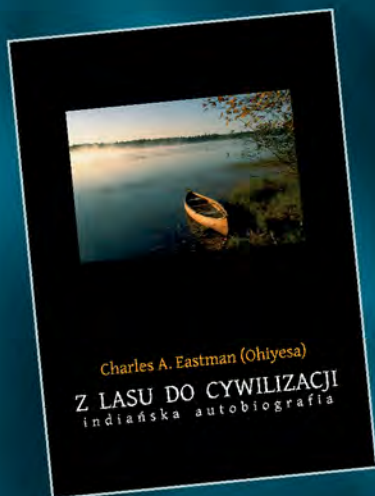


Charles A. Eastman (Ohiyesa)
Z LASU DO CYWILIZACJI
indiańska autobiografia



Biblioteka „Tawacinu” nr 31
TIPI, Wielichowo
ISBN 83-919264-1-9
format 145x205, stron 136
ilustracje
cena 19 zł

Zamówienia
tel. (061) 44 33 058, 0502 212 220,
e-mail: tipi@tipi.pl www.tipi.pl

Prosimy o przedpłatę:
TIPI, ul. Łąkowa 3,
64-050 Wielichowo
BS Grodzisk Wlkp., nr rachunku:
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

Przy wysyłce za zaliczeniem
pocztowym doliczamy 2,50 zł opłaty
za pobranie należności przez
listonosza lub na pocztcie
i przelew na nasze konto

Osiągnąłem wiek lat piętnastu i miałem już rozpocząć życie mężczyzny, w naszym indiańskim rozumieniu tego słowa, kiedy wszystko się zmieniło. Pewnego pięknego wrześniowego poranka, gdy wracałem z codziennego polowania, dostrzegłem już z oddali, że w obozie panuje nienaturalne poruszenie i podniecenie. Moja wierna babcia oczekiwała mnie i jako pierwsza przekazała wielką nowinę.
— Wrócił twój ojciec, ten, o którym myśleliśmy, że zginął z rąk białych — powiedziała.

Drugi tom autobiografii Charlesa Alexandra Eastmana (Ohiyesy) (1858–1939), lekarza i działacza społecznego z plemienia Siuksów Santee. *Moje indiańskie dzieciństwo* zawierało wspomnienia beztrudnych lat spędzonych w lesie. W niniejszym tomie autor opowiada o szkole z internatem, o praktyce lekarskiej w rezerwacie Pine Ridge, o dramatycznych wydarzeniach nad Wounded Knee w 1890 roku, wreszcie o wytrwałej pracy na rzecz Indian.



TAWACIN

nr 2 [70] lato 2005

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
(w tym 7% VAT)



Ray Fadden
ojciec odrodzenia Mohawków

PEKOCI

najbogatsi Indianie Ameryki

Czirokezi

nieudany eksperyment?

— Języki —

tubylców Ameryki Północnej

TAWACIN
GALERIA

JAK TO Z NAMI JEST

Często lubimy bić się w nie swoje piersi. Często lubimy ubolewać nad sprawami, które działy się dawno temu, daleko stąd i bez naszego udziału.

To okręty Europejczyków dobiegały do brzegów nowego lądu, zwanego Ameryką. To Europejczycy podbili miejscową ludność i zawładnęli całym kontynentem. Z faktami się nie polemizuje. Można je opisywać, interpretować i oceniać, jakim (i czyjmi!) kosztem się to wszystko odbyło. Nie można ich natomiast odwrócić. Ubolewanie, że źli biali napadli na dobrych Indian, nie ma już dziś sensu.

My tymczasem często mamy skłonność ulegania emocjom i przenoszenia napięć sprzed wieków w czasy współczesne. Pamięć o historii jest oczywiście ważna, ale pamiętliwość to kula w nogi. Ani nie jesteśmy świadkami przebrzmiałych już wydarzeń, ani nie stawiamy czoła dzisiejszym wyzwaniom. Tkwimy gdzieś poza czasem i poza przestrzenią, w ułudzie.

Wiele indiańskich tradycji, zwyczajów i języków nie dotrwałoby do naszych czasów, gdyby nie biali, potomkowie Europejczyków! W tubylczych kulturach dostrzegli oni wartości, które mogli ocalić. Tak zrobił Ray Fadden uchodzący za „ojca duchowego odrodzenia Mohawków” w XX wieku. Tak zrobiły dzieci Czirokezów i Szkotów czy Irlandczyków, dzięki którym ci tubylcy szybko nauczyli się dróg przetrwania.

Zamiast ubolewać nad upadkiem nierealnego świata beztroskich Indian, zastanówmy się, co dla przetrwania tubylczych kultur robimy dzisiaj my sami, polscy miłośnicy Indian A.D. 2005.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** Roman Bala, Mirosław Dunin-Sułgostowski, Bartosz Hlebowicz, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak i Andrew J.R. Wala (New Jersey) **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 Ray Fadden** – biografię niezwykłego człowieka, ojca duchowego odrodzenia Mohawków przypomina Bruce E. Johansen
- 12 Naród Czirokezów: zwierciadło republiki czy nieudany eksperyment?** – Mary Young omawia sukcesy i porażki Indian „cywilizowanych”
PEKOCI – kontrowersyjne dziś plemię:
- 18 Burzyciele czy budowniczowie?** – zastanawia się Elżbieta Wilczyńska
- 25 Najbogatsi Indianie Ameryki** – przekonuje Trace A.DeMeyer
- 31 Wirtualną wizytę w Muzeum Pekotów Mashantucket** składa Marek Nowocień
- 34 Co tracimy, co mamy** – nowa klasyfikacja języków ludów tubylczych Ameryki Północnej w opracowaniu Mariusza Kairskiego
- 42 Konwencja nr 169 Międzynarodowej Organizacji Pracy** – Beata Skwarska omawia dokument ONZ o ludach tubylczych i plemiennych w niepodległych państwach
- 48 John Trudell** – sylwetkę znanego poety indiańskiego z grubą teczką w FBI przybliży Ewa Sienkiewicz

Stałe działy: **serwis informacyjny Z Ziemi Indian, dwie strony PRPI, z zakurzonej półki**
Felieton: **zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu

– **Wioska Pekotów z XVI wieku**, Mashantucket w stanie Connecticut, fot. Andrzej J.R. Wala

Okładka: Pekocki myśliwy, Muzeum Pekotów Mashantucket, fot. Andrzej J.R. Wala

Podziękowania: John Kahionhes Fadden, Ewa Stańska

Opracowanie graficzne okładki i galerii: Mariusz Sołtysiak



Stała 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.

RAY FADDEN

ojciec duchowego odrodzenia
Mohawków

W przekazywanych ustnie i spisanych opowieściach o życiu Raya Tehanetorensa Fadden — określenie „żywa legenda” przewija się wielokrotnie¹. On sam jednak zachowuje się mało ostentacyjnie. Adoptowany (naturalizowany) Mohawk z Akwesasne, wspólnie z żoną Christine Fadden, dał życie rodzinie artystów i nauczycieli, która zaszczepiła kulturę i przyswajała dziedzictwo setkom Irokezów i innym tubylcom. W swym długim i owocnym życiu Fadden zyskał opinię człowieka, który nie ma czasu na zastanawianie się nad własnym znaczeniem. Był osobą prowadzoną przez poczucie tego, co słuszne i konieczne.

W drugiej połowie XX wieku Ray Fadden był postacią kluczową dla rewitalizacji języka i kultury Mohawków. Najpierw jako założyciel Organizacji Instruktorów Mohawków (MCO) w latach czterdziestych, następnie jako twórca irokeskiego Muzeum Sześciu Narodów w latach pięćdziesiątych, Fadden i jego rodzina uczyli setki Mohawków i innych Irokezów wartości własnego dziedzictwa. Fadden był też bardzo aktywnym działaczem na rzecz ochrony środowiska i przyrody w Górach Adirondack. „Gdy zabijasz puszcę, zabijasz własne wnuki” — mawiał. Jak powiedział Ron LaFrance, Mohawk z Akwesasne i w latach pięćdziesiątych jeden z uczniów Faddena, „był ojcem, dziadkiem, nauczycielem i przyjacielem trzech pokoleń Mohawków”.

¹ Zob. obszerny wywiad z Johnem Faddenem, synem Raya, w „Tawacinie” nr 3 [63], jesień 2003, ss. 3–11.



JOHN FADDEN

Ray Fadden: Indianin znał tę ziemię, wiedział jak z niej korzystać i jak się jej odwdzięczać. Ale kto by dziś słuchał starych Indian?

„Ray zapoczątkował wśród Mohawków rewolucję kulturalną, dając im powody do dumy z tego, kim są — napisał Doug George-Kanentiio, inny z jego uczniów. — Ray zataił negatywny obraz Indianina tworzony w amerykańskich szkołach. Prowadził swoich uczniów na wspaniałe wyprawy przez wschodnią Amerykę Północną, odwiedzając rozmaite historyczne miejsca. Poznawał innych tubylców i zaczął doceniać twórczość i determinację ich przodków”.

Fadden testował metody edukacji wielokulturowej pół wieku wcześniej, zanim stały się popularne.

— Pakowaliśmy się do jego starej, poobtłukiwanej półciężarówki i jeździliśmy: muzea, rezerваты, indiańskie cmentarzyska — co chcacie — gdzie tylko byli Indianie lub jakaś część ich historii, tam zabierał nas Fadden — wspominał Ron LaFrance.

Począwszy od lat czterdziestych, Fadden kazał swoim uczniom zgłębiać historię Irokezów i tworzyć tablice opisujące rolę tubylczych Amerykanów w świecie. W ten sposób dowiedzieli się, że tubylczy Amerykanie wywarli głęboki wpływ na całą ludzkość. Od rolnictwa po nauki polityczne, ludy tubylcze zmieniały sposób odżywiania się i myślenia — niezależnie od tego, czy chodzi o potrawy z kukurydzy w izolowanej wiosce tybetańskiej, czy o realizowanie demokracji w Kongresie Stanów Zjednoczonych.

Wczesne lata Raya Faddena

Ray Fadden urodził się 24 sierpnia 1910 roku na farmie swojego dziadka Henry'ego Faddena, który utrzymywał się z myślistwa i kowalstwa, a także z prowadzenia farmy pięć mil na wschód od osiedla Onchiota, w stanie Nowy Jork, w północno-wschodnim paśmie Gór Adirondack. Przodkowie Henry'ego pochodzili w większości ze Szkocji i wywodzili się od Johna McFaddena, który urodził się w Glasgow w 1729 roku i jako pierwszy w rodzinie wyemigrował do Ameryki. Jego potomek poślubił Rebekeę Williams, która według badań genealogicznych Johna Kahionhesa Faddena, syna Raya, mogła być Indianką Mohawk. Zdaniem Johna, obok krwi szkockiej, Ray miał w swoich żyłach także trochę krwi tubylczej. Fakt, że poślubił kobietę Mohawk i został adoptowany (naturalizowany) w Akwesasne, dla ludzi, którzy znali Raya Faddena, najlepiej uczynił z niego Mohawka.

Ray dorastał w Onchiota i okolicach. Jego ojciec Carroll Fadden Sr., który pracował w spółce telefonicznej jako robotnik kładący kable, wiele podróżował po całym stanie z rodziną, w tym z matką Raya, Matyldą. Już jako chłopiec Ray zaczął zbierać indiańskie pamiątki, a pierwszą ozdobę z koralików zrobił, gdy miał dwanaście lat. Jego edukacja była wszechstronna i obejmowała nieformalne lekcje z życia w lesie, których dziadek udzielał mu podczas długich letnich dni w Adirondack. Stary Fadden, który pod koniec XIX wieku mieszkał przez jakiś czas wśród Indian Menominee na Środkowym Zachodzie, powiedział swemu wnukowi Rayowi:

— Nie wierz w to wszystko, co mówią ci o Indianach. Większość to bzdury.

Ta uwaga — łącznie z głębokim, płynącym z serca poczuciem pokrewieństwa z góorskimi lasami — stanowiła spuściznę po dziadku, która trwale wryła się w umysł i duszę Raya.

Jako nastolatek Ray wędrował po nowojorskich społecznościach tubylczych i zaprzyjaźniał się ze starcami. Odwiedził też większość muzeów stanowych, by zobaczyć ich zbiory tubylcze. Podczas podróży spotkał Arthura C. Parkera, znanego kustosa i autorytet w spra-

wach Irokezów, który sam był Seneką. Ray nawiązał z nim długą przyjaźń, która trwała aż do śmierci Parkera w 1955 roku. Ray uczył się też historii i kultury Haudenosaunee (Irokezów) od Jesse'ego Lyonsa (Onondaga) i George'a Nasha (Tuscarora).

Życie nauczyciela

Fadden studiował we Fredonia Normal School, którą ukończył w 1934 roku z dyplomem pedagoga, po czym podjął pracę nauczyciela w szkole podstawowej w rezerwacie Tuscarorów w Lewiston, w stanie Nowy Jork. Poznał wówczas Christine Chubb, młodą kobietę z Akwesasne, która mieszkała z rodziną w Niagara Falls. Ray i Christine pobrali się w październiku 1935 roku. Właśnie u Tuscarorów Ray zaprzyjaźnił się z Clintonem Rickardem, założycielem Amerykańskiej Ligi Obrony Indian (IDLA). Wspólnie z Rickardem i Davidem Hillem, Mohawkiem z Ohsweken, pracował nad różnymi projektami. Liga Obrony Indian koncentrowała się na prawie członków Ligi Irokezów do swobodnego przekraczania granicy amerykańsko-kanadyjskiej, zgodnie z postanowieniami Traktatu Jaya (podpisanego w 1794 roku), a także zgodnie z innymi umowami między Stanami Zjednoczonymi i Wielką Brytanią.

Ray i Christine przeprowadzili się w 1938 roku do rezerwatu Akwesasne, gdzie Ray uczył w Szkole Mohawków w Hogansburgu i gdzie rozpoczął dzieło swojego życia, pomagając w odrodzeniu kultury Mohawków z Akwesasne. Pod koniec grudnia 1938 roku Christine urodziła ich jedynego syna Johna.

Sam będąc skautem, na początku lat czterdziestych Fadden założył pierwszą chłopięcą drużynę skautów w Akwesasne. Kiedy spotkał się z uprzedzeniami w ramach organizacji, założył własną grupę młodzieży, która odwdzięczała historyczne dla Irokezów miejsca i zamiast odznak sprawności otrzymywała pióra. Organizacja Instruktorów Mohawków z Akwesasne miała uczyć dzieci Mohawków szacunku do stylu życia w puszcy, historii tubylczych Amerykanów i tradycji Mohawków, a czyniąc to — umacniać ich szacunek do sa-

mych siebie. Ray zabierał członków klubu w różne strony na Północnym Wschodzie, by pokazywać im prawdziwe miejsca o historycznym znaczeniu dla Irokezów.

— Pod opieką Raya — wspominał George-Kanentiio — młodzi tubylcy zmieniali się. Chłopcy i dziewczęta wychodzili z jego zajęć z wysoko podniesionymi głowami i dobrze przygotowani, by sami stać się kiedyś przywódcami.

Fadden opowiadał swoim uczniom także o innych kulturach, zwracając szczególną uwagę na Afrykę, od czasów niewolnictwa po trwałe stereotypy medialne ostatnich lat.

Pod przewodnictwem Faddena uczniowie odnajdywali starców, by poznawać od nich ustną historię Haudenosaunee. Z ich pomocą uczniowie Faddena poznawali znaczenie pasów wampumowych, wykonując ich kopie. Zgodnie ze wskazówkami starych ludzi uczyli się budować rozmaite konstrukcje, zazwyczaj w miniaturze. Uczyli się wykonywania strojów i ozdób głowy. Według Nadine Nelson Jennings, autorki dysertacji doktorskiej „W duchu Kaswenthy: Znajomość kultury wśród Mohawków z Akwesasne” (1998), wszędzie te umiejętności były w ówczesnych społecznościach tubylczych na granicy zaniku.

Fadden chciał, by członkowie Organizacji Instruktorów Mohawków stworzyli rodzaj bazy danych, która pozwoliłaby służyć im w przyszłości jako „ambasadorowie” kultury — zwłaszcza jako instruktorzy obozów letnich w rejonie Adirondack, by prostować negatywne stereotypy o Indianach — pisała Jennings. Jego drugim celem było umożliwienie tubylczej młodzieży czerpania z własnej kultury środków do ekonomicznej samowystarczalności. Niektórzy rzeczywiście stali się w ten sposób samowystarczalni, zwłaszcza jako wytwórcy biżuterii, czy artyści multimedialni, a także w oświacie — jako konsultanci muzeów i producentów filmowych. Instruktorzy zbierali informacje i wymieniali je między sobą. Pod okiem Faddena opisywali później swoje ustalenia i zbiory, opatrując je ilustracjami, jeśli była taka potrzeba. Część informacji publikowano w postaci broszur, inne — na tablicach i rysunkach. Publikacje te sprzedawano później, a zyski przeznaczano

na potrzeby organizacji. W 1948 roku Seria Kulturalno-Historyczna Sześciu Narodów obejmowała 26 broszur i 37 tablic.

Edukacja wielokulturowa, uważana dziś za nowość w oświacie i pedagogice, to w dużej mierze metody, których stosowania zakazywano Faddenowi w systemie szkół publicznych w latach trzydziestych i czterdziestych — pisze Jennings. — Jednak nawet w obecnym sprzyjającym klimacie politycznym stosowane przez niego różnorodne style nauczania, obserwowanie i późniejsze wykorzystywanie przez niego tubylczych metod instruktazu, jego umiejętność aktywnego angażowania uczniów do badań i publikacji, liczne wyprawy badawcze i stworzenie kolekcji muzealnej — czynią z niego postać wybitną. Ostatnie pięćdziesiąt lat udowodniło, że Fadden miał rację: „naród będzie trwał”.

W tamtych czasach Ray był bardzo zwinny; mógł dopaść jelenia i klepnąć go po zadzie.

— Ta przygoda z jeleniem zdarzyła się naprawdę — wspomina John Fadden. — Wiatr wiał od strony jelenia w kierunku taty. Jeleń strzyże ogonem, zanim się rozejrzy i wtedy tato zamierał bez ruchu. Wreszcie podbiegł do jelenia i uderzył go po zadzie. Jeleń skoczył w górę, odbiegł, przeskoczył przez płot, skoczył z powrotem, raz jeszcze przeskoczył na drugą stronę płotu i zniknął w lesie.

Otwarcie Indiańskiego Muzeum Sześciu Narodów

Na ziemi otrzymanej od rodziców, z własnoręcznie ściętej sosny, Ray zbudował siedzibę Indiańskiego Muzeum Sześciu Narodów. Otwarte dla zwiedzających w 1954 roku muzeum mieściło pierwotnie wiele rozmaitych darów ofiarowanych Rayowi, kiedy był nauczycielem — wyrobów z koralików, *gustoweh* (ozdób głowy irokeskich przywódców), tablic edukacyjnych, które Ray wykonał osobiście. W 1957 roku Ray opuścił Szkołę Mohawków St. Regis i jesienią zaczął uczyć w siódmej klasie Saranac Central Junior High School. W Saranac uczył przez 10 lat, odchodząc na emeryturę w 1967 roku.



BARTOSZ HLEBOWICZ

W Onchiota, na ziemi otrzymanej od rodziców, z własnoręcznie ściętej sosny, Ray Fadden zbudował siedzibę Indiańskiego Muzeum Sześciu Narodów.

Kiedy powstało Muzeum, Doug George – Kanentio nazwał miejscowość Onchiota „góskim osiedlem, miejscem, które stało się dla Haudenosaunee duchową ostoją”. Zlokalizowane w budynku przypominającym długi dom muzeum jest pełne irokeskich wyrobów, ozdób z koralików, zdjęć i dziesiątek tablic naściennych ukazujących tubylczą historię. Zbudowane bez rządowej pomocy czy wsparcia fundacji muzeum jest w całości dziełem rodziny Faddenów. Syna Raya, Johna, wspierają jego synowie, Dave i Don, dzięki czemu muzeum przetrwa w XXI wieku.

W Onchiota Ray Fadden poznał Felixa Cohena, radcę prawnego Departamentu Spraw Wewnętrznych. Cohen był autorem *Handbook of Indian Law* — podręcznika prawa dotyczącego Indian, opublikowanego po raz pierwszy w 1942 roku, i ponad sześćdziesiąt lat później pozostaje autorytetem w tej dziedzinie.

Cohen miał letni domek w pobliżu domu rodziny Faddenów. John pamięta, że jego ojciec i Cohen wędrowali po lasach, rozmawiając o wkładzie tubylczych Amerykanów w życie

społeczne na początku lat 50., gdy likwidowano wiele rezerwatów, a rozmowy takie nie były w modzie wśród intelektualistów. Krótko przed śmiercią w wieku 46 lat, w 1953 roku, Cohen opisał w „The American Scholar” wkład Irokezów w demokrację w esej, który do końca stulecia inspirował kolejne badania.

To z bogatej tradycji demokratycznej Indian wyłonił się charakterystyczny ideał polityczny amerykańskiego życia — pisał Cohen. — Po wszechne prawo wyborcze kobiet i mężczyzn, relacje pomiędzy stanami, które nazywamy federacją, zwyczaj traktowania wodzów jako ludzi służących swojemu narodowi, a nie jego panów, podkreślanie, że wspólnota musi szanować różnorodność jej członków i różnorodność ich marzeń — wszystko to stanowiło część amerykańskiego stylu życia, zanim jeszcze wyładował tu Kolumb.

Po przejściu na nauczycielską emeryturę Ray nadal pracował w muzeum. Zawsze chętnie opowiadał irokeskie legendy, by opisać struk-



Ray siedał w fotelu i zapalał fajkę. — Dzisiaj chcę wyprostować niektóre kłamstwa, których uczono was w szkole — zaczynał swą opowieść.

ture władz Irokezów i wykazać z charakterystyczną dla siebie barwnością i elokwencją, że współczesne sposoby życia — zwłaszcza jeśli chodzi o rośliny uprawne — zawdzięczają wiele osiągnięciom tubylczych kultur.

Ray długo zajmował się dzikimi ptakami i zwierzętami. Ludzie często znosili mu z okolicy ranne zwierzęta. Będąc już na emeryturze, mógł poświęcić więcej czasu na przygotowywanie i zaopatrywanie karmników. Kruki, sójki, orzechówki, sikory i inne ptaki utrzymywały się dzięki setkom wykonanych przez Raya karmników ze słonecznikiem. Także liczne szopy, kójki, kuny i inne zwierzęta żywiły się w paśnikach zbudowanych przez Raya.

W 2003 roku Indiańskie Muzeum Sześciu Narodów posiadało ponad 3 tysiące eksponatów, od kolekcji grołów strzał po dwa kanu z kory brzoazowej, a także ryciny Irokezów i liczący 75 stóp (23 metry) pas z koralików. Wszystko to zgromadzono w czterech niewielkich pomieszczeniach o łącznej powierzchni 150 m². Naścienne gabloty i tablice ciągną się w nich od podłogi po sufit.

— Zawsze tu byliśmy — wspominał John, którego trzej synowie oraz liczne wnuki mieszczą nieopodal, wzdłuż drogi nr 30. — I sądzę, że będziemy tu zawsze, aż Słońce zamieni się w supernową.

67-letni dziś John jest nośnikiem kultury i artystą o międzynarodowej sławie, który po

32 latach wykładania sztuki w Saranac Junior High School odszedł na emeryturę. Żona Johna, Elisabeth Eve Thompson z Akwesasne, jest powszechnie ceniona za swoje rzeźby z motywami przyrody, wśród których jest seria zwierząt — klany Irokezów. Poświęca ona wiele uwagi zbiorom i razem z Christine zamieszkuje się muzealnym sklepikiem.

Trzech synów Johna trzyma się blisko domu rodziców. 35-letni David jest artystą dzielącym swój czas między Onchiota i Akwesasne. 39-letni Donald mieszka po sąsiedzku i jest konserwatorem w okręgu szkolnym Saranac Lake i pracuje w domu opieki. Brat Raya, Carroll Fadden Jr., mieszka w pobliżu, podobnie jak wielu krewnych.

Muzeum odwiedza od tysiąca do dwóch tysięcy gości rocznie. Wielu to Europejczycy. Pewnego razu biuro turystyczne Greylock Discovery Tours sprowadziło tam autokar angielskich i szkockich turystów. Jedną z ulubionych grup Johna składała się z tuzina tubylczych mieszkańców Syberii z okolic Jeziora Bajkał.

— Mieliliśmy wiele wspólnego — wspomina. — Podchodziliśmy po kolei do ogniska i śpiewaliśmy swoje pieśni. Nie wyobrażam sobie czegoś podobnego z Brytyjczykami.

Gości muzeum czeka dużo więcej niż zwykłe zwiedzanie obiektów. Po wejściu przez sklepik z pamiątkami gości proszeni są, by usiedli na jednej z wielu ław typowych dla długich domów. Przed odejściem na emeryturę Ray, z błękitnymi oczami skrytymi za ciemnymi okularami, siedał w fotelu i zapalał fajkę.

— Dzisiaj chcę wyprostować niektóre kłamstwa, których uczono was w szkole — zaczynał swą opowieść.

Informacje praktyczne

SIX NATIONS INDIAN MUSEUM
HCR 1 Box10

Onchiota, N.Y. 12989

tel. (518) 891-2299

Otwarte: lipiec-sierpień 10⁰⁰-18⁰⁰
maj-czerwiec, wrzesień-październik
(po wcześniejszym ustaleniu terminu)

ceny biletów: dorośli — \$2, dzieci — \$1

Później John lub któryś z jego synów czyta — podobnie jak Ray czynił to przez wiele lat — z zawierającego koralikowe piktogramy pasa opisującego migrację i doświadczenia Irokezów. Jeśli publiczność wykazuje zainteresowanie, mówca przedstawia drugie przesłanie, opisujące szczegółowo światowe osiągnięcia tubylczych Amerykanów.

Jeśli goście byli zainteresowani, Ray „uwalniał” trzecie i ostateczne przesłanie, które — zdaniem zaprzyjaźnionego Mohawka Daniela Rokwaho Thompsona — „w sposób oczywisty poruszało czasami bardziej delikatnych i patriotycznie nastawionych Amerykanów. Obnażał kłamstwa i półprawdy, które czynią amerykańską historię miłą przeciętnej amerykańskiej świadomości. Ukazywał całą prawdę o traktowaniu tubylców tego kontynentu przez rządy Ameryki i Kanady oraz ich obywateli. Kładł nacisk nie tylko na historię, ale i na teraźniejszość. Jego mowa była rodzajem porównania historii Europy sprzed kontaktu i historii prekolumbijskiej Ameryki Północnej”. Wykład mógł, na przykład, nawiązywać do Szlaku Łez, czyli usunięcia przez Andrew („Spluńcie na jego grób!”) Jacksona plemienia Czirokezów z Georgii.

— Siła przekazu mojego ojca była dla niektórych ludzi porażająca — wspomina John. — Mówiąc krótko, jest płomienny.

Zdaniem Thompsona Ray Fadden „ma naturę ulotnego współczucia”. Czy prezentacja kiedykolwiek raz i lub krzywdzi gości, choćby sympatyzujących nie-tubylców?

— Nie tak bardzo, jak nie-tubylcy krzywdzili ludy tubylcze — odpowiadał John Fadden. — Jest zły, a jeden z powodów, dla których jest zły, to fakt, że gdy od 1915 roku chodził do szkoły, nauczyciele mówili rzeczy, których dzisiaj nigdy by nie powiedzieli — wyjaśniał John.

Ray dorastał w czasach, gdy nie-Indianie wciąż uważali tubylców za podludzi.

„Muchy też mają prawa”

Poza rewitalizacją kultury Mohawków Faddenowie zajmują się aktywną opieką nad Ziemią; jeszcze jako dziewięćdziesięciolatek Ray

dokarmiał okoliczną zwierzynę, w tym wiele ptaków i rodziny miejscowych niedźwiedzi, które znał każdą z osobna. Odwiedzający zamajlowali czasem miejsce na ocienionej werandzie Raya w nadziei ujrzenia niedźwiedzia w porze karmienia.

Znaczna część lekcji Faddena miała ekologiczny charakter:

Indianie nie wierzyli w drzewa. Oni rozmawiali z drzewami, szanowali tę formę życia. Chrześcijańska, europejska mentalność nie mogła tego pojąć. Dla białych drzewa, rośliny, zwierzęta, nawet całe góry nie miały żadnego znaczenia... Wierzyli, że wszystko to jest mniej ważne od człowieka. Cóż za szaleństwo! Jestem ciekaw, skąd wziął się ten pomysł. Mówią też, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boże. Gdybym był Bogiem, czułbym się obrażony. Przy całym tym zniszczeniu, które spowodowali — coż to za arogancja!

Złości mnie, zasmuca, po prostu frustruje głupota tego wszystkiego — skarżył się. — Zabijają wszystko — mówił Ray do tych, którzy chcieli go słuchać. — Głupcy! Z każdym rokiem jest gorzej. Z każdym rokiem spostrzegam, że w lesie jest mniej zwierzyny. Ja to wiem. Może ktoś inny nie wie. Ale ja znam te lasy przez całe życie. I widzę co się dzieje. Co roku jest mniej życia, co roku mniej robaczków, mniej małych gryzoni...

Ludzie — mawiał Ray — próbują bawić się w Boga i za każdym razem, gdy to robią, popełniają straszliwy błąd. W naszych lasach najbardziej nienawidzą czarną muchę. Mamy je w naszych Górach Adirondack. Przylatują czasami i gryzą, mocno gryzą. To oczywiście przeszkadza turystom, więc lokalne władze rozpylają środki chemiczne, żeby wybić czarne muchy.

