszania się przez najbliższe dwie i pół godziny.

Zapamiętam też na pewno iskrzące się oczy tych, którzy bez reszty zgłębiają tematykę indiańską i dla których każde słowo wypowiedziane na ten temat warte więcej niż wór złota.

No i pamiętać będę sąsiada, który zawsze miał coś do powiedzenia...

No to do następnego Zlotu w okolicach Drzewoszewa!

Marek Cichomski

## To był dobry Złot

Kolejny złot za nami, feden z moich najlepszych złotów.

Przyjechałem we wtorek, zdążyłem cudem na ostatni dzień Pow Wow. Przywitałem się pobieżnie ze znajomymi, rozbiłem namiot, wbiłem się w strój i pobiegłem tańczyć. Byłem szczęśliwy.

Ten złot śmiało można nazwać nietypowym, przynajmniej spośród tych, na których byłem.

Przed wszystkim czterodniowa impreza taneczna Pow Wow, z żywą kapelą Maka Sapa i nagłośnieniem, na ubitej ziemi. W centrum obozu wzniesiono ogromną arenę dla tancerzy, widok naprawdę zachwycający. Mnie dech zaparło, co dopiero tym, którzy na złot trafili pierwszy raz. Podobnie jak Yegman, jakoś sam z siebie, okrążałem arenę, gdy przechodziłem przez obóz... Coś w środku mówiło „nie przecinać...”. Nie przecinałem Kręgu.

Wyjątkowo mało w tym roku było zwykłych namiotów (slumsy ziały pustką i ciszą). Dłatego też było bardzo spokojnie, nie widziałem osób, które tylko jakimś dziwnym przypadkiem

trafiły na zlot (zamiast np. na konkurs walenia w kongo, albo picia piwa na czas). Dzięki temu było bardziej kameralnie, rodzinie. I przede wszystkim, spokojnie.

Do kolejnego przełomu, przynajmniej dla mnie, zaliczam otwarte obrady Rady Zlotu. Wreszcie zobaczyłem twarze tych, którzy do tej pory istnieli w moim umyśle pod tajemniczą nazwą Rady. Przyjęto do grona Rady nowych członków, w tym Marka Cichomskiego — człowieka, który jakimś cudem jeszcze tam nie zasiadał, pomimo wieloletniej pracy, sporemu wkładowi w Ruch i obecności wśród nas od pierwszego zlotu. To było dobre — takie obrady powinny wejść do tradycji. Nie wiem jak inni, ale ja poczułem się bardziej uczestnikiem tego zlotu, choć tylko stałem i słuchałem.

Również Pow Wow to dobry pomysł, niech odbywa się na każdym zlocie. Jest to spora atrakcja dla „tubylców” jak i dla nas samych. Z roku na rok jest coraz więcej tancerzy, coraz piękniejsze są stroje. Tylko kapel nam brakuje.

ToiToje — jak to się stało, że zawsze czyste i bez kolejek? Nie mam pojęcia, ale tak chyba nigdy nie było. Chwała organizatorom!

Faktoria — daleko od obozu i wiecznie pustawa. Może wieczorami się zappełniała, nie wiem. Jednak za dnia, z obozu widoczna, ziała ciszą, a wieczorami nie dolatywały stamtąd „so-koły” i inne mądre pieśni.

O piwnym przybytku Niedźwiada nie napiszę... Po prostu wstyd i tyle. Mogli się chociaż pochować w namiocie. Potem przyjdzie taki „tubylec” i sobie zdanie wyrabia.

Znów poruszona została kwestia wychodzenia nowych uczestników zlotu z pytaniami do starszych, doświadczonych... Kolejne gorące rozmowy przy głównym ognisku do późnej nocy. Nie idą one w próżnię, pomagają, przynajmniej mnie, przełamywać obawy i nieśmiałość.

Były i śpiewy przy ognisku uroczego trio kobiecego i grupy Wilka na zmianę... Było i nieformalne „wycie” Bogdana z Maka Sapa przy którymś z ognisk... Nie wiedziałem gdzie skierować dyktafon...

Było siedzenie z Markiem Cichomskim przy ognisku i wyliczanie kolejnych zdarzeń przełomowych. Marek zapisał spory kawałek papieru. No i, jak to Marek, opisał moją poranną owsiankę...

Pogoda również nie zawiodła. Bezchmurne

niebo i skwar z nieba wyganiały co chwila nad rzekę. Bez niej byłoby ciężko. I w takich warunkach przyszło uczestnikom Biegu Apaczów zmagać się z własnymi słabościami, a graczom w bizonie jądra uganiać od bramki do bramki.

Daleko od obozu, nad rzeką, Kruk (trochę potajemnie) rąbał drzewo na szałas potu...

Tradycyjnie z dużym poślizgiem „indiantaj-mowym” odbyło się zakończenie zlotu, niezwykle uroczyste i kolorowe. Tańce trwały długo w noc, póki światła starczyło... A jak i jego zabrakło, wspomogły reflektory samochodów...

Na tegorocznym zlocie brakowało mi tradycyjnej alejki handlowej, nadającej zlotom charakterystyczny klimat, dodającej smaczku. Poszczególne osoby rozstawiały swe towary naprzeciwko swych tipi, jednak to nie było to samo. No i te cholerne osty, o których nie miałem pojęcia, gdy polecałem boso witać się ze wszystkimi zaraz po przyjeździe.

Podsumowując, zlot był bardzo ciekawy i bogaty w imprezy artystyczne (mam na myśli Pow Wow, zawody i mecze). Czuło się też, jak bardzo organizatorzy (i nie tylko) chcą wyjść do ludzi, otworzyć się dla innych, przełamać krążące legendy o Takimi, Radzie, Ruchu... Reszta leży w naszych rękach... Oni czekają.

To był dobry zlot.

Dla mnie przełomowy — skompletowałem wreszcie strój :), już nie marznę wieczorami...

Adam Ludwiszewski

### Strasznie mi wszystkiego brakuje

**M**inęły dopiero dwa dni, a ja się czuję w tym z pozoru normalnym świecie wyjątkowo obco i nieswojo. Trochę mnie to prze-raża. Jakbym czuła, że już nic nie będzie takie samo. Budzę się i myślę, dlaczego nie widzę nad głową kawałka błękitnego nieba wdzierającego się przez wiatrownice, dlaczego nie biegnę wykapać się w rzecę i gdzie jest ten wszędobylski dym z naszego ogniska?!

Wszystko mi się płacze i miesza. Zlot rozpętał burzę w moim życiu. I to z naprawdę ogromnymi grzmotami. (...) Zlot był cudowny, wyjątkowy. W zasadzie to mój pierwszy. Na szczęście moja relacja ma pełne prawo być do cna subiektywna, więc nie potrzebuje porównań z poprzednimi zlotami.

