

TAWACIN

nr 2 [74] lato 2006

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
(w tym 7% VAT)



IROKEZI

świat
według
Haudenosaunee
igranie z tradycją
ziemia za kasyna
lacrosse

JACK ABRAMOFF

hazard i kultura
korupcji

GERONIMO

jak rodzi się
legenda

TAWACIN
GALERIA

W świecie ludzi i nie-ludzi

MITY INDIAN AMAZONII PERUWIAŃSKIEJ

JAK TO Z NAMI JEST

Kilka lat temu zatrzymałem się u rodaków w Missauga. Przybyli do Kanady kilkanaście lat temu. Podczas rozmowy pani domu wyraziła oburzenie, że „ci Indianie chcą odrębnych praw”. Skąd miała wiedzieć, że rządy kolonialne, a potem amerykańskie podpisywały umowy z tubylcami? Jednak pamiętają o nich Indianie, którzy walczyli dziś w sądach o zwrot ziemi.

W tym numerze proponujemy kilka artykułów o Irokezach, które omawiają bardzo ważne dziś kwestie dla Indian, zaś u nas całkowicie nieznaną.

Robert Venables z Cornell University wskazuje, skąd pochodzą różnice w pojmowaniu ziemi i rządu przez białych i Indian. Harry Schüler przedstawia punkt widzenia irokeskich tradycjonalistów. Z kolei John Johnsen z Utica College pisze, jak antyindiańskie organizacje cynicznie wykorzystują ideał równego prawa dla wszystkich, by odebrać Oneidom szansę na rekompensatę za wyłudzone ziemie... Tymczasem iroeskcie roszczenia wynikają z prawa amerykańskiego, a nie irokeskiego. Ta ziemia po prostu powinna do nich należeć, bo tak przyrzekli „Ojcowie Założyciele”, istnieją na to dokumenty i podpisy.

Wódz Onondagów Irving Powless (na okładce razem z Bobem Venablesem) kiedyś napisał: „Nie jesteście zakładnikami w naszym domu. Nie przechowujemy tu was siłą. Ale zdajemy sobie sprawę, że jesteście w naszym domu. Musimy rozwiązać ten problem: jak powinniście mieszkać w naszym domu... Jedno powinniście zrozumieć: to my jesteśmy właścicielami”.

Czy moja kanadyjska znajoma, nieproszony gość na ziemi indiańskiej, to rozumie?

BH

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** 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 **Inne drzewa w innym lesie** – pierwsza część eseju Roberta W. Venablesa o światopoglądzie Haudenosaunee, czyli Irokezów
- 12 **Grając tradycją** – Harry Schüler analizuje zależności między kasynami, roszczeniami ziemskimi a tożsamością współczesnych Irokezów
- 23 **Oneidowie** – raport Johna H. Johnsen o próbach odzyskania ziemi przez Oneidów w pierwszej dekadzie XXI wieku
- 28 **Lacrosse** – o tradycyjnej i współczesnej roli irokeskiej gry pisze Izabela Nawrot
- 34 **Jack Abramoff** – Bruce E. Johansen omawia kulturę korupcji na przykładzie związku tubylczego hazardu z niechlubnym lobbystą
- 44 **Geronimo** – Zofia Kozimor przedstawia, jak zrodziła się legenda sławnego Apacza, który nie był wodzem
- 52 **Polska kolonia w Nowym Świecie** – Bartosz Hlebowicz przybliża działalność Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego z Atlantic City w 30. rocznicę powstania

Stałe działy: **serwis informacyjny Z Ziemi Indian, z zakurzonej półki**

Felietony: **głos z Scheyechbi, zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu

– **W ŚWIECIE LUDZI I NIE-LUDZI:** Mity Indian Amazonii Peruwiańskiej

Okładka: Wódz Onondagów Irving Powless (z lewej) i profesor Robert Venables, rezerwat Onondagów, na południe od Syracuse, w stanie Nowy Jork, 1 lipca 2004; fot. Bartosz Hlebowicz

Podziękowania: John Kahionhes Fadden

Opracowanie graficzne okładek i galerii: Mariusz Soltysiak



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 Bronislaw 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.

INNE DRZEWA W INNYM LESIE

Świat według Haudenosaunee

*Wy, którzy mądrzy jesteście, musicie wiedzieć,
że różne Narody kierują się różnymi zasadami.*

Canasatego

rzecznik Irokezów Onondaga

do brytyjskich urzędników w koloniach, 1744

Apel Dziękczynny

Za każdym razem, gdy Haudenosaunee (Irokezi) gromadzą się dziś razem, podobnie jak w przeszłości, ktoś rozpoczyna spotkanie od „Słów przed Wszystkim Innym”, znanych także jako „Apel na Otwarcie”, a najbardziej jako „Apel Dziękczynny”. Przed podjęciem jakiegokolwiek działania, przed każdym spotkaniem, przed sportową rywalizacją, na przykład *lacrosse*, obowiązkiem ludzi jest złożenie podziękowań za cały wszechświat, stworzony przez siły duchowe, które nieustannie podtrzymują wszelkie życie. Zależnie od mówcy, słowa mogą się trochę różnić, a sam Apel Dziękczynny może być dłuższy lub krótszy. Bez względu na to, czy mówca wybierze krótką recytację czy dłuższą przemowę, Apel ma przypomnieć, że wszelkie formy życia są powiązane ze sobą i wzajemnie zależne od siebie. Zadaniem słuchaczy jest połączenie tych różnorodnych mocy, aby wszyscy obecni, zjednoczeni w prawym myśleniu, mogli stać się wspólnotą i „jedną myślą”. Aby to osiągnąć, apel musi zawierać wszystkie poniższe elementy, bez względu na

długość wystąpienia (po każdym zawołaniu słuchacze potwierdzają w myślach lub wypowiadają głośno słowa, które można przetłumaczyć jako: „Teraz jesteśmy jednej myśli”):

1. Pozdrowienia dla Ludzi
2. Podziękowania dla Matki Ziemi
3. Podziękowania dla Wody
4. Podziękowania dla Ryb
5. Podziękowania dla Roślin
6. Podziękowania dla Roślin jadalnych
7. Podziękowania dla Ziół
8. Podziękowania dla Zwierząt
9. Podziękowania dla Drzew
10. Podziękowania dla Ptaków
11. Podziękowania dla Czterech Wiatrów
12. Podziękowania dla Grzmotów — błyskawic i piorunów, „Dziadków”, którzy przynoszą deszcz
13. Podziękowania dla Słońca
14. Podziękowania dla Babki Księżyc
15. Podziękowania dla Gwiazd
16. Podziękowania dla wszystkich Duchowych Posłańców
17. Podziękowania dla Stwórcy
18. Słowa na Zamknięcie

Tłumaczenie mohawskiej wersji pierwszego punktu Apelu Dziękczynnego, pozdrowienie narodu, zaczyna się następującymi słowami:

Dzisiaj zebraliśmy się i widzimy, że cykle życia trwają dalej. Powierzono nam obowiązek życia w równowadze i harmonii ze wszystkimi ludźmi i ze wszystkim, co żyje. Teraz więc zjednoczmy umysły i złożmy pozdrowienia i podziękowania sobie nawzajem jako jeden Naród.

[Słuchacze odpowiadają]: Teraz jesteśmy jednej myśli¹.

Mohawska wersja Apelu kończy się „Słowami na Zamknięcie”:

Tutaj nasze słowa się zatrzymują. Ze wszystkich rzeczy, które przywołaliśmy, nie było naszym zamiarem pominięcie czegokolwiek. Jeśli o czymś

¹ Jake Swamp i inni, *Thanksgiving Address*, Six Nations Indian Museum and the Tracking Project, Onchiota (stan Nowy Jork) i Corrales (Nowy Meksyk) 1993, s. 1.



Składanie podziękowań, rys. John Kahionhes Fadden

zapomnieliśmy, pozostawiamy to każdemu z tutaj zgromadzonych, aby przesłał takie pozdrowienie i podziękowanie na swój sposób².

Podwaliny

W 1492 roku po obu stronach Atlantyku ziemia i suwerenność były ideami jak najbar-

² Jake Swamp, *Thanksgiving Address*, dz. cyt.

dziej religijnymi. Amerykańscy Indianie, Europejczycy i Afrykanie, ze swych odmiennych perspektyw religijnych, dostrzegali, że sposób wykorzystania ziemi przez człowieka jest podporządkowany siłom duchowym — nawet jeśli to założenie nie zawsze znajdowało pokrycie w czynach. Po obu stronach Atlantyku ludzie wierzyli, że pochodzenie ziemi i wszystkich elementów wszechświata jest skutkiem działań sił duchowych. Istoty duchowe były suwerenną i najwyższą władzą. Jednak w odniesieniu do ziemi między religią Haudenosaunee a religiami europejskimi istniała znacząca różnica. Dla Haudenosaunee doczesna suwerenność — czyli pojedyncza doczesna (śmiertelna) suwerenna władza polityczna — jest niemożliwa, ponieważ suwerenne są tylko siły duchowe. Co więcej, wszystkie formy życia na ziemi, zarówno ludzie, jak i nie-ludzie, są wzajemnie zależne od siebie, zatem doczesna suwerenność nie jest pojęciem logicznym. Według Haudenosaunee ludzie i nie-ludzie są świadomi tego, iż wspólnie ponoszą odpowiedzialność za ziemię. Istnieje jednakże pojęcie suwerenności doczesnego rządu społeczeństwa Haudenosaunee:

jego źródłem jest naród. Jednak idea udziału „narodu” w rządzeniu wiąże się z jego świętym pochodzeniem i obowiązkami, dlatego też odpowiedzialność narodu i wybranych przezeń przywódców dzielona jest wspólnie z innymi istotami oraz bazuje na postępowaniu według duchowych wskazówek. Jak na ironię, współcześni Haudenosaunee muszą bronić swojej ziemi i niepodległości, odwołując się do nieindiańskiego rozumienia prawa, ujmującego ziemię jako własność, a suwerenność — jako doczesną władzę polityczną. Przejmowanie tego punktu widzenia przez

ŚWIATOPOGLĄD HAUDENOSAUNEE

Podstawowe zasady:

- ◆ Pokój umożliwiający funkcjonowanie świata
- ◆ Władza służąca do zachowania pokoju
- ◆ Prawość (myśl etyczna podtrzymująca zarówno pokój, jak i władzę)
- ◆ Równowaga między wszystkimi formami życia
- ◆ Duchowa równoważność wszystkich form życia
- ◆ Różnorodność funkcji wszystkich form życia, mimo że wszystkie funkcje są duchowo równie ważne
- ◆ Współzależność wszystkich form życia
- ◆ Wspólne współdziałanie wszystkich form życia
- ◆ Wzajemność wśród wszystkich form życia
- ◆ Wzajemny szacunek wszystkich form życia

Zasady te są zachowywane poprzez:

- ◆ Duchowy ład ustanowiony przy powstaniu-przemianie obecnego świata
- ◆ Ceremonie przekazane Haudenosaunee przez duchowych posłańców od Stwórcy, ceremonie, dzięki którym duchowe i doczesne siły wzmacniają się wzajemnie
- ◆ Doczesny pokój, wzajemna odpowiedzialność ponoszona przez wszystkie istoty zgodnie z naukami Czyniącego Pokój (Peacemakera) zapewne sprzed tysiąca lat
- ◆ Ostrożne przystosowywanie się do zmieniających się warunków, zgodnie z duchowym posłaniem (Gai-wiio) przekazanym pomiędzy 1799 a 1815 nauczycielowi Handsome Lake'owi przez duchowych posłańców w imieniu Stwórcy

Irokezów jest dalszym ciągiem podważania ich własnego, odrębnego widzenia świata.

Duchowe podwaliny i przesłanki filozoficzne Haudenosaunee zdecydowanie różnią się od przekonań „Zachodu”. W tym artykule zarysowuję kilka sposobów, jakimi widzenie świata ludu Haudenosaunee wpływało i nadal wpływa na ich stosunek do ziemi, a także omawiam koncepcje sprawowania takich rządów, które pozwoliłyby zachować ziemię. Ponieważ Haudenosaunee inaczej patrzą na świat, poszczególne jednostki, w tym przywódcy religijni i polityczni, stawiają różne pytania i znajdują rozwiązania odmienne od tych dostrzeganych przez zachodnich myślicieli. Nawet w obliczu tego, co jawi się jako ta sama fizyczna rzeczywistość lub ten sam dylemat etyczny, Haudenosaunee udzielają odmiennej odpowiedzi.