Głupcy! — złościł się Fadden. — Chemikalia zabijają nie tylko czarną muchę. Zabijają wiele innych owadów, na przykład pszczoły. Pszczoły! Jak drzewa mają się zapylić bez pszczoł? Ptaszki — jak mają przeżyć bez owadów? Ryby, pająki, salamandry, kijanki — co mają jeść? Widzicie tego małego trzmiała? Dla Stworzenia jest ważniejszy od prezydenta Stanów Zjednoczonych.

Na spotkaniu w mieście przedstawiciel spółki chemicznej opryskującej lasy usiłował twier-



Ray Fadden testował metody edukacji wielokulturowej pół wieku wcześniej, zanim stały się popularne.

Szceny wewnątrz kręgu odzwierciedlają holistyczne podejście do kwestii wykształcenia lansowanego w Szkole Wolności Akwesasne. Obejmuje ono naukę uprawy ogrodu, budowy domu, tworzenia dzieł sztuki, naukę czytania i pisania oraz aspektów kultury charakterystycznych dla Haudenosaunee (Irokezów), w tym palenie świętego tytoniu.

Wykształcenie daje wolność, którą symbolizuje orzeł, ptak opiekuńczy Haudenosaunee.

Pod nagłówkiem Akwesasne Freedom School to samo w języku Mohawków, zapisane pismem sylabicznym (stworzonym przez Dana Thompsona).

Rys. John Kahionhes Fadden

dzić, że środek przeciw czarnym muchom jest nieszkodliwy dla innych owadów.

Zapytałem go — opowiadał Fadden — czy to zabija inne owady? Mężczyzna nie umiał mi odpowiedzieć. Ostatecznie przyznał, że substancja ta zabija także inne owady. Wstała wówczas kobieta i powiedziała: „Nie obchodzą mnie owady. Nie chcę, żeby moje dzieci chodziły pogryzione”. Jej dzieci! — podkreślił Fadden. — Ona martwi się ugryzieniem muchy. I dlatego wybija się owady. Odpowiedziałam: „Proszę pani, pani niszczy życie lasu, pani zabija swoje wnuki...”.

Ci ludzie są tacy krótkowzroczni — ciągnie Fadden. — Są jak małe dzieci. Skupiają się tylko na jednym, tak jakby to miało sens. Jeśli coś ich irytuje, to trzeba to zabić. Zabić czarną muchę — jasne. — Podnosi palec i wskazuje na własną pierś. — Ja jestem za czarną muchą. Uważam, że czarna mucha też ma swoje prawa. Myślę sobie: jeżeli tak bardzo nienawidzicie czarną muchę, to nie przyjeżdżajcie do jej domu, trzymajcie się z dala od Puszczy.

Boję się o wnuki — powiedział kiedyś Ray Fadden. — Jest tyle zamieszania wśród dzisiejszych ludzi. Widzę tylko ten niewielki kawałek Ziemi, ale znam go dobrze. Przeraża mnie to, co dzieje się z Ziemią. Mieszkam tu i widzę... Mają zły system wartości. Przybyli tu, na ten kontynent, ale nigdy nie nauczyli się go cenić. Nas, Indian, nazywają poganami, dzikusami. Ale Indianin znał tę ziemię, wiedział jak z niej korzystać i jak się jej odwdzięczać. Ale kto by dziś słuchał starych Indian? Kto by żył zgodnie z dawnymi indiańskimi wartościami?

Sporo z „dziekanem studiów irokeskich”

Działalność Raya Faddena prowadziła do okazjonalnych sporów intelektualnych z Williamem N. Fentonem (urodzonym w 1908 roku²), który przez wielu swoich studentów nazywany był „dziekanem studiów irokeskich”. Fenton wywierał wpływ, który zdaniem indiańskiego badacza Michaela K. Fostera „odczuwał niemal każdy badacz Irokezów przez ostatnie cztery dekady”. Od lat trzydziestych

Fenton wykorzystywał kontakty z informatami z plemienia Seneków do robienia kariery we władzach federalnych, pozyskiwania stypendiów, pisania książek i artykułów. Jednak po pojawieniu się tubylczej aktywności prawnej i politycznej pod koniec XX wieku Fenton utracił związki z wieloma współczesnymi Haudenosaunee, którzy uznali, że zdradził ich, publikując fotografie świętych masek dziadków (Fałszywych Twarzy). Dopóki polityczne warunki nie pozostawiły mu alternatywy, Fenton sprzeciwiał się także repatriacji pasów wampumowych Haudenosaunee.

Fenton stracił wiele zaufania u Haudenosaunee, odmawiając uznania i poszanowania ich odrodzenia politycznego i społecznego w drugiej połowie XX wieku. Będąc pracownikiem Nowojorskiego Muzeum Stanowego w Albany, Fenton utrzymywał, że Irokezi nie będą w stanie właściwie przechowywać ani szanować pasów wampumowych, co rozłożyło wielu Haudenosaunee.

Gdy w 1990 roku Irokezi domagali się zwrotu swoich pasów, w całym kraju zaczęła podnosić się wrzawa wielu indiańskich ludów wokół zwrotu z muzeów szczątków ludzkich i przedmiotów grzebalnych. Fenton jeszcze bardziej wzburzył Irokezów, krytykując Raya Faddena. W recenzji jednej z książek Fenton z wyższością pouczał Faddena i wodzów Wielkiej Rady Haudenosaunee o właściwym traktowaniu swej historii: „Irokezi nie patrzą biernie jak nadużywają się odwieczne obyczaje i rytuały. Wykorzystanie przez Raya Faddena wampumu «Czternastu Pasów» jako sposobu pouczania piszących o Indianach narusza wrażliwość Ludu Długiego Domu”.

Fenton dołożył jeszcze do ognia gniewu Irokezów, przypisując sobie zwrot pasów wampumowych, które wcześniej próbował zatrzymać w stanowych archiwach.

Esej Raya Faddena *Czternaście pasemek fioletowego wampumu dla piszących o Indianach*³ nie wymieniał Fentona z nazwiska. Być może Fenton zareagował na tytuł eseju, a może na jego pierwsze dwa zdania: „Trzymamy w rękach czternaście pasemek fioletowego wampumu, (...) dla was — autorów tandet-

² William N. Fenton zmarł 18 czerwca 2005 roku w domu opieki — przyp. red.

³ Zob. „Tawacin” nr 3 [63], jesień 2003, ss. 6–7.

nych, niedokładnych, zakłamanych, sensacyjnych powieści i dla innych pisarzy fabularnych, którzy zatruiliście umysły młodym Amerykanom na punkcie naszego narodu...”.

Ray wraca do Akwesasne

W grudniu 2003 roku rada Mohawków z Akwesasne (po kanadyjskiej stronie leżącego po obu stronach granicy rezerwatu) uchwałała specjalną rezolucję umożliwiającą przyjęcie Faddena (wtedy 93-letniego) do domu opieki w Iakhihsothta „w uznaniu dla jego dzieła życia”. Iakhihsothta (czyta się Jakejsota) w języku Mohawków znaczy „Dziadkowie” i jest nowoczesnym 30-miejscowym domem starców na Terytorium Akwesasne (Snye, Quebec).

To „unikalne posunięcie” było wyrazem „uznania wspólnoty dla pracy Raya Faddena na rzecz promowania kultury Haudenosaunee wśród Mohawków oraz jego dalekosiężnych osiągnięć w zakresie krzewienia wiedzy powszechnej o Haudenosaunee”. Rezolucja ta została uchwalona, ponieważ Fadden nie był mieszkańcem kanadyjskiej strony Akwesasne. Także kanadyjskie władze imigracyjne musiały wyrazić zgodę na jego stały pobyt, co nastąpiło w wyniku kampanii pisanie listów przez wielu jego dawnych uczniów.

Dziś 95-letni Fadden cierpi na postępującą demencję, która pozbawiła go dawnej płomiennej elokwencji i docieklivego intelektu. Ponieważ nie był Kanadyjczykiem, rząd tego kraju nie płaci za jego opiekę, a ponieważ przebywał w Kanadzie, jego amerykańskie ubezpieczenie medyczne nie pokrywało rachunków. Ludzie z Akwesasne zareagowali regularnymi zbiorczymi pienięży i cichymi aukcjami, które — łącznie z dochodami Faddena z ubezpieczenia i emerytury — wystarczyły na opłacenie rachunków. Większość czasu spędza przykuty do wózka inwalidzkiego, niezdolny do rozpoznawania gości, w tym swojej żony Christine i syna Johna. Co pewien czas jednak w jego oczach pojawia się błysk — być może wspomnienie wielu lat walki o zachowanie stylu życia Mohawków.

2 lipca 2004 roku, gdy muzeum rodziny Faddenów rozpoczynało swój pięćdziesiąty sezon, John napisał do Johna Goldena, dzien-

nikarza „Watertown Daily Times”: „Trudno uwierzyć, że nie poszedł karmić niedźwiedzi i uczyć ludzi o tubylczych Amerykanach. Ale jak wszystko — i to kiedyś się kończy. Mówię, jakby już nie żył. Nie umarł, lecz nie jest już tą samą dynamiczną postacią, którą był”.

Art Einhorn, wieloletni przyjaciel Raya, odwiedził go w kwietniu 2005 roku i tak wspomina swoją wizytę:

W ubiegłą niedzielę pojechałem do Akwesasne, by rzucić okiem na Raya Faddena w Domu Opieki; towarzyszył mi Ernie Benedict. Dom położony jest po kanadyjskiej stronie rezerwatu, ale można do niego dojechać od strony USA, zjeżdżając na wschód od Hogansburga z drogi nr 37. Miejsce jest bardzo miłe, z dużymi oknami, przytulne, a starszych ludzi traktują tam bardzo dobrze. Wyżywienie też jest bardzo dobre; Ernie i ja zjedliśmy tam lunch. Jednak ostatni raz widziałem Raya osobiście w 1997 roku, kiedy to zająłem do Onchiota i przeszliśmy łądnych parę mil, wspominając „stare czasy” sprzed 50 lat. Jego kondycja fizyczna i umysłowa były jeszcze wtedy dobre i miał ten sam dawny uśmiech i głos, który będę zawsze pamiętał. Moje ostatnie odwiedziny były skracającym wnętrzości szokiem z powodu tego, co może się stać w ciągu kilku zaledwie lat. Włosy miał niemal śnieżnobiałe, a ciało tak wątłe, że ważył chyba nie więcej niż 45 kilo. Po prostu siedział nieruchomo na wózku z zamkniętymi oczyma... Usiadłem przy nim na chwilę i zaśpiewałem cichutko starą Pieśń Kuropatwy, żeby sprawdzić, czy obudzi to jakieś wspomnienie; nie było żadnej reakcji. Wtedy zapytałem go, czy chce iść nakarmić niedźwiedzie (w Onchiota karmił je codziennie). Nagle jego oczy otwały się szeroko, spoglądając pusto w przestrzeń, jakby te słowa ożywiły coś w jego pamięci... a następnie znowu powoli zamknęły się. Podeszła pielęgniarka, by odwieźć go na lunch. Może być karmiony tylko miękkimi pokarmami, łyżeczka po łyżeczce, jak niemowlę. W sumie było to bardzo przykre doświadczenie.

Wspomnienia o Rayu Faddenie jednak przetrwają, nawet o zmierzchu jego życia. ❖

tłum. Marek Nowocień

NARÓD CZIROKEZÓW

zwierciadło republiki
czy nieudany eksperyment?

Na początku XIX wieku rząd Stanów Zjednoczonych rękoma swych urzędników i opłacanych przez siebie misjonarzy przystąpił do zakrojonego na wielką skalę ambitnego przedsięwzięcia, mającego na celu przekształcenie gospodarki, tradycji i kultury Narodu Czirokezów. Do roku 1830 nastąpiło wiele znaczących zmian. Czirokezi posiadali szkoły, kościoły, plantacje, niewolników, a także pisany język, gazetę i konstytucję. Wtedy właśnie prezydent Andrew Jackson¹ udzielił poparcia stanowi Georgia w dążeniach do zagarnięcia najżyźniejszych ziem Czirokezów. Władze federalne z jawną zachętą przyglądały się, jak tysiące intruzów wdzierają się na ziemie Indian, lekceważąc zarówno traktaty gwarantujące nieetykalność ich granic, jak i decyzje Sądu Najwyższego utrzymujące te gwarancje w mocy i odrzucające tym samym roszczenia Georgii. Prezydent z Departamentem Wojny popierał niewielki odłam plemienia, którego członkowie w 1835 roku podpisali w New Echota traktat, zrzekając się terenów w Georgii, Karolinie Północnej, Tennessee i Alabamie, i obiecując przeprowadzić się ze wszystkimi współplemioncami na Terytorium Indiańskie (dzisiejsza Oklahoma). Zdecydowana większość Czirokezów nie wyraziła na to zgody, gdyż sygnatariusze działali wbrew konstytucji plemienia. W 1838 roku ochotnicza milicja pod kierownictwem zawodowych oficerów wypę-

dziła z domu blisko szesnaście tysięcy Czirokezów. Przebyli oni, chorując i umierając, Szlak Łez wiodący do Narodu Czirokezów na Zachodzie. Kiedy pozostali przy życiu członkowie Narodu Czirokezów ze Wschodu w końcu tam osiedli, między nimi a „starymi osadnikami”, czyli wcześniejszymi emigrantami, którzy podpisali traktat w New Echota, rozgorzał gwałtowny spór, kto ma sprawować władzę w ciągle „cywilizowanym”, choć głęboko podzielonym narodzie.

Podczas każdej dyskusji o historii Czirokezów ich eksperyment w tworzeniu i obronie nowoczesnego narodu spotyka się z różnymi i sprzecznymi ocenami. Na ile „cywilizowani” — czyli przystosowani — byli Czirokezi w latach trzydziestych XIX wieku? Czy przekształcenie ich społecznych i politycznych instytucji oznacza „postęp” w sensie skuteczniejszej ochrony tradycyjnych wartości albo znalezienia skuteczniejszych sposobów przeciwstawienia się zmianom, czy też głównie wyzyskiwanie przywiązanej do tradycji większości przez wywodzącą się od białych rodziców elitę plantatorów? Czy zwolenników traktatu należy uważać za zdrajców, czy za dalekowzrocznych patriotów? Co do tych kwestii nie ma zgody wśród badaczy. Nie było jej też w latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku wśród przedstawicieli rządu, gubernatorów Georgii, misjonarzy protestanckich i wodzów czirokeskich, kiedy to charakter i los „cywilizacji” Czirokezów stanowiły żywotną kwestię polityczną.

W oczach własnego pokolenia, jak i następnych, Czirokezi z tamtego okresu symbolizowali plemiona „cywilizowane”. Jeżeli gdziekolwiek powiodła się próba przekształcenia indiańskiej kultury zgodnie z wyobrażeniami pokolenia Jacksona, to stało się to wśród Czirokezów. Byli oni — jak często powiadali amerykańscy prezydenci — „czerwonoskórymi dziećmi puszczy” Białego Ojca. Jeśli cywilizacyjny eksperyment nie powiódł się wśród tych przedwcześnie wyrosniętych dzieci, to gdzie miał odnieść sukces? Jeśli zaś — jak uważali przeciwnicy Jacksona — postępy Czirokezów udowodniły, że wszyscy tubylczy Amerykanie potrafią się rozwijać i że prezydencka polityka przesiedlania In-

¹ Andrew Jackson (1767–1845), siódmy prezydent Stanów Zjednoczonych (1829–37), twórca polityki przesiedlenia indiańskich plemion z Południa na Terytorium Indiańskie.

dian fatalnie zaważyła na losach tego postępowego narodu, wówczas Szlak Łez czirokeskich wędrowców symbolizuje tragiczne wyparcie się przez Stany Zjednoczone swego hołubionego dziecka.

Z perspektywy lat, możemy powiedzieć, że eksperyment młodej republiki w odtworzeniu samej siebie powiódł się bardziej, niż mogli to pojąć w pełni jego twórcy czy beneficjenci. W pewnym sensie Czirokezi naśladowali różne „ojcowskie” zachowania jak „dzieci”, zbyt dosłownie, a jednocześnie wyrosli na coś więcej niż zwykła kopia swych „rodziców.” Amerykańskie społeczeństwo, które ukształtowało i uwarunkowało wysiłki Czirokezów w zmianie stylu życia, samo podlegało procesom rozwoju, zmiany, zróżnicowania i konfliktu. Droga uświadamiania, manipulowania i wypaczania Narodu Czirokezów rzekomo rodzicielskie społeczeństwo odtworzyło nie idealny model, ale skomplikowane odbicie własnych konfliktów wewnętrznych.

Na początku XIX wieku kościół i państwo nawiązały współpracę, aby przedstawić Czirokezom jednolitą wizję republikańskiej, chrześcijańskiej i kapitalistycznej cywilizacji. Ich modelowy Amerykanin żył według spisanych praw ułożonych przez wybranych ludzi, nad których przestrzeganiem czuwała bezstronna władza obywatelska. Prawo strzegło własności i pracownicy mężczyźni starali się wzbogacić uczciwą pracą za pługiem, w kuźni czy w młynie, podczas gdy pracownice kobiety pilnowały, by rodzina miała się w co ubrać, zaś w domu panowały czystość i porządek. Wszyscy modlili się do najwyższego, surowego, ale miłosiernego Boga, którego Wola objawiała się spisanim Jego Słowem.

Chcąc, by Czirokezi przyjęli ten model cywilizacji, prezydenci, agenci rządowi i misjonarze nieustannie zalecali im zaniechanie zemsty klanowej na rzecz spisane prawa wymuszanego przez wybrane w wyborach władze, szczególnie nacisk kładąc na prawa dotyczące dziedziczenia majątku. Zalecali, by Czirokezi podzielili swoje wspólne ziemie między ojców poszczególnych rodzin i aby mężczyźni, a nie kobiety, wzięli się za jej uprawę. Ci potencjalni patriarchowie mieli stanąć za pługiem i ogradać swe pola. Ko-

biety porzucać rolnictwo dla wrzeciona i krosien, aby ich mężowie nie musieli polować na wciąż malejącą ilość zwierzyny, żeby kupić odzież cywilizowanych ludzi. Dzieci w tym czasie przebywają w szkole, gdzie dziewczęta uczą się szycia i tkania, a chłopcy orki i siewu. Obie płci powinny wiedzieć, jak liczyć pieniądze i przeczytać Stary Testament. W ten sposób lenistwo ustąpi przed pracowitością, zaś magia, przesady, pogańskie tańce i zaklinanie rozumowi, myśli i objawionej religii. W ten sposób amerykańscy tubylcy mieli stać się modelowymi Amerykanami.

Będąc raczej przedmiotem niż podmiotem zmiany kulturowej, Czirokezi dostrzegali możliwość większego wyboru, niż zaplanowali to ich mentorzy. Dostrzegali oni nie tylko wyidealizowane wzorce, ale i codzienne zwyczaje i zachowania. Widzieli nie tylko agentów i misjonarzy, ale i żołnierzy, plantatorów, handlarzy i koniokradów. Zależnie od swej pozycji, nastawienia i okoliczności, różne jednostki i ugrupowania plemienia przypatrywały się, przysłuchiwały, dokonywały wyboru i rozwijały w całkiem różny sposób.

Czy Czirokezi byli „ucywilizowani” w 1808, w 1817, w 1830 roku? Wszystkie zainteresowane strony przywiązywały ogromną wagę do tego zagadnienia, gdyż rozmiary „postępów” Czirokezów przyjmowano za ocenę ich kwalifikacji do pozostania na własnej ziemi.

Oficjalnie przywódcy plemienni przyjęli definicję „cywilizacji” podaną przez ich nauczycieli. Przedstawiali spis swych majątków, opisy ubrań, mieszkań, umeblowania, zastawy stołowej i wykonywanych prac. Wyliczali swoich chrześcijan, by udowodnić, że jeśli nie są równi — to jest tacy sami jak biali — to szybko ku temu dążą. John Ridge² i Elias Boudinot³, najbliżsi z ich zanglizowa-

² John Ridge (1803–39), syn wodza Majora Ridge’a i Sehoya, półkrwi Czirokezki. Kształcił się w szkole misyjnej w Cornwall. Należał do ugodowej grupy Czirokezów, która sprzedawała wszystkie ziemie plemienia na wschód od Missisipi. Zginął w 1839 roku, zamordowany przez współplemieńców.

³ Elias Boudinot (1804–39), najstarszy z dziewięciorga dzieci Oo-watie i Metyski Susanny Reese. Uczył się w szkole misyjnej w Cornwall. Był wydawcą „Cherokee Phoenix”, dwujęzycznej gazety Czirokezów. Podpisał traktat w New Echota z 1835 roku o sprzedaży ziem plemienia na wschód od Missisipi. Zginął w 1839 roku z ręki współplemieńców.

nej młodzieży, występowali przed pobożną publicznością północno-wschodnich stanów, reklamując podobieństwa między przykładną społecznością New Echota a przykładnymi społecznościami New Haven czy Baltimore.

Ponieważ w warunkach prawnej nierówności i rasowego uprzedzenia szybko ujawniły się wszelkie ujemne strony przystosowywania się, plemienni przywódcy skorzystali z rodzinnej metafory, by wyjaśnić, że ich Naród jako całość trwa jeszcze w „dzieciństwie”, nie będąc gotowy do pełnej integracji z białym społeczeństwem pod władzą białego rządu. Ta sama elita nie robiła jednak tajemnicy z tego, że siebie uważa za dorosłą i że utożsamia swój status dorosłego z suwerennym poszanowaniem swego niezależnego Narodu. Kiedy biali „rodzice” zorientowali się, że owi czirokescy dorośli nie chcą sprzedać ziemi i odejść, przystąpili do ataku na Naród.

W obliczu brutalnego najścia na swe ziemie, zachęcanego i wspomagane przez rząd zobowiązany do ochrony praw Indian, czirokeska elita zaczęła sobie wyrabiać własny pogląd na postępowanie „rodziców.” Jeżeli Stany Zjednoczone były naprawdę republiką prawa, to czy traktaty z Czirokeżami nie były rzeczą świętą? Czy amerykański system prawny nie może strzec praw Czirokeżów? Naczelny Wódz John Ross⁴ wierzył niewzruszenie, że tak właśnie jest. Jeśli Stany Zjednoczone stanowiły przykład wspólnoty chrześcijańskiej, to czy przyzwolici ludzie nie powinni ruszyć z pomocą zagrożonym i uciśnionym? Tak uważali plemienni notable, John Ross, John Ridge i Elias Boudinot, bardziej naiwnie i stanowczo niż ich polityczni orędownicy — Edward Everett, Theodore Freylinghuysen i Jeremiah Evarts.

A może Stany Zjednoczone były tak naprawdę narodem złoczyńców i hipokrytów, czyli nielegalnych osiedleńców, gwałcicieli i pijaków zatwardziałych w zbrodniczym po-

stępowaniu? Kiedy Czirokezi lat trzydziestych, którzy porzucili nadzieję na pomoc ze strony chrześcijańskiego narodu, czyli kiedy chrześcijański naród odwrócił się od nich — John Ridge i Elias Boudinot porzucili w końcu nadzieję na równe traktowanie, przyjmując wizerunek dzikszego Amerykanina za swój własny i podpisali traktat, w którym zgodzili się na przeniesienie z dala od swych dzikich białych sąsiadów.

Wszyscy ci czcigodni mężowie mieli słuszność, ale tylko częściowo. Zarówno społeczeństwo białych, jak i Czirokeżów, okazało się bardziej złożone i mniej przewidywalne, niż przypuszczała większość zainteresowanych. Proces zmian w czirokeskim społeczeństwie doprowadził do wytworzenia się jednego w swym rodzaju Narodu, podobnego Stanom Zjednoczonym bardziej, niż uświadamiali to sobie biali i tubylcy.

Naturalną kolejną rzeczą Czirokezi znaleźli wśród sąsiadujących z nimi plantatorów liczne wzorce do naśladowania. Większość prezydentów, którzy po ojcowsku zalecali cywilizację plemionom z Południa, należeli do plantatorskiej arystokracji. George Washington⁵, „najszlachetniejszy Rzymianin” wśród Amerykanów swoich czasów, posiadał plantację i niewolników. Tak samo było z Johnem Rossem, Richardem Taylorem, Majorem Ridge'em⁶, Johnem Ridge'em i dziesiątkami innych z czirokeskich wyższych sfer. Plemienna elita zdawała sobie sprawę, że zwyczaj zatrudniania przez indiańskich plantatorów białych pracowników znajdzie szybko naśladowców wśród innych farmerów. Trudno ustalić, jaki wkład we wzbogacenie się Czirokeżów miała praca białych i murzyńskich wyrobników rolnych, ale w połowie lat dwudziestych XIX wieku 5–10 procent

⁴ John Ross (1790–1866), wódz Czirokeżów, syn szkockiego handlarza Daniela Rossa i półkwi Czirokezki. Był jednym z twórców konstytucji Czirokeżów z 1827 roku. Sprzeciwiał się sprzedaży ziem białym. Zmuszony do przesiedlenia na Terytorium Indiańskie, przyczynił się do zjednoczenia wszystkich Czirokeżów i został wybrany naczelnym wodzem. Funkcję tę pełnił aż do śmierci.

⁵ George Washington (1732–99), pierwszy prezydent Stanów Zjednoczonych (1879–97), jeden z największych amerykańskich bohaterów narodowych.

⁶ Major Ridge (1771–1839), wódz Czirokeżów. Podczas wojny 1812 roku służył jako major u boku Andrew Jacksona i stąd wziął się jego przydomek. Pierwotnie był przeciwny sprzedaży ziem plemienia, później jednak w przesiedleniu na Terytorium Indiańskie widział jedyną szansę na przetrwanie Narodu. Podpisał traktat w New Echota, za co został przez współplemieńców skazany na śmierć.

wschodniego Narodu Czirokezów stanowili czarni niewolnicy.

Portrety Jacksona podtrzymują jego rzymski i napoleoński wizerunek. Wielu Czirokezów uważało Starego Generała za swego towarzysza broni. Jackson, plantator–dżentelmen — posiadał również sklep, puszczał konie na wyścigach i hazardowo grał w karty. Brat Johna Rossa, Lewis, jeden z najbogatszych Szkotów w Narodzie, dorobił się na handlu. Po przesiedleniu w okolice fortu Gibson, na Terytorium Indiańskim, Czirokezi wraz z tamtejszymi żołnierzami grali w pokera i zakładali się na wyścigach. Często upijali się wraz z nimi i ich przedstawiciele daremnie zabiegali w Waszyngtonie o likwidację fortu, co ukróciłoby pijaństwo.

Publikacją biuletynu w dniu 4 lipca twórcy konstytucji Czirokezów z 1827 roku uczynili wiele nie tylko dla swej niepodległości, ale i do zbliżenia swej konstytucji do konstytucji Stanów Zjednoczonych. Prawdę mówiąc, przypominała ona bardziej konstytucje niektórych południowych stanów aniżeli konstytucję federalną. Konstytucja Czirokezów z 1827 roku obdarzyła ich ciałem ustawodawcze prawem obierania władz wykonawczych i wodza naczelnego, zaś ta późniejsza, z roku 1839, nakazywała jego wybranie drogą powszechnego głosowania. Ewoluuąc w tym kierunku, naśladowali Georgię.

Czirokeska konstytucja zobowiązywała urzędników do wiary w Najwyższego i przyszłe życie z jego karami i nagrodami. Obowiązywało to również w konstytucjach kilku stanów, nawet jeśli taki warunek nie wyszedł z inicjatywy Thomasa Jeffersona⁷ albo Andrzeja Jacksona. Jak większość stanów Czirokezi pozbawili Murzynów praw obywatelskich. Jak wszystkie konstytucje stanowe epoki ich własna, zrywając z odwieczną tradycją, przekazała przywileje polityczne mężczyznom. Kodeks prawny Czirokezów, tak jak kodeksy innych niewolniczych stanów, stopniowo ograniczał prawa niewolników do własności,

do nauki czytania, przemieszczania się i gromadzenia. Społeczna dezorganizacja, do jakiej doszło podczas wysiedlenia oraz szalejący na Terytorium Indiańskim murzynscy bandyci zbiegli od Krików i Seminolów, zmusiły Czirokezów do zaostreżenia rygorów prawa niewolniczego, choć misjonarze świadczą, iż rząd plemienny w jeszcze mniejszym stopniu potrafił zmusić do posłuchu niewolników, niż wprowadzić w życie inne prawa.

Podobnie jak w innych południowych stanach, a szczególnie w Georgii, klasa plantatorów–kupców bardziej zaangażowała się w politykę aniżeli reszta społeczeństwa, zaś prawo stało na straży ich kulturalnych i gospodarczych interesów oraz na pogodzeniu tych interesów z interesami innych klas. Prawa decydowały o ściąganiu długów, chroniły majątek i określały jego dziedziczenie, obdarzały licencjami i prawem głosowania, regulowały opłaty na promach i przy rogatkach i pozwalały obywatelom zaciągać pożyczki z narodowego skarbcza. John Ross, bardziej wigowski⁸ niż jego zwolennicy, pragnął, by jego rząd założył narodowy bank.

Czirokescy „arystokraci” zdemokratyzowali swój rząd, stopniowo zwiększając liczbę urzędów, w których chętni pracowali za wynagrodzeniem. Ich gniew z powodu utraty urzędu i dochodów z żup solnych, z jakich zrezygnował rząd, pomaga wyjaśnić nieustępliwość, z jaką — na początku lat czterdziestych — starzy osadnicy z Narodu Czirokezów na Zachodzie opierali się przejściu rządów przez dużo liczniejszych przybyszów z Narodu Czirokezów ze Wschodu.