Zlot to przede wszystkim ludzie. A oni naprawdę byli wyjątkowi — ci z którymi przyjechałam i ci których poznałam. Uderzyła mnie serdeczność i radość z jaka zwracali się do mnie — już po pierwszym dniu poczułam, że jestem w środku, że nie jestem obcą zlotowiczką, ale że jestem częścią ich wszystkich, nas wszystkich...

Moje pierwsze pow wow — zapomnienie, duch, żywioł, bębny. Byłam rytmem, tańczyłam i czułam się wyjątkowo, czułam spełnienie. Choć nie łatwo było wyjść na arenę — te oczy ustawione w kręgu — paraliżujące doznania, br...

Mój pierwszy szałas — chodzą słuchy że był „lightowy”. Cieszę się, że przeżyłam go z Markiem i z Blue. Teraz dopiero czuję, że był czymś naprawdę wyjątkowym. Prosiłam o coś dla mnie ważnego — bałam się że nie przychodzi, ale teraz wiem, że już się zaczęło.

Moje—nie—moje tipi — pożyczone, ale przejęte przez zasiedzenie. Było wyjątkowe (te „drzwi”!), o czym mógł się przekonać każdy, kto próbował dostać się do jego wnętrza — iście ekstremalnie—traumatyczne przeżycie dla skostniałych pleców).

Zabrakło mi takich wyrażnych warsztatów rękodzieła, ale i tak można sobie poradzić — Żuczku, chwała ci za Twoją stronę!

I koni, zabrakło mi koni. Tipi za konia!

Moje najcenniejsze fotki nie wyszły. Tak mnie rozpierała energia na zlocie, że przerwałam kliszę i przepadły fotki z Blue, Markiem i Janem.

I to chyba cała moja relacja, a przynajmniej jej nikła cześć, która teraz stworzyła się z plątaniny emocji i wspomnień. Ja w każdym razie pisałam tak jak czułam. I tak jak czuję to dalej. Nie wiem jak wytrzymam do następnego spotkania...

Ania

### Już nie będę więcej uciekać

**T**egoroczny zlot PRPI był moim drugim zlotem po czteroletniej przerwie w kontaktach z indianistami. Skąd ta długa „rozłąka”? Grupa, z którą nawiązałam kontakt w pewnym momencie zarzuciła mnie różnymi pytaniami, nieformalnym nakazem zrobienia stroju i... uciekłam na jakiś czas.

Do Uniejowajechałam bez „indiańskiego

stroju”, z namiotem i ze spokojem. Potrzeba spotkania z członkami Ruchu była tak silna, że nie wprawiała mnie w zakłopotanie myśl o ponownym zobaczeniu tych, od których kiedyś uciekłam. Rozpoznałam ich wszystkich, choć nie wszyscy rozpoznali mnie. Cztery lata nie pozostały bez wpływu na zmianę mojego „wizerunku”. Ale niepewność z ich strony była tylko chwilowa, po niej następowało radosne przywitanie.

Jak się okazało nie tylko ja się zmieniłam. Grupa, z którą spędzałam czas w Wiagu (1999) też nie jest już tą samą. Jej członkowie nie rozbili swych tipi obok siebie. Mówią, że często spotykają się w ciągu roku, a tu chcą dać sobie więcej przestrzeni, spędzać czas z tymi, z którymi dawno się nie widzieli. Musiałam zacząć „wyrabiać ciasto od nowa”, już nie z całą grupą, ale z jej poszczególnymi członkami oraz z osobami z nią nie związanymi. Zastanawiałam się też, czy rola, jaką mam tu do odegrania jest rolą obserwatora, uczestnika, czy może obserwatora uczestniczącego. Postanowiłam „po prostu być”.

Przyszło mi to bardzo łatwo po długotrwałym miejskim wysiłku z czasem, nieustannie szepczącym „szybciej!”. Pochłoniłam mnie „złotowy klimat” — leniwy, powolny, pełen słońca, wody, uśmiechów i śmiechów za dnia; roztańczone, rozśpiewany, pełen blasku ognia, romantyzmu, uśmiechów i śmiechów nocą. Dotarło do mnie, że tu nie muszę się nigdzie śpieszyć, że jedynym „problemem”, który mam do rozwiązania w danej chwili, jest wybór między odwiedzinami znajomych, spacerem po okolicy, kąpielą w Warcie, czy wspólną zabawą z tańcami i śpiewem. Aż dziw bierze, że człowiekowi tak niewiele do szczęścia potrzeba.

A gdzie w tym „indiańskość”? We wszystkim. W ekspresyjnych działaniach zespołów Huu—Ska Luta, Rainbow Moon, Maka Sapa oraz nocnych śpiewach grupy Tamarack (tupozdrzawim Wilka, Przema i Jabola), w zakrapianej krwią grze w bizonie jądra. Była też w scenerii wioski z areną na głównym placu, przy kramikach z rękodziełem, w przepięknych regaliach, ale i leniwych porankach, nocnych opowieściach przy ogniu oraz przede wszystkim na twarzach i w sercach ludzi. A wszystko opłatał niezależny od nikogo i niczego tzw. *Indian time*.

Zachwyca fakt, że „tradycjoniści” przyjaźnią się z „nietradycjonalistami”, „starsi” z „młodszymi”, itd., itp. W opiniach wielu ludzi ważne jest to, co łączy, a łączy wspólna fascynacja kulturą Indian obu Ameryk. To, że przejawia się ona w bardzo zróżnicowany sposób, że każdy interesuje się innym narodem, innym aspektem życia, czy to społecznym, materialnym, czy też duchowym, przeszłością czy współczesnością, tylko ubogaca cały Ruch, dodaje mu więcej barwy i tlenu.

Z pewnością zauważyli to kręcący się co dzień „Ludzie Mediów”. Słyszałam różne opinie na temat tego, czy to dobrze, że do „wioski” zawitali liczni turyści i dziennikarze. Zdania negatywne uzasadniane były tym, że robimy ze złotu szopkę, żywy skansen, cyrk itd., że nie ma przez to pełnego luzu, bo np. nie można się kąpać nago w rzece. Ale ci, którzy chcieli, potrafili znaleźć sposobność, by pływać jak ich Pan Bóg stworzył, nie gorsząc przy tym ani gości, ani bawiących się dzieci. To, że złoty mają taką otwartą formę, działa na korzyść całego Ruchu. Ludzie inaczej na to wszystko patrzą, przestają doszukiwać się w tym sekciarstwa, wariactwa, fanaberii.

Śię głęboki ułkon w stronę osób, które przyczyniły się do zawiązania PRPI 27 lat temu oraz wszystkich tych, dzięki którym Ruch ten funkcjonuje do dziś. Fascynuje mnie to, że w dzisiejszych, jakże szybkich czasach, ludziom starcza ochoty i sił ku temu, by oddawać się swoim pasjom i to w sposób jak najbardziej profesjonalny, że często porzucają pracę zawodową, by w pełni oddać się temu, co kochają i że zaszczepiają tę miłość innym.