Z tego powodu odmienne pytania i odpowiedzi, udzielane przez Haudenosaunee, są czymś więcej niż wyborem różnych ścieżek biegnących przez ten sam las. Dla tradycyjnych Haudenosaunee inna jest cała rzeczywistość. Haudenosaunee widzą inne drzewa i inny las. Na przykład uważają, że drzewa, tak jak ludzie, posiadają duchowe właściwości i wierzą, że każda istota śmiertelna, człowiek i nie-człowiek, posiada duchową esencję

(„duszę”) o równej wartości duchowej. Z tego powodu Haudenosaunee praktykują coś, co niektórzy badacze określili mianem „religii przyrody” (*environmental religion*)³.

Haudenosaunee zawsze patrzyli na przyrodę, wychodząc z założenia, że zarówno ludzie, jak i nie-ludzie są świadomi wzajemnej zależności i świadomie współdziałają. Przyroda jest współzależna zarówno duchowo, jak i biologicznie. Z tego silnego poczucia współzależności wynika nacisk na etykę „współnotową”. Cały świat jest ożywiany duchowymi energiami wszystkich istot — jelenia, orla, pstrąga i wszystkich pozostałych. Każdy gatunek ma własne zadanie, przydzielone mu przez Stwórcę, i każdy gatunek ma poczucie własnej wspólnoty. Każdy gatunek posiada religijne wskazówki, przekazane przez Stwórcę, które zobowiązany jest wypełniać. Wszystkie istoty są na równi świadome innych istot. Nie ma nieświadomych przedmiotów. Nie ma gorszych istot. Są to po prostu istoty o różnych zadaniach. W tym sensie

³ Christopher Vecsey, *American Indian Environmental Religions*, [w:] Christopher Vecsey i Robert W. Venables, (red.), *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History*, Syracuse University Press, Syracuse, Nowy Jork 1980, ss. 1–37.

wszystkie istoty, posiadając równoważne dusze, są sobie bliskie, są krewnymi. Etyka społeczna człowieka jest zatem logicznym przedłużeniem tego, jak Haudenosaunee postrzegają wspólnotowy, współzależny świat. Ponieważ Stwórca napelił świat symbiotycznymi, równoważnymi duszami, które mimo to wypełniają specyficzne odrębne funkcje, najbardziej logiczną zasadą, na której opiera się organizacja społeczna człowieka, była i jest „wspólnotowość”.

Haudenosaunee nie rozdzielali religii od rządu, ani od jakichkolwiek innych aspektów swego życia. Na przykład religia i polityka są współzależne, a nie odrębne jak w amerykańskiej Konstytucji uznającej rozdział kościoła i państwa. Historia i wydarzenia historyczne są również częścią poczucia duchowości Haudenosaunee, ponieważ uważają oni, iż historyczne wydarzenia dzieją się pod czujnym okiem Stwórcy. Choć Stwórca może niekiedy interweniować w wydarzenia, o wiele częściej tylko przygląda się, czy poszczególni Haudenosaunee stosują się do przekazanych im duchowych wskazówek w każdym swym działaniu. Stwórca oczekuje, że każda jednostka zrobi wszystko, co w jej mocy. Dopóki każdy robi, „co w jego mocy” — to wystarczy. To samo odnosi się do wszystkich istot. A jeśli czyjeś „co w mocy” prowadzi do rozczarowania czy wręcz niepowodzenia, Stwórca i tak pozostaje zadowolony.

Haudenosaunee są przekonani, że znajdują się dokładnie tam, gdzie Stwórca zawsze chciał, aby byli. Inaczej niż w myśli judeo-chrześcijańskiej, oni nie zostali wypędzeni z Edenu. Oni ciągle w nim są. Nie urodzili się w „grzechu”. Haudenosaunee nie są więc nieuchronnymi grzesznikami, którzy muszą przezwyciężyć zepsutą naturę. W tej duchowej konstrukcji jest miejsce na błędy, ale nie na „potępienie”. Co więcej, nie istnieje pojęcie „winy” ani „grzechu”. W przeciwieństwie do tego, co zachodnia filozofia głosi o Adamie i Ewie, ludzka natura Haudenosaunee nigdy nie została skażona, przemieniona czy zepsuta. Wszelkie odchylenia i wszystkie siły ludzkiej natury — łącznie z seksem, będącym motorem postępowania każdej osoby — są dokładnie tym, czego chciał Stwórca. Tę sa-

mą normę stosuje się wobec wszystkich innych stworzeń, które również posiadają dokładnie takie cechy, w jakie je wyposażył Stwórca.

Mamy do czynienia z założeniem, że każda osoba i każda istota jest w gruncie rzeczy „dobra”, a nie w gruncie rzeczy „grzeszna”, jak w zachodniej teologii. Przyjmuje się, że każda jednostka stara się robić, co w jej mocy. Przyjmuje się, że każdy ma racjonalne powody swoich czynów. Jeśli postępowanie jednostki jest szkodliwe, z założenia podchodzi się do niej z szacunkiem. Zadaniem całej wspólnoty jest próba zrozumienia, dlaczego dana jednostka wierzy, iż istnieją racjonalne pobudki postępowania, które reszta wspólnoty uważa za szkodliwe. Według wspólnoty każdy jej członek jest odpowiedzialny za okazywanie pomocy i przekonywanie jednostki, aby zmieniła swe postępowanie, które szkodzi jakiegokolwiek części ludzkiej lub poza-ludzkiej wspólnoty. Sprawiedliwość Haudenosaunee wypływa z tego założenia i, zamiast wymierzać błądzącemu karę, pozwala się mu naprawić szkodę. Nie było więzień. Wyrok śmierci czy wygnanie orzekano niezwykle rzadko. Gwałt był sporadycznym przestępstwem, ponieważ każdą osobę wychowywano w duchu poszanowania innych jako równych sobie, i jak zobaczymy dalej, uduchowione istoty żeńskie były głównymi siłami biorącymi udział w zakładaniu świata, jaki obecnie istnieje; ich rola umocniła status kobiet Haudenosaunee, których doczesne obowiązki obejmowały odpowiedzialność za pola kukurydzy, wybór wodzów oraz domy w każdej osadzie.

Biorąc pod uwagę odmiennosc wobec zachodniej filozofii, nic dziwnego, że Haudenosaunee inaczej postrzegają sukces i przeciwności losu. Religia Haudenosaunee koncentruje się na duchowych wskazówkach danych przez Stwórcę całej wspólnotie. Wspólnotowy charakter Haudenosaunee powoduje, że sukces jednostki ocenia się według korzyści, jakie dzięki jego czynom odnoszą inni (w tym świat poza-ludzki). Wspólnotowy charakter religii Haudenosaunee przenika rząd, rodzinę i wszystkie aspekty życia. Podczas gdy w myśli zachodniej pochwalenie jednostki słowami:

„Dobrze o siebie zadbała” może uchodzić za pozytywne, wśród tradycyjnych Haudenosaunee takie stwierdzenie oznaczałoby uznanie tej osoby za samolubną. Dlatego normą jest etyka społeczna oparta na duchowych wskazówkach. Jednostka tworzy własną tożsamość, a następnie utwierdza swój indywidualizm poprzez wniesienie pozytywnego wkładu do całej wspólnoty. Gdy dochodzi do wyboru pomiędzy prawami jednostki a prawami całej wspólnoty, pierwszeństwo mają prawa zbiorowości. Zatem w życiu Haudenosaunee kładzie się nacisk na to, że wspólnota nie jest po, by broniła praw jednostki, ale jednostka jest po to, żeby broniła praw wspólnoty.

Haudenosaunee wyrażają przywiązanie jednostki do całej wspólnoty i świata w postaci tej frazy: „być jednej myśli”. W świecie postrzeganym jako pełen wzajemnych zależności wiara, zrozumienie i postępowanie zgodne z tym światopoglądem były duchowym zobowiązaniem każdej jednostki. Każdy poświęca swoje umiejętności dla wspólnoty, nie rezygnując z własnego światopoglądu. Zachowywanie przez jednostkę pewności siebie, przy jednoczesnym udzielaniu się reszcie społeczności, jest głównym celem postępowania. Zachowywanie przez jednostkę pewności siebie, przy jednoczesnym trzymaniu się duchowych nauk, które znajdują się u podstaw duchowo stworzonej współzależności, jest głównym celem myślenia. „Być jednej myśli” nie jest wymogiem konformizmu, ponieważ w każdej jednostce szanuje się niepowtarzalne cechy charakteru i zalety. To stwierdzenie oznacza, że każdy jest zobowiązany do wykorzystania swych osobistych zalet i starań do wypełniania duchowych wskazówek Stwórcy. Owe wskazówki są miarą każdego działania. „Być jednej myśli” to być przywiązaniem do tej duchowej miary. (Jednym z wielu powodów, dla których wprowadzenie alkoholu przez Europejczyków miało tak niszczący wpływ na Haudenosaunee było to, że alkohol uniemożliwiał jednostce jasne widzenie duchowych wskazówek wspólnych wszystkim istotom, a z drugiej strony nie pozwalał wspólnotie na zrozumienie i poszanowanie myśli jednostki, ponieważ zostały one zaciemnione przez alkohol. Alkohol poważnie po-

wstrzymywał jednostki i wspólnotę przed „byciem jednej myśli”).

Cały ten system wiary opiera się na całkowicie odrębnej koncepcji duchowych mocy. Haudenosaunee są przekonani, że podobnie jak są współzależni od siebie i innych istot, tak Stwórca nigdy nie był sam w duchowym świecie. Nie istnieje judeochrześcijański rodzaj monoteizmu. Rozumienie początku świata według Haudenosaunee wyjaśnia, dlaczego.

Pochodzenie współczesnego świata

Haudenosaunee uważają nadprzyrodzone pochodzenie świata za pierwsze wydarzenie w swej historii. Podobnie jak wszystko inne zależy od siebie wzajemnie, tak i wydarzenia historyczne nie są oderwane od duchowości. Jak pokazuje historia, ludzie i inne istoty mają „wolną wolę”. Dlatego też jeśli zechcą, mogą pomijać duchowe wskazówki. Takie postępowanie zagraża jednak nie tylko ciągłości życia człowieka, ale życia w ogóle. Dotyczy to wszystkich istot.

Pochodzenie świata nie jest pojedynczym aktem stworzenia z niczego, jak w biblijnej Księdze Rodzaju, ani nie jest dziełem jednej istoty duchowej. W rzeczywistości obecny świat jest przemianą, do której doszło dzięki współdziałaniu dwóch różnych światów, wynikiem wspólnego działania kilku duchowych sił i istot śmiertelnych, które istniały już wcześniej, a wszystkie one miały świadomość wzajemnych zamiarów. Tym samym duchowa istota, którą ostatecznie znamy jako Stwórcę, oddziaływała na wszechświat, który istniał już przed pojawieniem się Stwórcy. Historia Haudenosaunee do dnia dzisiejszego rozgrywa się jako współdziałanie istot śmiertelnych z siłami duchowymi.

Poniżej przedstawiam własny zarys najważniejszych, moim zdaniem, punktów relacji Haudenosaunee o pochodzeniu świata. Wersje szczegółowe są znacznie dłuższe, wzbogacone licznymi wieloznacznymi szczegółami. Tym Haudenosaunee, którzy naprawdę znają te szczegóły, recytacja tej opowieści zajmuje wiele dni. Podczas lektury tego stre-

szczenia warto zwrócić uwagę, jak zwierzęta, ptaki i ryby podejmują świadome decyzje i porozumiewają się ze sobą. Warto też podkreślić znaczenie istot żeńskich w *relacji o pochodzeniu* świata, jaki dziś oglądamy.

Zarys relacji Haudenosaunee o pochodzeniu

1. Pod Niebieskim Sklepieniem, które jest niebem wygiętym nad nami, świat, jaki dziś znamy, składał się swego czasu z wody i powietrza. Nie było żadnej ziemi.

2. Ten świat pod Niebieskim Sklepieniem zamieszkiwało wiele śmiertelnych istot. Żyły one w wodzie, na powierzchni wody i w powietrzu. Choć nie było jeszcze ludzi, były ryby, żółwie jaszczurowate, wydry, piżmaki, gęsi, kaczki i inne istoty, które żyją do dnia dzisiejszego. Były także istoty, których już nie ma na świecie.

3. Po drugiej stronie Niebieskiego Sklepienia, w świecie znanym jako Niebieski Świat, znajduje się społeczność istot duchowych. Te istoty budują domy, zakładają rodziny i żyją podobnie jak żyli Haudenosaunee w późniejszym czasie.

4. W Niebieskim Świecie wysokie drzewo niebieskie promieniuje światłem, które rozświetla Niebieski Świat i dostarcza wiele dobrych owoców i innego pożywienia dla istot duchowych.