Szanujące się rządy stanowe z tego okresu troszczyły się o działalność kulturalną, przede wszystkim o oświatę. W tej dziedzinie elita czirokeska obrała sobie za wzór bardziej Nową Anglię niż Georgię, chociaż „postępowi” obywatele Georgii, jak Wilson Lumpkin⁹ uważali, że nie istniała tutaj żadna różnica. Kiedy zaczęła działać misyjna szkoła w Brain-

⁷ Thomas Jefferson (1743–1826), trzeci prezydent Stanów Zjednoczonych (1801–09), autor Deklaracji Niepodległości. Choć sprzeciwiał się niewolnictwu, sam był posiadaczem niewolników.

⁸ Partia Wigów, partia polityczna w USA, powstała 1834 w opozycji do Partii Demokratycznej.

⁹ Wilson Lumpkin (1783–1870), polityk, senator i gubernator stanu Georgia (1831–35), stanowy komisarz do spraw Indian na mocy traktatu z Czirokezami z 1835 roku.

ard, Rada Narodu Czirokezów ustanowiła dla niej zarząd inspektorów. W latach czterdziestych, kiedy tylko pozwoliły na to zasoby skarbu, Czirokezi ustanowili sieć szkół publicznych. Wyprzedzili tutaj swych sąsiadów z Arkansas, którzy nie korzystali z corocznych dotacji wpłacanych przez rząd federalny. Prezbiterianie, baptyści i metodyści z tego okresu walczyli między sobą o kierowanie szkolnictwem Narodu Czirokezów, podczas gdy pogańscy Czirokezi, jak Irlandczycy i wyborcy z innych mniejszości w Massachusetts, skarżyli się, że wymagające dużych nakładów instytucje służą głównie dzieciom protestanckiej elity.

Wydając narodową gazetę¹⁰ o charakterze oświatowym i opiniotwórczym, państwo czirokeskie wyprzedziło nawet Nową Anglię. Bardziej niż współczesne im rządy Czirokezi traktowali działalność na niwie kultury jako społeczny obowiązek. Przywódcy nowego Narodu Czirokezów mieli wszelkie powody, aby swą hegemonię utożsamiać z postępem kulturalnym. Ponieważ ich rząd dysponował kwotami wpłacanymi przez rząd federalny i funduszami misyjnymi, a nie dochodami z podatków, to w przeciwieństwie do elity plantatorskiej Georgii nie widzieli większego powodu, by ściśle utożsamiać ludzi cieszących się szacunkiem z prowadzoną przez rząd gospodarką. Prawo karne Czirokezów, opierające się na grzywnach i karach cielesnych, a nie na pozbawianiu wolności, przypominało kodeks bardziej zacofanych stanów, takich jak Tennessee i Karolina Północna. Zdaje się jednak, że przy wymierzaniu kar wzorowali się początkowo na postępowaniu wojska federalnego, stacjonującego w ich sąsiedztwie. Na początku XIX wieku sądy polowe w South-west Point karały za kradzież setką batogów i tak też czynili Czirokezi; w Karolinie Północnej poprzestawano na trzydziestu dziewięciu batach.



Emblemat orla pochodzący z winiety tygodnika „Cherokee Phoenix”

Obywatele państwa Czirokezów różnili się całkowicie od obywateli Georgii, Karoliny Północnej czy też żołnierzy, zatem jego konstytucja i prawa musiały mieć na uwadze tak kompromis między odłamami plemienia, jak i kulturowe różnice między białymi a Czirokezami. Stany Zjednoczone postrzegały zaprowadzenie pisanego prawa przez ich władze jako probierz ich „ucywilizowania”. Tak też po części było. Ale prawa i konstytucja Czirokezów uwzględniały też dążenia Metysów do władzy, ich kompromisy z tymi, którzy na sprawy patrzyli bardziej tradycyjnie niż oni oraz motyw jednoczący niemal wszystkich Czirokezów, a zwłaszcza tradycjonalistów — zachowanie kraju.

Pierwsze spisane prawa karały kradzież. Wyraźnie dogadzały one tym, którzy mieli najwięcej do stracenia i wskazywały zarówno na wzrastającą zamożność Narodu Czirokezów, jak i na pogłębiające się różnice między bogatszymi i biedniejszymi. Niemniej większość rodzin posiadała świnię, bydło, konie albo owce. Utrata jedynego konia mogła się okazać bardziej brzemienna w skutkach niż rozstanie się z najlepszymi siedmioma spośród dziesięciu. Uznanie kradzieży konia za akt patriotycznego oporu, jak ujmował to William McLoughlin¹¹, można jakoś usprawiedliwić, ale nie można pominąć faktu, że

¹⁰ Mowa o „Cherokee Phoenix” lub „Tsa’lagi Tsu’lisanun’hi”, tygodniku wydawanym w wersji dwujęzycznej: po angielsku i czirokesku (dzięki opracowanemu przez Sekwoję sylabariuszowi języka Czirokezów). W ciągu 6 lat (1828–34) ukazało się 260 wydań. Pierwszy numer był datowany na 21 lutego 1828, ostatni na 31 maja 1834 roku. Artykuły po czirokesku zajmowały około 30% miejsca.

¹¹ William G. McLoughlin (1922–92), amerykański historyk i religioznawca. Autor licznych prac o Czirokezach, m.in.: *Cherokee Renaissance, 1794–1833*, *After the Trail of Tears: The Cherokees’ Struggle for Sovereignty, 1839–1880*, *Cherokees and Missionaries, 1789–1839*, *The Cherokees and Christianity, 1794–1870: Essays on Acculturation and Cultural Persistence*.

prawa miały zabezpieczyć jednego Czirokeza przed kradzieżą ze strony drugiego. McLoughlin wykazuje, że przestępczość stanowiła dla niektórych biednych pewien sposób na życie, ale trudno uwierzyć, by pochwalali to poszkodowani Czirokezi.

Prawo amnestii dla morderców (z 1810 roku) ponownie dokonało definicji morderstwa, wykluczając zeń przypadkowe zabójstwo, a włączając bratobójstwo. Pojęcie przystania na wzajemne wybaczenie, czyli „zapomnienie”, to jest położenie kresu wiecznotrwałej zemście, jest na wskroś tradycyjne, chociaż prawo zmodyfikowało dawne definicje morderstwa związane ściśle z odwetem klanowym. Musimy jednak sobie uświadomić, że dopiero, gdy nastąpił emigracyjny kryzys roku 1828 i rząd federalny namówił zachodnich Czirokezów, aby skłonili swych wschodnich krewniaków do sprzedania dobytku Stanom Zjednoczonym i udania się na Zachód, Czirokezi wyraźnie poddali morderstwo karze. Do tej pory żaden pisany nakaz nie zabraniał klanowi poszukiwania zemsty.

Własnościowe prawo Czirokezów było o wiele bardziej egalitarne niż to obowiązujące wśród białych. Plemię uznawało ziemię za wspólną własność jego wszystkich członków. Zabudowania należały do tych, którzy je wzniesli, kupili bądź odziedziczyli. Nikomu nie wolno było zamieszkać w obrębie jednej czwartej mili od czyjegoś domu bez zgody właściciela. Chociaż Rada zerwała z tradycją i majątek ojca dziedziczyły jego dzieci, to matki zachowywały pełne prawo do posiadania budynków wzniesionych przez siebie oraz do wszelkich otrzymanych nieruchomości. Każdy biały mąż znęcający się nad swą czirokeską żoną podlegał karze grzywny i konfiskaty mienia.

Czirokescy wierzyliciele mieli prawo zabierać mienie dłużników, pod warunkiem pozostawienia im domu, gospodarstwa, konia, siodła, zapasu kukurydzy, krowy i cielęcia, świni i tak dalej. W przeciwnym razie starodawna plemienna gościnność stałaby się ciężarem dla krewnych lub sąsiadów dłużnika.

Prawa takie jak zwalczanie kradzieży przynosiły korzyść wszystkim warstwom. Ubodzy mieli wolny dostęp do środków produkcji.

Zamożni mogli powiększyć swe włości o tyle ziemi, ile mogli obsiać ich niewolnicy. Obserwujący to zjawisko podkreślali, że zerwanie z takim burżuazyjnym nawykiem wzbogaciło zwykłych obywateli. Nieżyczliwi biali krytycy dowodzili, że wolna ziemia jeszcze bardziej wzbogaca bogatych, a u biednych leży odłogiem.

Chcąc zadowolić tych, którzy sprzeciwiali się wpływowi misjonarzy, konstytucja 1827 roku wykluczyła z grona członków Rady pastorów głoszących ewangelię. Aby z kolei zadowolić tych ostatnich, Rada uznała, że mają oni coś lepszego do zrobienia. John Huss, zwany Duchem, kaznodzieja o niespotykanym talencie, wyświęcony przez Kościół prezbiteriański i którego mowy tłumaczono na angielski, nie zasiadał w Radzie. Otrzymał bardziej mu właściwe stanowisko Przewodniczącego Sądu Najwyższego. Rada powołana do życia przez konstytucję 1827 roku była ciałem obieralnym stosowną ustawą. Niemniej wywodziła się ona od rad obieranych *ad hoc* już od XVIII wieku. Tradycyjni przywódcy pełnej krwi słusznie spodziewali się, że po zwycięstwie w wyborach do rady zdobędą władzę. Nie mieli takich oczekiwań względem Sądu Najwyższego, instytucji stworzonej na nowo w latach dwudziestych. Konstytucja 1839 roku, napisana przez przybyszów do Narodu Czirokezów na Zachodzie, nie wykluczyła duchownych w zasiadaniu w Radzie. Młody Wilk (Young Wolf), pastor metodystów, zasiadał w Radzie Narodu i sobie przypisywał, że nakłonił ją do wydania pozwolenia na małżeństwa z białymi. Sam miał żonę pochodzącą z Niemiec.

Wychodząc naprzeciw życzeniom misjonarzy, Rada Narodu zniosła wielożeństwo — najpierw u białych, potem u wszystkich. W przeciwieństwie jednak do innych ustanowionych praw nie nałożyła żadnych kar na tych, którzy je naruszali. ♦

dokończenie w następnym numerze

tłum. Aleksander Sudak

MARY E. YOUNG jest profesorem historii na Uniwersytecie Rochester w Rochester, w stanie Nowy Jork. Esej *The Cherokee Nation: Mirror of the Republic* ukazał się w „American Quarterly” nr 33, zima 1981.

PEKOCI

burzyciele czy budowniczo wie?

Przez ostatnie dwadzieścia lat nieoczekiwanie wzrosło zainteresowanie Pekotami mieszkającymi w rezerwacie nieopodal miast Ledyard i Stonington, w stanie Connecticut, w Nowej Anglii. Przyczyną tego zainteresowania są dwie skrajności: z jednej strony plemię jest wyjątkowo małe — liczy zaledwie 800 osób, z drugiej zaś posiada największe na świecie kasyno gry Foxwoods. Właśnie ta niska liczebność świadczy o randze problemu, ponieważ plemię Pekotów ukonstytuowało się na nowo w 1975 roku, licząc jedynie 15 osób, członków właściwie jednej rodziny George. W ciągu niespełna 30 lat plemię powiększyło się ponad pięćdziesiąt razy, dzięki temu, że z terenów całej Ameryki nadciągali Indianie przyznający się do pekockich korzeni. W jaki sposób ludziom pochodzącym z różnych stron Ameryki udało się zbudować plemię, które osiągnęło niebywały sukces ekonomiczny? Odpowiedź po części mieści się we wcześniejszych zdaniach — magia kasyna spowodowała, że zdecydowali się oni porzucić dotychczasowe miejsca zamieszkania i osiedlić się w rezerwacie. Udział w bogactwie i jego dalsze pomnażanie nie wystarcza jednak do zdobycia uznania i szacunku wśród Indian i nie-Indian, na których pieniądze wznosi się dzisiejsze „imperium” Pekotów. Sami Pekoci stanęli przed trudnym wyzwaniem. Co to znaczy być Pekotem? Jak musi się zmienić moje dotychczasowe życie, abym przekonał siebie i innych do mojej nowej sytuacji i do nowego narodu, w którego budowie lub odbudowie obecnie uczestniczę? Jednym z naj-

ważniejszych czynników spajających dzisiejszych Pekotów jest ich zawiła historia.

Wojna z Pekotami

Na początku XVII wieku Pekoci uważani byli przez Anglików i Holendrów za najpotężniejsze i najwaleczniejsze plemię obszaru Nowej Anglii. Badacze szacują, że przed przybyciem kolonistów liczyli oni 13 tysięcy osób¹. Na co dzień łowili ryby i polowali na bobry, lisy, niedźwiedzie i wilki. Uprawiali kukurydzę, dynie i fasolę, które stanowiły podstawę ich diety, oraz wytwarzali syrop klonowy. Trudnili się także zbieraniem muszelek wampum, których używano nie tylko w charakterze ozdób, ale także jako środek płatniczy. Fakt, iż miejsca obfitujące w te muszki znajdowały się na terytorium Pekotów, przyczynił się niewątpliwie do ich potęgi.

Istnieją dwie hipotezy dotyczące pochodzenia Pekotów: jedni badacze uważają, że wywodzą się oni z południowej części stanu Connecticut, podczas gdy inni opowiadają się za ich przybyciem z północy, gdzie mieli odziedzić się od Mohikanów (lub zostać przez nich odrzuceni) i zawędrować na południe, w okolice dzisiejszych miejscowości Groton, Mystic i Noank.

Według Johna De Forest, autora *History of the Indians of Connecticut* (1852), od początku XVII wieku, gdy w Ameryce Północnej wylądowali biali osadnicy, Pekoci dominowali na tym obszarze i pobierali daninę (w postaci wampum) od pozostałych plemion, które wyparłi — Narragansettów na zachodzie i Niantik na wschodzie. Przez nich nazwani też zostali Pekotami — burzycielami.

Począwszy od roku 1630 rozpoczęła się penetracja terytorium Pekotów przez kolonistów holenderskich, potem angielskich, którzy wnosili forty, licząc na współpracę i wymianę towarów z Indianami. Wymagała tego strategia przetrwania: biali dostawali ziemie,

¹ Por. Laurence M. Hauptman i James D. Wherry, *The Pequots in Southern New England. The Fall and Rise of an American Indian Nation*. University of Oklahoma Press, Norman — Londyn 1990, s. 46.

skóry, ryby, wampum, a Indianie broń, zabawki, tkaniny oraz artykuły codziennego użytku. Jednak już w 1631 doszło do zatargów między Indianami a holenderskimi kolonistami, wskutek czego Pekoci stracili swego wodza. Zatargi te w dużej mierze wynikały ze wzajemnej nieznajomości zwyczajów i kultury. W geście zemsty, której wymagała tradycja, Pekoci zaczęli atakować samotnych wędrowców, a później napadać na osady kolonistów, tym samym stwarzając zagrożenie dla kolonii i ich mieszkańców. Nie potrafiąc odróżnić Holendrów od Anglików, sprzymierzeni z Pekotami Indianie Niantik napadli i zabili dwóch Anglików, najpierw kapitana Johna Stone'a, a jakiś czas później kapitana Johna Oldhama. Choć sami Pekoci nie brali udziału w tych napadach, to zgodnie z obyczajem udzielili schronienia członkom plemion od siebie zależnych. Jednocześnie starali się nawiązać stosunki handlowe i dyplomatyczne z Anglikami, którzy jednak nie chcieli pójść na żadne ustępstwa, dopóki mordery obu kapitanów nie zostaną wydani w ich ręce. Aby upokorzyć Indian, Anglicy postanowili zademonstrować swą potęgę i wysłali ekspedycję karą pod dowództwem Johna Endicotta w celu ukarania Pekotów i pojmania zabójców Oldhama i Stone'a.

Ekspedycja zakończyła się zabiciem siedemnastu Indian i spaleniem jednej wioski. Anglicy nadal żądali wydania winnych zabójstwa, a ponadto 800 metrów wampum nanizanego na sznurek, wzięli także dwadzieścioro dzieci jako zakładników do czasu dostarczenia daniny. Wódz Pekotów Sassacus zdał sobie sprawę z powagi zagrożenia, jakie stwarzają biali, toteż próbował utworzyć koalicję z Narragansettami, przekonując ich, że prawdziwym wrogiem wszystkich Indian są właśnie koloniści i tylko wspólne działanie może ich uratować. Wodzowie Narragansettów przeżywali wewnętrzne rozdarcie, nie wiedząc, czy pomóc Pekotom, czy Anglikom, którzy również zwrócili się do nich z propozycją zawiązania koalicji przeciwko Pekotom. W końcu poparli Anglików i zgodzili się uczestniczyć w misji, której celem miało być osłabienie Pekotów. Widzieli w tym szansę zajęcia ich miejsca jako najpotężniejszego lu-

du indiańskiego na tym obszarze. Nie tylko oni chcieli wykorzystać tę sytuację. W kolejce stanął również Uncas, wódz spokrewnionego z Pekotami plemienia Moheganów. Wykazywał się on niebywałą wręcz lojalnością wobec Anglików, których starał się przekonać do szczerości swego oddania i włączenia go do misji antypekockiej, zabijając czterech Pekotów i zdzierając im skalpy.

Do punktu kulminacyjnego w zatargu Anglików z Pekotami doszło 29 maja 1637 roku, kiedy to sprzymierzone siły Anglików, Narragansettów i Moheganów zaatakowały fort Mystic, jeden z dwóch zamieszkałych przez Pekotów. Ci nie spodziewali się ataku, bowiem nastąpił on z terenów Narragansettów, a zdrady tego plemienia po prostu nie przewidzieli. W godzinnej walce zginęło około czterystu Pekotów, w tym, we wznieconym pożarze, wszystkie kobiety i dzieci. Anglicy podpalili fort wtedy, gdy przekonali się, że nie zdołają go zdobyć. Co prawda odnieśli zwycięstwo, ale po latach przysporzyło im ono wiele wyrzutów sumienia. Trzeba bowiem pamiętać, iż po stronie angielskiej walczyli purytanie, a więc skrajnie ortodoksyjni protestanci, i przelew krwi niewinnych był w ich rozumieniu ciężkim grzechem. Opisuując później ten atak, który zyskał miano wojny pekockiej lub „masakry w Mystic”, liczni purytańscy kaznodzieje szukali usprawiedliwienia takiego biegu wydarzeń w różnych przypowieściach z Biblii, które dla ratowania wiary usprawiedliwiała przelewanie krwi kobiet i dzieci².

Po spaleniu fortu Mystic Anglicy nie mieli już siły na zaatakowanie drugiego fortu, w którym skrył się wódz Sassacus. Sami Pekoci, porażeni rozmiarem spustoszenia i stratami wśród najbliższych, nie wiedzieli co robić: zaatakować i pomścić swoich czy też uciekać. Sassacus na czele około stu pięćdziesięciu współplemieńców postanowił udać się na zachód, do Irokezów, zaś pozostali szukali schronienia na bagnach, skąd powoli w ciągu następnych dni zostali wywabieni przez An-

² John Mason, *The History of the Pegout War*, w: *Collections of the Massachusetts Historical Society*, Vol. VIII, 2nd Series, Nathan Hale, Boston 1826.

glików. Mężczyzn przeważnie zabijano, nielicznym darowano życie w zamian za pomoc w pojmaniu wodza, a kobiety i dzieci oddano Narragansettom i Moheganom. Pozostałych wysłano do pracy w kolonii Massachusetts albo na Karaiby jako niewolników, w tym żonę Sassacusa i ich syna. Sam Sassacus zginął kilka tygodni później z rąk Indian Mohawk, którzy przynieśli jego głowę Anglikom.

Jak podają purytańscy kronikarze, w wyniku starć z Anglikami śmierć poniosło około siedmiuset Pektotów. Pozostali albo padli ofiarą łowców nagród, albo sami wychodzili z ukrycia, zmęczeni życiem uciekinierów, i ze strachu prosili o zawieszenie broni. Należy jeszcze dodać, że z początkowej liczby 13 tysięcy mieszkańców do roku 1633, liczebność plemienia spadła do około 4 tysięcy osób, głównie w wyniku chorób, które przywieźli ze sobą biali osadnicy, zwłaszcza ospy. Dodatkowe żniwo zebrała wojna pekocka oraz poprzedzające ją starcia zbrojne, czy to z białymi, czy to z innymi Indianami. W sumie szacuje się, że po wojnie pekockiej pozostało ich około tysiąca osób³. Los Pektotów został przypieczętowany w 1638 traktatem z Hartford, na mocy którego pozostałych jeszcze przy życiu członków plemienia podzielono między Narragansettów i Moheganów, zakazano używania nazwy Pektot oraz zabroniono powrotu na ojczystą ziemię.

Dwa rezerваты

W 1638 roku część Pektotów opuściła tereny Moheganów i osiedliła się nad brzegiem rzeki Pauckatuck, na granicy Connecticut i Rhode Island. Było to z ich strony złamanie postanowień traktatu z Hartford. Anglicy wysłali kapitana Masona z czterdziestoma żołnierzami, aby zmusić Pektotów do wycofania się z tych terenów, ale doszło tylko do małej potyczki z Indianami Niantik, którzy wstawili się za Pektotami. Ostatecznie Mason wycofał się.

Tymczasem na dawne tereny Pektotów przybyła nowa fala osadników, którzy wyku-



Sachem Robin Cassacinamon poprowadził swych współplemieńców do rezerwatu Mashantucket Muzeum Pektotów, wystawa: Życie w rezerwacie

pywali ziemię od Indian, zmieniając przy tym lokalne nazwy geograficzne. Na przykład rzekę Pequot nazwano Thames. Niedobitki Pektotów zamieszkiwały tereny pomiędzy Thames i wzgórzem Lantern Hill. Obszar ten porośnięty był gęstym lasem albo usłany kamieniami, wśród których roilo się od zmił, grzechotników i jaszczurek, toteż pozwolono im tam zostać, nie obawiając się z ich strony zagrożenia. Nie byli to już ci sami Pekoci co kiedyś, agresywni wojownicy, tylko zmęczeni wygnańcy z rozbitego plemienia, na wszelki wypadek schodzący białym z drogi.

Powoli jednak i ten mały kawałek ziemi zaczął się kurczyć, zagarniany przez nowych osadników, którzy jeszcze przed osiedleniem się tam niekiedy prosili Pektotów o pomoc w oczyszczeniu terenu z gadów. W 1651 John Winthrop, gubernator kolonii Massachusetts,

³ L.M. Hauptman i J.D. Wherry, *The Pequots in Southern New England*, dz. cyt. s. 46.



ANDRZEJ WALA

Austin George w 1864 roku zaciągnął się do armii Unii, służył w regimencie piechoty Muzeum Pekotów, wystawa: Życie w rezerwacie

ćdziesięciu mężczyzn. Zamieszkiwali oni dwa rezerwaty: Mashantucket i koło Lantern Hill. W Nowej Anglii Indianie należeli do ludności najuboższej. Często bez pracy, bez praw obywatelskich, żyli w nędzy. Mężczyźni szukali zajęcia na morzu, na statkach wielorybnych, zaciągali się do wojska lub imali się dorywczych prac na roli i w miastach. Brak zajęcia odbijał się na życiu rodzinnym: w domach dochodziło często do awantur, bicia lub maltretowania dzieci, nierzadko pod wpływem alkoholu. W takiej sytuacji oraz z uwagi na biedę dzieci często oddawano na służbę do białych w zamian za ich utrzymanie i naukę. W domu, w rezerwacie, zostawały prawie same kobiety z małymi dziećmi, które zarabiała na życie, wyrabiając koszyki, sprząając u białych lub zbierając grzyby i jagody.

Taki obraz życia współplemieńców naszkicowany został przez Williama Apressa (1798–1839), pisarza i kaznodzieję z plemienia Pekotów. W 1829 roku Apress opublikował autobiografię *A Son of the Forest*. Jak w zwierciadle odbija się w niej mało heroiczna historia plemienia, które zmagало się z losem, walcząc o przetrwanie z dnia na dzień, zachowując w pamięci tradycje i dzieje przegranej w XVII wieku wojny, ale żyjąc w coraz większym rozproszeniu.

zwrócił się do władz Connecticut o podarowanie Pekotom 500 akrów ziemi. Zamiast tego w 1667 roku Zgromadzenie Generalne kolonii postanowiło Pekotów przesiedlić. Z powodu zazdrości, walki o władzę i wpływy, a także różnic religijnych, Pekoci podzielili się na dwa obozy. Jedną grupą dowodził Wequash, który przeszedł na chrześcijaństwo i otrzymał 280 akrów żyznej ziemi koło Lantern Hill nad Long Lake, które do dzisiaj stanowią rezerwat Pekotów Wschodnich. Druga grupa pod wodzą Robina Cassacinamona, zwana Pekotami Zachodnimi, została przesiedlona na 2 tysiące akrów najgorszej ziemi w pobliżu Ledyard, pełnej węży, skalistej, bagnistej, nie zasiedlonej, zwanej Mashantucket (co znaczy teren zalesiony).

W 1731 roku naród Pekotów liczył już tylko sto trzydzieści jeden osób, w tym sześć-

Życie w rozproszeniu

W owym czasie prawo USA nie uznawało małżeństw mieszanych, jeśli więc dochodziło do związków między białymi a Indianami, ci pierwsi zawsze przenosili się do rezerwatu lub osady tubylczej. Wśród Indian osoba biała traktowana była przyjaźnie i cieszyła się wszelkimi prawami członka plemienia. Dzieje takich rodzin, również pekockich, możemy odnaleźć na kartach sentymentalnych powieści pisanych przez kobiety na początku XIX wieku, m.in. *Hope Leslie* Catherine Marii Sedgwick lub *Hobomok* Lydii Marii Child. Nigdy nie pojawia się w nich jednak wątek innych małżeństw mieszanych, o wiele bar-

⁴ William Loren Katz, *Black Indians. A Hidden Heritage*. Atheneum, Nowy Jork 1986.

dzień rozpowszechnionych niż związki Indian i białych, a mianowicie małżeństw Indian z czarnymi. Zbiegli z Południa niewolnicy niekiedy znajdowali schronienie właśnie wśród Indian. Z biegiem czasu czarni zadowolili się na dobre, czego wyrazem były mieszane małżeństwa. Sytuacje takie stały się na tyle częste, że mówiono o pojawieniu się nowej rasy, tzw. Czarnych Indian, którzy korzystali z takich samych praw jak wszyscy pozostali Indianie, w tym również Pekoci⁴.

Złej sytuacji materialnej nie poprawił nawet fakt przyjęcia przez Pekotów chrześcijaństwa. Stosunkowo najlepiej miały się osady tzw. „modlących się Indian”, zakładane przez kaznodzieję Johna Eliota w XVII wieku, które były wspierane finansowo przez kolonie i funkcjonowały na szczególnych zasadach. Nie powstawały one jednak wśród Pekotów, którzy za to mogli pochwalić się własnym kaznodzieją. Wspomniany wyżej William Apess przyjął chrześcijaństwo i po burzliwych perypetiach postanowił zostać pastorem metodystów, co w owych czasach wcale nie było łatwe dla Indianina, i zająć się krzewieniem wiary wśród współplemieńców. Właśnie w chrześcijaństwie upatrywał on podstawy porozumienia się białych z Indianami, widząc w białych współwyznawców, równych wobec Boga, a także względem siebie. Dostrzegał on wyraźnie rasowe nierówności i marzył, że dzięki wierze chrześcijańskiej uda mu się doprowadzić do pojednania ras.

Wskutek tak niesprzyjających okoliczności, jak sprzedaż ziemi białym, złe zarządzanie rezerwatami przez białych urzędników, odpływ mężczyzn i dzieci z rezerwatu, w 1820 roku w obu rezerwach pozostało jedynie pięćdziesięciu Indian, a w 1852 liczba ta stopniała do dwudziestu osób, głównie kobiet i dzieci. Słabo zaludnione tereny rezerwatu, łącznie 800 akrów, wystawiono trzy lata później na sprzedaż białym osadnikom.

Dla dalszej historii plemienia najważniejsze znaczenie mają żyjący wówczas w rezerwacie Mashantucket Austin George i Amos George Senior, choć obaj w spisie ludności z 1882⁵ zarejestrowani są jako czarni, bo to

właśnie ich potomkowie będą sto lat później odbudowywać plemię Pekotów Zachodnich w Mashantucket. W 1913 roku w rezerwacie pozostało tylko dziesięciu Pekotów, a w 1936 na obszarze 179 akrów (z początkowych dwóch tysięcy) mieszkali tylko dwie kobiety: Marta Longevin Ellal i Elizabeth Plouffe, z domu George. W 1973 również żyły tam dwie kobiety: Elizabeth George Plouffe i jej córka Theresa Plouffe Hayward. Reszta plemienia żyła poza rezerwatem, wracając tam tylko sporadycznie, choć nie zawsze wynikało to z braku dobrej woli lub poczucia więzi. Po prostu sytuacja materialna rezerwatu, brak mieszkań i pracy, spowodował, że większość Pekotów mieszkała poza nim.