Jak powiedziałam, nie mieszkałam w tipi i nie nosiłam stroju, ale naprawdę czułam się jak uczestnik tego wszystkiego, jak członek wielkiej wspólnoty, nie formalnego stowarzyszenia, ale właśnie wspólnoty. Kiedy masz ochotę możesz oddalić się do swojej samotni i nikt nie będzie ci miał tego za złe, kiedy chcesz powrócić — po prostu wracasz. Siadasz obok znanych lub nieznanych ci osób, bo jak się okazuje to nie ma większego znaczenia i zaczynać rozmawiać — o swojej fascynacji, o tym, w czym się specjalizujecie, dzielicie się wiedzą i doświadczeniem, albo gadacie o głupotach, a może tylko razem sobie pomilczycie, ale nie opuszcza was poczucie łączącej więzi.

I to jest najfajniejsza rzecz, jaką wywozi się z takich spotkań. Zresztą, o czym ja tu piszę do ludzi, którzy działają w ruchu od wielu lat, którzy zawiązali w nim trwałe przyjaźnie i założyli rodziny. Tak trzymać!

Smutno było się na koniec żegnać. Niektóre osoby zobaczę w Łodzi (ponownie zaprosili mnie na swoje spotkania — przyjdę), z innymi spotkam się za rok. Czuję, że już nie będę więcej uciekać, to wszystko i tak zawsze mnie dopada. Jak raz złapiesz bakcyli, to ciężko się potem wykaraskać.

Jak sama przyjechałam, tak sama ruszyłam w drogę powrotną. Teraz dopiero odczułam, jaki do tej pory lał się nam na głowy żar z nieba. Plecak robił się coraz cięższy i znów zaczęłam słyszeć popędzający mnie czas: „szybciej, bo zaraz odjedzie ci autobus”, ale mimo wszystko postanowiłam odpocząć. Gdy zeszłam z oślepiającego słońca zobaczyłam, że w cieniu „pędzącej” w górze trasy siedzi „Indianin” (ubrany jedynie w przepaskę biodrową). Choć poznaliśmy się dopiero wczoraj przywitaliśmy się serdecznie i żartobliwie przyznaliśmy, że wylądowaliśmy pod mostem. Zdjęłam bagaż, by napić się wody i sprawdzić godzinę, a on zarzucił mój plecak na ramiona i ruszyliśmy do Uniejowa. Dołączyły do nas dwie dziewczyny i tak w miłym towarzystwie „nieznanych” mi osób kontynuowałam wędrówkę. To zdarzenie potwierdziło moje wcześniejsze odczucia i obserwacje o wzajemnej pomocy i więzi łączącej członków PRPI. Po drodze spotkaliśmy innych indianistów. Nie przeszliśmy obok siebie obojętnie — wymienili ze mną pożegnalnego „indiańskiego misia”.

Jako etnolog powinnam wysnuć jakieś obiektywne wnioski, subiektywne zdanie jest jednak we mnie silniejsze. Zdaje sobie sprawę, że nie jest to typowe podsumowanie złotu, ale sentymentalne sprawozdanie z odczuć i wrażeń. Nie mogę też posłać negatywnych opinii, bo to, co mogłoby wywołać we mnie sprzeciw, nie przytrafiło mi się na tym zlocie. I za to dziękuję wszystkim — od organizatorów do każdego uczestnika z osobna.

Dorota „Dośka” Krawczyk

Więcej o zlocie w Uniejowie oraz innych wydarzeniach z życia PRPI możesz dowiedzieć się ze stron [www.indianie.eco.pl](http://www.indianie.eco.pl) i [www.huuskaluta.com.pl](http://www.huuskaluta.com.pl)

## Indian Summer

– IX Festyn Archeologiczny w Biskupinie  
Biskupin, 20-28 września 2003

IX Festyn Archeologiczny zatytułowany „Indian summer” będzie biskupińskim pożegnaniem tegorocznego, upalnego lata. Po raz kolejny organizatorzy festynu zapraszają do odbycia wieloetapowej podróży w przeszłość nie tylko naszego, „starego” kontynentu. W tym roku będzie wyjątkowa okazja do poznania dorobku kulturowego przodków mieszkańców Ameryki Północnej.

Prawie każdy mężczyzna przeżywał w dzieciństwie fascynację tajemniczym światem Indian. W czasie trwania „babiego lata” festynowi goście poznają bogactwo dziedzictwa po rdzennych mieszkańcach Ameryki Północnej — indiańskich plemionach zamieszkujących „nowy kontynent” od Nowego Meksyku po Alaskę. Tradycyjne rzemiosła Indian zaprezentują specjaliści goście ze Stanów Zjednoczonych. Wysokiej klasy indiańskim specjalistom z rezerwatów towarzyszyć będą polscy miłośnicy kultury indiańskiej stowarzyszeni w Polskim Ruchu Przyjaciół Indian. W zorganizowanej przez HANTAJO indiańskiej wiosce będzie można poznać sposoby stawiania i rozkładania indiańskiego tipi. Odbywać się będą pokazy lepienia i malowania glinianych naczyń, wyplatania pojemników z wikliny, garbowania, barwienia i szycia skór, wykonywania strojów kobiecych i męskich oraz zdobienia ich różnymi technikami (koralikami, kołkami jeżozwierza, tzw. quill, glinkami i barwnikami), wytwarzania „łapaczy snów”, amuletów, talizmanów i ozdób, a nawet można będzie skosztować tradycyjnych indiańskich potraw.

W INDIANSKIEJ WIOSCE będzie można wysłuchać interesujących opowieści o codziennym życiu Indian, o rodzinie, roli kobiety, mężczyzny i dziecka o wierzeniach Indian i obrzędach z nimi związanymi. Grupa MAK A SAPA zaprezentuje pieśni indiańskie, a zespół HUUSKA LUTA tańce. Odbędą się pokazy tradycyjnych tańców mężczyzn i kobiet i stylizowanych tańców związanych z obrzędami indiań-

skimi. Zainteresowani będą mogli uczestniczyć w warsztatach tańca zwiadowców i tańca niedźwiedzia. Każdy będzie mógł sprawdzić swoje wiadomości o Indianach i biegłość w nowo wyuczonych umiejętnościach w codziennie odbywających się, licznych konkursach oraz bawić się biorąc udział w tradycyjnych grach indiańskich, np. biegu Apacza, rzutu na róg czy równoważni czejeńskiej. Festynowi towarzyszyć będzie wystawa prezentująca dziedzictwo indiańskich cywilizacji utworzona z ekspozycji wypożyczonych z muzeów archeologicznych i etnograficznych oraz pochodzących ze zbiorów prywatnych.

Festynowi goście będą mieli wyjątkową okazję porównania umiejętności indiańskich specjalistów i polskich rzemieślników. Przez cały czas trwania festynu, podobnie jak w poprzednich latach, ponad stu wykonawców z różnych krajów starego kontynentu i z Polski będzie prezentować wytwarzanie przedmiotów będących replikami zabytków archeologicznych z różnych okresów. Każdy będzie mógł wzbogacić swoją wiedzę z różnych dziedzin wytwórczości. Od pierwszego festynu biskupińskim spotkaniom ze zwiedzającymi patronuje idea: „poczuj tradycję i historię, ucz się bawiąc, baw się ucząc”. Wykonawcy podzielą się swoją wiedzą i pomogą wykonać repliki zabytków.