5. Władca Nieba jest przywódcą istot niebieskich, a jego młoda żona staje się brzemienna. Wspólnie z mężem uświadamiają sobie, poprzez wiele złożonych okoliczności, że drzewo niebieskie musi zostać wyrwane z korzeniami i że przeznaczeniem żony będzie przejście przez dziurę powstałą po wyrwaniu drzewa.

6. Mąż wyrwa drzewo z korzeniami a „Niebieska Kobieta” przechodzi przez wyrwę, spadając w ciemność nieznanego świata poniżej.

7. Na szczęście w Niebieskim Świecie natychmiast wyrasta następne drzewo niebieskie, podejmujące zadanie podtrzymywania życia w Niebieskim Świecie.

8. Gdy Niebieska Kobieta spada, chwytając garść ziemi z Niebieskiego Świata, kawałki korzeni drzewa niebieskiego i nasiona roślin z Niebieskiego Świata.

9. Na świecie poniżej żyje już duchowa istota znana jako Ognisty Smok. Ten Ognisty Smok

wznosi się w powietrze, by przechwycić Niebieską Kobieta, dając jej garnek, kość z mięsem, kaczan kukurydzy i moździerz z tłuszczem do mielenia kukurydzy.

10. Istoty śmiertelne na świecie poniżej dostrzegają Niebieską Kobieta spadającą w ich stronę. Uświadamiają sobie, że jeśli nie podejmą działania, kobieta zginie.

11. Gęsi kanadyjskie postanawiają podfrunąć i tak ułożyć skrzydła, aby powstała „sieć”, która powstrzyma spadanie Niebieskiej Kobiety.

12. Żółw jaszczurowaty oferuje bezpieczne miejsce do wylądowania Niebieskiej Kobiety; jego ciało i skorupa natychmiast powiększają się do tego stopnia, że Niebieska Kobieta może bezpiecznie osiąść na jego grzbiecie.

13. Wszystkie istoty uświadamiają sobie, że twarda skorupa żółwia nie będzie właściwym i wygodnym miejscem na stałe zamieszkanie Niebieskiej Kobiety. Kaczka postanawia spróbować przynieść trochę błota z dna pierwotnego morza. Lecz kaczka się topi: na powierzchnię wypływa jej martwe ciało. Próbuje też szczupak, ale ciśnienie na dnie jest zbyt wielkie i szczupak umiera, a jego ciało wypływa na powierzchnię. Kolejną próbę podejmuje bóbr, ale wnet i jego martwe ciało kołysze się na wodzie. Próbuje wydra, ale również tonie i jej martwe ciało wypływa na powierzchnię. Na końcu, gdy wiele innych istot spróbowało i zginęło, w głąb morza nurkuje piżmak. I jego ciało wypływa po chwili na powierzchnię, jednak w łapach martwego piżmaka znajduje się trochę błota. Pozostałe istoty otwierają łapy piżmaka i umieszczają błoto na grzbiecie żółwia.

14. Niebieska Kobieta śpiewa, chodząc po grzbiecie żółwia. Miesza błoto — za które piżmak złożył ofiarę z życia — z ziemią, którą sama przyniosła z Niebieskiego Świata. Grzbiet żółwia i nowa ziemia — połączenie dwóch światów — rozszerza się coraz bardziej, aż staje się Wyspą Żółwia, ziemią, którą znamy dzisiaj.

15. Ze skrawka korzenia, który chwyciła Niebieska Kobieta, wypadając przez dziurę w Niebieskim Świecie, wyrasta święte drzewo. Rośnie ono pośrodku Wyspy Żółwia, wydaje owoce i pożywienie, rozświetla świat, tak samo jak drzewo niebieskie w Niebieskim Świecie.

16. Leżąc pod świętym drzewem, Niebieska Kobieta rodzi córkę.



Niebieska Kobieta na grzbiecie żółwia
rys. John Kahionhes Fadden

17. Gdy córka staje się dojrzała, w cudowny sposób zostaje brzemienna za sprawą niewidzialnego duchowego Wiatru, duchowej istoty, która — podobnie jak Ognisty Smok — istniała na świecie poniżej Niebieskiego Sklepienia, zanim Niebieska Kobieta spadła z Niebieskiego Świata.

18. Brzemienna córka nosi bliźniaki, znane jako bliźniak praworęczny i bliźniak leworęczny. Będąc jeszcze w łonie matki, wykazują się dużą inteligencją i rozmawiają ze sobą.

19. Córka umiera, dając życie drugiemu bliźniakowi, znanemu jako bliźniak leworęczny. Jej śmierć następuje dlatego, że bliźniak leworęczny tak zdecydowanie pragnie rywalizować ze swym bratem, że nie chce czekać na poród w normalny sposób. Woli wspiąć się po klatce piersiowej matki i wydostać się, rozrywając skórę pod jej lewą pachą, co ją zabija.

20. Z martwej głowy matki wyrasta tytoń, a ze stóp — bataty.

21. Kukurydza, fasola i dynia — znane później jako „Trzy Siostry” — wyrastają z piersi martwej matki. Odtąd kukurydzę, fasolę i dynie sadzi się na niewielkich pagórkach przypominających kobiece piersi.

22. Niebieska Kobieta myśli błędnie, że jej córka została zabita przez bliźniaka praworęcznego i przez krótki czas wychowuje obu chłopców, fałszywując bliźniaka leworęcznego. Wkrótce jednak pojmuje swój błąd.

23. Po osiągnięciu dojrzałości, bliźniaki kontynuują przemianę świata. Pozytywne elementy ziemi, które zapewniają utrzymanie i radość, takie jak jelenie i piękne kwiaty, są dziełem bliźniaka praworęcznego, który tworzy także istoty ludzkie. Podczas tego czasu tworzenia Niebieska Kobieta towarzyszy bliźniakowi praworęcznemu. Bliźniak leworęczny tworzy wyzwania życiowe na ziemi, najcięższe z nich są choroby, które stają na drodze ludzi i innych istot.

24. Bliźniak praworęczny osiąga moc i zrozumienie podczas rozmów ze swym ojcem, Wiatrem.

25. Bliźniaki walczą na śmierć i życie o to, czyja siła będzie dominować. Walka toczy się na całej Wyspie Żółwia, także tam, gdzie spoczywają szczątki ich matki. Gwałtowne ruchy mocujących się bliźniaków przypadkowo odsłaniają grób ich matki, toteż bliźniacy zaczynają walczyć o jej ciało. Bliźniak leworęczny łapie za stopy matki i ciągnie, podczas gdy bliźniak praworęczny ciągnie ją za głowę. Nagle bliźniak praworęczny, ten, który stworzył ludzi i tyle dobra na świecie, niechcący odrywa głowę od ciała matki. Jest szalony z wściekłości i rozpacz z powodu tego, co zrobił, i w rozpacz ciska głowę matki w niebo. Zamienia się ona w Księżyc i odtąd istoty żeńskie będą zawsze postępować zgodnie z jego cyklami na niebie.

26. W końcu w wojnie bliźniaków zwycięża bliźniak praworęczny. Wśród wielu postanowień rozejmu jest obietnica bliźniaka leworęcznego: ponieważ to on stworzył choroby, obiecuje pomagać w ich leczeniu, o ile ludzie będą odprawiać odpowiednie obrzędy.

W trakcie całej tej *relacji o pochodzeniu* zarówno duchowe, jak i śmiertelne istoty podejmują świadome decyzje. Niektóre z nich wymagają samopoświęcenia: kaczką, szczupak, bóbr, wydra i piżmak giną podczas prób zapewnienia Niebieskiej Kobiecie „ziemi” na Wyspie Żółwia. Niektóre decyzje kończą się tragicznie (śmierć córki Niebieskiej Kobiety).

Jeszcze inne decyzje i działania odzwierciedlają najgorsze cechy każdej istoty rozumnej, takie jak samolubstwo czy niepohamowany gniew.

Już nawet ten krótki zarys dowodzi, że relacja Haudenosaunee o pochodzeniu jest raczej opowieścią o przemianie istniejącego świata, aniżeli o stworzeniu świata z niczego. Relacja ta podkreśla także doniosłą rolę dwóch świętych kobiet, kładąc fundament pod przyszły szacunek okazywany śmiertelnym kobietom oraz określając ich rolę w sprawowaniu rządów Haudenosaunee. Światopogląd Haudenosaunee zawiera również ideę, że ptaki, ssaki i ryby posiadają inteligencję, która jest czymś znacznie więcej niż „instynkt” i pozwala na świadome podejmowanie decyzji. Istoty śmiertelne świadomie współpracują z siłami duchowymi nad przemianą świata. Niebieska Kobieta wykorzystuje muzykę — święty śpiew — by pomóc w przemianie, ustanawiając w ten sposób znaczenie muzyki w przyszłych ceremoniach ludzi. W tej relacji istoty duchowe popełniają błędy i dlatego ludzie rozumieją i czerpią otuchę z faktu, że ich własne błędy są po prostu częścią życia, a nie oznaką gorszej czy grzeszniejszej natury, bo nawet istoty duchowe błędziły. Jak pokazał przykład bliźniaka praworęcznego, który oderwał głowę z martwego ciała matki, nawet istoty duchowe mogą popełniać czyny, których wkrótce potem żałują. Rozwiązaniem jest zrównoważenie sytuacji, w tym przypadku — utworzenie Księżyca z głowy matki. To najczytelniejszy przykład przywrócenia równowagi: zamiast niszczenia czy zastąpienia tego, co negatywne, czyn negatywny zostaje przemieniony w zdarzenie, które przywraca ład. Dzieci Haudenosaunee, które słyszą tę relację, uświadamiają sobie, że choć zapewne popełnią wiele błędów, prawdopodobnie nigdy nie zrobią niczego tak strasznego jak urwanie matce głowy; dowiadują się też, że błędy są częścią życia. Uczą się, że kiedy zdarzy się błąd, trzeba go naprawić i zrównoważyć. Nie kładą błędów na karb wrodzonej ludzkiej niedoskonałości czy grzeszności, ponieważ mogą się pocieszać, że nawet istoty duchowe popełniają błędy.

W powyższej *relacji o pochodzeniu-przemianie* pojawia się także precedens, że poświęcenie i śmierć będą niezbędne, aby świat mógł trwać dalej. Po pierwsze, istoty śmiertelne, takie jak kaczka, szczupak, bóbry, wydra i piżmak dobrowolnie poświęcają swe życie. Aby ludzie mogli przetrwać, zwierzęta i inne istoty nadal z własnej woli poświęcają swe życie, wiedząc, że ludzie odwzajemnią się zrównoważeniem fizycznej straty duchowymi ofiarami w postaci modlitw i ceremonii, które na powrót przyniosą światu równowagę. W końcu nawet istota duchowa, córka Niebieskiej Kobiety, umiera podczas porodu. Jej śmierć symbolizuje kolejną ofiarę, która do dziś służy za test odwagi dla wszystkich kobiet ryzykujących życie i wydających na świat potomstwo, by podtrzymywać świat.

Tragiczne wydarzenie rodzi pozytywne efekty: z ciała zmarłej córki wyrastają tytoń, bataty, kukurydza, fasola i dynia — symboliczna zapowiedź tego, jak bezinteresowna ofiara będzie dopełniana pozytywnymi skutkami działania duchowych mocy.

Same bliźniaki, stworzone poprzez ofiarę, ucieleśniają równowagę, która jest rdzeniem światopoglądu Haudenosaunee. Będą zatem moce i słabości, niepowodzenia i triumfy. Będzie życie i śmierć, noc i dzień. Owa równowaga nie jest jednak abstrakcyjnym balansomaniem, ponieważ istnieje w konkretnym duchowym celu: utrzymaniu zasady wzajemności, bo tego wymaga wszelkie prawdziwie zbalansowane życie. Zasada wzajemności, realizowana przez wszystkie istoty śmiertelne i wszystkie istoty duchowe, gwarantuje utrzymanie równowagi świata. Zachowanie bliźniaka leworęcznego pokazuje, jak ta reguła może zostać wypaczona przez impuls gwałtownego ego. Zasada wzajemności z kolei zależy od zapewnienia, że wszelkie formy życia są współzależne, a co za tym idzie: równoważne, każda wyposażona w równoważną duchową esencję („duszę”), a jednocześnie każda spełniająca odmienną funkcję. Wszystkie istoty zatem mogą świadomie podejmować działania dzięki przekonaniu o własnej duchowości równoważnej z duchowością innych w świecie równowagi i wzajemności. Każda istota jest świadoma obowiązujących

ją religijnych wskazówek i tego, że wszystkie inne istoty także winny postępować zgodnie z właściwymi dla nich religijnymi instrukcjami. Takie pojęcia, jak szczęście, powodzenie i bezpieczeństwo, zarówno u ludzi, jak i istot poza-ludzkich są względne. Zależą od stopnia wypełniania duchowych nauk i duchowych zobowiązań, takich jak ceremonie, od zachowywania równowagi, zachęcania do wzajemności i zachowywania współzależności. Wszystkie te elementy umacniają etykę społeczną, poprzez którą każdy pojedynczy człowiek i istota poza-ludzka z własnej woli służy innym. Dzieje się tak dlatego, że wszystkie istoty uznają, iż dzięki temu duchowi współpracy można wypełnić zamysły Stwórcy, a także osiągnąć pewność siebie i osobistą satysfakcję.