Powstanie Plemienia Pekotów Mashantucket

Sytuacja zmieniła się radykalnie w 1973 roku, po śmierci jego ostatniej mieszkanki, Elizabeth George Plouffe, kiedy władze Connecticut postanowiły zamienić rezerwat Pekotów w park stanowy. Wówczas to wnuk zmarłej, Richard Hayward, o przeszłości Skip, przyjechał do rezerwatu i zamieszkał na jego terenie w przyczepie kempingowej. Skip chciał utrzymać rezerwat jako ziemię indiańską i marzył o odnowieniu plemienia. Razem z członkami najbliższej rodziny zastanawiał się, co zrobić, żeby naród Pekotów nie przestał istnieć i utrzymał dawne tereny. Formalnie plemię nie istniało, choć miało wodza Amosa George'a. Gdy Skip Hayward borykał się z trudnościami finansowymi i organizacyjnymi, niespodziewanie przybył mu z pomocą prawnik Tom Tureen, występując z propozycją wniesienia do Sądu Najwyższego USA sprawy o federalne uznanie Pekotów Zachodnich za plemię, co zapewniłoby im opiekę federalną i środki z budżetu, wraz z reparacjami za doznane prześladowania i krzywdy ze strony białych.

Już wcześniej Tureen wygrał sprawę, reprezentując plemię Passamaquoddy ze stanu Maine. Precedens polegał na tym, że w 1966 roku Kongres Stanów Zjednoczonych ogłosił sześćdziesięcioletni okres karencji na sprawy wniesione

⁵ Zob. www.tribalnation.com/foxwoodskennyreels.html

do Sądu Najwyższego, w których Indianie domagaliby się odszkodowań za doznane krzywdy materialne (zabrane ziemie) i moralne. Później wszystkie roszczenia miały ulec przedawnieniu. Tureen oparł swą argumentację na ustawie Non-Intercourse Act z 1790 roku, która mówiła, że wszystkie ziemie zabrane Indianom po tej dacie zostały odebrane nielegalnie, o ile zabór nie miał sankcji rządu federalnego. Tymczasem sprzedaż ziemi Pekotów, jak i Passamaquoddy, dokonała się tylko na podstawie umowy zawartej albo z indywidualnymi nabywcami, albo ze stanem. W świetle prawa wszystkie te transakcje były nieważne. Zachęcony pomyślnym dla Indian wyrokiem, jak i pewnością siebie prawnika oferującego pomoc, Hayward dał się namówić na wszczęcie kroków prawnych.

W kwietniu 1975 roku zwołał zebranie w Stonington, w stanie Connecticut, aby przedstawić bliższym i dalszym członkom rodziny propozycję odnowienia plemienia, a co za tym idzie — powołania rady i wyboru wodza. Wielu członków rodziny nie przybyło na to spotkanie, gdyż nie czuli się już Indianami, lecz Amerykanami. Przyznawanie się do indiańskich korzeni oznaczało wtedy przeważnie kłopoty, dlatego wielu Indian nie chciało rezygnować z tego, co zdobyli jako obywatele amerykańscy. Zebrała się jednak rada składająca się z najbliższych kuzynów Haywarda i wybrała go na wodza, po Amosie George'u. W ten sposób ukonstytuowało się na powrót plemię Pekotów, licząc na początku tylko piętnaście osób. Dla reaktywowania plemienia korzystna okazała się także decyzja władz Connecticut o zniesieniu wymogu ¼ krwi indiańskiej jako warunku prawnego uznania za Indianina. Richard Hayward ogłosił zatem, że wystarczy wykazać obecność nazwiska przodka w spisie ludności w 1910 roku, zarejestrowanego jako Pekot, a właściwie Pekot Zachodni, by zostać przyjętym do plemienia. Skorzystała z tego dość liczna grupa Pekotów, którzy zaryzykowali i porzucili swe dotychczasowe życie.

Biuro do Spraw Indian (BIA) postawiło Pekotom szereg warunków, które musiały zostać spełnione, aby plemię zostało uznane przez administrację federalną. Pekoci musieli mię-

dzy innymi (1) udowodnić ciągłość plemienia od czasów historycznych do chwili obecnej, (2) dostarczyć dowody, że większość jego członków oraz ich przodkowie zamieszkiwali nieprzerwanie na terenie rezerwatu, (3) wykazać, że plemię postrzegane jest przez innych jako społeczność zdecydowanie różniącą się od pozostałej ludności oraz że władze plemienia mają wpływ na swoich członków, (4) przedstawić konstytucję plemienia, i wreszcie (5) udowodnić, że poszczególne jednostki pochodzą od historycznie udokumentowanych członków plemienia.

Już pobieżne zapoznanie się z tymi warunkami pozwala stwierdzić, że nowe plemię ich nie spełniało. Oczywiście na jego obronę można było przytoczyć ogrom dowodów, iż nie zawsze wynikało to z jego winy, i że istniały historycznie uzasadnione przyczyny rozproszenia i braku ciągłości. Rozpoczęła się długa i skomplikowana batalia, która do tej pory wzbudza wiele wątpliwości: przyjętą przez Kongres ustawę z 1982 roku o przyznaniu statusu plemienia federalnego oraz sumy 900 tysięcy na wykup ziem historycznie należących do plemienia Pekotów, zawetował prezydent Ronald Reagan i dopiero po 5 latach starań i zabiegów prawnych i lobbystycznych w Kongresie oraz Biurze do Spraw Indian Reagan podpisał nową wersję ustawy, tym samym nadając Pekotom Zachodnim z Mashantucket federalny status plemienia i dostęp do funduszy rekompensacyjnych. Plemię zostało zwolnione z podatku dochodowego oraz wyjęte spod przepisów regulujących posiadanie ziemi. Należy jednak dodać, że Indianie otrzymali ziemię kosztem wielu jej aktualnych mieszkańców, z którymi musieli się procesować na stopie cywilnej.

Pekoci jeszcze przed uzyskaniem funduszy federalnych próbowali zarobić na swoje utrzymanie, wiedząc że tylko sukces ekonomiczny może skłonić rozproszonych Pekotów do powrotu do rezerwatu. Richard Hayward był pomysłodawcą wielu inicjatyw: uprawy sałaty, wywozu żwiru, zbierania syropu klonowego czy wypłatania koszyków. Niestety żadna z nich nie okazała się finansowo korzystna, włącznie z marzeniem Skipa o prowadzeniu prosperującej pizzerii.

Na rozwijające się liczebnie i poszukujące swej drogi plemię spadła wówczas propozycja, która na lata wyznaczyła kierunek jego rozwoju. Pekotami i ich rezerwatem zainteresowali się dwaj bracia Lee z Malezji, którzy od lat szukali możliwości otwarcia w Stanach Zjednoczonych kasyna gry. Na przeszkodzie stało m.in. prawo stanu Connecticut zabraniające gier hazardowych na terenie całego stanu. W wyniku negocjacji Pekoci w 1986 roku doprowadzili najpierw do otwarcia salonu gry w bingo, który w lutym 1992 przekształcono w kasyno o nazwie Foxwoods. Zezwolenie na automaty do gry Indianie otrzymali rok później. Popularność Foxwoods zawdzięcza dobrej lokalizacji: kasyno leży dwie godziny jazdy od Bostonu i Nowego Jorku, skąd codziennie specjalne autobusy przywożą chętnych do gry.

Zarobione pieniądze pozwoliły nie tylko na znaczne podniesienie standardu życia Pekotów, ale też na wiele inicjatyw mających pomóc innym Indianom wciąż borykającym się z trudnościami ekonomicznymi. Od tej pory możemy mówić o Pekotach jako budowniczych, nie tylko w sensie przenośnym jak o narodzie, który odbudowę swoją przeszłość i tradycję, ale także dosłownym. Nieopodal szmaragdowego budynku kasyna Pekoci wybudowali w 1998 roku Muzeum i Centrum Badawcze Pekotów Mashantucket. Imponujące swoim rozmachem Muzeum nie tylko pokazuje historię plemienia, lecz pozostaje żywym centrum kultury tubylczej, gdzie odbywają się spotkania, wykłady, projekcje filmów, a także koncerty i warsztaty twórcze. W gmachu muzeum znajduje się również centrum badawcze gromadzące wszystkie dostępne materiały na temat historii, zwyczajów, dziejów i wydarzeń dotyczących narodu Pekotów. Ich historię bada i opisuje zespół archeologów, etnografów, antropologów i naukowców wielu innych dziedzin, dzięki czemu współcześni Pekoci mogą się o sobie dużo dowiedzieć i świadomie już rekonstruować dzieje, które na całe stulecia uległy zapomnieniu.

Obecnie wszyscy Pekoci z Mashantucket mają pracę: większość zatrudniona jest w kasynie Foxwoods, które pozostaje też jednym

z największych pracodawców w stanie Connecticut. Niebawym sukces ekonomiczny kasyna sprawił, że do pekokkich korzeni zaczęli przyznawać się liczni Indianie, do tej pory członkowie innych plemion lub też osoby mieszkające poza rezerwatem. W tej pierwszej grupie licznie reprezentowani są członkowie plemienia Narragansett, które w XVII wieku przyjęło wielu Pekotów po masakrze w Mystic. To wydarzenie sprzeczne blisko 400 lat nadal kładzie się cieniem na stosunkach Pekotów z dzisiejszymi Narragansettami i Moheganami, potomkami wodza Uncasa, którzy od 1996 roku mają własne kasyno Mohegan Sun, choć oczywiście oficjalne stosunki między nimi są poprawne.

O tym, co dzieje się w rezerwacie, o decyzjach politycznych podejmowanych przez radę plemienia, o dokonaniach w dziedzinie kultury i nauki, a także imprezach organizowanych przez Pekotów można się dowiedzieć z wydawanego przez nich miesięcznika „The Pequot Times”, wielokrotnie nagradzanego i cieszącego się dużą poczytnością. Co roku w sierpniu organizowane też jest pow-wow, zwane Schemitzun, obchodzone jako święto kukurydzy i tańca. Jest to jedna z uroczystości, jaką Pekoci obchodzą po odrodzeniu plemienia, która im samych ma przypominać dawne zwyczaje, a nie-Indianom obecność tubylców w stanie Connecticut. Dzięki pow-wow, jak i działalności edukacyjnej Muzeum Pekoci wpisują się w nową mapę Nowej Anglii, przyciągając innych Amerykanów i obcokrajowców, nie tylko do swego kasyna. ♦

Bibliografia

- Kim I. Eisler, *Revenge of the Pequots. How a Small Native American Tribe Created the World's Most Profitable Casino*. Simon and Schuster, Nowy Jork–Londyn 2001.
- John W. De Forest, *History of the Indians of Connecticut from the earliest known period to 1850*. WM. Jas. Hammersley, Hartford 1852.
- Lawrence M. Hauptman, James D. Wherry (red.), *The Pequots in Southern New England. The Fall and Rise of an American Indian Nation*. University of Oklahoma Press, Norman–Londyn 1990.

ELŻBIETA WILCZYŃSKA pracuje w Kolegium Języków Obcych w Poznaniu, gdzie uczy m.in. kultury Stanów Zjednoczonych. Píše doktorat o Pekotach pod roboczym tytułem „Pekoci w gabinecie luster”.

PEKOCI

najbogatsi Indianie Ameryki

Pierwsze miejsce na liście prosperujących „kasynowych plemion” zajmują Pekoci Mashantucket, Ludzie Lisy, czyli Pekoci Zachodni. Symbolizują oni potężną władzę w Kraju Indian, często określane są mianem najbogatszych Indian w Ameryce.

Plemienny Naród Pekotów nie tylko żyje i ma się dobrze w stanie Connecticut, ale jest świadectwem sukcesu, który inni mogą tylko chcieć naśladować. Mimo to nawet najbliżsi sąsiedzi nie znają pekockiej historii. Co więcej, wygląda na to, że sukces Pekotów rozbudził wrogość ich sąsiadów do tego stopnia, że suwerenność i federalny status plemienia znajdują się pod ostrzałem — a sąsiedzi uderzają najciężniej. Wrogości tej można się doszukać w najnowszych wiadomościach o wnioskach Pekotów Wschodnich i Schaghticoke o federalne uznanie, wnioskach złożonych ponad 20 lat temu, a obecnie zablokowanych w sądzie apelacyjnym. Choć ożyły plemienne historie, wielu mieszkańców Nowej Anglii nie chce w nie wierzyć ani docenić faktu ich przetrwania na przekór wszystkim przeciwnościom.

Niniejszy artykuł przybliży niektóre wydarzenia, począwszy od 1999 roku, kiedy podjęłam pracę jako redaktor naczelna wydawanego co miesiąc „Pequot Times”. Z mego punktu widzenia Pekoci zawdzięczają swój sukces paru członkom plemienia. Doskonale zarządzają oni kasynem i jego błyskawicznym rozwojem, a Mashantucket nie kojarzy się już z zapadłą indiańską dziurą na prowincji stanu.

Aby odświeżyć historię i pokrótce odpowiedzieć na pytanie „Kim są Pekoci”, trzeba podać kilka faktów. Szacuje się, że w 1614 roku, przed pierwszym odnotowanym kontaktem z Holendrami żyło 13 tysięcy Pekotów¹. Prawdopodobnie 4 tysiące zmarło podczas epidemii w latach 1633–34. Po masakrze w forcie Mystic, 26 maja 1637 roku, Pekoci zostali wyćpieni jako pierwsi tubylcy w historii Ameryki. Ocenia się, że tuż przed wojną pekocką żyło 3 tysiące Pekotów. Piekło pożaru przeżyło zaledwie siedem osób. Raporty podają, że 300–800 osób poniosło śmierć w płomieniach lub podczas próby ucieczki.

Traktat z Hartford, zawarty we wrześniu 1638 roku, zakończył wojnę kolonialną przeciwko Pekotom. Ich liczebność zmalała do tysiąca, gdy władze kolonii zakazały używania nazwy plemienia i języka, ponadto wyznaczyły nagrodę za ich głowy. Milicja polowała i zabijała mężczyzn i chłopców powyżej 14 roku życia. Zabici zostali również ci, którzy zbiegli na terytorium Mohawków. Pojmani Pekoci liczyli na ludzkie traktowanie, zgodnie z obyczajem indiańskim, gdy 80 z nich zostało wydanych Uncasowi, wodzowi Moheganów, a dalszych 20 powędrowało do Ninigreta, wodza wschodniej grupy Niantic. Kolejne 80 osób trafiło do Narragansettów, którzy poparli Uncasa i Anglików przed masakrą w Mystic. Wielu z nich pojmali też milicja z Massachusetts. Zostali oni później sprzedani jako niewolnicy na Karaiby, do Indii Zachodnich i na Bermudy². To wszystko wpłynęło na powsta-

¹ O pierwszym kontakcie z holenderskimi kupcami w 1614 roku pisze Maria Hillerman w artykule *Could all this be based on a lie? Benedict's book offers little proof for allegations*, który ukazał się w „New London Day”, 1 maja 2000.

Dane o liczebności Pekotów pochodzą z pracy Laurence'a M. Hauptmana i Jamesa D. Wherry, *The Pequots in Southern New England. The Fall and Rise of an American Indian Nation*. University of Oklahoma Press, Norman 1990.

² Ethel Boissevain, *Whatever became of the New England Indians shipped to Bermuda to be sold as slaves?*, „Man in the Northeast”, wiosna 1981, nr 21, ss. 103–104: „Opierając się na zapisach dziennika pokładowego pewna „liczba” Pekotów i „Mohicanów” przybyła na Bermudy w 1640 ro-

nie wieloplemiennej, wielorasowej społeczności, opartej na mieszanych małżeństwach — dziwny twór dla Pekotów, którym udało się przeżyć w XVII-wiecznej Nowej Anglii. Niektórzy poślubiali Indian z innych plemion, wolnych Czarnych oraz Białych.

W 1667 roku, na prośbę sachema Cassacinamonah II, kolonia ustanowiła rezerwat Mashantucket. W 1762 roku, zgodnie ze spisem ludności Grotona, żyło tam 30 rodzin, 136 Pekotów, w tradycyjnych wigwamach lub drewnianych domach. Spis ludności z 1774 wykazuje 151 członków plemienia, którzy zamieszkiwali rezerwat. Funkcjonowało tam również kilkanaście zagród (tzw. okres *farmstead*), w których uprawiano warzywa i hodowano niewielkie stada świń. Kobiety podejmowały się niewdzięcznej pracy służących, niektóre terminowały w gospodarstwach białych właścicieli. Mężczyźni próbowali pracować jako pomocnicy na farmach lub zaciągali się na statki wielorybnicze.

Jeśli historycy nie pisali rzeczowo i życzliwie o Pekotach i o tym, co przydarzyło się im po pierwszym kontakcie, jak mamy zaufać, że historia pisała rzeczowo i życzliwie o przetrwaniu pekockich rodzin albo dokładniej — o tym, skąd pochodzą Pekoci w dzisiejszym Mashantucket. Historia odwracała się, kiedy Pekoci znikali, pracując jako wyrobnicy rolni i otrzymując alkohol zamiast wypłaty, a potem toneli w cieśninie Long Island. Albo kiedy pewnej Pekotce wybito przednie zęby tylko za to, że napiła się wody z fontanny miejskiej w Norwich. Albo gdy pekoccy rodzice po powrocie do domu dowiadywali się, że ich dzieci zostały zabrane, że bezpowrotnie zaginęły. Aby uniknąć prześladowań, Pekoci musieli uciekać z rezerwatu. Niektórzy przyjmowali chrześcijaństwo, aby się ratować.

To smutne — pisze Marge Bruchac, badaczka z plemienia Abenaków — że amerykańscy Indianie z Nowej Anglii, zwłaszcza północno-wschodnie ludy algonkińskie, musieli stawiać czoła

problemom społecznym XX wieku, które powodowały, iż przyznawanie się do tubylczego pochodzenia było niebezpieczne. Mimo że przetrwali kilka stuleci życia w kolonialnych osiedlach, epidemie, wojny i uprzedzenia, nadal stykali się z pogardą i dezaprobatą ze strony białych sąsiadów, którzy byli przekonani, że wszyscy Indianie znajdują się w rezerwach. W 1910 roku rząd federalny, Ku Klux Klan, straż obywatelska i wyznawcy eugeniki³ gorliwie tropili Indian, aby zmusić ich do zamieszkania w rezerwacie albo, jeśli to się nie uda, do wysterylizowania ich lub wręcz zabicia. W niebezpieczeństwie znaleźli się wszyscy Indianie, których zaklasyfikowano jako „pełnej krwi” (nawiasem mówiąc, pojęcie to wymyślił rząd amerykański, a NIE tubylcy), gdyż stawali się obiektem nagonki mającej zmusić ich do przesiedlenia się. Wielu tubylców wolało nie rzucać się w oczy, zawierało mieszane małżeństwa lub przeprowadzało się do Kanady, z dala od tradycyjnej ojczyzny, aby zapewnić swym dzieciom przetrwanie⁴.

W latach 40 XX wieku na skalistej ziemi rezerwatu pozostała tylko jedna rodzina. Elizabeth George-Plouffe i jej przyrodna siostra Martha Langevin-Ellal miały tam zagrodę opisywaną jako „wałąca się rudera”. Nosiły strzelby i stawiały znaki o zakazie wchodzenia. Za ich rzecznika i wodza uchodził John George, choć właściwie to Elizabeth prowadziła wszystkie sprawy. Gdy zmarła w 1973 roku, wodzem został Amos George.

Odrodzenie

W 1974 roku plemię przyjęło konstytucję, a rok później wnuk Elizabeth, Richard A. „Skip” Hayward, zastąpił Amosa George’a na stanowisku przewodniczącego. Haywardowi marzyło się odzyskanie ziemi i rozpoczęcie dzia-

³ Eugenika — system poglądów głoszący możliwość ulepszenia pod względem fizycznym i umysłowym cech dziedzicznych człowieka jako gatunku.

⁴ Marge Bruchac, *Musings on Northeast Indian Identity*, maj 2001, www.avcnet.org/ne-do-ba. Bruchac dodaje: „Aż do lat 60. XIX wieku, formalnie rzecz biorąc, zawieranie małżeństw Indian z Europejczykami było nielegalne. Dlatego występowało tak wiele związków z Czarnymi oraz z Irlandczykami i Szkotami”.

ku. W 1642 kapitan B. Preston przywiózł na Bermudy 30–40 Indian. (...) Po 1650 roku około 80 „Pekotów z Zatok Massachusetts zostało wysłanych na Bermudy i kupionych przez kapitana White’a z wyspy Św. Dawida”.



Elizabeth George-Plouffe kierowała plemieniem Pekotów aż do śmierci w 1973 roku

alności gospodarczej w rezerwacie. W październiku 1983 roku za prezydentury Ronalda Reagana plemię otrzymało status federalny. Według ewidencji członkowie plemienia są potomkami dwunastu rodzin widniejących w spisach powszechnych z 1900 i 1910 roku. Plemię Pekotów Mashantucket, liczy obecnie ponad ośmiuset członków, w tym połowa poniżej 18 roku życia. Rejestry ewidencji ludności zostały zamknięte, to znaczy, że nie przyjmuje się już nowych członków, za wyjątkiem dzieci, które rodzą się wewnątrz plemienia.

Rada Plemienna Pekotów składa się z przewodniczącego, wiceprzewodniczącego, sekretarza, skarbnika oraz trzech członków. Przewodniczącego wybierają spośród siebie członkowie Rady Plemiennej, którą wybiera się podczas ogólnoplemiennego głosowania w listopadzie każdego roku.

Dzisiejsi Pekoci nie różnią się tak bardzo od swych przodków z XVIII i XIX wieku. Wielu Pekotów Zachodnich ma tę samą krew

i pochodzenie co Niantic, Pekoci Wschodni, Narragansett oraz Mohegan. Poglądy, że po wojnie pekockiej 1637 roku ocalało zaledwie kilku Pekotów, można schować do lamusa, gdyż wiemy, że w ciągu następnych trzystu lat wielu Pekotów zmuszono do przeprowadzki w poszukiwaniu pracy bądź to do innych osiedli indiańskich, bądź to do takich miast, jak Providence, Boston czy Nowy Jork.

W pierwszych latach działalności Foxwoods plemię starannie wyszukiwało i zatrudniało, można powiedzieć, doskonałych ludzi do kierowania jego rozwojem. Jednym z nich jest na pewno Michael Van Leesten, były dyrektor banku Fleet z Rhode Island, który od 1995 roku pełnił funkcję doradcy Kenny'ego Reelsa, zwłaszcza gdy Reels był przewodniczącym Rady Plemiennej (1999–2003), obecnie zaś jest zastępcą dyrektora wydziału spraw publicznych.

Antropolog i pisarz James Wherry został zatrudniony w 1978 roku do współpracy ze Skipem Haywardem. W 1984 Wherry zajmował stanowisko specjalisty do spraw rozwoju społeczno-gospodarczego. Prowadzi też archiwum i opisuje rozwój Pekotów i ich sukces w XX i XXI wieku. Przez kilka lat Wherry był członkiem Rady Plemiennej.

W 1990 roku archeolog dr Kevin McBride wykładał antropologię na Uniwersytecie stanu Connecticut w Storrs i od 6 lat gromadził już materiały jako przyszły dyrektor Etnohistorycznego Projektu Pekotów Mashantucket. W 1998 McBride został mianowany dyrektorem Centrum Badawczego. Powiedział wtedy, że Pekoci mają „bogatą kulturę, ale ubogie zbiory artefaktów”.

Sekretarz Rady Plemiennej Simone Herit, zaczęła pracę u Skipa Haywarda w marcu 1979 roku, w małej przyczepie kempingowej, w rezerwacie, która była nie tylko siedzibą władz plemiennych, ale i mieszkaniem Skipa. Wspomina, że wtedy nie było jeszcze asfaltowych dróg i dojazd do pracy był nie lada wyzwaniem. Czekala w samochodzie, aż Skip otworzy rano drzwi.

Aby prowadzić aktywną politykę na szczeblu federalnym, plemię korzysta z konsultantów w Waszyngtonie. W 2000 roku biura Chesapeake Enterprises oraz Wheat & Asso-

ciates śledziły przebieg kluczowych wydarzeń, na przykład kwestie przyznawania statusu federalnego, suwerenności, powiernictwa i ziemi. Zabiegały o to, by Plemię Pekotów było respektowane jako jedyny w swoim rodzaju suwerenny rząd.

Nowoczesne instytucje

Bezprecedensowy wzrost od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku doprowadził jednak do sporego rozrostu administracji wewnątrz plemienia.

Jednym z nowo powstałych wydziałów jest Public Relations, który odpowiada za wszelkie kontakty z mediami, a jednocześnie chroni członków plemienia przed bezpośrednimi próbami uzyskania od nich komentarza w sprawach bieżących. Z kolei zadaniem biura Public Affairs jest zarządzanie funduszami na cele charytatywne, na cele indiańskie lub polityczne. Public Affairs ma swoje oddziały w biurach stanowym i federalnym w Hartford i Waszyngtonie. Pracownicy biura na bieżąco informują urzędników o stanowisku plemienia, wydają oświadczenia i składają zeznania przed komisjami stanowymi.

W Plemiennym Zespole Doradztwa Biznesowego zasiada 10–12 osób pełniących rolę menedżerów. Wraz z powstaniem tego wydziału rozwiązano Pekocką Grupę Hotelową, w której skład wchodził hotel Mystic Hilton, stolówka Randall's oraz zajazd i uzdrowisko w Norwich.

Centrum Wspólnotowe to duży, przestronny budynek w rezerwacie, o wysokim standardzie, w którym mieści się siedziba Rady Plemiennej, Rady Starszych i innych urzędów. W sąsiednim Exeter, w stanie Rhode Island działa klub golfowy i country. Pekoci uruchomili też doki Fox Navigation, w których budowano szybkie promy. W rezerwacie działa także Biuro Zasobów Ludzkich, które prowadzi sprawy ponad 12 tysięcy pracowników; specjalistyczna klinika, ośrodki zdrowia i opieki społecznej; sąd plemienny.

Poza rezerwatem znajduje się siedziba Akademii Pekotów, w której członkowie plemienia podnoszą swe kwalifikacje, żeby móc zostać menedżerami lub dyrektorami w róż-



Wejście do Muzeum i Centrum Badawczego Pekotów Mashantucket

nych przedsiębiorstwach. W gmachu Bezpieczeństwa Publicznego znajduje się plemienna policja, pogotowie ratunkowe i straż pożarna — wszystkie zarządzane przez plemię. Powstała też plemienna firma farmaceutyczna.

Agencja graficzna Creative Arts świadczy usługi w pełnym zakresie produkcji medialnej i dysponuje własnym studiem pracującym dla Foxwoods i innych firm pekockich. Agencja ma swą siedzibę w budynku starej giełdy towarowej w Norwich. Zdewastowany budynek z cegły został całkowicie odrestaurowany przez Pekotów i w 2004 roku oddany ponownie do użytku.

System Informacyjny Mashantucket podzielony jest na 11 różnych agencji zarządzających systemami komputerowymi, telefonicznymi, finansowymi i hazardowymi dla kasyna i administracji. Powstało również Biuro nieruchomości. Jego poszczególne sekcje zajmują się transportem, architekturą zieleni, żegluga śródlądową, administracją budynków, projektowaniem oraz rekreacją. Na 2005 rok przypada otwarcie ośrodka rekreacyjnego z polem golfowym nad jeziorem Isles.

11 sierpnia 1998 roku otwarto Muzeum i Centrum Badawcze Pekotów Mashantucket.

Koszt budowy wyniósł ponad 193 mln dolarów. Ekspozycje i wystawy stałe przedstawiają dzieje i kulturę Pekotów w sposób naukowy, nowatorski i interaktywny. We wrześniu 2004 roku na wyspie Mason, w Mystic (Mistick), odkryto pekocki cmentarz z XVII wieku. Kevin McBride, dyrektor Muzeum i Centrum Badawczego powiedział, że mogą się tam znajdować szczątki 50–70 zmarłych. Wśród znalezionych na stanowisku przedmiotów znajdują się zarówno europejskie towary handlowe, jak i tubylcza broń myśliwska oraz fajki. McBride'a zastanowiła jedna rzecz, mianowicie, skąd tubylczy cmentarz na ziemi będącej własnością angielskiego kapitana, Johna Masona, który poprowadził atak na fort Pekotów w 1637 roku. Pekoci zamieszkali na tej wyspie 15–20 lat później. McBride uważa, że w 1661 roku Pekoci, którzy przeżyli, mogli przeprowadzić się do Mashantucket.

Celem Biura Pekockich Zasobów Kulturowych jest zachowanie i wspieranie tożsamości kulturowej. Członkowie plemienia mogą uczęszczać na kursy nauki tańca tubylczego, gry na bębnie oraz rękodziela. Biuro organizuje i opłaca wycieczki edukacyjne dla dzieci, prowadzi grupę taneczną Małe Liski, które uświetniają każdą oficjalną imprezę, na przykład oddanie do użytku nowego obiektu. Biuro składające się z członków plemienia i innych tubylczych Amerykanów jest współorganizatorem Schemitzun — Święta Zielennej Kukurydzy i Tańca, obchodzonego co roku w sierpniu, jak również noworocznego pow-wow. Reprezentanci Biura Zasobów Kulturowych brali także udział w organizacji I i II Konferencji Języków Algonkińskich, podczas których omawiano metody przywrócenia języka Pekotów. Program kształcenia języka funkcjonuje już od kilku lat i przeznaczony jest dla wszystkich grup wiekowych. Zajęcia prowadzi się od najmłodszych grup w Centrum Kształcenia Dziecka, aby dzieci zaczęły płynnie mówić w języku Pekotów.

Członkowie Biura zostali także oddelegowani na Tubylcze Igrzyska Olimpijskie jako opiekunowie grupy młodych Pekotów i innych tubylczych zawodników ze stanu Connecticut.