Codziennie będzie można podziwiać kunszt rzemieślników, brać udział w konkursach i warsztatach. Odbywać się będą pokazy walk kilku bractw wczesnośredniowiecznych oraz prezentacje późnośredniowiecznej sztuki wojennej. Pokazy walk uatrakcyjni udział grup uczestniczących w scenach walk w filmie Jerzego Hoffmana, *Stara baśń*, nakręconych w ubiegłym roku w Biskupinie i okolicach. Termin festynu zbiegnie się z premierą filmu — ostatnich dniach trwania festynu odbędą się w specjalnie pozostawionych do tego roku dekoracjach filmowych spotkania z twórcami i aktorami grającymi w filmie, ilustrowane scenami walk.

ZAPRASZAMY

Ceny biletów:

normalny — 10 zł, ulgowy — 7 zł, rodzinny — 7 zł

Zgłoszenia grup pod nr tel. (052) 302 50 25, 302 50 55  
Noclegi — Gminny Ośrodek Informacji Turystycznej, tel. (052) 302 50 52.

2 Nieduża jest połać ziemi nazwana kiedyś, w XVII wieku, Nową Cezareą, a nieco później i już na stałe New Jersey. Obejmuje obszar 20176 km<sup>2</sup>, co czyni ją pod względem powierzchni piątym stanem USA od końca. Aby jej rozmiar lepiej uzmysłować czytelnikowi polskiemu, dodam, że jest niemal identyczna jak województwo podlaskie, no, dokładnie, mniejsza o... 4 km<sup>2</sup>. Mimo że na swej północno-wschodniej rubieży została zmasakrowana wielkim, cuchnącym przemysłem, pocięta autostradami, zdławiona ciasnym zgromadzeniem miast i osiedli, ziemia New Jersey zachowała przecież w interiorze swe naturalne piękno. Wiele tu lasów, jezior, rzek i strumieni a jej północny kraniec, do granicy ze stanem Nowy Jork, i północno-zachodni do rzeki Delaware, granicy z Pensylwanią, pokrywają malownicze wzgórza i góry, niegdyś ojczyzna Lenapów Munsee, a dziś ich potomków — Indian Ramapough.

Wśród tysiąca siedmuset sklasyfikowanych zabytków historycznych New Jersey trzy zaledwie należą do pamiętek po tubylcach. Są to Abbott Farm, pod stolicą stanu, Trenton; Miller Field w Warren County i Minisink w Sussex County. Zaskakujące to, bowiem maleńki stan Delaware, mieszczący się bezpośrednio za południową granicą New Jersey, na sześćset takich zabytków czterdzieści klasyfikuje jako tubylcze. W żadnym wypadku nie oznacza to jednak, że na ziemiach New Jersey nie znalazłoby się więcej pozostałości po Indianach Lenni Lenape. Istnieją ich zapewne setki, ale snadź mamy tu historyków i archeologów zbyt skupionych na dziejach białej kolonizacji stanu, a także zniechęconych faktem, iż przytłaczająca większość przypuszczalnych stanowisk znajduje się dziś na prywatnych terenach, gdzie rządzi twarda formuła *no trespassing*.

Od lat czterdziestych XVII wieku, kiedy większość zorganizowanych w grupy Lenni Lenapów opuściła kolonię New Jersey, biali far-

merzy, budowniczcy nowych osiedli, a wreszcie kolekcjonerzy znajdowali setki tysięcy przedmiotów tubylczych. Cóż z tego, kiedy wyrwane ze swego kulturowego kontekstu traciły one niemal wszelką wartość poznawczą. Można z żalem dodać, że dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku nowoczesne badania archeologiczne na północy stanu rozpoczęły, zmarły niedawno, profesor Herbert C. Kraft z Seton Hall University w South Orange, New Jersey.

W latach osiemdziesiątych w Vernon, w hrabstwie Sussex, archeolog Rick Patterson rozpoznał obszar 35 akrów byłej farmy kukurydzy, nazwany Black Creek, jako szczególnie cenne, bo stosunkowo nienaruszone stanowisko tubylcze. Ostrożne, prowadzone pod jego kierownictwem badania archeologiczne dowiodły, że Black Creek od co najmniej dziesięciu tysięcy lat było „węzłem handlowym” na przecinających się w tym miejscu szlakach tubylczych. Bez wątpienia musiała tu także trwać przez pokolenia duża osada indiańska.

Prace archeologiczne Pattersona trwały niemal bez przerwy do 1999, kiedy raptem władze Vernon Township, zakupując 183 akry ziemi wokół Maple Grange Road zdecydowały, że Black Creek leżący w obszarze transakcji nadaje się znakomicie pod budowę obiektów rekreacyjnych i boisk piłkarskich więc, jak cała reszta zakupionej ziemi, posłuży przyciągnięciu turystów mających zreperować finanse miasteczka i suto napełnić kieszenie radnych, i im podobnych biznesmenów. Wobec takiego dictum Rick Patterson rozpoczął samotną batalię na rzecz uratowania stanowiska Black Creek. Jednakże jego wysiłki, choć wspomagane przez Vernon Civic Association (Stowarzyszenie Obywatelskie mieszkańców) nie zdały się na wiele. I wtedy, przypadkowo, jedna z popleczniczek archeologa, pani Jessica Paladini, natrafiła w prasie na wzmiankę o Indianach Nanticoke Lenni-Lenape z Bridgeton na południu stanu. Po nawiązaniu kontaktu, Indianie natychmiast przystąpili do akcji. Na czele delegacji Nanticoke Lenni-Lenapów stanął, znany czytelnikom „Tawacinu”, Mark Quiet Hawk Gould, z towarzyszącymi mu Patricią Rossello, Christy Quiet Waters Pierce, Urie Ridgeweyem — działaczem AIM — i Earlem Evansem, konsultantem plemienia. Dołączyli do nich nie tylko Indianie Ramapough z północy stanu, ale

Zjednoczeni Indianie z Doliny Delaware w Pensylwanii, Powhattanowie z Rancocus pod Trenton, a nawet Piscataway z Marylandu, Huroni z New Hampshire i Mohawkowie ze stanu Nowy Jork. Delaware z rezerwatów Oklahoma, Wisconsin i Ontario również przysłali swoich delegatów. Na czele lokalnego oddziału American Indian Movement stanął Apacz, Santos Hawk's Blood.