Uwzględniając wszystkie powyższe okoliczności, okazuje się też i to, że wszystkie istoty mają swoją „historię”. Każde pokolenie (dotyczy to wszelkich form życia) rozumie, skąd pochodzą ich przodkowie i w jaki sposób samo powinno wypełniać duchowe instrukcje w swoim życiu. Dlatego też cała historia jest współzależna, to nagromadzenie świadomych i etycznie wyznaczanych działań wszystkich istot. W tym sensie cała historia to przemiana dokonywana przez wszystkie stworzenia, dlatego jest ona kontinuum opartym na dokładnie tych samych zasadach, które leżały u podstaw przemiany świata opisywanego w relacji o pochodzeniu Niebieskiej Kobiety.

Gdy Haudenosaunee stali się ludem, duchowi posłańcy od Stwórcy nauczyli ich ceremonii, które pomagają utrzymać świat. W tym świecie zwierzęta, ryby, ptaki i rośliny świadomie pojmują, iż muszą dobrowolnie poświęcać swe życie, by zaopatrywać ludzi i innych drapieżców w pokarm. Cykl obejmuje wszystkie formy życia: trawa umiera, aby mógł żyć jelen. Jeleń umrze, aby ludzie, wilki i inne istoty mogły żyć. A zmarli, bez względu na ich śmiertelną postać, powrócą do ziemi, by nakarmić trawę, odnawiając wzajemny krąg życia. W zamian istoty poza-ludzkie oczekują, że ludzie odwzajemnią się ceremoniami i modlitwami, ponieważ Haudenosaunee i nie-ludzie są przeświadczeni, iż fizyczna

utrata (poświęcenie) może zostać zrównoważone przez duchowe „nienamacalności”. Haudenosaunee są moralnie umotywowani do odprawiania tych ceremonii, ponieważ w ten sposób odwzajemniają się w świecie opartym na zasadzie równowagi. Ludzie składają podziękowania duchowym siłom oraz zwierzętom, rybom, ptakom, roślinom i innym istotom poza-ludzkim. Owe istoty świadomie i dobrowolnie poświęciły życie, by zapewnić ludziom pożywienie; te ofiary umożliwiły przetrwanie Haudenosaunee. Ceremonie i modlitwy są zadośćuczynieniem za wsparcie okazane przez istoty duchowe i za fizyczne poświęcenie istot poza-ludzkich. Haudenosaunee przenoszą swój światopogląd, zasadę równowagi i wzajemności, na system polityczny i społeczny. Wreszcie, ten światopogląd ukształtował także ich stosunek do Europejczyków, którzy byli nowymi przybyszami na ich terytorium.

Zasada równowagi i wzajemności dotyczyła także ról mężczyzn i kobiet. Byli oni sobie równi, choć zachowywali różne sfery odpowiedzialności i pełnili różne funkcje. Były one postrzegane jako współzależne i dlatego role mężczyzn i kobiet były „różne i równe”. Warto zauważyć, że zachodni termin filozoficzny (segregacjonizm) „oddzielne, ale równe” całkowicie nie pasuje do opisu pojęcia Haudenosaunee „różne, ale równe”. Ponieważ przemiana świata tak bardzo zależała od Niebieskiej Kobiety, Haudenosaunee wypracowali głębokie poczucie potrzeby uczestnictwa kobiet we wszystkich wydarzeniach. Ponieważ mężczyźni, kobiety i dzieci Haudenosaunee darzyli szacunkiem żeńską duchowość i moc, logiczne było, że kobiety Haudenosaunee będą mieć wpływ na teraźniejszość i na przyszłość. ✚

dokończenie w następnym numerze

tlum. Marek Maciołek

ROBERT W. VENABLES — historyk, znawca prawa i filozofii Haudenosaunee, ekspert w roszczeniach ziemskich Onondagów, autor *American Indian History: Five Centuries of Conflict & Coexistence* (2004), szef American Indian Community House w Nowym Jorku, profesor programu studiów tubylczych w Cornell University w Ithaca, w stanie Nowy Jork; na jego wykłady przychodzi setki studentów.

GRAJĄC TRADYCJĄ

kasyna, roszczenia ziemskie
i tożsamość współczesnych
Irokezów

Tocząca się gra o zaspokojenie irokeskich roszczeń ziemskich w centralnej części stanu Nowy Jork poprzez zawieranie umów o prowadzenie kasyn jest przykładem, jak wymiana ziemi na kasyna oddziałuje na tożsamość. Tradycjonalisci irokescy uważają przyjęcie oferty „ziemia za kasyna” za zdradę tubylczej inności i autonomii.

W dyskusji nad filozofią Irokezów Sharon O'Brien podkreśla znaczenie ziemi: „Nie da się przecenić doniosłości bazy terytorialnej dla indiańskiej społeczności. Dla większości społeczeństw tubylczych ziemia jest czynnikiem jednoczącym — reprezentuje dom, źródło utrzymania, religię”¹. To stwierdzenie odnosi się do dziedziny tożsamości etnicznej i wymaga przyjrzenia się podstawowym symbolom kulturowym Irokezów, aby wyjaśnić, co determinuje irokeską tożsamość.

Indiańskie kasyna w Catskills — plan gubernatora Pataki

Po tragedii z 11 września, która spotęgowała problemy finansowe stanu Nowy Jork, władze zaakceptowały długotrwałe starania gubernatora George'a Pataki o zakończenie indiańskich roszczeń ziemskich umowami, na

mocy których mogliby oni budować kasyna w górach Catskill — atrakcyjnej okolicy wypoczynkowej. W ten sposób Ustawa o regulacji indiańskiego hazardu (IGRA) została wykończona nie tylko do zmniejszenia deficytu budżetowego stanu, ale także do zaspokojenia tubylczych roszczeń ziemskich. Ta polityka uruchomiła grę strategiczną, którą obecny Tadodaho² uważa za przyczynę podziałów, wpisującą się w starą politykę stanu Nowy Jork „dziel i rządź”. Gdy stan zgodził się na trzy kasyna, akces do udziału w negocjacjach roszczeń ziemskich zgłosiło więcej plemion, toteż Pataki zaproponował ustawę, dzięki której w górach Catskill będzie mogło powstać kolejne pięć kasyn.

Gra o przyszłe kasyna w Catskills to skomplikowana sieć zagadnień podatkowych i prawnych³, a sprawę pogarsza fakt, iż zaangażowało się w nią zbyt wiele interesów i zbyt wielu graczy⁴. Nic więc dziwnego, że nie widać jej końca. W artykule redakcyjnym lokalnej gazety z Catskills z 2004 roku opisano, jak mieszkańcy hrabstwa Sullivan „są znuzeni prawnikami z Albany, którzy trzy lata po uchwaleniu prawa zezwalającego na trzy kasyna, wciąż nie doprowadzili do powstania choćby jednego z nich. Są znuzeni indiańskimi plemionami, które nie mogą dojść do porozumienia między sobą (...) i które jeszcze mniej niż my ufają stanowym i federalnym urzędnikom.

² Tadodaho to tytuł i funkcja najważniejszego przedstawiciela Sześciu Narodów. Jego imię wywodzi się z historii Peacemakera — Czyniącego Pokój, który ustanowił Ligę Irokezów. Obecnym Tadodaho jest Sid Hill, po śmierci Leona Shenandoah w 1996 roku.

³ Szczegółne znaczenie ma decyzja Sądu Najwyższego z 29 marca 2005 roku w sprawie wytoczonej nowojorskim Oneidom przez miasteczko Sherrill. Sąd uznał, że ziemia odkupowana przez „Oneida Nation” w granicach terytorium, którego zwrotu się domagają, nie zyskuje automatycznie statusu suwerennej ziemi plemiennej. To oznacza, że ziemi, które nabyli w ostatnich latach (a raczej odkupili, gdyż kiedyś była to ich ojczyzna), w tym teren pod kasyno Turning Stone, nie mogą być już traktowane jako ziemia rezerwatowa, suwerenna i wolna od podatków. Zob. też artykuł prof. Johna Johnsen'a w tym numerze „Tawacinu”.

⁴ Między innymi: rządy plemienne (często konkurujące ze sobą: tradycyjne i nietradycyjne), władze federalne, stan Nowy Jork, hrabstwa, władze miast, deweloperzy kasynowi, grupy lobbystyczne i organizacje obywatelskie.

¹ Sharon O'Brien, „Federal Indian Policies and the International Protection of Human Rights”, [w:] Vine Deloria, Jr. (red.) *American Indian Policy in the Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman 1985, s. 49.

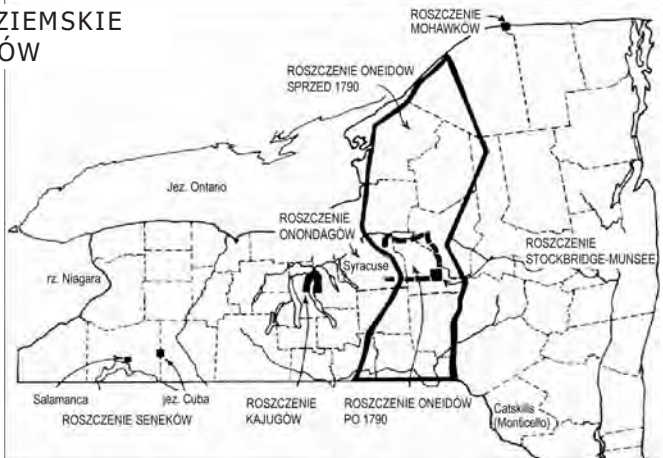
ROSZCZENIA ZIEMSKIE IROKEZÓW

SENEKOWIE

Roszczenie do 50 akrów (20 ha) wokół jez. Cuba w hrabstwie Allegany, 19 tys. akrów (77 km²) na Grand Island, oraz do innych wysp na rzece Niagara.

W 1998 roku sąd uznał, że roszczenie Seneków do jez. Cuba jest zasadne, a w 2004, że nie należy im się Grand Island (Senekowie złożyli apelację).

W 2001 roku, Senekowie otrzymali zgodę na budowę trzech kasyn (roszczenie ziemskie nie było przedmiotem umowy). Dwa kasyna już istnieją (w Niagara i Allegany), toczą się negocjacje o trzecie w hrabstwie Erie. Senekowie próbują też uzyskać zgodę na kasyno w Catskills.



KAJUGOWIE

(Cayuga Indian Nation of New York, Seneca-Cayuga Tribe of Oklahoma). Roszczenie dotyczy 64 tys. akrów (prawie 260 km²) w hrabstwach Cayuga i Seneca. W 2001 roku obu plemionom sąd przyznał 250 mln dolarów odszkodowania (zarówno Kajugowie, jak i stan Nowy Jork złożyli apelację).

Proponowany układ zezwala obu plemionom wybudować kasyno w Catskills, w Monticello. Plemię Seneca-Cayuga z Oklahomy miałyby zapłacić stanowi około 350 mln dolarów, których część (do 150 mln) gubernator Pataki przekazałby z kolei nowojorskim Kajugom.

MOHAWKOWIE

Walczą o 12 tys. akrów (ok. 50 km²) w hrabstwach Franklin i St. Lawrence, a także o trzy wyspy na Rzece Św. Wawrzyńca, m.in. St. Regis.

Proponowane rozwiązanie zakłada pozwolenie na budowę kasyna w Monticello (w górach Catskill).

ONEIDOWIE

(Oneida Indian Nation of New York, Oneida Tribe of Indians of Wisconsin, Oneida of the Thames, Ontario, oraz Stockbridge-Munsee z Wisconsin i grupa Brothertown ze stanu Nowy Jork). Oneidowie żądali zwrotu 5,5 mln akrów (ponad 22 tys. km²) ziem utraconych przed 1790 rokiem. Roszczenie oddalono w 1988 roku. W 1974 i 1985 sąd orzekł, że Oneidowie słusznie natomiast domagają się ziem utraconych po 1790 r. — chodzi o 256 tys. akrów (ponad 1000 km²) w hrabstwach Madison i Oneida.