Tubylcze dzieci mogą dziś korzystać z takich udogodnień, jak kryte i otwarte baseny, sala gier, warsztat rękodzielniczy, różne obiekty sportowe, boiska do koszykówki i gry w baseball, korty tenisowe — a wszystko to w jednym miejscu, wokół Centrum Współnotowego i Centrum Kształcenia Dziecka. Wydział Parków i Rekreacji zapewnia dzieciom zajęcia na świeżym powietrzu. Agencja Młodzieżowa i Wydział Szkolnictwa śledzi postępy w nauce członków plemienia w szkole i college'u. Kilkanaścioro dzieci uczęszcza do prywatnych szkół z internatem na Wschodzie. Także wielu dorosłych członków plemienia wróciło do college'u w celu dokończenia.

Młodzi tubylcy mają obowiązek uczęszczania na kursy szkolenia finansowego, zanim zaczną pobierać przysługujące im wypłaty, po ukończeniu 18 lat. Aż do uzyskania pełnoletności ich pieniądze lokowane są w funduszu powierniczym. Gdy któryś z członków plemienia chce podjąć naukę w college'u lub na uniwersytecie, w dowolnym miejscu, plemię w całości pokrywa wszystkie koszty z tym związane, a student otrzymuje ponadto czek za wpływy z automatów wrzutowych. Rocznie może to być suma 200 tysięcy dolarów, a nawet więcej. Jeśli któryś z Pekotów zasieada w komisji lub pracuje na państwowej posadzie, również otrzymuje tygodniową pensję i roczną premię. Doradcom plemienia wypłaca się rocznie co najmniej milion dolarów, a także premię roczną w podobnej lub wyższej kwocie.

Pekoci oferują swym członkom każdego roku latem 4-tygodniowy urlop dla całej rodziny, przy czym za okres ten przysługuje im pełne wynagrodzenie. Jeśli współmałżonkowie pracują dla plemienia, mają zagwarantowany urlop w tym samym terminie. Przez czas urlopu dzieci muszą przebywać razem z rodzicami. Rodziny rozszerzone zachęca się, by wspólnie spędziły czas wypoczynku.

Członkowie plemienia Pekotów, którzy zajmują stanowiska menedżerskie, mogą bez trudu przekazać swe obowiązki zastępcom. Kieruje tym wydział planowania zastępstw. Członkowie plemienia szkolą się w ramach godzin pracy, a następnie otrzymują świadectwo z Biura Rozwoju Kariery, kiedy szkole-

nie dobiega końca. Może to trwać kilka miesięcy lub kilka lat. Pracownik, który odbył taki kurs, ma gwarancję zatrudnienia, przeważnie zostaje na tym samym wydziale.

Dzieci osierocone mogą zamieszkać w Bezpiecznym Domu. Przeważnie umieszczane są u innych rodzin, ale czasami jest to niemożliwe. W 2004 roku ogłoszono nowy nabór dla rodzin, które pełniłyby rolę rodziców zastępczych dla pekokkich dzieci.

Plemienna Rada Starszych, składająca się z członków plemienia powyżej 55 roku życia, może skazać członka plemienia na wygnanie w skrajnych przypadkach związanych z narkotykami, działalnością kryminalną bądź areztowaniem.

W 2002 roku w Radzie zasiadały 43 osoby. Wybrano przewodniczącego, jego zastępcę oraz sekretarza. Często grupa ta podróżuje w specjalnym pojeździe przystosowanym do dalekich tras.

Raz w tygodniu członkowie plemienia zwalniani są z pracy, aby mogli wziąć udział w spotkaniu informacyjnym, by zapoznać się z plemiennymi rozporządzeniami i ogłoszeniami, a niekiedy — by wziąć udział w głosowaniu. Członkowie plemienia i ich rodziny mogą także spotykać się raz w tygodniu na wspólnym, bezpłatnym posiłku w jednej z restauracji w kasynie.

— Chciałabym, aby władze stanu dołożyły starań i włączyły lokalną historię do programu nauczania szkolnego, zwłaszcza tubylczą historię i kulturę — powiedziała w 2001 roku „Connecticut Magazine” Charlene (Prince) Jones, plemienny doradca. — Dzieci trzeba uczyć szacunku do tubylczych systemów kulturowych, praw politycznych i do samych plemion, które żyją dzisiaj. Ciągłe mamy polityczny potencjał, który możemy wykorzystać dla dobra całego społeczeństwa. Tu, w Mashantucket, uczestniczymy we wszystkich formach życia społecznego, kulturowego i gospodarczego w Connecticut.

Foxwoods z salonu gry w bingo, powstałego w 1986 roku, przekształciło się w największe i najbardziej rentowne kasyno na świecie. Miesięcznie generuje ono obrót w miliardach dolarów, pochodzący z 7400 automatów wrzutowych i 390 stołów gry, a także z bingo. Ka-

syno czynne jest 365 dni w roku, 24 godziny na dobę. Jednocześnie pracuje tam 17 tysięcy osób. W styczniu 2005 roku plemię podało do publicznej wiadomości, że do kasy stanu Connecticut wpłaciło blisko 2 miliardy dolarów. W zamian za podpisanie umowy na prowadzenie kasyna, stan pobiera 25% dochodu netto z automatów wrzutowych. Plemię zaczęło wpłacać pieniądze w 1993 roku, a władze stanu decydują, na co je przeznaczyć.

W Foxwoods zapowiada się kolejną inwestycję o wartości 700 mln dolarów. 31 stycznia 2005 roku plemię przegłosowało i przyjęło plan budowy hotelowego wieżowca liczącego 825 pokoi, sali widowiskowej dla 5 tysięcy widzów, dużej sali konferencyjnej i sali balowej, kolejnych salonów gier, sklepów, klubów nocnych i restauracji. 2300 osób zostanie zatrudnionych do przeprowadzenia tej inwestycji. Budowa rozpocznie się w połowie 2005 roku i potrwa trzy lata. Otwarcie nowych obiektów zaplanowano na lato 2008 roku.

— Jesteśmy dumni, że należymy do struktury tego regionu i całego stanu — powiedział Michael Thomas, przewodniczący Plemienia Narodu Pekotów Mashantucket dla „Indian Country Today” (14 stycznia 2005). — Najbardziej widać to właśnie w aktywności gospodarczej kasyna Foxwoods. Dzięki niemu plemię jest ważnym partnerem ekonomicznym dla władz lokalnych, stanowych i państwowych. (...) Tworzenie miejsc pracy to podstawowy budulec społeczeństwa i plemię jest dumne z tego, że zatrudnia bezpośrednio ponad 12 tysięcy pracowników. Kolejne tysiące osób pracuje pośrednio wokół kasyna i korzysta z jego rozwoju. ♣

tlum. Marek Maciołek

TRACE A. DEMEYER jest redaktorem naczelnym „Pequot Times” i członkinią Krajowego Stowarzyszenia Tubylczych Dziennikarzy (NAJA). Powyższy artykuł został wygłoszony podczas tegorocznych warsztatów American Indian Workshop, które odbyły się w Monachium, 11–14 kwietnia 2005. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autorki. Kontakt z autorką: tdemeyer3@verizon.net

Zobacz więcej w internecie:
„Pequot Times”: www.PequotTimes.com
Muzeum Pekotów: www.pequotmuseum.org

Wirtualna wizyta w Muzeum Pekotów

Wśród narzekających na niekorzystne położenie geograficzne Polski są też zapewne indianiści. Im lepsze muzeum indiańskie, tym dalej od naszego kraju się znajduje. Namiastką prawdziwych wizyt mogą być odwiedziny na muzealnych stronach internetowych. Jeżeli nie ma się akurat innych możliwości, to jedną z takich wizyt warto złożyć na www.pequotmuseum.org — stronie Muzeum i Ośrodka Badawczego Pekotów Mashantucket.

Już w pierwszym zdaniu na stronie głównej czytamy, że jest to „największe i najpełniejsze muzeum tubylczych Amerykanów na świecie” i wygląda, iż nie ma w tym wielkiej przesady. Dorosłym i dzieciom Muzeum obiecuje naturalnej wielkości historyczne dioramy (przestrzenne inscenizacje naturalnej wielkości), atrakcyjne wystawy czasowe i przedstawienia „na żywo” z udziałem współczesnych artystów i rzemieślników. „Cztery akry (prawie 2 hektary) wystaw stałych prezentują ze szczegółami 18 tysięcy lat tubylczej i naturalnej historii Ameryki, a dwie biblioteki (jedna dla dzieci) oferują wybór materiałów o historii i kulturze wszystkich tubylczych ludów USA i Kanady”.

Otwarty w sierpniu 1998 roku w Mashantucket, w stanie Connecticut, nowy kompleks muzealny jest własnością Pekotów i przez nich prowadzony. Zorganizowane nowoczesnie stałe wystawy obejmują liczne dioramy, tablice informacyjne, interaktywne programy komputerowe i filmy. Koncentrują się na zmianach w życiu Pekotów od epoki lodowcowej po czasy najnowsze wystawa uwzględnia też archiwalia, zbiory etnograficzne i archeologiczne

oraz współczesne dzieła sztuki i rzemiosła. Edukacyjne programy komputerowe obejmują łącznie ponad 3 godziny interaktywnych prezentacji, a w dziesięciu różnych miejscach wyświetla się filmy wideo. Nawet dla osób niedowidzących przygotowano specjalną trasę, materiały dźwiękowe i repliki eksponatów, które można dotykać, zaś dla osób z wadami słuchu dostępne są filmy i programy z napisami.

Podstawowe działy wystawy stałej to:

Naród Plemienny Pekotów z Mashantucket (Portret Plemienia) — wprowadzenie do wystawy, prezentujące wykonane przez lokalnego artystę Davida Neela fotografie członków plemienia podczas pracy i rozrywki. Wystawę uzupełniają eksponaty, mapy i topograficzny model rezerwatu, a zwiedzaniu towarzyszą wypowiedzi około 50 członków plemienia o roli rodziny, wspólnoty, tradycji i ziemi w ich życiu dawniej i obecnie.

Góra lodowa — symulacja podróży w czasie w epokę lodowcową z towarzyszeniem obrazów i dźwięków zarejestrowanych w prawdziwym lodowcu.

Świat lodu — dział ukazujący wpływ Złodowacenia Wisconsiniego na zróżnicowanie krajobrazu Ameryki Północnej. Programy komputerowe symulują kolejne fale złodowaceń całego kontynentu, stanu i rezerwatu.

Przybycie ludzi — galeria ze współczesnymi pracami dziesięciu tubylczych artystów oddającymi historie stworzenia przekazywane w ich plemionach — wśród nich dwumetrowy strój kruka z finezyjnie rzeźbioną maską i kołyska zdobioną wzorami z koralików. Tablice informacyjne prezentują poszczególne historie oraz artystyczne wizje poszczególnych twórców.

Życie w chłodnym klimacie — za naturalnej wielkości replikami mastodonta i niedźwiedzia sprzed 11 tysięcy lat oglądamy 15-metrową dioramę ze sceną polowania na karibu. Sterowane komputerowo światło i dźwięk skupiają uwagę na kolejnych elementach ekspozycji, w tym na znalezionych w Mashantucket kamiennych narzędziach sprzed 9 tysięcy lat.

Zmienne środowisko — ilustracja przemian w tubylczym środowisku społecznym i przyrodniczym około 6 tysięcy lat temu. Cztery dioramy ukazują codzienne życie mieszkańców Mashantucket w kolejnych porach roku: opowieści przy ognisku, połów ryb, wymianę darów, gromadzenie zapasów. Do zgromadzonych w gablotach dawnych narzędzi i ich współczesnych odpowiedników nawiązuje program prezentujący rozmaite zajęcia współczesnych członków plemienia.

Wioska Pekotów — ogromna rekonstrukcja nadbrzeżnej wioski myśliwsko-rybackiej z XVI wieku i fortu Pekotów z okresu pierwszych kontaktów z przybyszami z Europy umożliwia zwiedzającym „zanurzenie się” w tamtym czasie i przestrzeni, wejście między budynki, przyjrzenie się postaciom podczas codziennych obowiązków, wsłuchanie się w setki różnych dźwięków, wychwycenie zapachów sprzed stuleci. Sąsiednia galeria „Społeczeństwo Pekotów” prezentuje społeczną i polityczną organizację plemienia, rolę sachema, korzenie pow-wow, duchowości i medycyny Pekotów. Interaktywny program umożliwia zapoznanie się z podstawami języka plemion algonkińskich, a galeria „Codzienne Życie” prezentuje bogate zbiory etnograficzne i filmy ukazujące proces tworzenia części eksponatów z Muzeum — dłubanek kanu, wigwamów, strojów, a także pożywienia.

Przybycie Europejczyków — diorama i cztery wystawy z okresu przybycia holenderskich i angielskich osadników, ukazująca przyczyny migracji, przedmioty handlu i rozmaite skutki kontaktów, w tym epidemię z lat 30. XVII wieku, która zabiła połowę plemienia.

Preludium wojny — multimedialny opis sytuacji i zdarzeń prowadzących do tzw. wojny Pekotów z 1637 roku. Tu też poznajemy sposób wytwarzania i rolę wampumów. Centralne miejsce zajmuje duży model fortu Pekotów w Mystic oraz zbiór broni i wyposażenia wojakowskiego z okresu powstania.

Wojna Pekotów — losy zapoczątkowanego masakrą sześcioletniej Indian z Mystic powstania poznajemy podczas półgodzinnego filmu wy-



Pekotka w mieszkaniu, XIX wiek
Muzeum Pekotów, wystawa: Życie w rezerwacie

świetlanego w dwóch salach kinowych na 110 miejsc każda. Film ukazuje autentyczne losy chłopca, który przeżył masakrę i został później wodzem, a swoją historię opowiada wnukowi.

Życie w rezerwacie — sylwetki historycznych postaci Pekotów żyjących w okresie od 1675 roku do lat 70. XX wieku. Najstarsza z nich to sachem Cassacinamon. Znajdujemy też farmerów z końca XVIII wieku, wielorybnika z 1830 roku, parę pekokkich chrześcijan, robotnika Ephraima Williamsa, weterana wojny domowej Austina George'a i trzy kobiety żyjące w XIX wieku w Mashantucket. Wystawę zamyka symboliczny dla życia w rezerwacie w latach 70. XX wieku karawan, nagrania opowieści ówczesnych członków plemienia i film *Powrót do domu* ukazujący drogę do odzyskania statusu federalnego w 1983 roku.

Na przejrzenie informacji i propozycji dostępnych na stronach Muzeum Pekotów potrzeba sporo czasu. Na ich podstawie można spróbować sobie wyobrazić, ile rozmaitych atrakcji, większości z nas niekojarzących się wcale z cichymi salami wystawowymi i sterylnymi gablotami muzealnymi, może nas czekać podczas prawdziwej wizyty w Mashantucket.

Podczas wiosennych ferii szkolnych Muzeum zaprasza dzieci i młodzież na gry i zabawy tubylcze, na terenowe spotkania z archeo-

logią oraz związane z Dniem Ziemi święto pod nazwą „Dary Ziemi i Wody”. Całe rodziny mogą wziąć udział w warsztatach „Zrób własny flet zalotnika”, „Śniadanie na Dzień Matki” — praktycznych zajęciach w ogrodzie i kuchni, połączonych z degustacją tubylczych potraw oraz koncertem indiańskiej Artystki Roku 2001 Annie Humphrey, czy Festiwalu Nauki. Podczas Festiwalu pracownicy Muzeum, we współpracy z naukowcami różnych specjalności, demonstrują, jak tubylcy wykorzystują posiadaną wiedzę w codziennym życiu. Goście poznają tubylcze sposoby łowienia ryb i przygotowywania potraw z karibu („Weź dwa duże karibu, czas przygotowania — cały dzień, jeśli masz doświadczenie i szczęście”), mogą zbadać autentyczny fort Pekotów z 1675 roku i znaleźć w nim zabytki archeologiczne, sprawdzić się w indiańskich grach dla dzieci i zawodach sportowych dla dorosłych (uliczny hokej, gra *lacrosse*, rzut oszczepem za pomocą wyrzutni *atlatl*) lub wziąć udział w Tubylczym Święcie Dziękczynienia z udziałem grupy The Wampanoag Singers and Dancers — święcie obejmującym nie tylko tańce i śpiewy na rzecz Ziemi, ale także wystawę ptaków i gadów oraz konkurs ekologiczny „Jak dbać o czyste środowisko”.

Internetowe strony Muzeum Pekotów zawierają opis ważnej wystawy „Ożywienie dziedzictwa Pekotów” („Wyobraź sobie, że wkraczasz do XVI-wiecznej indiańskiej wioski i widzisz naturalnej wielkości postaci ukazane tak perfekcyjnie, że przez chwilę sądzisz, iż są żywe. Wyobraź sobie, że czujesz miły zapach ogniska a głos przelatującego stada gęsi sprawia, że unosisz głowę, by je zobaczyć”).

Duże wrażenie robi także strona poświęcona obszeremu zakresowi działalności i zaawansowanym środkom technicznym będącym do dyspozycji Ośrodka Badawczego. Być może żadna z polskich muzealnych placówek badawczych nie dysponuje takimi możliwościami prowadzenia badań historycznych i archeologicznych, konserwacji zbiorów i opracowywania ich dokumentacji, jak Pekoci z Mashantucket. Aktualizowana na bieżąco strona Ośrodka Badawczego informuje też o nowych nabytkach i odkryciach, o planowanych w najbliższym czasie „dniach otwartych” dla zwiedzających, spotkaniach z profesjonalistami i specjalnych

programach edukacyjnych dla uczniów, studentów, nauczycieli i całych rodzin. Ośrodek oferuje m.in. program współpracy z młodzieżą z miejskich mniejszości etnicznych i tubylczych społeczności z tak odległych rejonów, jak Arizona i Nowy Meksyk. Latem, za niewielką opłatą, każdy może wziąć udział w wykopaliskach na terenie starego fortu lub wycieczce połączonej z wykładem z etnobotaniki.

Najbardziej złożonym eksponatem w Muzeum jest rekonstrukcja XVI-wiecznej wioski oraz indiańskiego fortu z 1620 roku. Kiedy czytamy, że składa się na nią 12 wigwamów, szalas potu, łódzie dłubanki, kamienne narzędzia, plecione mapy, broń, składy żywności, strumień z wodospadem, 29 żywych drzew różnych gatunków, dziesiątki odmian roślin, 25 gatunków zwierząt, 51 postaci ludzkich i setki innych przedmiotów, to wręcz trudno sobie wyobrazić rozmiar i rozmach ekspozycji oraz wrażenie, które sprawia na zwiedzających. „Każdy element stałej wystawy jest efektem długich dyskusji z członkami plemienia i intensywnych badań — czytamy na stronie Muzeum. — Mamy nadzieję, że to, co zobaczą, spodoba się ludziom na tyle, by sami chcieli dowiedzieć się więcej i że wystawa posłuży jako odkrocznia do dalszych badań. Mamy nadzieję, że wszyscy tubylcy będą z niej dumni”.

Twórcy internetowych stron Muzeum i Ośrodka Badawczego Pekotów mogą być dumni ze swego wirtualnego dzieła. Daje ono solidne podstawy ku temu, by oczekiwać, że to co być może kiedyś dane nam będzie zobaczyć i przeżyć w prawdziwym muzeum w Mashantucket — mimo wcześniejszej wizyty w internecie — i tak przejdzie nasze najśmielsze oczekiwania. ❖

Marek Nowocień

Informacje praktyczne

Mashantucket Pequot Museum & Research Center
110 Pequot Trail, P.O. Box 3180
Mashantucket, CT 06339-3180
tel. 1-800-411-9671
www.pequotmuseum.com

Otwarte: codziennie 10⁰⁰-16⁰⁰, biblioteka
i archiwum (w dni robocze) 10⁰⁰-16⁰⁰

Ceny biletów: 10-15 dolarów (dzieci do lat
6 wstęp wolny)

Co tracimy, co mamy

Powiedzenie „By wiedzieć, co tracimy, trzeba wiedzieć, co mamy” najlepiej oddaje intencje tego opracowania. Jego zadaniem jest prezentacja klasyfikacji językowej ludów tubylczych Ameryki Północnej zgodnie z aktualnym stanem wiedzy.

Ameryka Północna rozumiana jest tu jako obszar kulturowy z okresu odkrycia kontynentu przez Europejczyków. Będzie to więc nie tylko współczesna Kanada i Stany Zjednoczone Ameryki, ale też północny Meksyk aż po obszary, gdzie w okresie późno przedhiszpańskim rozpoczynały się wpływy cywilizacji mezoamerykańskich (środkowoamerykańskich).

Należy pamiętać, że wykaz ten zawiera tylko te języki, po których (w ciągu ostatnich pięciuset lat) pozostał wystarczający materiał leksykalny, gramatyczny czy fonetyczny pozwalający współczesnym językoznawcom sklasyfikować je jako odrębne jednostki językowe. W związku z tym nie pojawi się tu termin na przykład yamasee (język ludu Yamasee), ponieważ materiał językowy, którym współcześnie dysponujemy, okazuje się na tyle niewystarczający pod względem ilościowym i jakościowym, by można było stwierdzić językową odrębność tego ludu.

Prezentuję tu nie tylko prosty zestaw języków, ale też powiązania genetyczne między nimi. Najwyższą jednostką klasyfikacji jest kwestionowana przez wielu badaczy makrorodzina, sugerująca związki genetyczne między niektórymi rodzinami językowymi. Z kolei jednostką najniższego rzędu jest subdialekt, czyli lokalny wariant dialektu. Poszczególne stopnie klasyfikacji odzwierciedlają stopień powiązań między jednostkami. Tak więc np. dwa subdialekty tego samego dialektu są najbliższe z sobą spokrewnione, a czas jak i upłynął od momentu, gdy zaczęły się różnicować, jest najkrótszy. Jednostki klasyfikacji należy rozumieć jako kategorie hierarchiczne zawierające się w sobie: rodzina językowa grupuje wszystkie języki, które wywodzą się z jednego protojęzyka, składa się ona z podrodzin czyli języków, które naj-

wcześniej zaczęły różnicować się wewnątrznie, podrodziny tworzone są przez makrogrupy językowe i tak dalej.

Typologia niniejsza bazuje głównie na następujących pracach, wielokrotnie konfrontowanych między sobą i z innymi opracowaniami:

- W.L. d'Ázevedo (red.), Great Basin. *Handbook of North American Indians*, vol. XI. Smithsonian Institution, Waszyngton 1986.
- D. Damas (red.), Arctic. *Handbook of North American Indians*, vol. V. Smithsonian Institution, Waszyngton 1984.
- R. DeMallie (red.), Plains. *Handbook of North American Indians*, vol. XIII, part 1, 2. Smithsonian Institution, Waszyngton 2001.
- I. Goddard (red.), Languages. *Handbook of North American Indians*, vol. XVII. Smithsonian Institution, Waszyngton 1996.
- R.F. Heizer (red.), California. *Handbook of North American Indians*, vol. VIII. Smithsonian Institution, Waszyngton 1978.
- J. Helm (red.), Subarctic. *Handbook of North American Indians*, vol. VI. Smithsonian Institution, Waszyngton 1981.
- A. Ortiz (red.), Southwest (Pueblo). *Handbook of North American Indians*, vol. IX. Smithsonian Institution, Waszyngton 1979.
- A. Ortiz (red.), Southwest. *Handbook of North American Indians*, vol. X. Smithsonian Institution, Waszyngton 1983.
- W. Suttles (red.), Northwest Coast. *Handbook of North American Indians*, vol. VII. Smithsonian Institution, Waszyngton 1990.
- B.G. Trigger (red.), Northeast. *Handbook of North American Indians*, vol. XV. Smithsonian Institution, Waszyngton 1978.
- D.E. Walker Jr., (red.), Plateau. *Handbook of North American Indians*, vol. XII. Smithsonian Institution, Waszyngton 1998.

Wszystkie terminy, przy których nie podano wymowy, należy czytać zgodnie z wymową języka angielskiego, pamiętając jednocześnie, że może się ona znacznie różnić od swego tubylczego pierwowzoru.

Pragnę serdecznie podziękować Łukaszowi Krokoszyńskiemu, Markowi Maciołkowi, Iwonie Stońskiej-Kairskiej i Kacprowi Świerkowi za cenne uwagi i krytyczne komentarze, które pozwoliły mi uniknąć wielu błędów, nieścisłości i luk. ♣

Mariusz Kairski

Języki tubylców Ameryki Północnej

1) rodzina ESKIMO–ALEUT

ESKIMO

SIRENIKSKI–YUPIK

sirenikski /ros. сиреникский/

yupik naukanski /ros. науканский/

yupik syberyjski /ang. chaplinski, ros. чаплинский/

yupik środkowoalaskański (egegik, powszechny, z Hooper Bay–Chevak, nunivak, z Zatoki Nortona /unaliq/, aglurmiut)

yupik pacyficzny (chugach, koniag)

INUIT–INUPIAQ

inupiaq Półwyspu Seward (z Cieśniny Beringa, qawiaraq)

inupiaq północnoalaskański (malimiut, z północnych stoków gór Brooks)

inuit zachodniokanadyjski (siglit/chiglit/, copper, caribou, netsilik)

inuit wschodniokanadyjski (aivilik, z południowej części Ziemi Baffina, tarramiut, z północnej części Ziemi Baffina–iglulik, itivimmiut, z Półwyspu Labrador)

inuit zachodniogrenlandzki (standardowy, polarny)

inuit wschodniogrenlandzki

ALEUT

aleut (zachodni, wschodni)

aleut kreolski

2) rodzina ALGIC

ALGONQUIN /fr./

blackfoot

CREE–MONTAGNAIS /fr./

CREE

cree równinny

cree kreolski /mitchif/

cree leśny

cree zachodniobagienny

cree wschodniobagienny (wschodniobagienny, moose)

attikamek

MONTAGNAIS–NASKAPI

cree wschodni (północny, południowy)

naskapi (z Fort Chimo, z cieśn. Davisa)

montagnais (z Pointe Bleue, escoumains, bersimis /betsiamites/, moisie, dolnej części północnego wybrzeża Labradoru)

ARAPAHO

ARAPAHO–GROS VENTRE

gros ventre /fr./ /atsina/

besawunena

arapaho

nawathinehena

cheyenne

menominee

OJIBWA

OJIBWA PÓLNOCNY

ojibwa znad rzeki Severn /ojibwa północny/

algonquin północny

OJIBWA POŁUDNIOWY

saulteaux /fr./

ojibwa środkowopółnocny

ojibwa wschodni

algonquin dawny

ottawa

potawatomi

SAUK–FOX–KICKAPOO

sauk–fox (sauk, mesquakie)

kickapoo

shawnee

miami–illinois

LEGENDA:

MAKRODZINA

RODZINA

PODRODZINA JĘZYKOWA

MAKROGRUPA JĘZYKOWA

GRUPA JĘZYKOWA

PODGRUPA JĘZYKOWA

Sekcja językowa

etnolekt–język

(...) dialekt

[...] subdialekt

/.../ określenia synonimiczne, zapis (ros. = rosyjski,

ang. = angielski, hiszp. = hiszpański, fr. = francuski)

(?) języki o statusie niepewnym

kursywa dialekt lub subdialekt o statusie niepewnym

ALGONQUIN WSCHODNI

micmac

ABENAKI

maliseet–passamaquoddy

abenaki wschodni (penobscot, caniba, arosaguntacook, pigwacket)

abenaki zachodni

etchemin

ALGONQUIN POŁUDNIOWEJ

NOWEJ ANGLII

massachusett–narragansett

loup

mohegan–pequot (mohegan, pequot, niantic, montauk)

quiripi–unquachog

DELAWARE

mahican (stockbridge, morawski)

delaware munsee (munsee, wappinger)

delaware unami (północny, południowy, unalachtigo)

nanticoke–conoy (nanticoke–piscataway)

algonquin wirginijski

algonquin z Karoliny Północnej

RITWA

wiyot

yurok

3) rodzina NADENE

tlingit

ATHAPASKA–EYAK

eyak

ATHAPASKA

ALASKA POŁUDNIOWA

ahtna (dolny, środkowy, zachodni, mentasta)

tanaina (z górnej części zatoki Cooka, z dolnej części zatoki Cooka, ze środkowej części zatoki Cooka, znad jeziora Iliamna, z głębi lądu)

ALASKA ŚRODKOWA–YUKON

KOYUKON–INGALIK

ingalik (znad rzeki Yukon, kuskokwim dolny)

holikachuk

koyukon (dolny, środkowy, górny)

TANANA–TUTCHONE

kuskokwim górny /kolchan/

Tanana

tanana dolny (minto–nenana, chena, salcha znad rzeki Goodpaster)

tanacross (znad jezior Healy i Mansfield, tetlin)

tanana górny

Tutchone

tutchone północny

tutchone południowy

KUTCHIN–HAN

kutchin (wschodni, zachodni)

han (z Eagle, z Dawson)

KANADA POŁNOČNO–ZACHODNIA

KORDYLIERA

Kordyliera Środkowa

tagish

tahltan

kaska

Kordyliera Południowo–Wschodnia

sekani

beaver

RZEKA MACKENZIE

Slavey–Hare

slave

mountain

bearlake

hare

dogrib

chipewyan

KOLUMBIA BRYTYJSKA

ŚRODKOWA

BABINE–CARRIER

babine (znad rzeki Bulkley, babine)

carrier (środkowy, znad Stony Creek i Prince George, południowy)

chilcotin

nicola (?)

tsetsaut

sarcee

WYBRZEŻE PACYFIKU

kwalhioqua–clatskanie (kwalhioqua

[willapa, suwal], clatskanie)

OREGON

umpqua górny

tututni (tututni–chasta costa, coquille /fr/) galice–applegate

tolowa (chetco, tolowa)