Walka o uznanie Black Creek Site za nienaruszalny obiekt historyczny klasy stanowej i federalnej rozgorzała przez większość 2001 roku. Zanim manewry magistratu Vernon wstrzymał nakaz sądowy, dwa wysłane buldożery zdołały zniszczyć znaczną część powierzchni „archeologicznej parceli” przy Maple Grange Road. Apogium walki o Black Creek wypadło 5 grudnia 2001 w stolicy stanu, Trenton. Reprezentując Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne z Atlantic City wziąłem wraz z żoną udział w tym ostatecznym pojedynku Indian i ich przyjaciół z magistratem Vernon Township. Ku naszej radości New Jersey State Review Board for Historic Sites (Komisja Orzekająca o Miejscach Historycznych stanu New Jersey) po godzinach wysłuchiwania obu stron konfliktu uznała Black Creek za nienaruszalny obiekt historyczny. Na liście Rejestru Miejsca Historycznych znalazło się 31 akrów Black Creek (pozostałe 4 zostały poddane dalszej analizie). Wkrótce potem komisarz stanowej Agencji Ochrony Środowiska Naturalnego także wyraził swą zgodę na utrzymanie ekskluzywności tego miejsca.

Jednakże burmistrz Vernon Township, John Logan, zaprzysiągł Indianom zemstę. Najpierw, już w styczniu 2002, dzięki obecności w senacie New Jersey senatora Roberta Littella, prawnika z Vernon Township, wprowadzono pod obrady uchwałę (*bill*) nr 1399, oczywiście ripostę po przegranej sprawie Black Creek. Była to propozycja oddania w ręce władz lokalnych ostatecznych postanowień w sprawie miejsc historycznych. Oznaczałoby to, że władze miejscie mogą zlekceważyć orzeczenie stanowe. Jednym słowem „więcej władzy w ręce samorządów lokalnych” — skądś znany mi, „hiperdemokratyczny” i także polski slogan. Sprawa nie jest rozstrzygnięta do dziś. Ale na tym nie koniec. W styczniu 2003 wpłynęła pod obrady senatu stanu New Jersey uchwała nr S-1941.

Mimo prób niedopuszczenia do głosowania, uchwała przeszła, a tubylcy z New Jersey zgromadzeni w plemionach Nanticoke Lenni-Lenape, Powhattan Renape i Ramapough Indians stracili uznanie stanowe. Taki był odwet władz Vernon Township. Choć wydaje się to cyniczną drwiną z powagi prawa jest jednak niczym nowym w tym kraju „modelowej sprawiedliwości i wolności obywatelskich”.

Indianie Nanticoke Lenni-Lenape po wygranej batalii o Black Creek stoją w obliczu zadłużenia w firmach prawniczych, przekraczającego 20 tys. dolarów. A tymczasem tuż pod ich nosem buldożery wyrównujące teren pod budowę centrum handlowego w East Greenwich wydobły z ziemi pięć tysięcy przedmiotów tubylczych... Budowa została wprawdzie wstrzymana, ale czy tym razem Indianie odniosą zwycięstwo — tego nikt nie jest w stanie przewidzieć. I tyle teraz wiadomości ze Scheyechbi. ♦

Andrzej J.R. Wala

## UZUPEŁNIJ BRAKUJĄCE NUMERY „TAWACINU”

Dostępne są jeszcze numery:

1996	nr 3 i 4	[35–36]	po 4 zł/st.
1997	nr 1, 2, 3 i 4	[37–40]	po 4 zł/st.
1998	nr 1, 2, 3 i 4	[41–44]	po 4 zł/st.
1999	nr 1, 2, 3 i 4	[45–48]	po 4 zł/st.
2000	nr 1, 2, 3 i 4	[49–52]	po 6 zł/st.
2001	nr 1, 2, 3 i 4	[53–56]	po 6 zł/st.
2002	nr 1, 2, 3 i 4	[57–60]	po 6 zł/st.

## ROCZNIKI TANIEJ (wszystkie numery z danego roku)

1996 – 6 zł	
1997 – 10 zł	2000 – 20 zł
1998 – 10 zł	2001 – 20 zł
1999 – 10 zł	2002 – 20 zł

Zamówienia można składać:

pisemnie TIPI, Marek Maciolek, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo • telefonicznie (061) 44 33 058 lub • drogą elektroniczną [tawacin@tipi.pl](mailto:tawacin@tipi.pl)

Prosimy o przedpłatę. Przy wysyłce „za pobraniem” doliczamy 3,50 zł jako koszt za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.

Scheyechbi (wym. szajakbi) to indiańska nazwa stanu New Jersey, w którym mieszka autor felietonu. Pierwszy felieton z tego cyklu ukazał się w „Tawacinie” nr 3[51], jesień 2000.



James Welch

6 sierpnia 2003 roku odszedł James Welch, jeden z najwybitniejszych pisarzy indiańskich i jedna z czołowych postaci tak zwanego literackiego tubylczego odrodzenia.

Urodził się w Browning (Montana), w 1940

roku. Jego ojciec był Czarną Stopą a matka Gros Ventre. Wychowywał się głównie w rezerwacie Fort Belknap i doświadczenia dorastania jako Indianin we współczesnej amerykańskiej rzeczywistości miały stać się z czasem głównym tematem jego twórczości.

Zadebiutował w 1971 swym jedynym zbiorem poezji *Riding the Earthboy 40*, który obok odniesień do kultury Czarnych Stóp odznacza się komicznym postrzeganiem otaczającego świata i elementami surrealistycznymi. Obie te cechy znalazły później odbicie w twórczości prozatorskiej, która przyniosła mu światową sławę i poczesne miej-

sce w kanonie współczesnej literatury indiańskiej, obok takich postaci, jak Momaday czy Silko. Do jego najbardziej znanych powieści należą *Winter In the Blood* (1974), *The Death of Jim Looney* (1979) oraz *The Indian Lawyer* (1990). Zawarł w nich realistyczne obrazy życia w rezerwacie Czarnych Stóp w Montanie, a jego bohaterzy zmagają się z poczuciem alienacji i problemami z tożsamością wynikającymi z odżegnienia się od tradycji przodków i niemożności odniesienia się do przeszłości.

W roku 1986 Welch wydał *Fools Crow*, powieść, której akcję umieścił w latach sześćdziesiątych XIX wieku. Próbuje w niej napisać na nowo historię swoich ludzi, przeplatając udokumentowane wydarzenia historyczne postaciami i wydarzeniami fikcyjnymi. Zainteresowanie historią zaowocowało kolejnym dziełem, *Killing Custer. The Battle of the Little Bighorn and the Fate of the Plains Indians* zainspirowanym scenariuszem do filmu dokumentalnego w reżyserii Paula Steklera *Last Stand at Little Bighorn*. Welch rekonstruuje w nim wydarzenia prowadzące do bitwy oraz samą bitwę z punktu widzenia Indian i próbuje przedstawić ją w kontekście historii wielokulturowej. Jego ostatnią powieścią była *The Heartsong of Charging Elk* (2001).