W ramach układu zawartego w styczniu 2005 Oneidowie z Wisconsin oraz Stockbridge-Munsee (Wisconsin) obiecali przekazywać stanowi do 25% przyszłych wpływów z obiecanych dwóch kasyn w Catskills, a także zgodzili się płacić lokalne i stanowe podatki od towarów i usług oferowanych w przyszłości w ich kasynach w Catskills.

Nowojorscy Oneidowie nie zgadzają się na obecność plemion spoza stanu. Również Oneidowie z Kanady sprzeciwiają się temu układowi.

ONONDAGOWIE

Domagają się zwrotu ok. 4000 mil² (ponad 10 tys. km²) obszaru od Thousand Islands do Pensylwanii, w tym niemal całego miasta Syracuse. Liczą na taki wyrok sądu, który zmusi stan Nowy Jork do oczyszczenia środowiska na spornym terytorium (zwłaszcza wokół jeziora Onondaga), niezależnie od innych decyzji. Liczą też na werdykt, który pozwoli im powiększyć rezerwat poprzez kupno ziemi. Onondagowie sprzeciwiają się hazardowi.

STOCKBRIDGE-MUNSEE

(z rezerwatu w Bowler, w Wisconsin). Roszczenie do 6 mil² (15,5 km²) w hrabstwach Madison i Oneida (ziemie rodzinne Oneidów). Układ z gubernatorem Pataki ze stycznia 2005 roku zakłada wycofanie roszczenia w zamian za kasyno w Bridgeville, w Catskills.

Harry Schuler na podstawie: Barbara Graymont, The Iroquois. Chelsea House Publishers, Nowy Jork 1988; Christopher Vecsey, William A. Starna (red.), Iroquois Land Claims. Syracuse University Press, Syracuse 1988.

USTAWA O REGULACJI INDIAŃSKIEGO HAZARDU (Indian Gaming Regulatory Act — IGRA) została uchwalona przez Kongres USA w 1988 roku. Miała ustalić zakres kontroli stanów i plemion nad hazardem w rezerwach. IGRA rozróżniła trzy typy hazardu i form jego kontrolowania. Dzisiejsze konflikty plemion z władzami stanowymi dotyczą trzeciego typu, do którego zalicza się kasyna (pierwszy typ to tradycyjne indiańskie gry hazardowe, nad którymi kontrolę sprawują wyłącznie plemiona, drugi obejmuje gry typu bingo — również będące w gestii plemion, o ile bingo jest legalne w danym stanie). Według ustawy plemię przed otwarciem kasyna musi wynegocjować odpo-

wiednią umowę z władzami stanu, a te z kolei są zobowiązane do „negocjowania w dobrej wierze”. Władze stanowe często interpretują ten zapis w specyficzny sposób: „dobra wiara” dotyczy potencjalnych korzyści, jakie stan miałyby osiągać z indiańskiego biznesu. Stąd próby wymuszania na plemionach płać podatków od przychodów z hazardu. W stanie Nowy Jork jest to szczególnie bolesne dla tubylców, ponieważ władze konsekwentnie usiłują łączyć umowy kasynowe ze sprawą zwrotu ziemi wyłudzonej od Irokezów w XIX wieku. Wedle iroeskich tradycjonalistów kasyna nie mogą być rekompensatą za ziemię, z przyczyn religijnych i światopoglądowych. BH



Wódz Jacob Thomas
trzymający replikę Wampumu Dwóch Ścieżek
źródło: Wampum: Beads Tell the Story (www.nfobase.com/html/wampum_beads_tell_the_story.html)

(...) Nie pamiętamy, co wczoraj jedliśmy na obiad, ale za to znamy nazwy plemion indiańskich”. Dobrze, że roszczenia ziemskie mają przynajmniej walor edukacyjny.

Wampum Dwóch Ścieżek

Irokescy tradycjoniści inaczej przedstawiają sytuację: przywołują dzisiaj Wampum Dwóch Ścieżek (Two Row Wampum — *Guswenta*), pochodzący z wczesnych czasów kolonialnych i zatwierdzający wzajemne uznanie suwerenności każdej ze stron. Wzór na białym wampumie — w całej swej długości — przedstawia dwie równoległe fioletowe linie, które symbolicznie reprezentują narody europejskie oraz Irokezów. Każdy naród posiada własną kulturę, prawa i tradycje w swej łodzi: Irokezi w kanu, a Europejczycy na statku — które bezczasowo żeglują w tym samym kierunku, po rzece życia, nigdy nie przecinając swych kursów.

Richard Hill cytuje opisy *Guswenta* dokonane przez wodza Jacoba Thomasa⁵ z plemie-

nia Kajugów, uważanego wśród Sześciu Narodów za autorytet w sprawach kultury Irokezów, oraz przez Hurona Millera, strażnika kultury Onondagów:

Biały człowiek powiedział: „Zgadzą się z tym, co powiedziałaś i będzie to zapamiętane na zawsze. Będziemy wzajemnie szanować własne wierzenia, prawa i władzę”. Onkwehonweh (Prawdziwi Ludzie — Irokezi) odpowiedzieli: „My mamy kanu, a wy macie statek z żaglami. Oto, co powinniśmy uczynić: w kanu ułożyć moje wierzenia i prawa. Wszyscy moi ludzie pozostaną w kanu, a twoi ludzie na twoim statku. Zwodujemy nasze łodzie i odtąd zawsze będą one [płynąć] równoległe, dopóki trwać będzie Matka Ziemia; tak będzie zawsze”.

Onkwehonweh nazywali pas wampumowy Guswhenta. Jedna ze ścieżek oznacza prawa i wierzenia białego człowieka, a druga — prawa i wierzenia Onkwehonweh. Białe tło oznacza czystość, dobre umysły i pokój, oraz to, że [jeden naród] nie będzie ingerował w sprawy drugiego⁶.



Guswenta i pieczęć sir Williama Johnsona

W 1989 roku Tadodaho Leon Shenandoah nazwał *Guswenta* „pradziadkiem wszystkich, wszystkich wampumowych pasów traktatowych”. Współcześni badacze potwierdzają, że przekaz Wampumu Dwóch Ścieżek o niezależności i suwerenności reprezentuje stare zasady Irokezów, których nie zdołała podważyć ani rzeczywistość początku XVII wieku, ani

⁵ Chief Jacob Thomas (Dawenhethon), strażnik wiary (*faith-keeper*) Kajugów, zmarł w 1998 roku w wieku 75 lat. Jako dziecko brał udział w ceremoniach w Długim Domu i mówił płynnie w językach kajuga, onodaga i mohawk, znał doskonale procedury prowadzenia traktatów z rządem białych i posłania towarzyszące poszczególnym wampumom.

⁶ Richard Hill, „Oral Memory of the Haudenosaunee: View of the Two Row Wampum”, [w:] José Barreiro (red.), *Indian Roots of American Democracy*. Akwe:kon Press, Cornell University Ithaca, 1992, ss. 154–156.

dypłomacja europejska. Inni jednak uważają, że te idee narodziły się dopiero z Łańcuchem Przymierza (Covenant Chain), które zostało zawarte w 1677 w Albany lub nieco wcześniej — w prekursorskim Traktacie z Fort Albany, 24–25 września 1664 roku.

Przemówienie z 1870 roku wodza Johna Smoke Johnsona (z plemienia Mohawk) z Rady Konfederacji Irokezów (Confederacy Council) nad Grand River, w Ontario, jest pierwszym zapisem przesłania o dwóch odrębnych drogach, przypominającego ideę Wampumu Dwóch Ścieżek:

Wampum z dwiema osobami stojącymi na każdym z jego kołców reprezentuje pierwsze spotkanie lub traktat z rządem brytyjskim. (...) [Osoby] trzymają się własnych, przez siebie ustanowionych zasad, rząd brytyjski podarował Wampum — uznając zasady i deklaracje Sześciu Narodów. Znaki na wampumie pokazują, że traktat zjednoczył Brytyjczyków i Sześć Narodów. Każdy naród miał podążać własną drogą, nie niszcząc nawzajem swych zwyczajów, zasad czy reguł. Niech Indianie mają swoje kanu z kory, a Brytyjczycy swoje wielkie statki⁸.

Symboliczny opis pierwszego wampumu jako „dwóch osób połączonych linią” bez wątpienia wskazuje na zasady Łańcucha Przymierza: przyjaźni i sojuszu, które potwierdza punkt widzenia Kathryn Muller, że traktat „Wampum Dwóch Ścieżek” mógł wyrosnąć z Łańcucha Przymierza i zacząć żyć własnym

SREBRNE PRZYMIERZE lub **ŁAŃCUCH PRZYMIERZA** (Silver Covenant Chain) wiązał plemiona Konfederacji Haudenosaunee najpierw z kupcami holenderskimi, a potem z koloniami brytyjskimi. Srebrne Przymierze wytyczało w XVII i XVIII wieku granicę między sprzymierzonymi i — w rozumieniu Irokezów — spokrewnionymi narodami a resztą sił na kontynencie północnoamerykańskim. Bezpośrednią przyczyną zawiązania tego porozumienia była wymiana handlowa: Irokezi dostarczali holenderskim i angielskim kupcom skóry bobrowe, a w zamian otrzymywali różne europejskie towary. Przymierza strzegł militarny potencjał Ligi i sprzymierzonych z nią kolonii. Co jakiś czas Łańcuch musiał być — wedle metaforycznego języka dyplomacji irokeskiej — „naoliwiany” z powodu „rdzy” i „kurzu”, które na nim osiadały, to znaczy warunki porozumienia winny były być renowowane i odnawiane. BH

życiem, „aby bronić irokeskiej suwerenności, zagrożonej przez zbliżające się państwa kanadyjskie i amerykańskie”⁹.

Paul Williams ujmując to w następujący sposób: „Myślę, że na początku, kiedy Statek tylko trochę zahaczał o Kanu, idea Dwóch Ścieżek nie była jeszcze tak potrzebna i Łańcuch Przymierza, jako wzór wzajemnych stosunków, był istotniejszy. Choć jedno i drugie to części tego samego”¹⁰. Uważa on symboliczne ilustracje statku i kanu, płynących obok siebie, widniejące na osobistej pieczęci sir Williama Johnsona, królewskiego agenta do spraw indiańskich w latach 1756–74, za pierwszą odnotowaną wzmiankę o *Guswentā*. Prócz obu łodzi jest tam sosna, fajka i symbol przypominający tipi, opisany jako dom narad (*council house*) wewnątrz „oczywistego Łańcucha Przymierza”.

Dzisiaj Irokezi walczą o samostanowienie, ponieważ wedle rządu amerykańskiego nadal są „wewnętrzni ludami zależnymi” (*domestic dependent nations*). Z jednej strony Irokezi używają Wampumu Dwóch Ścieżek do przypominania rządowi federalnemu o jego zobowiązaniach traktatowych. Na przykład pas niesiony przez wodzów podczas obchodów rocznicy traktatu w Canandaigua (1794) przypomina o „traktacie między dwoma suweren-

⁷ „Łańcuch” (*chain*) — najsłynniejsza metafora języka traktatowego, do dziś jest tłumaczona przez starszych Irokezów jako „to, co wiąże ich ramiona razem” (email Paula Williamsa do Harry’ego Schülera z 11 października 2004 roku.). Przed Łańcuchem Przymierza Irokezi wskazywali porozumienie Mohawków z Holendrami w Fort Orange jako początek swej tradycji traktatowej. Porozumienie symbolizowała lina, która została zamieniona na żelazny łańcuch oznaczający silniejsze przymierze (1643). Poprzez „rozjaśnienie Łańcucha”, Irokezi odnowili początkowe porozumienie z angielskimi kolonistami z Nowego Jorku, zawarte w Albany w 1664. W roku 1677 porozumienie po raz pierwszy określono Łańcuchem Przymierza.

⁸ Chief J. Smoke Johnson, *The General Council of the Six Nations and Delegates from different Bands in Western and Eastern Canada June 10, 1870*, „The Spectator Office”, Hamilton, Ontario, www.canadiana.org CIHM 05766, s. 9.

⁹ Kathryn Muller, *An Ideal Relationship? The Two Row Wampum in Contemporary Canadian-Native Discourse*. Wykład podczas konferencji American Society for Ethnohistory, Chicago, 28–30 października 2004, s. 1–2.

¹⁰ Email Paula Williamsa do Harry’ego Schülera z 11 października 2004 roku.

nymi organizmami: Sześcioma Narodami i Stanami Zjednoczonymi”¹¹. Z drugiej strony Wampum Dwóch Ścieżek służy do obrony przed ingerencją stanu Nowy Jork w sprawę Irokezów. W 2003 i 2004 roku, w trakcie nieustającej „gry indiańską ziemią”, podatki po raz kolejny podgrzały atmosferę. W rezultacie Onondagowie oraz Mohawkowie z St. Regis rozpoczęli kampanię prasową na rzecz ustanowienia punktów pobierania opłat przy wjeździe do rezerwatu, twierdząc, że — jako suwerenne narody — mają do tego prawo. Wódcz Onondagów Virgil Thomas ostrzegł, że „nałożą opłaty na tych, którzy zechcą przekroczyć granicę ich terytorium” na autostradzie międzystanowej 81, jeżeli stan Nowy Jork „spróbuje zmusić Naród Onondagów do opodatkowania sprzedaży papierosów”.