CALIFORNIA

hupa (hupa, chilula–whilkut)

mattole (mattole, znad rzeki Bear)

znad rzeki Eel (nongatl, lassik, sin-
kyone, wailaki)

cahto

APACHE /*hiszp.*/

APACHE ZACHODNI

navajo /*hiszp.*/

apache zachodni (tonto, z Cibecue,
z San Carlos, z White Mountain)

mescalero-chiricahua /*hiszp.*/

APACHE WSCHODNI

jicarilla /*hiszp.*/

lipan

kiowa apache

- 4) język haida (północny [znad zatoki Masset,
alaskański], południowy [z Skidegate,
z Kung'hit])

- 5) rodzina WAKASH

KWAKIUTL (WAKASH PÓŁNOCNY)

haisla

heiltsuk-oowekyala (haihais-bella bel-
la, oowekeeno)

kwakiutl

NOOTKA (WAKASH POŁUDNIOWY)

nootka

nitinaht

makah

- 6) rodzina CHIMAKUA

chemakum

quileute

- 7) rodzina SALISH

bella coola

SALISH ŚRODKOWY

comox (sliammon, comox wyspowy)

pentlatch

sechelt

squamish

halkomelem (cowichan, musqueam,
chilliwack)

nooksack

z Northern Straits (saanich, sooke, son-
ghees, samish, lummi, semiahmoo)

clallam

lushootseed (lushootseed północny
[skagit, sauk-suiattle, snohomish,
skykomish], lushootseed południowy

[snoqualmie, duwamish, puyallup,
nisqually, sahebamish])

twana

TSAMOS

quinault

chehalis dolny

chehalis górny (satsop, z Oakville, tenino I)

cowlitz

tillamook

SALISH KONTYNENTALNY

lillooet

thompson

shuswap (zachodni, wschodni)

okanagan (okanagan północny, znad je-
zior, znad rzeki Colville, sanpoil-ne-
spelem, okanagan południowy, znad
rzeki Methow)

kalispel (flathead, kalispel, spokane)

coeur d'alène /*fr.*/

znad rzeki Columbia (sinkayuse, wenat-
chee, chelan)

postulowana MAKORODZINA PENUTI
(8-18)

- 8) rodzina TSIMSHIAN

tsimshian wybrzeża (wybrzeża, południowy)
nass-gitksan (nisgha, gitksan)

- 9) rodzina CHINOOK

chinook dolny

CHINOOK GÓRNY

cathlamet

kiksht (multnomah-clackamas, cascades-
wasco-wishram)

LEGENDA:

MAKORODZINA

RODZINA

PODRODZINA JĘZYKOWA

MAKROGRUPA JĘZYKOWA

GRUPA JĘZYKOWA

PODGRUPA JĘZYKOWA

Sekcja językowa

etnolekt-język

(...) dialekt

[...] subdialekt

/.../ określenia synonimiczne, zapis (*ros.* = rosyjski,

ang. = angielski, *hiszp.* = hiszpański, *fr.* = francuski)

(?) języki o statusie niepewnym

kursywa dialekt lub subdialekt o statusie niepewnym

- 10) rodzina **ALSEA**
alsea
yaquina
- 11) język siuslaw (siuslaw, umpqua dolny)
- 12) rodzina **COOS**
hanis
miluk
- 13) rodzina **TAKELMA**
takelma
KALAPUYA
tualatin–yamhill
kalapuya środkowy (santiam, znad rzeki Mary's i inne nierozpoznane)
yoncalla
- 14) rodzina **WINTU**
wintu–nomlaki (*wintu znad rzeki McCloud, wintu z Trinity County, wintu z Shasta County, wintu znad górnego Sacramento, wintu z Bald Hill, wintu z Hayfork, wintu z Keswick, wintu ze Stillwater, wintu z French Gulch, nomlaki górski, nomlaki doliny*)
patwin (górski, rzeczny, południowy; *z Cache Creek, znad jeziora, tebti, dahcinci, napa, suisun*)
- 15) rodzina **MAIDU**
maidu (*z Susanville, z Big Meadows, z Indian Valley, z American Valley*)
konkow (*otaki, metsupda, nemsu, eskewi, pulga, z Cherokee, z Feather Falls, z Challenge, z Bidwell Bar*)
nisenan (*doliny, z Oregon House, z Auburn, z Clipper Gap, z Nevada City, z Colfax, z Placerville*)
- 16) rodzina **UTI**
MIWOK
MIWOK ZACHODNI
miwok wybrzeża (bodega, marin)
miwok znad jeziora
MIWOK WSCHODNI
miwok zatoki /saclan/
miwok równinny
miwok północnogórski
miwok środkowogórski (*środkowo–zachodni, środkowo–wschodni*)
- miwok południowogórski (*z Merced–Yosemite, z Mariposa–Chowchilla*)
COST(E/A)ÑO /hiszp./ /ang. costanoan/
COST(E/A)ÑO PÓLNOČNY
karkin
ramaytush /z San Francisco/
chochenyo /z San José/
tamyen /z Santa Clara/
awaswas /z Santa Cruz/
chalon /z Soledad/
COST(E/A)ÑO POŁUDNIOWY
mutsun /z San Juan Bautista/
rumsen /z Monterrey/
- 17) rodzina **YOKUTS**
PODNÓŻA WZGÓRZ
palewyami /z Poso Creek/ (palewyami, kumachisi)
z Buena Vista (tulamni, hometwoli, chuxoxi)
tule–kaweah (wikchamni, yawdanchi, gawia, bokninwad, yokod)
znad rzeki King (chukaymina, michahay, ayticha, choynimni, entimbich, toyhicha)
gashowu
DOLINY
yokuts doliny (południowej części doliny [wechihit, nutúnutu–tachi, chunut, wo'łasi–choynok, koyeti–yawelmani], północnej części doliny [nopchinchii, z Merced, chawchila, chukchansi, kechayi–dumna], północnego krańca doliny [yachikumne /chulamni/], z dolnego biegu rzeki San Joaquin, lakisamni–tawalimni; *wowol, apyachi, wimilchi, telamni, dalinchi, toltichi, hewchi, pitkachi, wakichi, hoyima*)
- 18) rodzina **PENUTI PŁASKOWYŻU**
klamath (klamath, modoc)
SAHAPTIN
sahaptin (północno–zachodni [klikitat, yakima, taitnapam, mishalpam, pshwanwapam], północno–wschodni [walla walla, z dolnego biegu rzeki Snake, wanapam, palouse], znad rzeki Columbia [z Tygh Valley, tenino II, celilo, z John Day, z Rock Creek, umatilla])
nez percé /fr./
molala

postulowana **MAKRORODZINA HOKA**
(19–28)

19) język karok

20) język chimariko

21) rodzina **SHASTA**

shasta (z Oregonu, ze Scott Valley, z Shasta Valley, znad rzeki Klamath)
shasta z New River
okwanuchu
konomihu

22) rodzina **PALAIHNIH**

achumawi (hammawi, qosalektawi, hewi-sedawi, astariwawi, atwamsini, ajumawi, ilmawi, itsatawi, madesiwi)
atsugewi (atsuge, apwaruge)

23) rodzina **POMO**

pomo północno–wschodni
pomo południowo–wschodni
pomo wschodni
pomo północny
pomo środkowy
pomo południowy
kashaya /pomo południowo–zachodni/

24) język yana (północny, środkowy, yahi, południowy)

25) rodzina znad rzeki **SALINAS**

antoniaño /*hiszp.*/
migueleño /*hiszp.*/

26) rodzina **COCHIMÍ–YUMA**
YUMA

PAI

paipai
yuma wyżynny (havasupai, walapai, yavapai)

RZECZNI

mohave
quechan
maricopa (maricopa, kavelchadom, halchidhoma)

DELTA–CALIFORNIA

DIEGUEÑO /*hiszp.*/

ipai /diegueño północny/

kumeyaay /diegueño południowy/
tipai /diegueño meksykański/
cocopa (cocopa, halyikwamai, kahwan)

kiliwa

COCHIMÍ

borjeño /*hiszp.*/

ignacieño /*hiszp.*/

cadegomeño /*hiszp.*/

laimón

monqui–didiu

27) język seri

28) język washoe

29) rodzina **YUKI**

yuki (yuki, yuki wybrzeża, huchnom)
wappo (znad jeziora Clear, zachodni, północny, środkowy, południowy)

30) język esselen

31) rodzina **CHUMASH**

obispeño /*hiszp.*/

purisimeño /*hiszp.*/

yneseño /*hiszp.*/

barbareño /*hiszp.*/

ventureño–emigdiano /*hiszp.*/

chumash wyspowy

32) rodzina **UTO–AZTEC** (pozostałe języki rodziny występują w Meksyku i Ameryce Środkowej)

NUMIC

NUMIC ZACHODNI

LEGENDA:

MAKRORODZINA

RODZINA

PODRODZINA JĘZYKOWA

MAKROGRUPA JĘZYKOWA

GRUPA JĘZYKOWA

PODGRUPA JĘZYKOWA

Sekcja językowa

etnolekt–język

(...) **dialekt**

[...] **subdialekt**

/.../ określenia synonimiczne, zapis (*ros.* = rosyjski,

ang. = angielski, *hiszp.* = hiszpański, *fr.* = francuski)

(?) języki o statusie niepewnym

kursywa dialekt lub subdialekt o statusie niepewnym

mono (monache [z Northfork, wobonuch, entimbich, waksachi i inne nierozpoznane], z Owens Valley)

paiute północny–bannock

NUMIC ŚRODKOWY

panamint

shoshone (zachodni, północny, wschodni)

comanche

NUMIC POŁUDNIOWY

kawaiisu

ute (chemehuevi, paiute południowy, ute)

tubatulabal

TAKIC

SERRANO–GABRIELINO

serrano (serrano, vanyume)

kitanemuk

gabrielino (gabrielino, fernandeño)

/hiszp./

CUPAN

cahuilla (pustyni, górski, przełęcz)

/hiszp./

cupeño */hiszp./*

luiseño (luiseño, juaneño) */hiszp./*

tataviam (?)

hopi

TEPIMA

pima górny (pima, papago, névome)

pima dolny (yepachi, yécora–maycoba)

tepehua północny

tepehua południowy (tepehua południowy, tepecano)

TARACAHITA

TARAHUMARA

tarahumara (zachodni, ariseachi, wyższych partii gór, północny, środkowy, południowy)

guarijio (wyżynny, nizinny) */hiszp./*

OPATA

ópata

eudeve

cahita (yaqui, mayo)

tubar

33) rodzina KIOWA–TANO

kiowa

jemez (jemez, pecos) */towa/ /hiszp./*

TIWA

TIWA PÓŁNOCNY

taos

picuris

tiwa południowy (z Isleta, z Sandia)

tewa (tewa z Rio Grande [z San Juan, z Santa Clara, z San Ildefonso, z Pojoaque, z Nambe, z Tesuque], tano /tewa ari-
zoński, tewa z Hano, hopi–tewa/) */hiszp./*

piro

34) rodzina KERES

acoma–laguna /keres zachodni/

keres z Rio Grande /keres wschodni/ (z Zia, z Santa Ana, z San Felipe, z Santo Domingo, z Cochiti) */hiszp./*

35) język zuni

36) język guaicura

37) rodzina OTOMANGUE (pozostałe języki rodziny występują w Meksyku)

OTOMI

pame

38) język coahuilteco */hiszp./*

39) rodzina COMECRUDO

comecrudo */hiszp./*

mamulique */hiszp./*

garza */hiszp./*

40) język cotoname

41) język aranama /aranama–tamique/

42) język solano

43) język maratino

44) język quinigua */hiszp./*

45) język naolan

46) język karankawa

47) język kootenai

48) język cayuse

49) rodzina SIOUX–CATAWBA */fr./* SIOUX

RZEKA MISSOURI

hidatsa
crow
mandan

DOLINA MISSISIPI

DAKOTA

sioux (santee–sisseton, yankton–yan-
ktonai, teton /lakota/)

assiniboine

stone

DHEGIHA

omaha–ponca

osage

kansa

quapaw

CHIWERE–WINNEBAGO

chiwere (otoe, missouri, iowa)

winnebago

DOLINA OHIO

ofo

biloxi

tutelo (tutelo, saponi, occaneechi)

CATAWBA

catawba

woccon

50) język tonkawa

51) rodzina CADDO

CADDO PÓŁNOCNY

arikara

pawnee (grupa południowa, skiri)

kitsai

wichita

CADDO POŁUDNIOWY

caddo

yatasi (?)

52) język adai

53) rodzina ATAKAPA

atakapa zachodni (atakapa zach., akokisa)

atakapa wschodni

54) język chitimacha

55) język tunica

56) rodzina MUSKOGEE

ZACHODNIA

choctaw

chickasaw

ŚRODKOWA

hitchiti (hitchiti, mikasuki–seminole)

apalachee

alabama

koasati (?)

muskogee–creek (muskogee–creek, mus-
kogee–seminole)

57) język natchez

58) język yuchi

59) rodzina TIMUCUA

timucua

tawasa

60) język calusa

61) rodzina IROQUOIS /fr/

IROQUOIS PÓŁNOCNI

tuscarora

nottoway

huron (huron, wyandot)

znad Rzeki Świętego Wawrzyńca

seneca

cayuga

onondaga

susquehannock

mohawk

oneida

cherokee /Iroquois południowi/

62) język beothuk

oprac.

Mariusz Kairski

LEGENDA:

MAKRO RODZINA

RODZINA

PODRODZINA JĘZYKOWA

MAKROGRUPA JĘZYKOWA

GRUPA JĘZYKOWA

PODGRUPA JĘZYKOWA

Sekcja językowa

etnolekt–język

(...) dialekt

[...] subdialekt

/.../ określenia synonimiczne, zapis (ros. = rosyjski,
ang. = angielski, hiszp. = hiszpański, fr. = francuski)

(?) języki o statusie niepewnym

kursywa dialekt lub subdialekt o statusie niepewnym

Konwencja nr 169 Międzynarodowej Organizacji Pracy

o ludach tubylczych i plemiennych
w niepodległych państwach

Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP) nr 169 o ludach tubylczych i plemiennych w niepodległych państwach została przyjęta przez Międzynarodową Konferencję Pracy podczas 76 dorocznej sesji, 27 czerwca 1989 roku. Do dziś jest ona najbardziej ogólnym międzynarodowym aktem prawnym dotyczącym warunków życia i pracy tych ludów, a jednocześnie jedyną tego typu umową (poza wcześniejszą Konwencją nr 107). Konwencja ma formę traktatu, który po ratyfikacji przez rząd danego państwa staje się dla niego prawnie wiążący. Jest to o tyle istotne, że w przeciwieństwie do niemających mocy prawnej deklaracji przyjmowanych przez różne organizacje międzynarodowe, na przykład Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ czy oczekiwana od lat Deklaracja Praw Ludów Tubylczych¹, ratyfikowana konwencja jest dla państwa zobowiązaniem. Jak dotąd Konwencję MOP nr 169 ratyfikowało 17 państw.

Od początku swego istnienia MOP interesowała się sytuacją ludności tubylczej świata, która ze względu na swój status — a w zasadzie jego brak — narażona była na wyzysk m.in. w zakresie prawa pracy. Już w latach dwudziestych ubiegłego wieku MOP zwróciła uwagę na przymusową pracę ludności tubylczej w koloniach (w 1930 roku MOP przyjęła Konwencję nr 29 o pracy przymusowej) i rozpoczęła badania warunków pracy tubylców.

Prace te przerwała II wojna światowa, ale już w 1957 roku MOP przyjęła Konwencję nr 107 o populacjach tubylczych i plemiennych, która była pierwszą próbą uporządkowania ich praw na arenie międzynarodowej i którą ratyfikowało dwadzieścia siedem państw.

Z czasem zaczęły się ujawniać słabości Konwencji nr 107, szczególnie niestosowność przyswecającego jej założenia, że jedyną przyszłością ludności tubylczej i plemiennej jest pełna integracja i asymilacja z resztą społeczeństwa, i że wszystkie decyzje dotyczące ich rozwoju są sprawą państwa, a nie samych zainteresowanych. Wraz ze wzrostem świadomości społeczności międzynarodowej, jak i samych tubylców — wskutek rewolucji z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku — i wraz z rosnącym udziałem przedstawicieli ludów plemiennych i tubylczych na arenie międzynarodowej konieczne stało się zaktualizowanie przebrzmiałej Konwencji, by spełniała wymogi nowoczesnego świata.

W czerwcu 1989 roku Konwencja nr 107 została ostatecznie zmieniona. Pierwotne założenie, że ludność tubylcza i plemienna to społeczności „tymczasowe”, które z czasem znikną wskutek modernizacji i postępu, zastąpiło stwierdzenie, że sposoby życia ludności plemiennej i tubylczej powinny przetrwać i przetrwać. Podczas gdy Konwencja nr 107 używała terminu „populacje”, w Konwencji nr 169 jest mowa o „ludach”. W miejsce wspierania i zachęcania do asymilacji oraz gotowości ochrony ludów plemiennych i tubylczych w okresie przejściowym na drodze do „nowoczesności”, nowa uaktualniona wersja zrywa do ustanowienia nowych relacji między ludami tubylczymi i plemiennymi a państwami, które mają się opierać na uznaniu i poszanowaniu różnorodności kulturowej i etnicznej, oraz na prawie ludów tubylczych i plemiennych do samodzielnego wyboru priorytetów na drodze rozwoju.

W porównaniu z poprzedniczką, Konwencja nr 169 kładzie większy nacisk na uznanie i ochronę tradycyjnych wartości, instytucji i prawa zwyczajowego, pogłębia koncepcję znaczenia ziemi i terytorium oraz wprowadza nowe zapisy o prawach ludów tubylczych i plemiennych do zasobów naturalnych wy-

¹ O projekcie Deklaracji Praw Ludów Tubylczych zob. „Tawacin” nr 69 (1/2005), ss. 42–45; zob. też ramkę obok.

stępujących na ich ziemiach oraz o prawach tych ludów do powrotu na ziemię przodków, jeśli wcześniej je utraciły. Wprowadza też ideę prawa do samookreślenia, do konsultacji i uczestnictwa w przedsięwzięciach ich dotyczących, prawo wyboru własnych priorytetów i zapisy o kontaktach i współpracy transgranicznej.

Konwencja nr 169 — jak wyjaśnia art. 1 — dotyczy ludów tubylczych, czyli takich, które zachowały całkowicie bądź częściowo swoje tradycyjne kultury, wartości i instytucje, i które zamieszkiwały dane terytorium przed podbojem, kolonizacją, czy też utworzeniem danego państwa. Obejmuje też ludy plemienne, w przypadku których nie jest ważne, kiedy przybyły na dany teren, a których warunki społeczne, kulturowe i ekonomiczne odróżniają je od reszty społeczeństwa i których status regulowany jest przez ich własne zwyczaje i tradycje lub przez specjalne prawa. Konwencja dotyczy ponadto tych ludów, które na zasadzie samookreślenia — oprócz powyższych cech — uznają się za tubylcze bądź plemienne. Użycie terminu „ludy” w traktacie nie powoduje jednak żadnych konsekwencji w postaci praw, które wynikają z niego w prawie międzynarodowym.

Jest to główna przyczyna, dla której Konwencja nr 169 nie spotkała się z jednomyślnym poparciem samych zainteresowanych. Przywiązując zasadniczą wagę do praw kolektywnych (zbiorowych), a nie praw poszczególnych jednostek, przedstawiciele ludów tubylczych nie chcieli zgodzić się z zapisami negującymi prawa do samostanowienia, samookreślenia, jak i kolektywnych praw do ziemi i zasobów naturalnych. Kolejną kwestią, która przyczyniła się do krytyki Konwencji 169, a nawet do tubylczego lobbyingu przeciwko niej, był znikomy udział bezpośredni przedstawicieli tubylczych i plemiennych w procesie rewizji Konwencji nr 107, wynikający ze struktury MOP.

Tekst Konwencji składa się z trzech rozdziałów — rozdział pierwszy dotyczy zasad ogólnych, które winny przestrzegać rządy w stosunkach z ludami tubylczymi i plemiennymi, drugi zajmuje się szczegółowo sześcioma zagadnieniami merytorycznymi, a ostatni podejmuje kwestie natury administracyjnej.

Komu potrzebna Deklaracja Praw Ludów Tubylczych?

Na świecie żyje dziś około 300 milionów tubylców rozsianych w ponad 70 krajach, na wszystkich kontynentach. Ludy te „w wielu krajach nadal należą do najbardziej ubogich i najbardziej marginalizowanych — czytamy w Raporcie Sekretarza Generalnego ONZ na zakończenie Dekady Ludów Tubylczych — i niezbędne są dalsze wysiłki ze strony społeczności międzynarodowej i poszczególnych państw, aby ludy tubylcze mogły korzystać z praw człowieka, a warunki ich życia uległy poprawie”.

Na tym najszerszym forum międzynarodowym, jakim jest ONZ, przedstawiciele ludności tubylczej mogą zwrócić się do największego grona potencjalnych słuchaczy, wypracować najlepszą ochronę swych dotychczasowych praw oraz najefektywniej walczyć o kolejne.

Warto zastanowić się, dlaczego tak ważny jest dla ludów tubylczych zapis ich praw w postaci deklaracji ONZ. W przeciwieństwie do umów Międzynarodowej Organizacji Pracy i innych traktatów międzynarodowych, które są prawnie wiążące dla państw, po ich ratyfikacji przez rządy, deklaracje przyjęte przez rezolucję Zgromadzenia Ogólnego ONZ prawnie wiążące nie są i nie wynikają z nich żadne zobowiązania. To chyba właśnie w powszechności rezolucji i deklaracji ONZ leży ich siła i jakby nadrzędność, a dla tubylców szansa na być może powolny, za to stopniowy i skuteczny postęp na polu poszanowania ich praw.

Podobnie było z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka ONZ, o której prof. Roman Kuźniar pisze: „to nie tylko intencje, ale zobowiązania państw, aczkolwiek pozbawione sankcji prawa międzynarodowego. [Deklaracja] jest merytoryczną podstawą (swoistym «zaplecem surowcowym»), (...) punktem wyjścia i odniesienia dla wielu inicjatyw na rzecz praw człowieka”.

Takiego właśnie punktu wyjścia ludy tubylcze upatrują w deklaracji swych praw. Upatrują w nim jakby zasadzenia i usankcjonowania międzynarodowego prawa zwyczajowego. Jego normy powstają, gdy większość państw i innych organów władz podobnie pojmuje ich wartość i oczekuje zachowań zgodnych z nimi.

* Roman Kuźniar, *Prawa Człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*. Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2004, ss. 66, 67.

W składającym się z dwunastu artykułów rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Zasady Ogólne”, Konwencja ustanawia m.in. prawo ludów tubylczych i plemiennych do dalszego i odrębnego istnienia, do korzystania z pełni praw człowieka i podstawowych wolności oraz do zachowania własnych zwyczajów i instytucji. Kluczowe dla traktatu są dwa następujące artykuły, do których odnosić się powinny wszystkie pozostałe zapisy w kolejnych rozdziałach:

Artykuł 6

1. Wprowadzając klauzule tej Konwencji rządy powinny:

a) konsultować się z ludami, których one dotyczą, poprzez odpowiednie procedury, a zwłaszcza poprzez stosowne instytucje — za każdym razem, kiedy rozważa się kroki prawne lub administracyjne, które mogą dotyczyć ich bezpośrednio;

b) zapewnić środki, dzięki którym ludy te będą mogły uczestniczyć bez ograniczeń, przynajmniej w takim samym stopniu jak inne sektory społeczeństwa, na wszystkich szczeblach procesu podejmowania decyzji, w organach wybieralnych i administracyjnych oraz w innych organach odpowiedzialnych za politykę i programy, które ich dotyczą;

c) zapewnić środki umożliwiające pełen rozwój instytucji i inicjatyw tych ludów, a w stosownych przypadkach zapewnić fundusze niezbędne do osiągnięcia tego celu.

2. Konsultacje podejmowane przy wprowadzaniu w życie tej Konwencji podjęte zostaną w dobrej wierze i w formie adekwatnej do okoliczności, mając za cel osiągnięcie porozumienia lub zgody co do zaproponowanych kroków.

Artykuł 7

1. Ludy będą miały prawo decydowania o własnych priorytetach w procesie rozwoju — jako że wpływa on na ich życie, wierzenia, instytucje i duchowy dobrobyt oraz na ziemię, które zajmują lub w inny sposób użytkują — oraz do sprawowania kontroli, w jak największym stopniu, nad swym własnym rozwojem gospodarczym, społecznym i kulturowym. Ponadto będą uczestniczyć w formułowaniu, wprowadzaniu w życie i ocenie planów i programów

rozwoju krajowego i regionalnego, które mogą ich bezpośrednio dotyczyć.

2. Priorytetem w planach ogólnego rozwoju gospodarczego obszarów, które ludy tubylcze i plemienne zamieszkują, będzie poprawa, przy ich udziale i współpracy, warunków ich życia, pracy, zdrowia i edukacji. Specjalne projekty rozwoju danych obszarów będą opracowywane w taki sposób, aby ową poprawę warunków zapewnić.

3. Opracowując plany rozwoju, w stosownych przypadkach rządy zapewnią przeprowadzenie badań, przy współpracy z ludami, których one dotyczą, mających ocenić wpływ społeczny, duchowy, kulturowy i środowiskowy tych planów. Wyniki badań zostaną uznane za podstawowe kryterium przy wprowadzaniu w życie określonych działań.

4. Rządy podejmą kroki, przy współpracy z ludami tubylczymi i plemiennymi, mające na celu ochronę i zachowanie środowiska na obszarach przez nich zamieszkanymi.

Ponadto, rozdział pierwszy Konwencji nakłada na rządy obowiązek pomocy ludom tubylczym i plemiennym w eliminowaniu przepaści społeczno-ekonomicznej między nimi a innymi grupami społecznymi, uwzględnienie praw zwyczajowych przy tworzeniu krajowego prawodawstwa ich dotyczącego oraz ustanawianie odpowiednich mechanizmów i procedur konsultacji z nimi.

Rozdział drugi składa się z sześciu części. Druga z nich (art. 13–19) dotyczy kwestii ziemi rozumianej jako „terytoria, na które składa się całe środowisko terenów zamieszkanymi, czy w inny sposób użytkowanych, przez ludy tubylcze i plemienne”. Jest to część o tyle istotna, że powszechnie wiadomo, iż prawa do ziemi są sprawą kluczową dla przetrwania ludów tubylczych. Ziemia i jej bogactwa naturalne stanowią podstawowe źródło utrzymania, spójności społecznej i kulturowej oraz duchowości wielu z nich. Artykuł 13 nakłada na rządy obowiązek „poszanowania specyficznego znaczenia dla kultury i wartości duchowej ludów tubylczych i plemiennych ich związku z ziemią bądź terytoriami, lub jednym i drugim, które zajmują lub w inny sposób użytkują, a w szczególności poszano-

wania kolektywnego charakteru tego związku". Ponadto Konwencja domaga się uznania prawa ludów tubylczych do własności i posiadania ziem tradycyjnie przez nie zajmowanych, także ziem zajmowanych lub wykorzystywanych nie tylko przez te ludy (art. 14) oraz zapewnienia prawa ludności plemiennej i tubylczej do zasobów naturalnych, w tym uczestnictwa w ich wykorzystywaniu, zarządzaniu i ochronie (art. 15). Konwencja gwarantuje, że ludy nie będą usuwane z ziem, które zajmują, a kiedy będzie to konieczne, odbędzie się to za zgodą zainteresowanych, po przeprowadzeniu stosownych procedur ustanowionych prawem i z możliwością powrotu, zaś gdyby to było niemożliwe — to za stosowną rekompensatą (art. 16).

Artykuł 20, czyli część trzecia „Rekrutacja i warunki zatrudnienia”, zaznacza, że ludy tubylcze i plemienne mają prawo, na takich samych zasadach jak inni pracownicy, do zatrudnienia, równych warunków pracy, pomocy zdrowotnej i społecznej, wynagrodzenia i przyłączania się do zgodnych z prawem działań związków zawodowych. Od rządów wymaga się zapobiegania dyskryminacji pracowników tubylczych i plemiennych, zapewniania im ochrony przed pracą w warunkach szkodliwych, molestowaniem seksualnym i bezprawnymi systemami rekrutacji oraz zapewniania pracownikom tubylczym i plemiennym pełnej informacji o prawach pracowniczych oraz formach rekompensat i wynagrodzeń.

Część czwarta (art. 21–23) poświęcona jest „Szkoleniu zawodowemu, rzemiosłu i działalności rolniczej”. Zapewnia ona ludom plemiennym i tubylczym takie same możliwości szkoleń zawodowych, jak innym obywatelom danego państwa. Od rządów wymaga wsparcia działań tubylczych i plemiennych na rzecz rozwoju aktywności gospodarczej, zapewniania środków na programy, rozwijania programów szkoleniowych potrzebnych w danych społecznościach i przekazywania im odpowiedzialności za zarządzanie tymi programami.

Kolejna część, na którą składają się artykuły 24 i 25, dotyczy „Bezpieczeństwa socjalnego i zdrowia”. Przyszanuje ona ludom tubylczym i plemiennym prawo do bezpieczeństwa socjalnego i odpowiedniej opieki zdrowotnej,

czyli takiej, która szanuje tradycyjne praktyki prewencyjne, sposoby leczenia i lekarstwa. Od rządów wymaga się planowania i administrowania usługami zdrowotnymi we współpracy z zainteresowanymi i zapewniania środków do tworzenia i administrowania tymi usługami w sposób autonomiczny. W szkoleniach i zatrudnianiu winno się preferować pracowników z danej społeczności.