Beata Skwarska

Twórczość Jamesa Welcha jest w Polsce mało znana. W „Tawacinie” nr 2[22], lato 1993 zamieściliśmy trzy jego wiersze. Dwa kolejne ukazały się w antologii literatury Indian Ameryki Północnej *Tylko Ziemia przetrwa...Przyjaj dotąd nie tłumaczono.*



MAREK MORYŃ

## Stanisław Supłatowicz

3 lipca 2003 roku w Gdańsku zmarł Stanisław Supłatowicz, człowiek obdarzony wielką charyzmą, świetny gwóźdźiarz, autor licznych powieści o tematyce indiańskiej, artysta, malarz i rzeźbiarz. Jeden z pionierów współczesnego ruchu indianistycznego w Polsce.

Jeśli ten nasz ruch ma jakikolwiek sens, jeśli żyjący dziś Indianie obu Ameryk doznają uczuć sympatii i wspar-

cia z naszej strony — spora w tym zasługa właśnie Stanisława Supłatowicza. Umiął rozbudzić w młodym człowieku fascynację światem i życiem Indian, o których opowiadał jak nikt inny. To nic, że czasami kreślił zbyt idealistyczny, zbyt dobry obraz świata Indian. Bez niego wielu z nas inaczej ułożyłoby sobie życie. Tego nie należy się wstydić ani wypierać.

Wziął udział w I zlocie polskich indianistów w 1977 roku w Chodzieży. Potem wielokrotnie jeszcze przyjeżdżał na spotkania PRPI. Zawsze skupiał na sobie uwagę młodych ludzi. Był niezawodnym „magnesem” przyciągającym tłumy zainteresowanych. Bez niego wiele imprez zakończyłoby się fiaskiem.

Wybuchające co jakiś czas spory wokół jego tożsamości odśladziały w gruncie rzeczy niedostatki naszego własnego światopoglądu. Jeśli nie odwracamy głowy od problemów, z jakimi borykają się dziś Indianie, jeśli staramy się poznawać prawdę o ich zawiłych dziejach, jeśli wiemy, co zrobić z tą dziecięcą fascynacją w dorosłym już życiu — nieistotne jest, czy Sat-Okh był kanadyjskim Szawanezem, czy nie. I niech tak pozostanie.

Marek Maciołek

141. Ledwie kończy się lato a ja już myślę, jak je nazwiemy... Latem Wędrownego Cienia (to moi znajomi), czy Latem Bez Cienia (to plażowicze z Uniejowa)? Może Latem Pierwszej Areny, lub szerzej — Latem Złotu Przełomu? Może będzie to Lato Żegnane w Biskupinie, ale na pewno będzie też — Latem Pożegnania Sata. No właśnie — nie sądziłem, że zdobędę się na napisanie tych paru zdań. Myślałem, że to mnie przerosnie — tak jak przerosło wielu innych, którzy mają przecież więcej do opowiedzenia. Ale spróbuję. Chcę spróbować.

142. Nie pamiętam, od kiedy kojarzę Sat-Okha. Moja *Ziemia Słonych Skal* jest z 1974 roku. Ale wcześniej były Jego artykuły w „Płomyczku”, programy w Teleranku i Ekranie z Bratkiem. Tak zaczynałem, jak wielu z mojego pokolenia. Na szkolnej gazetce ściennej wieszaleam Jego zdjęcia z pierwszego Złotu w Chodzieży. Długo miałem Mu za złe, że w 1978 roku nie odpisał na mój pierwszy list, w którym prosiłem Go o materiały do pracy maturalnej o Indianach. Być może nigdy go nie dostał, bo rzadko odmawiał... Przeszło mi na X Zlocie, gdy przestałem być dla Niego anonimowym młodym indianistą. Wtedy On w namiocie oglądał TV, a my — zbulwersowani Jego „nieindiańskim” zachowaniem — chcieliśmy wymalować Mu na aucie „Śmierć Izaurze! AIM”. Na szczęście nie wymalowaliśmy — być może przeważał szacunek dla Dziadka, może prezenty, które wtedy rozdawał. Jak przez całe życie... Największy prezent sprawił mi chyba na XVI Zlocie (to wtedy — po siedemdziesiątce — skakał na główkę do jeziora, robił cyrkowe sztuczki z lassem i nikomu nie dawał się zrzucić z „mustanga”). Dostałem wtedy Jego zbiór „Akwasasne Notes”. Wiedział, ile dla mnie znaczą i że gdy uzupełnią zbiory gazet po Indiańskiej Babci — będą żyły. Tego jednego oczekiwał od obdarowywanych. W 1990 roku był pierwszą ze znanych Osób, które postanowiliśmy zaprosić do PSPI. Podziękował, ale odmówił. Wołał kroczyć własnymi ścieżkami, choć wiele rzeczy mimo to robiliśmy wspólnie. Spotykaliśmy się wielokrotnie i przy różnych okazjach. Zwykle na publicznych spotkaniach — jak na Indian-

skim Dniu Dziecka w Turku w 1992 roku — czasami też przy piwie. Choć palił jak smok (i jak Babcia Stefania Antoniewicz) i pił jak marynarz (którym był), to często też podkreślał, że najcenniejsze w Ruchu, obok poznawania indiańskich kultur i nauki szacunku dla Ziemi, jest to, że PRPI wielu młodych ludzi uratowało przed nałogami i złą drogą. W to wierzył. I wierzył w nas. Za to na XXV Zlocie w 2001 roku dostał od tradycjonalistów honorowy Staff, który później trafił do Muzeum Jego imienia w Wymysłowie pod Tucholą. Wisi tam nad wejściem. Jeśli Jego najbliżsi uznają, że to nadal dobre miejsce na upamiętnienie i kontynuowanie dzieła Sat-Okha, to być może na przykład raz w roku ten Staff powinien wracać na nasze kolejne Złoty. Tak jak pamięć o Pierwszym Dziadku polskich indianistów. To dla mnie więcej, niż nadanie Ruchowi Jego imienia.

143. W tym roku spotkałem się Go trzykrotnie. Najpierw zimą, niecałe pół roku po odejściu Pani Wandy (którą opiekował się aż do końca), gdy po raz pierwszy przyjął z Zródła zaproszenie do wspólnego z nami szafasu potu. Nie byliśmy pewni, czy przyjedzie. Ale zjawił się. I przedstawił nam Panią Basię... Potem wiosną, gdy na toruńskim Pow-wow nie kto inny tylko On — jak przyjaciel i urwis zarazem — zasłonił mi oczy przy wejściu, a potem uścił serdecznie i zaprosił mnie, wraz z Zawiniątkiem Ruchu, do jednego szeregu podczas Grand Entry. To wtedy dziękował za nasz hymn i „Honor Song”. Za to, że Go słuchamy, szanujemy, naśladujemy. „Teraz mogę spokojnie odejść” — mówił. Trudno było nam uwierzyć, że kiedykolwiek odejdzie. Po raz ostatni żegnałem Go latem, 3 lipca, na cmentarzu Srebrzyska — z Prezydentem Gdańska, garstką towarzyszy broni z AK i tłumem indianistów. Nie mogło nas tam zabraknąć. Nie zabrakło. W wielu miejscach Polski były modlitwy, szafwa, taniec.