Porozumienia zawarte z gubernatorem Pałki przez niektóre plemiona pozwalają im na prowadzenie kasyn w zamian za oddanie części wpływów do kasy stanu Nowy Jork. Ten z kolei użyje tych pieniędzy do spłacenia roszczeń ziemskich Irokezów. (W ten sposób indiańskie pieniądze zostałyby użyte przez stan do zadośćuczynienia krzywdom, jakie wyrządził Irokezom, wyłudając ich ziemię w XIX wieku — a po spłaceniu długów nadal czerpałby korzyści z udziału w zyskach z indiańskich kasyn!). Przeciwnicy kasyn uważają ustępstwa podatkowe za utratę suwerenności.

Współczesna tradycja ustna Wampumu Dwóch Ścieżek, nawiązując do konfliktu wokół kasyn i roszczeń ziemskich, mówi o ludziach, którzy jedną nogą stoją w kanu, a drugą na statku, albo nawet takich, którzy przeskakują z jednej łodzi do drugiej, jak to określił George-Kanentio: „Tubylczy liderzy nie widzą dziś problemu w stanie na jednej

nodze w kanu i oddawaniu dzikiego skoku na europejski pokład. (...) Zawierają układy ze stanem w sprawie kasyn, przez co zrzekają się najważniejszych elementów swojej suwerenności i zgadzają się, aby federalne i stanowe podatki pobierano z ich dochodów. (...) To nie militarne podboje czy oficjalne traktaty przyniosą koniec tubylczych narodów, lecz fakt, że nasi «przywódcy» nie mieli tyle zdrowego rozsądku, by zostać w swoim kanu”¹².

Nauki Handsome Lake’a

Handsome Lake uważany jest za drugiego proroka Irokezów, po Peacemakerze — Czyniącym Pokój (Dekanawidah), który został przysłany przez Stwórcę do przekazania „Wielkiego Prawa”, zwanego konstytucją Ligi. Miało ono zakończyć wojny między zwaśnionymi narodami irokeskimi. Działo się to jeszcze przed przybyciem białego człowieka. Ponownie Stwórca przekazał Irokezom swoją wolę w drugiej połowie XVIII wieku. Do roli proroka, któremu posłańcy objawili się w trzech kolejnych wizjach, Stwórca wybrał Handsome Lake’a z plemienia Seneków.

Jake Thomas opisał przebieg ceremonii według instrukcji (zwanych *Gaiwiio* albo Dobrą Nowiną¹³) przekazanych Handsome Lake’owi. Druga z wizji, którą otrzymał 7 sierpnia 1799 roku, odnosiła się do społecznych i etycznych reform. Istoty nadprzyrodzone poprowadziły go przez niebo i piekło, gdzie był świadkiem kary wymierzanej grze-

¹² Doug George-Kanentio, *The End of Native Sovereignty Is Now*, „Indian Time. A voice from the Eastern Door”. Akwesasne Mohawk Nation Territory, vol. 21, no. 42, 23 października 2003, s. 4.

¹³ Za życia Handsome Lake’a *Gaiwiio* — Dobra Nowina znana była jako Nowa Religia w odróżnieniu od Starej Religii, dzisiaj zaś określana jest jako Stara Religia albo Religia Długiego Domu — wiara współczesnych irokeskich tradycjonalistów. Według profesora Roberta Venablesa „idzie o to, w co ludzie wierzą z własnego punktu widzenia. Haudenosaunee uważają, że Długi Dom nie jest religią w tym sensie, że miałby być czymś nowym czy niezwiązanym z przeszłością. Wolę porównywać ją do reformacji Marcina Lutra. Nie jest też Długi Dom religią, tak jak wiara żydowska nie jest „religią Mojżesza” (email Roberta Venablesa do Harry’ego Schülera z 3 lipca 2004 roku).

¹¹ Art. 2 traktatu w Canandaigua stanowił: „Stany Zjednoczone uznają ziemie narodów Oneidów, Onondagów i Kajugów, zarezerwowane dla nich w traktatach ze stanem Nowy Jork, i nazywane ich rezerwatami, za ich własność; Stany Zjednoczone nigdy nie będą się domagać tego samego [własności ziem], naruszać ich ani niepokoić żadnego z Sześciu Narodów (...) w swobodnym jej używaniu i posiadaniu (...). Cyt. za: Peter G. Jemison, Anna M. Schein, *Treaty of Canandaigua 1794. 200 Years of Treaty Relations between the Iroquois Confederacy and the United States*. Clear Light Publishers, Santa Fe 2000, s. 296.

sznikom. Jedną z sadystycznych tortur spotkała karciarzy — oprawca zmuszał ich do grania kartami z rozgrzanego do czerwoności żelaza tak długo, aż zwęglone ciało odpadało od kości. Współcześnie, wedle interpretacji tradycjonalistów, którzy sprzeciwiają się kasynom, grający w karty z wizji Handsome Lake'a symbolizują niemoralny charakter hazardu. Nieżyjący już Jake Thomas opisywał także sposób, w jaki „proroctwa wypowiedziane w Kodeksie Handsome Lake'a (Handsome Lake Code) wiążą się ze współczesnymi wydarzeniami”.

Nic więc dziwnego, że największych krytyków układu „kasyna za ziemię” można znaleźć wśród tych grup Irokezów, gdzie regularnie recytuje się Kodeks Handsome Lake'a¹⁴. Bob Antone, rzecznik komitetu do spraw roszczeń ziemskich kanadyjskich Oneidów, skrytykował wstępne porozumienie między Oneidami z Wisconsin i gubernatorem Pataki: „W ostatnim posłaniu w naukach Handsome Lake'a, jedna z wizji przyszłości, które otrzymał, ukazywała nasz lud chodzący po ziemi, jakby był martwy bez duszy. (...) Ci, którzy gotowi są sprzedać naszą Matkę Ziemię, chociaż wśród nas bez ducha i serca dla naszych odwiecznych nauk”. Odnosząc się do Oneidów z Wisconsin, dodał: „Oto Plemię, które zgadza się oddać wszystko, co pokolenia Ludu Oneidów uważały za święte: Ziemię — naszą Matkę Ziemię — nasze ziemie ojczyste, miejsce, które naszemu ludowi wskazał Stwórca”¹⁵. „Ziemia, Matka Ziemia, Ziemia Ojczysta” — symbole z tego samego pola semantycznego są wielokrotnie wspominane przez irokeskich



BARTOSZ HLEBOWITZ

Nagrobek Handsome Lake'a (1735–1815), proroka Seneków, który przekazał Irokezom Gaiwio, czyli zbiór instrukcji Nowej Religii; rezerwat Onondaga w stanie Nowy Jork

tradycjonalistów, kiedy odnoszą się do włączania kwestii kasyn do porozumień w sprawie roszczeń ziemskich.

Symbolika „Matki Ziemi”

Sam Gill w książce *Mother Earth: An American Story* (1987) twierdzi, że po raz pierwszy metaforycznego określenia „Matki Ziemi” użył Tecumseh (wódz Szaunisów) na krótko przed śmiercią w 1813 roku. Dzisiaj symbol Matki Ziemi często wiązany jest z ideą „Indian jako opiekunów stworzenia”, która wywodzi się z ruchu ekologicznego lat sześćdziesiątych. Jednakże wyniesienie Indian do statusu „ekologicznych świętych” lekceważy fakt, że niewielka populacja prekolumbijskiej Ameryki Północnej (uważa się, że kontynent zamieszkiwało 6–10 milionów ludzi) nie mogła zagrozić ekologicznej równowadze

¹⁴ „Długie domy”, w których praktykowane są ceremonie wedle nauk–objawień Handsome Lake'a: Tonawanda, Cattaraugus i Allegany (rezerwaty Seneków w zachodniej części stanu Nowy Jork), Kahnawake i St. Regis (rezerwaty Mohawków w Kanadzie i USA), rezerwat Onondagów (w pobliżu Syracuse, stan Nowy Jork), Onondagowie, Senekowie, Kajugowie Górni i Dolni (Upper and Lower Cayuga) w kanadyjskim rezerwacie Sześciu Narodów oraz kanadyjscy Oneidowie (Thames River, Ontario). W latach 90. XX wieku Kahnawake zarzuciło nauki Handsome Lake'a, natomiast Oneidowie z Wisconsin poprosili o przyjęcie do Szlaku Gaiwio (*Trail of Gaiwio*).

¹⁵ Bob Antone, *Oneidas of Wisconsin Have No Right to Give Up New York*, „Indian Time. A voice from the Eastern Door”, vol. 13, no. 49, 6 stycznia 2005, s. 3.

Apel Dziękczynny Irokezów (Thanksgiving Address)

Stwórca
Shōgwayá?disai?

Ganōhē:nyōh
Ohēdōh Gaihwáde?gwi?

czterej
posłańcy
Gayéih nyōhgwé?da:ge?
Handsome
Lake
Skanyádaihyo?

krążenie
powietrza
grzmoty
nasz
Starszy
Brat,
Słońce
nasza
Babka,
Księżyc
gwiazdy
Deyáhwaē:wē:ye?
Ethisó:da?
Shedwájíya?
Ethisó:da?
Ohjista:ró?gwaa:ēhnyōh
Hadiwēnodá:dyes
Wehñda:

ludzie
nasza
Matka,
Ziemia
trawy
owoce
krzewy
las
woda
zwierzęta
ptaki
poży-
wienie
(środki do
życia)
Ō:gwe?
Ōhwēya:ge?
Wahyányōh:ta?
Gahódō:nyōh
Gōhdí:yo?
Dyōhhē:gwiw
Ohdē:náh:gē:ni
Otōdohdō:nyahē:
Othnegá?:dē:dyōh
Gōhdidyēnōh:dyes

Schemat Apelu Dziękczynnego Irokezów — pomoc do nauki języka onondaga.

Za: Jacob E. Thomas, *The Cycle of the Major Ceremonies in the Longhouse* (niepubl.). Six Nations Reserve: Library of Yvonne & Jacob Thomas, 1990.

w ten sam sposób co dzisiejsze społeczeństwo. Na większości obszaru amerykańskiej ziemi przed przybyciem Europejczyków natura oferowała bogactwo fauny i flory, a półkoczowniczy styl życia (związany z tzw. gospodarką przemiennie-odłogową, polegającą na przenoszeniu się, zwykle co kilka lat, w nowe miejsce, najczęściej w pobliżu poprzedniego, już wyeksploatowanego)¹⁶ zapobiegał eksploatacji. Kultura materialna tubylczych Amerykanów nie powodowała degradacji środowiska. Tubylcy nie dysponowali też technologią, która wywołuje dzisiejsze problemy środowiskowe. Liczne tabu i inne religijne wskazówki zakazywały także nadmiernego polowania. Rolnicze plemiona irokeskie uważały ziemię za byt duchowy i odnosiły się do niej jak do matki, chociaż nie widziały w niej spersonalizowanego bóstwa. Zgodnie z wierzeniami Irokezów ziemia, jak wszystkie inne natural-

ne istoty i zjawiska, takie jak rośliny, zwierzęta, skały, niebo, grzmoty, ciemność, posiada ducha lub duszę, którego moc nazywana jest *orenda*. Relacja między ludźmi a istotami naturalnymi określana była przez różny stopień posiadanych przez nich *orenda*, którą ludzie próbowali zdobyć na różne sposoby: dając prezenty, składając ofiary, chwając i przypochlebając się, okazując cześć, wykonując różne rytuały i ceremonie.

Do dorocznego cyklu głównych ceremonii Irokezów należał obrzęd dla „trzech sióstr”, poziomek, grzmotu, słońca i księżyca. Choć życie Irokezów nie opiera się już dziś na rolnictwie, duchowa wartość ceremonii przetrwała. Ich Apel Dziękczynny (*Thanksgiving Address*), nazywany Słowami przed Wszystkim Innym (*The Words before all Else*), jest wygłaszany na początku i na końcu każdej ceremonii, przed rozpoczęciem posiedzenia Rady Konfederacji albo spotkań z innymi plemionami, jako powitanie i pozdrowienie każdego dnia, codziennie recytuje się go w szkołach Haudenosaunee. Recytacja prze-

¹⁶ Irokezi praktykowali też tzw. gospodarkę karczowniczo-wypaleniskową, polegającą na oczyszczaniu i wypalaniu pól pod uprawę „trzech sióstr”: kukurydzy, fasoli i dyni.

biega w określonym porządku: zaczyna się od istot związanych z ziemią, a kończy na tych, które unoszą się w powietrzu.