Sześć następnych artykułów składa się na część szóstą „Edukacja i środki komunikacji”. Artykuł 26 mówi, iż „należy podjąć stosowne kroki, by wszyscy członkowie [ludów tubylczych i plemiennych] mieli możliwość zdobycia wykształcenia na wszystkich poziomach przynajmniej w takim samym stopniu co reszta społeczności”. Ze strony rządów Konwencja wymaga rozwijania i wprowadzania w życie, we współpracy z zainteresowanymi, programów edukacyjnych i usług odpowiednich do ich potrzeb i szanujących ich tradycje, kultury i historię. Nakazuje też uznanie prawa zainteresowanych do tworzenia własnych instytucji i ich zaplecza, o ile spełniać one będą podstawowe standardy. Rządy mają też obowiązek zapewnienia możliwości nauki języków państwowych lub jednego z języków oficjalnych przy jednoczesnym poszanowaniu i promowaniu zachowania języków tubylczych i plemiennych oraz informowania nie-tubylczych sektorów społeczeństwa o sytuacji i wartościach ludów tubylczych i plemiennych oraz eliminowania uprzedzeń wobec nich.

Ostatnia część (art. 32) dotyczy „Kontaktów i współpracy transgranicznej” i nakłada na rządy obowiązek ułatwiania (na przykład poprzez zawieranie porozumień międzynarodowych) kontaktów i współpracy między ludami tubylczymi i plemiennymi ponad granicami, w tym ułatwianie działań na polu gospodarczym, społecznym, kulturowym, duchowym i ochrony środowiska. Część ta jest o tyle istotna, że w wielu przypadkach ludy tubylcze i plemienne zostały rozdzielone granicami państw, które ustalano bez konsultacji z nimi.

Ostatni rozdział (art. 33–44) dotyczy kwestii ogólnych i administracyjnych. Nakłada on na rządy obowiązek powołania do życia agen-

cji lub innych mechanizmów do administrowania programami dla ludów tubylczych i plemiennych, i zapewnienia środków i zasobów do ich właściwego funkcjonowania. Wdrażanie zapisów Konwencji nr 169 nie może odbywać się kosztem praw przysługujących tym ludom na mocy innych konwencji, instrumentów międzynarodowych, traktatów, prawa krajowego lub prawa zwyczajowego.

Konwencja nr 169 jest zmienioną wersją Konwencji nr 107 z 1957 roku, co oznacza, że nie można już ratyfikować tej wcześniejszej, choć w krajach, które to uczyniły nadal zachowuje moc prawną. Jeżeli państwo, które ratyfikowało wcześniejszy traktat, ratyfikuje jego późniejszą wersję, wtedy wiążąca jest tylko nowsza wersja. Konwencję nr 169 mogą ratyfikować wszystkie kraje członkowskie Międzynarodowej Organizacji Pracy, nawet te, w których nie zamieszkują ludy tubylcze i plemienne. W takim przypadku ratyfikacja oznacza po prostu wyraz solidarności państwa ratyfikującego z ludami, których Konwencja dotyczy. Po ratyfikacji traktatu, jego wprowadzanie w życie monitorują mechanizmy kontrolne MOP. Organizacja ta, jako agencja międzyrządowa, nie posiada środków przymusu a podstawowymi procedurami nadzorczymi są dialog i perswazja. Rządy państw, które ratyfikowały Konwencję składają do MOP raporty co pięć lat lub — na życzenie — częściej. W razie potrzeby zaprasza się przedstawicieli danego rządu do przedyskutowania sytuacji ludów tubylczych i plemiennych w ich kraju. W takim przypadku MOP zapewnia też pomoc techniczną.

Tak w przybliżeniu wygląda zakres i treść Konwencji nr 169, która — jako jedyny wiążący traktat międzynarodowy, kodyfikujący prawa ludów tubylczych i plemiennych — stanowi często punkt odniesienia przy opracowywaniu kolejnych umów, deklaracji itp. W ostatnich latach pojawiają się w prawie międzynarodowym nowe zapisy dotyczące ludności tubylczej świata, których celem jest zapewnienie im równych możliwości wpływu na rozwój i zapewnienie korzyści z rozwoju, na ich własnych prawach i na bazie ich własnych kultur i wartości. MOP śledzi tego typu zapisy i bierze czynny udział w ich przysto-

wywaniu w systemie ONZ, pragnąc dopilnować, by spełniały one standardy ustalone w jej Konwencjach. Na przykład już od 1982 roku MOP bierze udział w dorocznych sesjach Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych (WGIP) w Genewie i wielokrotnie odnosiła się do proponowanych tam zapisów projektu Deklaracji Praw Ludów Tubylczych. ❖

ŹRÓDŁA

Manuela Tomei, Lee Swepston, *Indigenous and Tribal Peoples: A Guide to Convention No. 169*. Genewa, 1996.
Sharon Helen Venne, *Our Elders Understood Our Rights: Evolving International Law Regarding Indigenous Rights*. Penticton, Theytus Books Ltd., 1998.
www.ilo.org

Międzynarodowa Organizacja Pracy (International Labour Organisation) to wyspecjalizowana agencja ONZ zajmująca się promowaniem sprawiedliwości społecznej, praw człowieka i prawa pracy. Założona w roku 1919, w 1946 stała się pierwszą wyspecjalizowaną agencją ONZ. Oprócz siedziby głównej w Genewie ma oddziały w czterdziestu biurach na całym świecie. Należy do niej 177 państw członkowskich, w tym Polska. Jak dotąd MOP przyjęła 185 konwencji. Przy tworzeniu umów, zaleceń, konwencji itp. obowiązuje zasada trójstronności, to jest głos mają przedstawiciele pracowników, pracodawców i rządów (w stosunku 1:1:2). MOP składa się z trzech organów: dorocznie spotykającej się Międzynarodowej Konferencji Pracy (International Labour Conference), zwanej też Konferencją Ogólną, która ustanawia standardy pracy i jest forum, na którym omawia się zagadnienia społeczne i pracy o znaczeniu ogólnosięciowym; spotykającej się dwa razy do roku Rady Administracyjnej (Governing Body) i stałego Biura Międzynarodowego (International Labour Office). W pięćdziesiątą rocznicę powstania MOP otrzymała Pokojową Nagrodę Nobla.

Państwa, które ratyfikowały Konwencję MOP nr 169 (w kolejności przyjmowania przez rządy): Argentyna, Boliwia, Brazylia, Kolumbia, Kostaryka, Dania, Dominika, Ekwador, Fidzi, Gwatemala, Honduras, Meksyk, Holandia, Norwegia, Paragwaj, Peru, Wenezuela.



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Dziennikarze kontra plemienni bogacze

Opinie na temat Indian są niestabilne i podatne na dezinformację — stwierdzili dziennikarze „Indian Country Today”, którzy spotkali się z indiańskimi politykami w Buffalo, w stanie Nowy Jork. Organizatorem spotkania była grupa o nazwie Polityczna i Medialna Inicjatywa Indian Amerykańskich (AIPMI).

— Dezinformacja stawia plemiona w niekorzystnym świetle, gdyż zdanie opinii publicznej prowadzi bezpośrednio do zmiany polityki społecznej — powiedział Tim Johnson.

— Media lansują i odzwierciedlają politykę, która jest dziś niesympatyczna, negatywna i politycznie szkodliwa [dla Indian] — dodał José Barreiro. Cytując niesławne powiedzenie gubernatora Kalifornii Arnolda Schwarzeneggera, że „Indianie zdzierają z nas”, Barreiro zapowiedział: — Musimy natychmiast odpowiadać na takie wypowiedzi, bo gdy metafora zapadnie w pamięci, trudno będzie ją wykorzenić.

Jednym z burzliwych tematów była polityka stanu Connecticut, która zdaniem Jima Adamsa jest właśnie źródłem „trucizny” w dzisiejszych mediach. Adams przypomniał, że antyindiańskie animozje trwają nieprzerwanie od 1992 roku, gdy przyznanie plemiennego statusu po raz pierwszy spotkało się z publiczną kontestacją. Oszałamiający sukces kasyn Foxwoods i Mohegan Sun podsylił jeszcze ogień, podobnie jak skompromitowana, za to powszechnie dostępna książka Jeffa Benedicta *Without Reservation* o Pekotach Mashantucket.

— Sytuacja w Connecticut to kwintesencja tego, dokąd zmierzamy — przyznał Robert Odawi Porter, Seneca, profesor Syracuse University. — Nie powinniśmy lekceważyć tego, co się tam dzieje, urzędnicy lansują ewidentne kłamstwa o rasistowskim podłożu.

Do atmosfery wokół indiańskich kasyn nawiązała też Susan Shown Harjo, podkreślając,

że wizerunek Indian w mediach kreują także kasyna oferujące tanią rozrywkę oraz plemienni urzędnicy brylujący w Kongresie niczym bogacze w garniturach za 3 tysiące dolarów.

— Pokazujcie, że z dochodu, jaki przynosi kasyna, korzystają starcy i dzieci, a nie liderzy plemion, którzy chcą wyglądać jak politycy — apelowała.

Obrady podsumował były szejeński senator Ben Nighthorse Campbell.

— Media mają ogromny wpływ na politykę społeczną — powiedział. — Plemiona muszą mówić o sobie... Robimy postępy, ale czeka nas jeszcze dużo pracy.

Wiecej Indian w miastach

Liczba tubylczych mieszkańców wielkich miast w Kanadzie uległa podwojeniu, a niekiedy nawet potrojeniu w ciągu 20 lat, między 1981 a 2001 — czytamy w raporcie kanadyjskiego Urzędu Statystycznego. Największą zmianę odnotowano w Saskatoon, w prowincji Saskatchewan, gdzie populacja Indian wzrosła z 4200 do ponad 20 tysięcy. Zwiększyło się także zatrudnienie tubylców oraz liczba młodzieży uczęszczającej do szkół. Poprawie uległa też sytuacja finansowa indiańskich rodzin w miastach. W 5 badanych metropoliach dochód roczny wynosił od 16 do 19 tysięcy dolarów, a w 6 pozostałych sięgał 20 tysięcy, podczas gdy średnia krajowa to około 23 tysiące dolarów.

Badaniem objęto 11 miast: Montreal, Ottawa, Toronto, Sudbury, Thunder Bay, Winnipeg, Regina, Saskatoon, Calgary, Edmonton i Vancouver. Żyjący w nich Indianie stanowią blisko 30% całej populacji tubylczej w Kanadzie.

Według danych ostatniego spisu powszechnego z 2001 roku za tubylców uważa się 976 305 Kanadyjczyków.

oprac. Marek Maciołek

JOHN TRUDELL

poeta z grubą teczką
w FBI

Gdyby ktokolwiek dziwił się, dlaczego 58-letni poeta o indiańskim pochodzeniu (Siuks Santee), weteran wojny w Wietnamie i były żołnierz piechoty morskiej ma tak obszerne akta w FBI, bo liczące 17 tysięcy stron — spieszę z wyjaśnieniem: John Trudell był i jest bojownikiem o prawa Indian, aktywnym uczestnikiem i organizatorem akcji antynuklearnych, antywojennych, ekologicznych i wolnościowych. Jest także działaczem i doradcą All Tribes Foundation, stworzonej przez aktorkę Angelinę Jolie organizacji na rzecz umacniania społeczności indiańskiej.

W 1969 roku Trudell był uczestnikiem okupacji więzienia Alcatraz i rzecznikiem Indian Wszystkich Plemion.

Trudell jest inteligentnym osobnikiem i elokwentnym mówcą, który ma umiejętność stymulowania ludzi do akcji — czytamy w jego aktach z tego okresu. — Trudell jest znany jako twarda osoba, która otwarcie popiera użycie przemocy (na przykład uzbrojonej samoobrony) chociaż sam nigdy nie był zaangażowany w bójkę... Trudell ma umiejętność spotkania się z grupę pacyfistów i sprawienia, że po krótkim czasie wykrzykują oni bojowe hasła. Słowem — jest wysoce skutecznym agitatorem.

Od 1973 do 1979 roku John Trudell stał na czele Ruchu Indian Amerykańskich (AIM). W 1979 poprowadził w Waszyngtonie marsz, który miał zwrócić uwagę na problemy Indian. W proteście przeciwko niesprawiedliwemu procesowi Leonarda Peltiera spalił amerykańską flagę na schodach siedziby FBI,

a kilkanaście godzin później w niewyjaśnionym do tej pory pożarze domu zginęła cała jego rodzina w rezerwacie Duck Valley, w Nevadzie: żona, trójka dzieci oraz teściowa. Trudell uważa, że to FBI próbowało go „uciszyć”.

To jednak się nie udało. Aby „pozostać w kontakcie z tą rzeczywistością”, mimo ogromnej tragedii, John Trudell wraz z legendarnym gitarzystą z plemienia Kiowa, Jessie Ed Davisem (który między innymi grywał z Claptonem, Dylanem i Taj Mahal), utworzył grupę Bad Dogs Band. Davis dopisał muzykę do poezji–tekstów Trudella i w 1983, przy pomocy Jacksona Browna, została wydana pierwsza płyta *Tribal Voice*, a w 1986 roku następny album — *Original AKA Grafitti Man*. Ta płyta została nazwana przez Boba Dylana najlepszym albumem roku..

Linijki [tekstu] były moimi bombami, wybuchami, moimi łzami.

Po *Original AKA Grafitti Man* pojawił się w 1994 *Johnny Damas & Me* i *Blue Indian*, wydany w 1999 roku.

Ostatnim do tej pory albumem Trudella i Bad Dogs Band jest *Bone Days* z 2001 roku. Ta płyta (jednym z jej producentów jest Angelina Jolie), podobnie jak poprzednie, to niesamowita „mieszanka wybuchowa”. Mocne teksty wypowiadane przez Trudella do muzyki będącej połączeniem bluesa, rocka i tradycyjnej muzyki indiańskiej — śpiewów wykonanych przez członka zespołu Bad Dogs, znanego jako Quiltman, nabierają wielkiej mocy i jeszcze głębszego znaczenia.

— To, co robię to rap — mówi Trudell. — Kiedy byłem młody, każdy, kto miał dobrze „gadane”, miał dobry rap.

To, co Trudell naprawdę robi, to to, co łączyło ludzi, zanim pojawiły się gazety, radio, telewizja i internet: tradycja mówiona, przekaz ustny. John Trudell podtrzymuje tę tradycję dzisiaj, wykorzystując współczesne środki i technikę, ale posługując się tym, co zawsze było obecne w kulturze, nie tylko indiańskiej — poezję i muzykę. Bo jego twórczość to w rzeczywistości słowa mówione z muzyką w tle.



Wiele rodzajów muzyki miało wpływ na doборы muzyczne Trudella i jego grupy. Czasem porównuje się go muzycznie i stylistycznie do Lou Reeda i faktycznie, takie było też moje pierwsze skojarzenie. Ale to nie muzyka jest najważniejsza w tym, co firmuje Trudell. Muzyka — konglomerat różnych stylów i trendów — uzupełnia, stanowi „przedłużenie” jego poezji i pomaga uwolnić i przekazać emocje w niej zawarte. Tekst jednak zawsze powstaje pierwszy, a muzyka zawsze jest do niego dopisana.

Niektórzy ludzie nazywają mnie poetą, inni mówią, że jestem aktywistą. Wielu mówi, że moja poezja i muzyka są polityczne. Inni mówią, że to wszystko o duchu mojego ludu. Mogę być po trochu tym wszystkim, ale jestem czymś więcej niż to wszystko. Wszyscy jesteśmy. To to, co czyni nas ludźmi.

Dlatego zapewne, choć wiele z tekstów Johna traktuje o sprawach Indian, tak łatwo przekracza on granice rasowe i kulturowe. Jego poezja powoduje, że zaczynamy się zastanawiać nad problemami środowiska naturalnego, nad samotnością i wyalienowaniem we współczesnym społeczeństwie, nad pokojem na świecie, nad równością i wolnością — to po prostu teksty o problemach nas wszystkich, zamkniętych w industrialnych rezerwach, nowych Indianach o innym kolorze skóry. I to reakcja, której Trudell od nas oczekuje.

Nie wierzy jednak, by ruch polityczny mógł zmienić cokolwiek dla Indian w Sta-

nach Zjednoczonych i raczej namawia nowe pokolenia do wyrażania siebie i swych korzeni poprzez pielęgnowanie i propagowanie swej kultury. W tym widzi drogę do umocnienia indiańskiej społeczności w przyszłości.

religie ludzi
ciężkie są od strachu
industrialna wojna
przeciwko ziemi
(...) bogaci wciąż żyją
kosztem ubogich
tylko dusza zostaje
kiedy pożrą twojego ducha
kiedy każde działanie jest działaniem
w samoobronie
musimy coś zrobić

(fragment utworu „Rant n roll” z albumu
Johnny Dams & Me)

John Trudell jest nie tylko poetą-muzykiem — działaczem. Zagrał również w kilku filmach: *Thunderheart* z Valem Kilmerem, *Smoke Signals*, *Crossroads*, *On Deadly Ground*, i chyba w najważniejszym dla niego — *Incident at Oglala*, dokument o walce o sprawiedliwość dla Leonarda Peltiera, którego Trudell wspiera od momentu jego uwięzienia.

W kwietniu 2005 roku, podczas festiwalu filmowego w Sundance, studiu filmowym Roberta Redforda, odbyła się premiera filmu dokumentalnego Heather Rae *TRUDELL: original, provocative, true*, o życiu i działalności Johna Trudella. Znalazły się w nim archiwalne relacje z historycznych wydarzeń oraz współczesne wywiady z Trudellem, jego rodziną, przyjaciółmi i zespołem.

Trudell został także zauważony i doceniony przez środowisko muzyczne. W 1998 roku otrzymał „Living Legend Award” (Nagrodę dla żyjącej legendy), a w 2000 roku — album *Blue Indian* zdobył trzy nagrody tubylczego przemysłu muzycznego NAMA — dla Artysty Roku, Piosenki Roku i nagrodę dla Jacksona Browna — Producenta Roku. ♣

więcej zob.: www.johntrudell.com

a także: „Tawacin” nr 16, lato 1991, ss. 3–5, artykuł *Marzenia* oraz wiersz *Ten starzec*.



Pułkownik Cornelius C. Smith Junior od fortu Huachuca do Pearl Harbor

Boję się, że niejako z obowiązku przypadnie mi rola pisania dla „Tawacinu” tego, co gdzieś na Zachodzie nazywają *obituary*, a co w naszej kulturze nazywa się chyba kroniką pośmiertną. Napisałem je już nieodżałowanym Danowi L. Thrappowi, Fredowi Vogetowi, Clintonowi A. Weslegerowi, Kennethowi F. Neighboursovi, teraz kolej na pułkownika Smitha. Wszyscy oni, a zwłaszcza Dan Thrapp byli mi niezwykle bliscy, lecz tylko jednego Pułkownika spotkałem osobiście. Do tej pory pamiętam dzień sprzed piętnastu lat, kiedy w warszawskim hotelu Forum podszedł do mnie stary, ale wysoki i prosto trzymający się mężczyzna i powiedział po hiszpańsku: — *Soy Coronel Smith*.

Dalej przedstawił mnie swej równej mu wiekiem, ale wciąż pięknej i czarującej żonie Grace i potoczyła się rozmowa, która — listownie — miała potrwać jeszcze kilkanaście lat.

Ludzie przychodzą i odchodzą i nie ma w tym podobno nic osobliwego, ale ze szczególnym sentymentem i żalem myślimy o tych, co nie pozwolili, by wydarzenia, których byli świadkiem w ciągu swego długiego życia pokryły mrok niepamięci. Pułkownik urodził się 18 lipca 1913 roku w forcie Huachuca w Arizonie, więc pochodził jakby z wieku dziewiętnastego. Wychowywał się pośród ludzi, którzy tworzyli historię Dalekiego Zachodu — indiańskich wojowników, hodowców bydła, farmerów, górników i żołnierzy. Pułkownik Cornelius C. Smith Senior, jego ojciec, za którego przykładem wstąpił do wojska, walczył w styczniu 1891 roku ze Siuksami nad rzeką White w Dakocie Południowej, gdzie zasłużył sobie na Medal Honoru, potem przez lata służył na granicy meksykańskiej. Jego syn przejął po ojcu talent militarny, co ujawniło się najbardziej 7 grudnia 1941 roku. Jako podporucznik piechoty morskiej był oficerem służbowym, kiedy Japończycy napadli na Pearl Harbor. Właściwa ocena sytuacji i zimna krew pozwoliły mu na uratowanie z płonącej wody blisko 20 maryna-



Aleksander W. Sudak z płk. Cornelius C. Smith, Jr.
w Warszawie, wrzesień 1990

rzy. O sobie i swoich czterech żołnierzach, jakich miał pod ręką, powiedział tylko, że „spisaliśmy się nienajgorzej”. Równie dobrze spisywał się w dalszych działaniach, dowodząc plutonami, a potem batalionami. Karierę w wojsku zakończył w stopniu pułkownika piechoty morskiej.

Ale do historii przejdzie głównie dzięki swej pracy historyczno-literackiej, do której zamiłowania również nabrał po ojcu. Czytelnicy „Tawacinu” znają jego artykuł o Szalonym Koniu i generale Crooku¹. W innym artykule, gdzie przedstawiłem poglądy Pułkownika na konflikt białych z Indianami w Arizonie, zapoznałem też czytelników z jego dorobkiem naukowym². Tutaj powtórzę jedynie, że prócz kilkunastu książek, z których najsłynniejsze to biografie pioniera meksykańskiego, przyjaciela jego ojca Emilio Kosterlickiego, którego przygody (jak twierdzą niektórzy) zainspirowały twórców filmu o Zorro, oraz jego przodka po kądzieli,

¹ Cornelius C. Smith, Jr, *Crook i Szalony Koń*, „Tawacin” nr 2 [30], lato 1995, ss. 8–17.

² Zob. Aleksander W. Sudak, *William Sanders Oury: indiańska nożerca z przymusu czy z wyboru?*, „Tawacin” nr 3 [51], jesień 2000, ss. 46–47.

głośnego indianozercy Williama S. Oury'ego, napisał szereg artykułów o wojsku i historii Południowego Zachodu, a także wydał w trzech tomach przepiękne, pisane w duchu romantycznym wiersze. Pułkownik Smith był równie utalentowanym malarzem i rzeźbiarzem oraz śpiewakiem obdarzonym pięknym tenorem. Za młodu był wspaniałym biegaczem, wielokrotnie zdobywającym laury dla swego Uniwersytetu Południowej Kalifornii.

Pułkownik Smith odszedł na zawsze 27 kwietnia 2004 roku w swym domu w kalifornijskim Riverside. W pogrzebie, odprowadzonym z honorami wojskowymi, uczestniczyły setki osób, a wśród nich żona Grace, z którą przeżył ponad pół wieku. Życie jego objęło niemal cały wiek XX, a wiek XIX wywarł na nim równie

niezatarłe piętno. Nie tylko z książek przekazał innym atmosferę tamtych lat, bo — jak już wcześniej powiedziałem — mógł się o nich dowiadywać od takich ludzi, jak Chato, James Kaywaykla, Asa Daklugie czy Jason Betzinez, że wymienimy tylko Indian. Praca, jakiej dokonał, zyskała mu przyjaźń i szacunek niezliczonych ludzi na całym świecie. Wszyscy oni na zawsze zachowają w pamięci jego literackie i bojowe osiągnięcia. O tych ostatnich żartobliwie, ale i z dumą pisał nieodżałowany Dan Thrapp, kiedy dedykował mu swą książkę *Victorio and the Mimbres Apaches*: „Z Victorio nie było żartów, ale nie wiadomo, czy szło by mu równie dobrze, gdyby tak stanął oko w oko z żołnierzami piechoty morskiej”. ♣

Aleksander W. Sudak

Ned Heite

archeolog i przyjaciel Indian z Delaware

O Nedzie Heite i jego „Bloomsbury Report” usłyszałem podczas badań wśród Nanticoke Lenni-Lenapów w Bridgeton, na południu New Jersey, które prowadziłem pod patronatem Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego w Atlantic City, podczas dwóch sezonów letnich 2001 i 2002.

Miejsce Bloomsbury w hrabstwie Kent, w stanie Delaware, należy do stanowego Wydziału Komunikacji, który wynajął firmę Heite Consulting do przeprowadzenia badań historyczno-kulturowych. Raport ten miał służyć celom edukacyjnym, ale stał się słynny dzięki polityce. Oto Kenneth Clark, przywódca Nanticoke z Millsboro, na południu New Jersey, zażądał wstrzymania publikacji raportu, ponieważ — jego zdaniem — zawierał nieprawdziwe sugestie, jakoby współcześni członkowie dwóch grup tubylczych w Delaware stanowią de facto tę samą grupę etniczną (druga, o której wspominał raport, to Lenapowie z Cheswold, na północy stanu). Wódz Clark zaś wołał, by tylko jedna grupa, jego własna, cieszyła się statusem indiańskim.

O raporcie i pracy Heite'ego rozmawialiśmy w 2002 roku. Dzięki emailowym wskazów-



Ned Heite i Bartosz Hlebiewicz
w Camden, New Jersey, lipiec 2002

kom drogę znalazłem bez większych kłopotów: po przeprawie przez Delaware Memorial Bridge łatwo odnalazłem jego dom w Camden — dwa olbrzymie niebieskie świerki przed frontem wskazywały cel.

Rozmowę toczyliśmy w upalny lipcowy dzień w ogrodzie, za domem. Towarzyszył nam śpiew ptaków, które upodobały sobie ogród Heite'ów, i, niestety, silny kaszel mojego gospodarza. Przez ponad sto minut opowiadał o indiańskiej polityce, o perspektywach

wach federalnego uznania dla nowych grup tubylczych w New Jersey i Delaware.

— Te trzy grupy: Nanticoke z Millsboro, Lenape z Cheswold i Nanticoke Lenni Lenape muszą starać się o ten status wspólnie. To są rodziny, które trzymają się razem od ponad trzystu lat.

Heite opowiadał o roli Kościoła metodystów w podtrzymywaniu tubylczych społeczności. O tym, jak przez stereotypy Indianie, którzy przyjmowali chrzest, automatycznie stawiali się „Christian Mullatos”, bo przecież bycie chrześcijaninem i Indianinem musiało się wykluczać!

— A teraz okazuje się, że tyle osób o indiańskim pochodzeniu to chrześcijanie, którzy wcześniej z definicji Indianami być nie mogli.

Heite odkłamywał historię Indian; mówił o mieszanu kryteriów rasy i etniczności w stanie Delaware i o wynikających z nich dzisiejszych kłopotach z indiańską tożsamością.

Badał kolonialną i indiańską kulturę materialną w Wirginii i Karolinie Północnej.

— Znaleźliśmy gliniane fajki w Wirginii, wykonane w indiańskim stylu, ale europejskimi narzędziami. Kto je zrobił? Nie wiadomo... W latach 80. XVI wieku styl fajki z Karoliny Północnej przeniesiono do Anglii. Kiedy biali w połowie XVII wieku ujrzeli ten sam styl wśród Indian, orzekli: „Indianie palą europejskie fajki”.

Jego cera była śniada i, jak sam przyznał, miał odrobinę krwi indiańskiej. W dobie, kiedy wielu białym notka znaleziona w archiwach, że któraś z prababek była Indianką, wystarczy, aby uzurpować sobie prawo do przedstawiania się jako „tubylczy Amerykanin”, może i ta odrobina wystarczyłaby Heite’emu, by „stać się” Indianinem. Heite traktował jednak Indian poważnie:

— Tak, mam trochę indiańskiej krwi. Ale nie tyle, by miało to znaczenie. Kulturowo jestem biały.

Heite opowiadał historię grupy z Cheswold i genezę jej poprzedniej nazwy: „Delaware Moors”, czyli Maurowie z Delaware. Gadaliśmy o grupach Piscataway, Acohanocok, Ramapough, Catawba, o Tańcu Słońca.

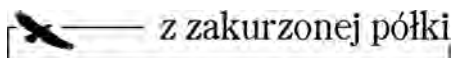
— Taniec Słońca nie ma nic wspólnego z kulturą na Wschodnim Wybrzeżu. Cemu

więc niektórzy w nim uczestniczą? Bo to „indiańska” rzecz. Czy to właściwa forma wyrażania kultury? Nie wiem.

To było dobre spotkanie. Heite zarzucał mnie informacjami nie po to, by pochwalić się swoją olbrzymią wiedzą, tylko by rozważyć nie objaśniać.

Ned Heite, archeolog, historyk i archiwista stanu Delaware, pomysłodawca internetowej strony Mitsawokett, dzięki której Indianie z New Jersey i Delaware wymieniają się informacjami na temat historii i genealogii rodzinnych, zmarł 17 kwietnia 2005 roku w swoim domu, w Camden, w wieku 64 lat. Indianie stracili wielkiego przyjaciela i gorącego zwolennika ich politycznych aspiracji. Kiedyś powiedział: — Ważne jest poznawanie historii, ale równie ważne — troska o społeczność, w której się żyje”. ♦

Bartosz Hlebowicz



Nasz czeski brat

W dawnych, dawnych czasach, gdy byłem młody, a na prerii jeszcze hasały bizony... Stop! Bez przesady — w czasach mojej młodości bizoni dawno zniknęły z prerii, podobnie jak wszelkie towary z PRL-owskich sklepów, księgarni nie wyłączając. Nie sposób więc opisać radości młodego indianisty, gdy w antykwariacie w Zabrze udało mi się upolować *Księgę Indian* Ewy Lips. Było to pierwsze syntetyczne dziełko o Indianach w mojej kolekcji.