144. Modlitwa księdza i dym tytoniu. Sztandar AK i pióropusz na trumnie. Garść ziemi. Koniec? Złamana nad grobem pałka bębna kończy historię Życia. Ale coś przecież w nas pozostało. Zostały Jego Dzieła, Opowieści, Nauki. Została Pamięć, Legenda i Zagadka Sat-Okha. One przetrwają — dopóki istnieć będzie Ruch. „Póki my żyjemy...” +

## 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  
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

### 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

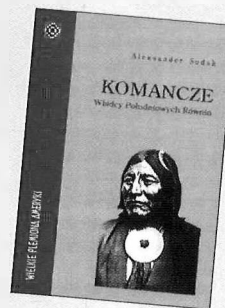
Dystrybucję „Tawacinu” w Stanach Zjednoczonych prowadzi:  
Mr. Andrew J.R. Wala  
5512B Burk Ave. • Ventnor City, NJ 08406–1204  
tel. (0609) 822–1035  
e-mail: KULWAL42@aol.com

„Tawacin” dostępny jest w sieci salonów sprzedaży

**EXPLO**

**BIALYSTOK** ul. Sienkiewicza 3  
• **CHEŁM** ul. Lubelska 61 • **CHO-**  
• **RZÓW** Al. Wolności 28/2 • **CZE-**  
• **ŁADŹ** ul. Będzińska 80 • **CZĘSTOCHOWA** ul. NMP 63/65  
• **ELBLĄG** ul. 1 Maja 37 • **GDAŃSK** ul. Długi Targ 28/29  
• **GDAŃSK MEGASTORE** ul. Podwałe Grodzkie 8 • **GDYNIA**  
ul. Świętojańska 68 • **GLIWICE** Rynek 4-5 • **GNIEZNO** ul.  
B. Chrobrego 11 • **GORZÓW WLKP** ul. Sikorskiego 126/128  
• **KALISZ** Rynek Główny 19 • **KATOWICE MEGASTORE** ul.  
P. Skargi 6 • **KATOWICE** ul. 3 Maja 17 • **KIELCE** ul. Warszaw-  
ska 5 • **KOSZALIN** ul. Zwycięstwa 106/108 • **KRAKÓW** ul. Gen.  
B. Komorowskiego 37 • **LEGNICA** Rynek 33 • **LUBIN** Al. Armii  
Krajowej 25 • **LUBLIN** Krakowskie Przedmieście 59 • **ŁÓDŹ**  
ul. Narutowicza 8/10 • **ŁÓDŹ MEGASTORE** ul. Piotrkowska  
81 • **NOWY SĄCZ** Rynek 17 • **OLSZTYN** ul. 1 Maja 18/19  
• **OPOLE** ul. Krakowska 43 • **OSTRÓW WLKP** ul. Kolejowa  
24 b • **PŁOCK** Pl. Narutowicza 5 • **POZNĄ MEGASTORE** ul.  
Ratajczaka 44 • **RACIBÓRZ** Rynek 5 • **RYBNIK** ul. Sobieskie-  
go 18 • **SŁUPSK** Stary Rynek 6 • **SOPOT** ul. Boh. Monte Cas-  
sino 57/59 • **SOSNOWIEC** ul. Małachowskiego 2 • **SZCZECIN**  
Al. Wojska Polskiego 2 • **SZCZECIN MEGASTORE** Al. Nie-  
podległości 60 • **ŚWIDNICA** ul. Armii Krajowej 8 • **TORUŃ**  
ul. Wielkie Garbary 19 • **WAŁBRZYCH** Al. Wyzwolenia 2 • **WAR-**  
• **SZAWA „Nowy Świat” MEGASTORE** ul. Nowy Świat 15/17  
• **WARSZAWA „Bielany”** Al. Zjednoczenia 25 • **WARSZAWA**  
• **„JUNIOR” MEGASTORE** ul. Marszałkowska 104/122 • **WAR-**  
• **SZAWA Galeria Mokotów** ul. Wołoska 12 • **WARSZAWA Tar-**  
• **gówek** ul. Głębocka 15 • **WARSZAWA Żoliborz** ul. Mickiewicza  
27 • **WŁOCŁAWEK** ul. Warszawska 11/13 • **WROCŁAW** pl.  
Kościuszki 21/23 • **WROCŁAW MEGASTORE** Rynek 50 • **ZIE-**  
• **LONA GÓRA** ul. Boh. Westerplatte 19

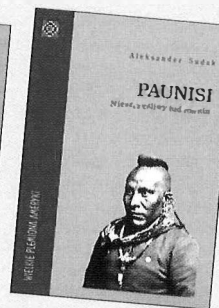
## Biblioteka „Tawacinu”



Aleksander Sudak  
**KOMANCZE**

Słynęli z zamilowania do czystości i elegancji; ich wojownicy nawet na wyprawach wojennych nie rozstawali się z lusterkiem i farbami.

BT, nr 25, ss. 80, cena 9 zł



Aleksander Sudak  
**PAUNISI**

Budzili szacunek i lęk wśród wszystkich plemion. Tych dorodnych ludzi, o okrągłych, księżycowych twarzach, cechowały żywiołowość i zdrowy rozsądek.

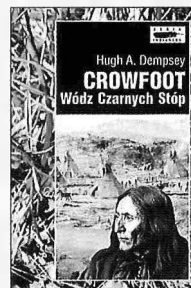
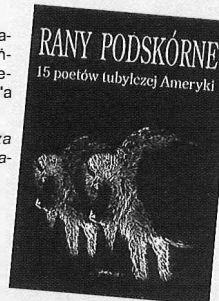
BT, nr 27, ss. 80, cena 9 zł

### RANY PODSKÓRNE

Największa po polsku prezentacja współczesnej poezji indiańskiej opracowana przez znanego poetę Mohawków Maurice'a Kenney

Tubylcza wrażliwość oznacza jedność we wszystkim i poszanowanie tej jedności...

BT nr 26, ss. 72, cena 8 zł



Hugh A. Dempsey  
**CROWFOOT**

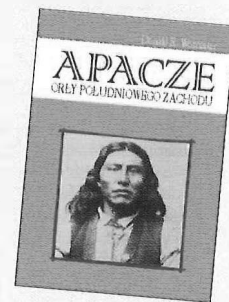
Wódz Czarnych Stóp

Ostatnie dni życia Czarnych Stóp na wolności... Tylko jeden człowiek był w stanie przeprowadzić ich przez ten burzliwy okres. Nazywał się Crowfoot.

ss. 224+32 (fot.), cena 15 zł

Zamówienia można składać:  
pismem TIPI, Marek Maciołek, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo  
telefonicznie (061) 44 33 058 lub drogą elektroniczną [tipi@tipi.pl](mailto:tipi@tipi.pl)  
Książki wysyłamy również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztce lub listonoszowi przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy 3,50 zł za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.