Jake Thomas, który opisał poszczególne części Apelu Dziękczynnego w powyższym schemacie, wyróżnił Matkę Ziemię: „Wygłaszamy wiele przemówień, na przykład na cześć stwórcy, na cześć Matki Ziemi. (...) Dokładnie jak nasi przodkowie rozmawiali z Matką Ziemią i wszelkimi elementami natury. Rozmawiamy za pomocą tego, co nazywamy świętym indyjskim tytoniem”¹⁷.

O związku Matki Ziemią z ceremoniami, przodkami i ziemią rodzinną często wspominają ci, którzy żyją daleko poza rodzinnym terytorium i są zainteresowani roszczeniami ziemskimi. Tacy ludzie mówią o swej specjalnej więzi z Matką Ziemią, zapewniają, że o roszczeniach ziemskich wiedzieli od dzieciństwa, wskazują na bezpośredni związek z odległą ziemią ojczystą poprzez przodków, a niektórzy Oneidowie z Kanady i Wisconsin okazali niezwykle poruszenie podczas podróży w czerwcu 1994 roku do ojczyzny. Dwustu Oneidów z Wisconsin oraz z Southwold w Ontario udało się we wspólną podróż autobusową do ziemi przodków, którzy musieli ją opuścić w latach 1820–45. Oneidowie opisyli wizytę na ojczystej ziemi jako „uzdrawiający proces odnajdywania tożsamości”, mówili o „obecności przodków i duchów” i uczuciu przynależności. Z przejęciem mówili o nadziei „powrotu do domu”. Harry Doxtater, wódz Oneidów z Ontario (Oneida Nation of the Thames), który sam nie brał udziału w wyprawie, opisał wspomnienie jednej z uczestniczek wyprawy: „Mówiła mi, że będąc tam i przechodząc przez jakiś park, poczuła nagle coś, co podpowiadało: «Muszę tu wrócić, to jest mój dom». Zauważyła, że to było miejsce, z którego pochodziła. Gdyby otrzymała tam kawałek ziemi, wiem, że by tam wróciła”¹⁸.

Bernadette Hill, matka rodu Czapli u Kajugów, plemienia bez ziemi w stanie Nowy Jork, również zauważa, że hazard w kasynie

jest zaprzeczeniem wierzeń Kajugów i podkreśla związek między „przodkami, ziemią ojczystą, Matką Ziemią i ceremoniami”: „Nasi przodkowie żyli wokół tego jeziora. (...) Marzę, aby wszyscy nasi ludzie wrócili do ziemi ojczystej i żyli w sposób, jaki był nam przeznaczony i troszczyli się o Matkę Ziemię. (...) Tylko niewielu zna nasz rodzimy język. (...) Utraciliśmy ceremonie. Musieliśmy uczestniczyć w ceremoniach Długiego Domu w innych rezerwach. Wrócić do domu oznacza odzyskać ceremonie Kajugów”¹⁹.

Choć dzisiaj ziemia nie stanowi materialnej bazy do życia niektórych Haudenosaunee, ich ziemia ojczysta wiąże się z mitologią, przodkami i życiem kulturalnym. Ciągłość ceremonii z zawsze obecnym Apelem Dziękczynnym do Stwórcy i natury podtrzymuje przy życiu ich pamięć kulturową. W tym sensie, poprzedni Tadodaho, Leon Shenandoah, opisuje Apel Dziękczynny, twierdząc, że jego lud jest opiekunem Matki Ziemi: „Składamy podziękowania wszystkiemu, co Stwórca zostawił na Matce Ziemi. (...) Mamy obowiązek być jej opiekunami”. Bob Antone, przedstawiciel Konfederacji Haudenosaunee, podobne słowa skierował do Keitha Pennera, przewodniczącego Specjalnej Komisji ds. Indyjskiej Samorządności w Kanadzie (Special Committee on Indian Self-Government) 1 czerwca 1983 roku. Wyjaśniał znaczenie Apelu Dziękczynnego, od którego rozpoczęto wystąpienie przedstawicieli Haudenosaunee: „Potem wspomniamy [w Apelu] ziemię, po której chodzimy, naszą świętą Matkę Ziemię, wagę tego, co Stwórca podarował naszemu ludowi, żeby podziękować podstawowemu rzeczom — otrzymaliśmy mandat, aby się o nie troszczyć. Tak więc spoglądamy na ziemię jak na świętą matkę, która trzyma wszystko w dłoni, żeby dawać nam rzeczy po to, aby każdego dnia i każdej nocy nasze rodziny cieszyły się dobrym zdrowiem. Teraz zjednoczymy nasze umysły i podziękujemy naszej matce ziemi”²⁰.

¹⁹ *Mission Statement and Statement by Bernadette Hill, Heron Clan Mother, Cayuga Nation, S.H.A.R.E. (Strengthening Haudenosaunee-American Relations Through Education)*. Aurora 2001.

²⁰ Paul Williams, Curtis Nelson, *Kaswentha. Research Reports, Treaties, Project Area: Early Treaty Making in*

¹⁷ Wywiad Harry’ego Schülera z Jake’em Thomasem z 12 marca 1998 roku.

¹⁸ Wywiad Harry’ego Schülera z Harrym Doxtaterem z 29 sierpnia 2001 roku.

W podobny sposób nowy Tadodaho, Sid Hill, wyraził troskę o Matkę Ziemię w odniesieniu do roszczenia ziemskiego Onondagów²¹: „Martwimy się o wodę, ziemię i powietrze. Są w złym stanie. Przywódcy narodu mają obowiązek starać się o uzdrowienie tej ziemi, chronić ją i przekazywać następnym pokoleniom”²². Składając pozew, Onondagowie chcą zmusić stan Nowy Jork do naprawienia szkód wyrządzonych środowisku na spornym terytorium, zwłaszcza wokół jeziora Onondaga. Uważają je za święte miejsce, ponieważ to nad jego brzegami powstała Konfederacja Haudenosaunee.

— To nasza katedra, dokładnie tutaj — powiedział Hill i potwierdził sprzeciw przywódców Onondagów wobec kasyn: — To strategia stanu Nowy Jork, żeby nas skłócić, „podzielić i podbić”. Łatwo zauważyć, że kasynowe umowy dzielą narody.

Podsumowując: kiedy tradycjonałści mówią o sprzedaży „ich Matki Ziemi” za profity z kasyn, łączą Matkę Ziemię z nieprzerwanie istniejącymi ceremoniami, ziemią ojczystą, przodkami i mitologią, a także z „przyjętym obowiązkiem” opiekunów ziemi. Dlatego też uważają ugody „ziemia za kasyna” za sprzeniewierzenie się naukom i przodkom, ponieważ dobro duchowe wymienia się na coś, co nie ma związku z religijnymi przekonaniami i jeszcze bardziej osłabia ich status polityczny²³.

Canada, January 1995. [w:] „For Seven Generations: An Information Legacy of the Royal Commission on Aboriginal Peoples” (CDROM), Libraxus Inc., 1997, s. 245.

²¹ 11 marca 2005 roku Onondagowie, jako ostatni z Irokezów, złożyli swój pozew. Przywódcy Onondagów najpierw doszli jednomyślnie do zgody, że ich roszczenie będzie miało odmienny charakter od pozostałych. Oren Lyons, strażnik wiary u Onondagów, wyjaśnił, że niektórzy wodzowie nie chcieli składać pozwu aż do poprzedniego roku. W przeciwieństwie do innych spraw o ziemię, nie zamierzają jednak pozywać indywidualnych mieszkańców. Zamiast tego chcą pomóc mieszkańcom Syracuse, które znajduje się wewnątrz spornego terytorium. Pragną uczynić z niego zdrowsze miejsce do życia — jest to „roszczenie”, którego radny stanu Nowy Jork William Magee nie mógł pojąć: „Nie chcą kasyna. Nie chcą ziemi? To czego chcą?”.

²² William Kates, *Onondagas Claim 4,000 Sq. Miles of N.Y.*, „Guardian Newspapers Limited”, Manchester, England. (www.guardian.co.uk/us/latest/story/0,1282,-4859131,00.html).

²³ Christian Feest zauważył, że opis tubylczych religii podkreślających świętość ziemi, zawarty w książce Vine’a

Irokeska „Matka Ziemia” budzi podobne emocje jak amerykańska flaga, która oznacza „demokrację, wolną inicjatywę, ciężką pracę, konkurencję, postęp, nadrzędność państwa i wolność”. „Amerykańska flaga” jest patriotycznym symbolem dla wielu Amerykanów w ten sam sposób, w jaki „Matka Ziemia” stała się tradycyjnym symbolem dla wielu Irokezów i, razem z Wampumem Dwóch Ścieżek, pozostaje potężnym narzędziem we współczesnych roszczeniach ziemskich i konfliktach związanych z kasynami.

Tożsamość Długiego Domu

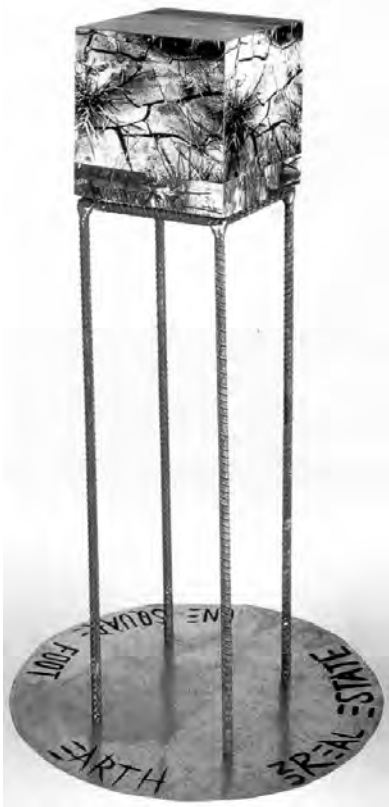
Artystka Jolene Rickard z plemienia Tuskarorów w fotograficznej instalacji prowokuje współczesnych Irokezów do wyboru związanego z tożsamością: „Jedna stopa kwadratowa ziemi czy jedna stopa kwadratowa posiadłości — ty decydujesz”²⁴.

Wezwanie Irokezów do dokonania wyboru spotyka się z szeregiem najróżnorodniejszych odpowiedzi, w których rozwój ekonomiczny ściera się z tradycyjnymi wskazaniami i wartościami, a — mówiąc symbolicznie — „Matka Ziemia” styka się z „gwiazdami i pasami”²⁵. Granica przebiega przez środek Długiego Domu, istniejącego w Dwóch Światach: świecie

Delorii *God is Red* (1973), posłużył jako argument dla plemion indiańskich żądających dzisiaj zwrotu ziemi: dzięki niemu mogą odwoływać się do prawa o wolności religii. Tubylczy symbol „świętej Matki Ziemi” jest tak stary jak konflikty ziemskie i jest używany jako polityczny argument przeciwko kapitalistycznemu traktowaniu ziemi jako towaru handlowego (Christian Feest, *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas*, Kleine Bibliothek der Religionen, t. 9, Herder, Freiburg — Breisgau 1998, ss. 36–40, 59). Irokescy tradycjonałści nie muszą odwoływać się w sprawach sądowych o ziemię do argumentu Delorii o świętości ziemi, ponieważ ich roszczenia do ziemi mają solidne podstawy w traktatach i prawie. Dlatego używają symbolu „świętej Matki Ziemi” do zwalczania pomysłów wymiany ziemi na kasyna, które próbują realizować niektórzy irokescy negocjatorzy ziemscy i nietradycyjne zarządy plemienne.

²⁴ Silvia S. Kasprzycki, Doris Stambrau (red.), *Lifeworlds — Artsapes. Contemporary Iroquois Art*. Museum der Weltkulturen, Frankfurt am Main 2003, s. 77.

²⁵ „Stars and Stripes”, popularne określenie flagi amerykańskiej.



JOLENE RICKARD, Jedna stopa kwadratowa ziemi czy jedna stopa kwadratowa posiadłości — ty decydujesz #2, 1993/2000, fotoinstalacja, 38×38×140 cm

tw. dominującej części społeczeństwa i świecie tradycyjnych Haudenosaunee. Mimo to, osobista tożsamość Haudenosaunee może ulegać zmianom — istnieje po obu stronach owej granicy.