Na drugie podobne, tylko pełniejsze i uwzględniające nowsze badania, trafiłem znacznie później — za późno, gdyż wówczas już zajmowałem się czymś innym, a Indianie stanowili margines moich zainteresowań. Była to książka *Indianie bez tomahawków* Miłosława Stingla (Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1987), efektownie wydana (z wyjątkiem fotografii, których jakość tkwiła jeszcze w głębo-

kiej komunie), stanowiąca jakby zwiastun nowych czasów, nie tylko w edytorstwie.

Miloslav Stingl (ur. 1930), czeski etnolog i archeolog, który zjeździł obie Ameryki, a nawet zapędził się do Oceanii, poświęcił znakomicie zapowiadającą się pracę naukową (obronił doktorat na rozprawie o wierzeniach Mapuców) dla popularyzacji problematyki indiańskiej. I robi to znakomicie, gdyż posiada rzadki u naukowca (zwłaszcza polskiego) talent literacki. W *Indianach bez tomahawków* daje przegląd dziejów i kultury Indian obu Ameryk od zarania, aż po czasy najnowsze, przy okazji rozprawiając się ze stereotypami i mitami dotyczącymi tubylców amerykańskich. Jest to znakomite kompendium wiedzy dla początkujących amerykańistów, a równocześnie ukoronowanie popularyzatorskiej pasji autora. Nie jest to jednak jedyne dzieło Stingla, a wprost przeciwnie — bodaj ostatnie (w każdym razie ostatnie na moich zakurzonych półkach) w dorobku tego pisarza.

Najpierw pojawiła się książka Stingla *W pogoni za skarbami Indian* (Nasza Księgarnia, Warszawa 1977). Jest to plon wyprawy autora na Jukatan. Czeski naukowiec zwiedził wówczas zagubione w dżungli miasta Majów. Własne wrażenia z tej podróży i informacje o teraźniejszym świecie Majów umiejętnie połączył z relacją o stanie badań archeologicznych i historycznych nad kulturą Majów w okresie prekolumbijskim. W książce, którą czyta się jak powieść przygodową, uwidacznia się świetny styl autora — reporterskie i literackie zacięcie połączone z dużą wiedzą merytoryczną.

Dwa lata później ukazali się *Indianie na wojennej ścieżce* („Śląsk”, Katowice 1979). Tym razem autor odwiedził Stany Zjednoczone i Kanadę, tropiąc ślady najsławniejszych indiańskich wodzów. Przedstawił potem galerię tych postaci, począwszy od Sassacusa z plemienia Pektów po Apacza Geronima, który jako ostatni Indianin złożył broń. Pojawiają się także mniej znane sylwetki, a wszystko na dobrze zarysowanym tle historyczno-kulturowym i napisane tak, że czyta się jednym tchem.

O ile dzieje Indian północnoamerykańskich są stosunkowo dobrze znane polskiemu

czytelnikowi, o tyle nasza wiedza o pierwotnych mieszkańcach Ameryki Południowej jest o wiele uboższa, może z wyjątkiem okresu prekolumbijskiego. Tę dotkliwą lukę znakomicie wypełnia kolejna książka Stingla: *Indiański płomień* (Nasza Księgarnia, Warszawa 1983). Razem z autorem odbywamy trwającą 500 lat podróż w czasie i przestrzeni, przemieszczając się od południowych krańców Ameryki Łacińskiej po basen Morza Karaibskiego i poznając dzieje tamtejszych Indian od czasów konkwisty, przez kolonizację, aż po czasy najnowsze. Szczególnie interesujące są mało znane u nas epizody walk z Hiszpanami w XVIII-wiecznym Peru (powstanie Tupaca Amaru II), XIX-wieczne wystąpienia Majów w prowincji Quintana Roo, czy walki Tarahumarów w Meksyku w XVII wieku. Warto też poznać tamtejszych przywódców indiańskich, o wiele mniej popularnych od sławnych wodzów północnoamerykańskich.

Znajomość rzeczy Stingla i jego talent piśarski dostrzegł także prestiżowy Państwowy Instytut Wydawniczy, publikujący znakomitą serię „ceramowską”. W 1985 ukazała się w niej książka *Czciociele gwiazd. Śladami zaginionych kultur peruwiańskich*. W dziele tym zajął się autor przedinkaską historią Peru, kiedy to władali nim właśnie tytułowi „czciociele gwiazd”, należący do rozmaitych ludów i kultur archeologicznych. Zaletą książki jest to, co cechuje niemal wszystkie pozycje tej serii (zainaugurowanej niedościgłym wzorem — *Bogami, grobami i uczonymi* Cerama) — przystępność wykładu, zwłaszcza że temat jest trudny, stosunkowo mało zbadany i jeszcze mniej spopularyzowany. Wadą — pomieszenie dość istotnych pojęć naukowych, takich jak „państwo”, „lud”, „kultura” czy „cywilizacja”, co wytknął Stingłowi autor posłowie — wybitny polski znawca tematu, prof. Aleksander Posern-Zieliński.

Posłowie to jest cennym dodatkiem do książki, szczególnie iż uwzględnia i omawia polski wkład w badania nad kulturą i dziejami Indian zamieszkujących Peru, zarówno w czasach prehistorycznych, jak i nowszych. ♦

Mariusz Wollny

► ZOFIA KOZIMOR

O fascynacji światem Indian

W 65 numerze „Tawacinu” Marek Nowocien zwierza się z kłopotów, jakie ma ze znalezieniem zadowalającej odpowiedzi na stawiane mu od 25 lat pytanie, dlaczego interesuje się Indianami. Rozumiem, że nie sama odpowiedź stanowi dla Autora problem, ale ciągle ponawiana konieczność usprawiedliwiania swojej pasji. Często powtarzane pytanie irytuje. Co więcej, stawiane z nutą zdziwienia budzi podejrzenie, iż pytający uważają ten temat za niegodny zainteresowania. Nie myślę, by miłośnik starożytnej Grecji lub włoskiej opery musiał tłumaczyć się ze swych upodobań. Skąd więc wątpliwości związane z Indianami?

Wyływają one niewątpliwie z faktu, że tematyka indiańska została do tego stopnia zawłaszczona przez kulturę masową czy też młodzieżową, iż została do niej zredukowana i nie kojarzy się z przedmiotem zainteresowań ludzi dorosłych. Takie podejście do sprawy to oczywiście myślenie szablonami. Tymczasem kultura Indian może stanowić obiekt zainteresowania na równi z każdą inną kulturą. Świat Indian posiada szczególną magię i siłę przyciągania: zainteresowanie nim staje się często prawdziwą fascynacją. To nad tym aspektem sprawy warto się zastanowić i poszukać odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się nie tyle zainteresowanie, co fascynacja Indianami. Spróbuję na nie odpowiedzieć, a zachęciła mnie do tego przenikliwa maksyma lakockiego mędrca Matthew Kinga, którą Marek Nowocien cytuje: „Aby zrozumieć dokąd zmierzamy i jak tam trafić, musimy zrozumieć, gdzie jesteśmy i skąd przychodzimy”.

Zainteresowanie Indianami to przede wszystkim zainteresowanie kulturą, tradycjami

i sposobem życia, jakie charakteryzowały te ludy przed inwazją białych. Fascynacja nimi rodzi się ze zderzenia dwóch odmiennych światów i kontrastu, jaki to zderzenie wywołuje. Jej podstawą była i jest po dziś dzień dychotomia, która przeciwstawia świat cywilizowany światu pierwotnemu. Fascynacja Indianami to tęsknota za tym, co dla cywilizowanego człowieka jest już niemożliwe, a czego stłumione pragnienie ciągle w nim tkwi. To zauroczenie początkiem, które każe u pierwotnych ludów dostrzegać to, czego nam dzisiaj brakuje. To przede wszystkim fascynacja wolnością. Indianie byli „wolni jak powietrze, jak chmury” (Cochise), „wędrowali jak wiatr” (Geronimo). Nie znali scentralizowanej organizacji społecznej, nie podlegali anonimowym instytucjom. Nie znając pracy zarobkowej, nie śpieszyli co dzień rano do fabryki, urzędu czy biura i nie wiedzieli, że przez całe życie można wykonywać zawód, w który nie wkłada się ani części z siebie. Nie mieli dziesięciu szefów nad sobą, od których zależałby ich awans, wynagrodzenie i premie. Wolni byli od struktur, które sprawiają, że my czujemy się zniewoleni.

Fascynacja Indianami to zauroczenie ich stylem życia, którego, co z gorzką ironią zauważył Serge Bramly¹, nie potrafiliśmy im ukraść, choć zabraliśmy im bez mała wszystko. Żyli zgodnie z porami roku, w rytm wschodów i zachodów słońca, w rytm czasu indiańskiego, który pozwalał na obserwowanie natury i sił obecnych poza nią. Ich świat nie ograniczał się do wymiaru materialnego; był zawsze przejawem nadnaturalnej energii, duchowej obecności. Nie wyróżniając sacrum i profanum, codziennym czynnościom nadali charakter modlitwy. Nie próbowali detronizować bogów, nie chcieli ich zastępować. Ich praktyki religijne pozwalały wchodzić w bezpośredni kontakt z duchami i zapewniać sobie ich moc.

Myślę, że nasza fascynacja światem Indian jest odpowiedzią na świat, w którym żyjemy. Jest czymś więcej niż fascynacją początkiem. Wyływa w dużej mierze z zagubienia, frustracji i poczucia braku, jakie wywołuje mate-

¹ Serge Bramly, *Terre sacrée*, Albin Michel, Paryż 1992.

rialistyczna, konsumencka cywilizacja, która, według pesymistycznej formuły Zygmunta Bauman'a „sprowadzając nasze życie do zarabiania pieniędzy i do ich wydawania, czyni nas najbardziej nieszczęśliwymi, samotnymi i absurdalnymi stworzeniami na świecie”².

Ale, usytuowana na płaszczyźnie emocjonalnej, fascynacja zawiera w sobie pułapkę. Zainteresowanie innym światem zabarwione niechęcią wobec własnego, jest mitotwórcze i łatwo prowadzi do idealizowania tego, co inne. Tendencja ta ma długą historię. Nie oparli jej się filozofowie francuscy, którzy w „szlachetnych dzikusach” dostrzegli ostatnią, nie dotkniętą przez cywilizację, pozostałość złotego wieku, i odwoływali się do ich przykładu w krytyce konwencji społecznych i doktryn Kościoła. Otarli się o nią sami etnologowie zauroczeni smutkiem tropików. Jeśli Antonin Artaud mógł dotrzeć do krainy Tarahumarów w Meksyku, by nabrać przekonania o absolutnej wyższości rytuałów i magii nad racjonalną myślą i nauką, to głównie dlatego, że materialistyczna, pozbawiona mitów Europa obrzydła mu ze szczeniem³. Poszukiwanie u Indian panaceum na własne problemy zaganiało zdegrustowanych zachodnią cywilizacją hippisów w sidła fałszywych szamanów. Skłonność do mitologizowania Indian nieobca jest i nam. Jest ona w pewnej mierze nieunikniona. Zastanawiając się nad postawą etnologa, Claude Lévi-Strauss zauważył, że nie może on uciec od następującego dylematu: albo będzie przystawać do norm swojej grupy, a wtedy inne wzbudzą w nim zainteresowanie przelotne, zabarwione pewną dezaprobatą, albo potrafi oddać się całkowicie innemu społeczeństwu, ale to oznacza, że zakwestionował swoje własne, co również mąci obiektywność jego spojrzenia⁴. To ten dylemat leży u podstaw schizofrenii, z jaką Zachód traktował i traktuje tubylcze kultury: skłonność do ich idealizowania staje się re-

wersem pogardy do „dzikich” i poczucia kulturowej wyższości wobec „barbarzyńców”. Te przeciwstawne tendencje, które zdają się wypływać z dwóch różnych postaw wobec własnego świata, mają cechę wspólną: są nacechowane emocjonalnie i prowadzą do przesady. Radą na to jest niewątpliwie podejście do innej kultury od strony intelektualnej, sprowadzanie fascynacji Indianami do rzetelnego, głębokiego poznania ich świata i tym samym do wykraczania poza mity. Ważne jest wziąć rozbrat z dzikim barbarzyńcą i ze szlachetnym dzikusiem, z „czerwonoskórym dżentelmenem”, ale i z bezlitosną bestią. Stać się wyrażać opinie wyważone. Nie ograniczać swego zainteresowania do formy ludycznej, ale i nie popadać w naukową oschłość. Nie zapominać, że poszukując prawdy o innym świecie, poszukujemy głównie prawdy o nas samych. Lévi-Strauss napisał:

Dla nas, Europejczyków i ludzi osiadłych, przygoda w sercu Nowego Świata oznacza przede wszystkim to, że nie był on nasz i że dźwigamy zbrodnię jego zniszczenia, a także, że nie będzie już innego: sprowadzeni przez tę konfrontację do nas samych, umiemy wyrazić to w słowach podstawowych, odnosząc się do czasów, w których nasz świat zaprzepacił szansę, jaka była mu dana, by wybrać między swymi misjami.

Dzisiaj zainteresowanie tymi ludami zawiera w sobie pociechę i nadzieję, że zestawienie ich świata z naszym pozwoli nam spojrzeć na siebie z dystansem, zrelatywizować nasze osiągnięcia materialne, ślepą wiarę w postęp, przekonanie, że nasz sposób życia jest jedynym słusznym. Powinno pozwolić nam zrozumieć procesy cywilizacyjne, może czasami im wybaczyć, a przede wszystkim uświadomić sobie to, co w nich niedorzeczne. Dopóki jednak wizerunek XIX-wiecznego Indianina będzie nas fascynował, dopóty będzie on żył. Myślę, że dzisiaj, na początku XXI wieku, jest on bardziej żywy i potrzebny niż kiedykolwiek indziej.

Wizerunek ten będzie jednak niepełny, jeśli pominiemy historię podboju i skutki, jakie on przyniósł. Niepełny też będzie wizerunek nas samych. „Jakże inny byłby nasz świat, gdyby

² *Wiek kłamstwa*, Rozmowa z Zygmuntem Baumanem, „Polityka” nr 50, 11 grudnia 2004, dodatek: Niezbędnik inteligenta.

³ Zob. też Waldemar Kuligowski, *Odwrócić się od Zachodu, by go zmienić*, „Tawacin” 3[51], jesień 2000, ss. 43–45.

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paryż 1955, wydanie polskie: *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1960¹; Opus, Łódź 1992.

nie Oni”, słusznie zauważa w swym referacie o indianistach Marek Nowocień. Nie zapominał jednak, jakże inny byłby dzisiaj Ich świat, gdyby nie my! Czy współcześni Indianie nas fascynują? Uformowani, czy też zdeformowani przez zachodnią cywilizację, pozbawieni są tej magii, jaką posiadali ich przodkowie. Niemniej entuzjastów tradycyjnych Indian ich współcześni potomkowie nie mogą nie interesować, a przynajmniej powinni ich obchodzić. Konfrontacja z rzeczywistością rezerwatów może być szokiem, ale nieuczciwością byłoby od niej uciec.

Zakończę cytatem wyjętym z pięknej książki o podboju indiańskiej Ameryki francuskiego pisarza Jean-Marie Le Clézio:

Tak skończył się sen „barbarzyńców”, poczęty w upojeniu świętą wojną z najeżdżcą, a który stał się z biegiem lat i wieków symbolem rozpacz i śmierci. Ów sen o innym świecie, o innym czasie pozostał w nas ślad niezmienny. Nie przypadkiem epopeja ostatnich nomadów tak bardzo pobudza naszą wyobraźnię. Ci ludzie, okrutni, wolni i dumni, wytrawni wojownicy pełni cnót i wiary, przywiązani do swych ziem, lasów i rzek jak do „własnych rodziców”, „cudownie niezależni w swych obyczajach”, nie znający małostkowości i wad cywilizowanych narodów, jeszcze dzisiaj, ponad śmiercią, zapytują nas o nasze instytucje, nasze prawa, naszą wiarę i całą naszą kulturę. [...] Nie bez powodu zachodnia cywilizacja nawiązuje dzisiaj do filozoficznych i religijnych wątków amerykańskich Indian. Znalazłszy się w pozycji nierównowagi, złapany w pułapkę własnej brutalności, człowiek Zachodu musi na nowo wymyślać to, co stanowiło piękno i harmonię cywilizacji, które zniszczył. Niemożliwością jest nie dostrzec dzisiaj ich życia, ich spojrzenia w głąbi nas samych, jakby wszystko mogło się teraz rozpo-
cząć na nowo⁵.



⁵ Jean-Marie G. Le Clézio, *Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Gallimard, Paryż 1993.

ZOFIA KOZIMOR jest absolwentką romanistyki i polonistyki. Obecnie uczy języka polskiego i literatury polskiej we Francji.

XXIX Zlot Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian

29 lipca — 7 sierpnia 2005
Brody Pomorskie (koło Gniewu)

- ◇ z Gniewu na miejsce zlotu trasa będzie oznakowana
- ◇ dla niezmotywowanych z Gniewu będzie kursował specjalny autobus
- ◇ koszt uczestnictwa to 50 zł od osoby powyżej 15 roku życia
- ◇ opłat można dokonać przy wejściu na teren zlotu
- ◇ gotowe dania obiadowe jak i inne produkty spożywcze a także przemysłowe można będzie kupić w faktorii
- ◇ ze względu na przewidywane upały prosimy zaopatrzyć się w różnego rodzaju środki zabezpieczające
- ◇ zapewniamy bieżącą wodę

adres do korespondencji:
Agnieszka i Wiesław Karnabal
oś. Na wzgórzu 12
82-400 Sztum

tel. 503 713 238 — w sprawie zlotu
tel. 505 587 179 — w sprawie faktorii

email: niedzwia@interia.pl
www.indianie.republika.pl

Etno Radio

w każdą niedzielę, godz. 22⁰⁰

Od połowy maja ukazuje się w internetowym radiu audycja o Indianach, indianistach i wszystkim, co związane z tymi tematami.

<http://EtnoRadio.prv.pl> — to internetowe radio zajmujące się szeroko rozumianą etnicznością. Muzyka z całego świata, a także audycje tematyczne poświęcone określonym kręgom kulturowym. Wśród nich audycja o muzyce i kulturze Indian.

Zapraszamy w każdą niedzielę po 22⁰⁰. Propozycje do audycji: bluewind@indianie.eco.pl

prowadzący: Dariusz R. Kachlak

Redakcja nie ponosi odpowiedzialności za treść ogłoszeń

169. Czasem niełatwo obudzić w sobie wojownika. Spostrzegawczość, odpowiedzialność, odwaga, mądrość i troska o innych to cechy nie każdemu dane w równym stopniu. Tymczasem nietrudno wskazać przykłady sytuacji, w których Indianie — a często także i my, ich miłośnicy — traktowani bywamy w sposób beztroško bezmyślny, bezzcelnie prostacki, po chamsku wyrachowany, żałośnie stereotypowy czy prymitywnie żartobliwy. Słowem — jeśli nie obraźliwe, to po prostu głupio. I właśnie wtedy wskazana jest reakcja wojownika. Bywa jednak i tak, że nie budzi nas nawet skrajna ignorancja lub nietolerancja. Często bardziej zaskakuje nas, gdy ktoś odróżnia tipi od wigwamu, czyta coś więcej niż „Winnetou” i kojarzy jakiegoś indiańskiego aktora czy piosenkarza. A czy tak trudno wymagać pewnych podstaw (i postaw) od Europejczyka po maturze?

170. Póki co w reklamach niewartych wzmianki firm i produktów powracają utarte i odkrywane są nowe, często absurdałne, „indiańskie” skojarzenia i aluzje. Rzadko trafne, mądre i zabawne, nawiązują zwykle do strzępków popularnej wiedzy, medialnych klisz, prymitywnych skojarzeń. Bawią się ludźmi sprowadzonymi do postaci z kreskówek, a ośmieszając Indian lub obrażając ich — ubliżają zarazem nam, ich przyjaciółom. Poza okazjonalnym zarobkiem w pseudoindiańskiej akcji reklamowej czy imprezie integracyjnej z Indianami w tle nie oferują nic wartościowego. Nieetycznie, bezpłatnie i bezkarnie wykorzystują — a przy tym często fałszują — cudzy wizerunek. Mimo to wielu z nas rzuca się bezmyślnie na kolejne niby-indiańskie gadzety z azjatyckiej tandety, podejrzane preparaty i sekciarskie warsztaty, kiczowate bohomyzy i tandetne pokazy, kosztowne kubeczki, szamańskie bajeczki, kropelki kleju czy litry oleju. Pod presją liczących na zysk sponsorów i nastawionej na „dobrą zabawę” gawiedzi w programach grup folklorystycznych, „wiosek indiańskich”, pow-wow i złotów nawet my, uczestnicy Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, rezygnujemy często — dla wygody lub zysku —

z akcentów edukacyjnych i wychowawczych na rzecz schlebiania banalnym masowym gustom i potrzebom.

171. Wojownik budzi się, gdy czytani i inteligentni skądinąd ludzie wykazują się totalną niewiedzą o Indianach. Gdy osoby z pozoru kulturalne i światowe bez żenady pozwalają sobie na chamskie dowcipy o *squaw* czy skalpowaniu. Gdy wyrafinowani esteci rechoczą prostacko z pseudoindiańskich motywów w reklamach, tłumnie „atakują Siouxa” i inne nie grzeszące dobrym smakiem *fastfoody*. Gdy ludzie z pozoru otwarci i tolerancyjni nie są w stanie zrozumieć, że można świetnie wypoczywać latem w indiańskim namiocie przy ognisku (podczas gdy sami grillują w smrodzie, ścisku i hałasie pól namiotowych czy podmiejskich działek). Gdy miłośników bluesa czy reggae dziwią i drażnią śpiewane przy podobnych bębnach „pieśni dzikusów”, a rodzice boją się puścić swoje dzieci na zlot PRPI, „bo to pewnie jakaś sekta”. W czasach, gdy wiedza o innych kulturach dostępna jest łatwiej niż kiedykolwiek — wręcz nie do wiary, jak fałszywy obraz znanej indiańskiej ceremonii może pokazać popularna stacja telewizyjna. Uśpionego zwykle wojownika budzą, dziwią i zasmucają bzdurne pytania i idiotyczne komentarze o PRPI, które na antenie radia wygłasza znany skądinąd dziennikarz i bywały w Kraju Indian podróżnik. I może też dlatego nie każdemu łatwo jest zdecydować się na wywiad dzieci na publiczną prezentację własnych indiańskich zainteresowań, a zdumienie cudzą ignorancją i bezzcelnością może odebrać nie tylko głos, ale i świadomość uczestniczenia w farsie, która nie ma nic wspólnego z edukacją, popularyzacją, czy choćby dobrą zabawą.

172. Jednak przyjaźń zobowiązuje. W kodeksie wojownika (i Kodeksie Karnym) zaniechanie świadka traktuje się jak współudział w przestępstwie. Świat biznesu i mediów bardzo poważnie traktuje kwestie wizerunku, reklamy i marketingu. Tak też powinien traktować Indian (i indianistów), jeśli już do nich nawiązuje. Dlatego gdy Indianie kolejny raz w historii bywają poniżani, wyśmiewani, obrażani i ograbiani — zasługują na szczególne wsparcie przyjaciół. Więc może jednak czas obudzić w sobie wojownika? ♣

PRENUMERATA W 2005 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2005 kosztuje 26 zł za 4 numery [69–72] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie.

Wpłaty należy kierować na konto:

TIPI, Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
BS O. Grodzisk Wlkp.
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata opłacona w kraju
kosztuje 52 zł (wysyłka priorytetowa)
opłacona zagranicą — \$15

W USA

Dystrybucję „Tawacinu”
w Stanach Zjednoczonych prowadzi:
Mr. Andrew J.R. Wala
5512B Burk Ave.
Ventnor City, NJ 08406-1204
tel. (0609) 487-8999
e-mail: Kulwal@aol.com

GDZIE KUPIĆ, PRZECZYTAĆ „TAWACIN”?

„Tawacin” jest do nabycia na terenie całego kraju w salonach EMPIK oraz poprzez prenumeratę redakcyjną. Oprócz tego „Tawacin” dostępny jest w kilkunastu bibliotekach, głównie uniwersyteckich, do których wysyłamy tzw. egzemplarze obowiązkowe. Są to:

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

Jeśli w katalogu czasopism biblioteki nie ma „Tawacinu”, prosimy spytać personel, dokąd trafia nasz kwartalnik. Czasami zdarza się, że został przekazany do innej placówki.

Inne zbiory zawierające „Tawacin”:

ŁÓDŹ Biblioteka Publiczna, ul. Gdańska 100/102 • KRAKÓW Katedra Amerykanistyki UJ, Rynek Główny 34 • Biblioteka Latinoamerykańska PTSL, ul. Gołębia 24 • POZNAN Biblioteka Raczyńskich, ul. Św. Marcin 65 • WROCŁAW Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ul. Szewska 37

NIE CHCĘ, ALE MUSZĘ CI POWIEDZIEĆ,
ŻE TWOJE INDYCZE PIÓRA SĄ ODROBINĘ
ZA KRÓTKIE Z TYŁU I DLATEGO TA
CZAPKA NIE JEST AUTENTYCZNA,
ZGODNIE Z DANymi ARCHIWALNYMI



Marek Nowocień, *Polski Ruch Przyjaciół Indian wczoraj, dziś i jutro*

Ewa Nowicka, *Indianie w świecie współczesnym*

Bartosz Hlebowicz, *Potomkowie Oneidów i Lenapów — refleksje z badań etnograficznych*

Stanisława Stachniewicz, *Działalność Projektu Yaya — Mama w Andach*

Dariusz Pohl, *Iktomi — stwórca czy chochlik?*

Maciej Szpringier, *Znaczenie i przebieg ceremonii Inipi wśród Siuksów*

Marek Hyjek, *W Krainie Wiecznych Łowów — koncepcje eschatologiczne w tubylczej Ameryce Północnej*

Jarosław Wojtczak, *Geneza wojen Indian w Wielkich Równinach*

Robert J. Flaherty, *Jak powstał film „Nanook z Północy”*



ODREBNA RZECZYWISTOŚĆ

Referaty z sesji „Indianie i Indianiści” poświęconej pamięci Indiankiej Babczi, Stefanii Antoniewicz pod redakcją

Arkadiusza J. Kilanowskiego

BT, nr 30, ss. 200+16 nlb (fotografie), indeks osób, cena 19 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



REFERATY SEMINARIÓW ANTROPOLOGICZNYCH

Zbiór odczytów Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego PAES/PATE z Atlantic City (USA), w przeważającej większości poświęcone kulturze Indian USA, a od czasu do czasu także zagadnieniom zahaczającym o problematykę Ameryki Łacińskiej.

ss. 408, cena 36 zł

Donald E. Worcester APACZE

Orły Południowego Zachodu

Surowy był kraj zwany Apaczerią — ojczyzną Apaczów, gdzie każdy owad miał żądło, każdy krzak kolce, a każdy wąż — jad. Życie tutaj było codzienną walką o przetrwanie, rozpaczliwym zmaganiem z wrogą naturą i okrutnymi drapieżnikami, tak w zwierzęcej, jak i w ludzkiej postaci. Niedostępne góry i bezkresne pustynie były ojczyzną Apaczów, a oni sami jej 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

Marek Hyjek ZA ŚCIANĄ WIGWAMU

Książki o Indianach przedstawiają głównie świat wojowników toczących krwawe wojny z białymi nasiedźcami. Podkreślają tragiczny los tych dumnych ludzi, czyniąc z nich symbol wszelkiej walki o wolność. 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



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 życzliwość i zdrowy rozsądek.

BT, nr 27, ss. 80, cena 9 zł

Zamówienia można składać:

pisemnie **TIPI**, Marek Maciołek, ul. Łukowa 3, 64-050 Wielichowo telefonicznie **(061) 44 33 058** lub drogą elektroniczną **tipi@tipi.pl**

Prosimy o przedpłatę. Książki wysyłamy również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub listonoszowi przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy 2,50 zł za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto.

Muzeum Pekotów w Mashantucket, w stanie Connecticut, malowniczo położone wśród lasów rezerwatu, jest rzeczywistym „wehikułem czasu”. Przenosi bowiem zwiedzającego w inny, odległy o cztery stulecia, świat. Znakomite rozplanowanie przestrzeni i doskonała aranżacja eksponatów czynią je jedną z najwybitniejszych placówek muzealnych w Stanach Zjednoczonych. Zaryzykuję tu opinię, iż nastrojem i pieczołowitością rekonstrukcji życia tubylczego Muzeum Pekotów przewyższa nawet wystroj Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich (NMAI) w Waszyngtonie.

Dyrektor muzeum, Theresa Hayward Bell, udzieliła zgody waszemu fotoreporterowi z PAES/PATE na zdjęciowy reportaż. Dzięki temu mógł on spędzić w tym fascynującym miejscu cały dzień (1 września 2004) i przekazać czytelnikom „Tawacinu” fotowrażenia z pierwszej ręki. Mr. Holahan oraz mój przewodnik po muzeum, Mr. Aaron Gooday (White Mountains Apache), okazali mi wiele uprzejmości i zrozumienia. Pragnę w tym miejscu serdecznie im podziękować.

AW



TAWACIN
GALERIA

ZDJĘCIA
ANDRZEJ J.R. WALA



Wioska Pekotów

TAWACIN
GALERIA

ZDJĘCIA
ANDRZEJ J.R. WALA

Wioska Pekotów, Muzeum Pekotów Mashantucket (Connecticut)