## nasze książki



Donald E. Worcester  
**APACZE**

Orły Południowego Zachodu Surowy był kraj zwany Apaczem — ojczyzna Apaczów, gdzie każdy owad miał żądło, każdy krzak kolce, a każdy wąż — jad. Życie tutaj było codzienną walką o przetrwanie, rozpaczliwym zmaganiem z wroga naturą i okrutnymi drapieżnikami, tak w zwierzęcej, jak i w ludzkiej postaci. Niedostępne góry i bezkresne pustynie były ojczyzną Apaczów, a oni sami nieodrodnymi dziećmi. Bez słowa skargi znosili głód i pragnienie, upały i mrozy. W każdym obcym widzieli wroga, nie ufali nikomu.

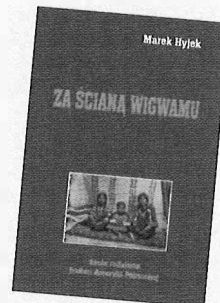
BT, nr 29, ss. 408, fotografie czarno-białe, mapy, bibliografia, indeks osób, cena 37 zł

Donald E. Worcester jest emerytowanym profesorem historii na Texas Christian University w Fort Worth. Specjalizuje się w historii amerykańskiego Południowego Zachodu oraz Ameryki Łacińskiej. W swym dorobku literackim ma blisko 30 książek.

### Marek Hyjek ZA ŚCIANĄ WIGWAMU

Książki o Indianach przedstawiają głównie świat wojowników toczących krwawe wojny z białymi najeźdźcami. Podkreślają tragiczny los tych dumnych ludzi, czyniąc z nich symbol wszelkiej walki o wolność. Jednakże życie Indian nie koncentrowało się jedynie na wojnach i polowaniu na bizony. Obok tych ważnych wydarzeń toczyło się zwykłe, rodzinne życie, ze wszystkimi jego aspektami, od narodzin po śmierć.

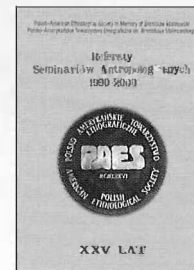
BT, nr 28, ss. 368+32 (fot.), cena 34 zł



### REFERATY SEMINARIÓW ANTROPOLOGICZNYCH

Zbiór odczytów Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego z Atlantic City (USA), w przeważającej większości poświęconych kulturze Indian USA, a od czasu do czasu także zagadnieniom zaha-  
czającym o problematykę Ameryki Łacińskiej.

ss. 408, cena 36 zł





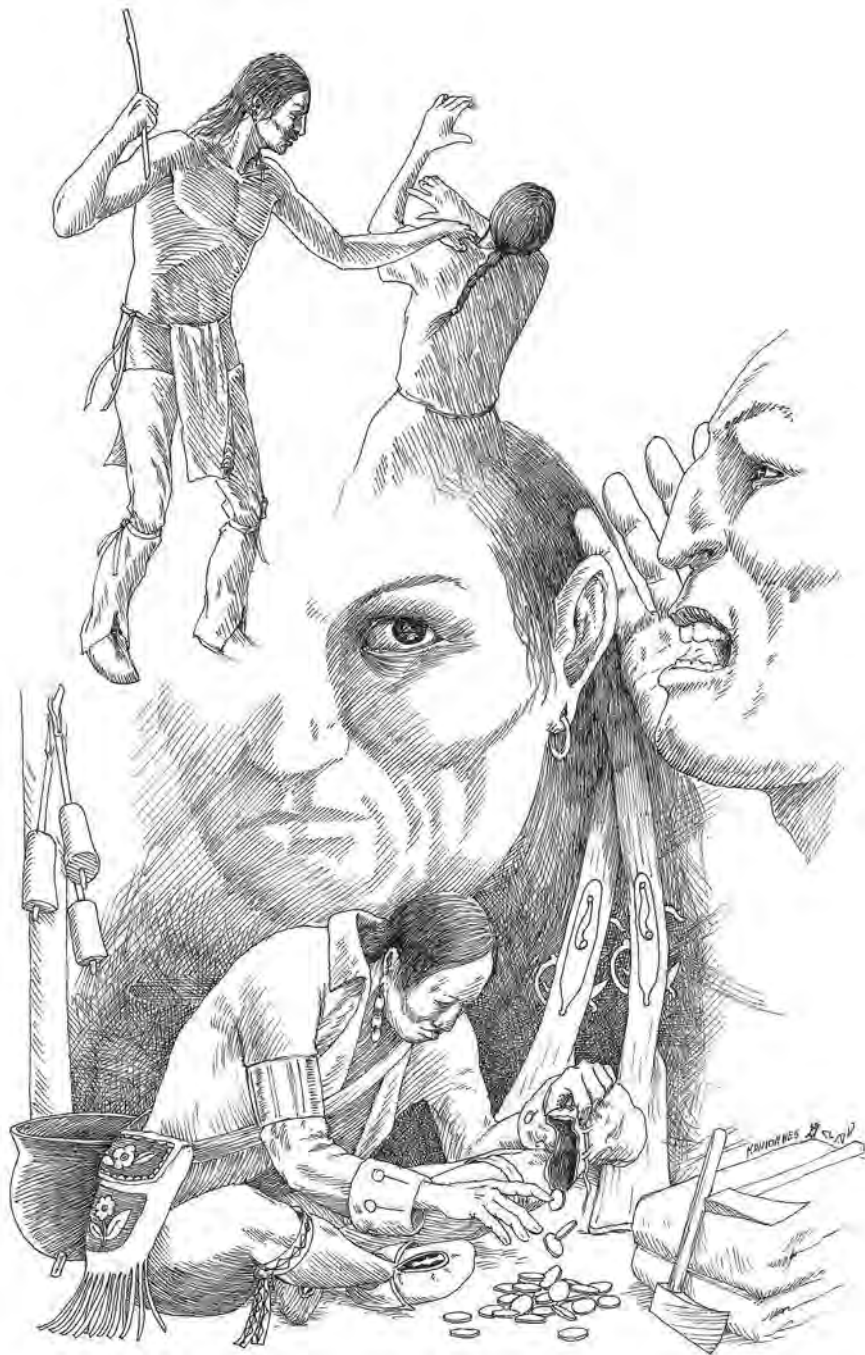
Ma we włosach gwiazdy (1989)

# JOHN KAHIONHES FADDEN

## Świat Haudenosaunee



Ostrzeżenie Matki Klanowej (1991)



Z'ó piétnowane przez Handsome Lake'a: bicie żon, obmowa, chciwość (1983)



Mężczyzna z orłem (1989)



Czarodziejski strój (1983)



Ludzie wi<sup>1</sup>zy (1976)

# JOHN KAHIONHES FADDEN



Aionwatha z 13 pasemkami wampumu (1991)



Najazd obcych

TAWACIN  
GALERIA



Wszechmatka (Iakonkwe)