Członkowie Haudenosaunee, podobnie jak inne ludy tubylcze, prezentują dzisiaj ten sam rodzaj religijnej, kulturowej i osobistej różnorodności co społeczeństwo wielokulturowe, które ich otacza (prawdę mówiąc, mają jeszcze większy wybór niż dominujące społeczeństwo, bo mogą praktykować własną tradycyjną religię i zwyczaje, niedostępne dla

innych). Obojętnie, czy określają się jako tradycyjni „ludzie Długiego Domu”, czy jako chrześcijanie (a część z nich jest jednocześnie jednymi i drugimi), wciąż pozostają Mohawkami, Oneidami, Onondagami, Kajugami czy Senekami wśród swoich społeczności i nawet dla ludzi z zewnątrz, pod warunkiem, że posiadają wymaganą „ilość” irokeskiej krwi i spełniają kryteria genealogiczne.

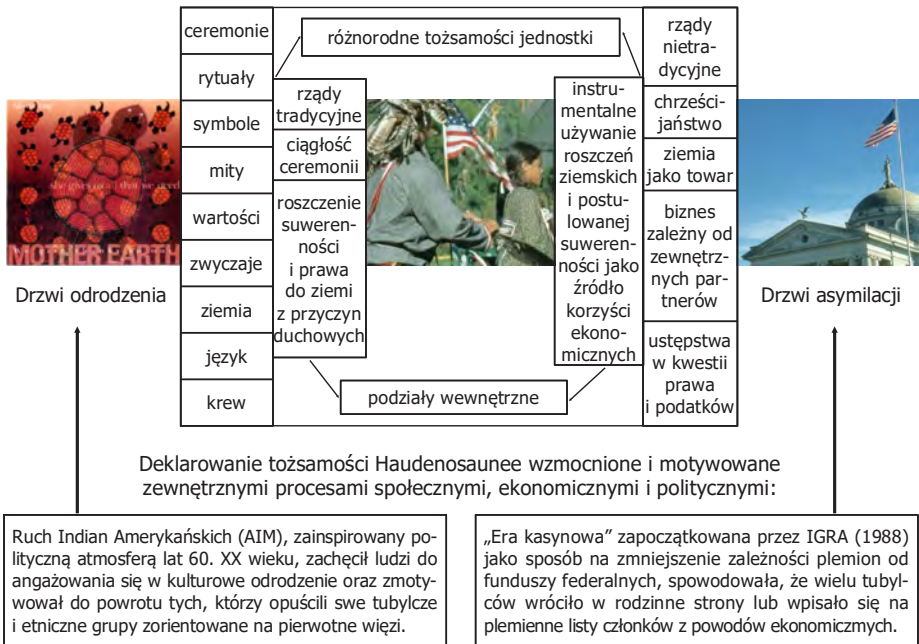
Rzeczywistość takiego wymieszania z pewnością nie pasuje do tradycyjnych filozofii, które postrzegają ziemię, kulturę i rząd jako wzajemnie zależne, z tradycyjnymi naukami jako podstawą. Audra Simpson z plemienia Mohawk, 29-letnia studentka antropologii podkreśliła związek pomiędzy tradycją i roszczeniami ziemskimi: „Nie możemy mieć po prostu jakiejś kultury, to musi być kultura tradycyjna. (...) Od tego zależy nasza suwerenność — w europejskim sensie — ponieważ musimy bez przerwy udowadniać naszą odmienną po to, aby szanowano nasze prawa. Widzimy to w roszczeniach ziemskich. (...) Tradycjonalizm (...) jest podstawą naszego roszczenia do odmienności, a odmienną jest związana z suwerennością”²⁶.

Nic dziwnego, że historia wewnętrznych podziałów politycznych wśród Irokezów, zazwyczaj wywoływanych przez kolonializm i przymusowe migracje, trwać będzie nadal wskutek nieustannych wysiłków stanu Nowy Jork, aby skłócić Irokezów. Nowi wpływowi przywódcy „narodów kasynowych”, tacy jak Ray Halbritter, przyznają, że nastąpiło „zerwanie z minionymi zwyczajami” i traktują „zasobność ekonomiczną” jako rdzeń suwerenności i politycznej siły. Halbritter pojmuje siłę ekonomiczną jako „prawdziwą siłę, która jest potrzebna, żeby się zmienić i wzmocnić. To środek do osiągnięcia suwerenności”.

Jerry Hill, ekspert od indiańskiej polityki i szef komisji Oneidów z Wisconsin do spraw roszczeń ziemskich do czerwca 2000 roku, były przewodniczący Stowarzyszenia Indiańskich Prawników (ILA) oraz Tubylczego Instytutu Językowego (ILI), z jednej strony

²⁶ Alfred Taiaiake, *Peace, Power, Righteousness. An indigenous manifesto*. Oxford University Press, Don Mills (Ontario) 1999, s. 66.

Tożsamość Długiego Domu



W grze o tożsamość i sukces ekonomiczny rozmaite grupy wewnątrz narodu irokeskiego mogą obierać rozmaite strategie, wliczając w to zupełną zmianę strony w tym symbolicznym długim domu.

zauważa korzyści płynące z pieniędzy generowanych przez kasyna i przeznaczanych na programy kulturowe i językowe, ale z drugiej nie chce, aby sprawy o ziemi Oneidów zostały zakończone — z powodów tożsamościowych, ponieważ „ugoda oznacza, że druga strona może ingerować w to, co robisz”. Uważa, że porozumienie, które by satysfakcjonowało wszystkie strony, nigdy nie nastąpi. Również rezultat jakiegokolwiek wyroku sądowego mógłby nie spełnić nadziei pielęgnowanych dzięki starym opowieściom o ukradzionej ziemi, które opowiadano dzieciom przez pokolenia. Tradycja walki o ziemię stała się ważną częścią tożsamości Irokezów.

Może za dekadę czy dwie roszczenia ziemskie znajdą swój sądowy finał — roszczenia,

które łączyły wielu poróżnionych członków ludu Irokezów i które wzmacniały ich plemienną tożsamość. ♦

tlum. Bartosz Hlebowicz

HARRY SCHÜLER przygotowuje pracę doktorską z etnologii o roszczeniach ziemskich Oneidów na Uniwersytecie we Freiburgu/Breisgau. Jego praca magisterska dotyczyła irokeskiej religii Długiego Domu. W 1998 roku prowadził badania terenowe w różnych rezerwach Irokezów w stanie Nowy Jork oraz w Kanadzie, a także w 2001 w rezerwach Oneidów w Nowym Jorku, Wisconsin i Kanadzie. Publikuje na temat indiańskich kasyn i roszczeń ziemskich w niemieckich pismach. Powyższy artykuł został zaprezentowany przez autora w kwietniu 2005 roku, w Monachium, podczas 26 American Indian Workshop. Kontakt: Hurstbrunnstr. 20, D-79117, Freiburg, Germany, e-mail: harryschueler@hotmail.com

ONEIDOWIE

Raport z pierwszej dekady
XXI wieku

*Obawa przed utratą ziemi ojczystej
spowodowała wiele konfliktów¹.*

To zdanie brzmi znajomo dla tych, którzy zajmują się walką tubylczych Amerykanów o utrzymanie czy odzyskanie ziemi. Związek z ziemią w tradycyjnych indiańskich kulturach często był tak silny, że kiedy napierający biali koloniści odbierali ją Indianom, efekt był obezwładniający i demoralizujący. Bliźniaczymi skutkami tej sytuacji były nienawiść i rozpacz, pierwsza powodowała i usprawiedliwiała agresję i podbój dokonywany przez białych, druga prowadziła do spirali osobistych tragedii i społecznej dezintegracji, z której wiele tubylczych społeczności nie wyrwało się do dziś.

Ale Ameryka XXI wieku jest pełna ironii: myliłby się ten, kto by sądził, że cytowane powyżej zdanie odnosi się do wywłaszczenia Indian. Autorem stwierdzenia jest Myron Thurston III, Inspektor (*Supervisor*) miasteczka Vernon w stanie Nowy Jork. Okręg pana Thurstona leży w sercu ojczystych ziem Oneidów, jednego z Sześciu Narodów irokeskich, ludu, który bez wątplenia wie, co to utrata ziemi ojczystej. Jednakże stwierdzenie pana Thurstona dotyczy nie obaw Oneidów, lecz białych mieszkańców stanu Nowy Jork, którzy jakoby mieliby stracić „ziemię ojczystą”, zabraną wcześniej Oneidom. W tym dzi-

wacznym i przerażającym zarazem stwierdzeniu zawiera się obawa białych przed wywłaszczeniem, utratą i podbojem, którego miałyby dokonać obcy i wrogi lud. A kto rzekomo dokonuje tego wywłaszczania i podboju? Oneidowie!

Historia
wywłaszczenia Oneidów²

Opowieść o tym, jak Oneidowie stracili swe ziemię jest znana, może bez szczegółów, nawet tym, którzy tylko liźnęli historii tubylczych Amerykanów. Oneidowie, razem z innymi irokeskimi narodami z Konfederacji Haudenosaunee: Mohawkami, Onondagami, Kajugami i Senekami, to odwieczni mieszkańcy olbrzymiej części dzisiejszego stanu Nowy Jork. Pięć Narodów (później, po przyłączeniu Tuskarorów, Sześć Narodów) należało do najpotężniejszych i najbardziej znaczących grup indiańskich w kolonialnej erze Ameryki Północnej. Wojna o Niepodległość podzieliła Konfederację Irokeską: Oneidowie i Tuskarowie opowiedzieli się po stronie amerykańskich Patriotów, a reszta wsparła Wielką Brytanię. Rewolucja była katastrofą dla wszystkich Sześciu Narodów, podzieliła je i wyniszczyła. Ale po wojnie nowy amerykański naród w uroczystych traktatach uznał irokeskie ziemie i zgodził się szanować suwerenność Irokezów.

To przyrzeczenie nigdy nie zostało dotrzymane. Niemal natychmiast po wojnie głodni ziemi biali wkroczyli na ziemie Irokezów. Irokezi mieli pecha: ich ziemia leżała w wymarzonej miejscy dla białego osadnictwa i stanowiła potencjalną świetną bazę do dalszej penetracji kontynentu. Z punktu widzenia Amerykanów Indianie musieli odejść. Szczególnie agresywną politykę wywłaszczania Indian prowadziły władze stanu Nowy Jork, pragnąc jak najszybciej ustanowić kontrolę nad ich ziemią w obliczu drapieżnej konkurencji ze strony spekulantów ziemskich. Nowy Jork nie ustawał w tych staraniach, po-

¹ R. Patrick Corbett, D.C. *official has concerns on Oneidas' application*, „The Observer-Dispatch”, 10 maja 2006.

² Tę historię opisałem bardziej szczegółowo w artykule *Walka o ziemię. Naród Oneida i stan Nowy Jork*, „Tawaczin” 53, 2001, s. 6–13.

mimo jednoznacznego ustawodawstwa Kongresu Stanów Zjednoczonych, zabraniającego sprzedaży indiańskiej ziemi bez aprobaty Kongresu.

Prócz formalnego wywłaszczenia, dokonanego za pomocą (często oszukańczych) traktatów, biali sąsiedzi Oneidów i innych indiańskich grup po prostu odbierali ziemię siłą i przy użyciu oszustwa. Chciwość, buta i rasizm przyświecały białym Amerykanom w dziele unicestwiania i grabienia narodu Oneidów. W XIX wieku większość Oneidów opuściła Nowy Jork dla tylko odrobinę lepszych warunków życia w Kanadzie i w stanie Wisconsin. Ci, którzy zostali, obserwowali kurczenie się ich ziemi aż do momentu, gdy prawie nic nie zostało. Ale nie byli bierni; aby obronić to, co do nich należało, walczyli używając dostępnych im środków. Ta postawa przyniosła zwycięstwa dopiero niedawno, ale były to zwycięstwa ważne. Jedno to słynna *sprawa Boylana* z 1920 roku, w której Sąd Apelacyjny Stanów Zjednoczonych Drugiego Okręgu orzekł, że Oneidowie mają prawo zachować sporny kawałek ziemi (chodziło o 32 akry) ponieważ wedle orzeczenia, które miało stać się ważne w przyszłych prawnych bataliach, jest to ziemia „tubylcza” (*aboriginal*) i jako taka nie może zmienić właściciela. Jednakże sporadyczne zwycięstwa nie wystarczały do zatrzymania procesu wywłaszczania Oneidów. Pod koniec XX wieku lud ten pozostawał prawie zupełnie bez ziemi.

Niespodziewane zwycięstwo

Wygrana Narodu Oneida w Sądzie Najwyższym w 1985 roku jest doniosłym momentem w historii relacji między białymi i Indianami i punktem zwrotnym w kampanii indiańskich grup w całych Stanach Zjednoczonych domagających się sprawiedliwości w zamian za utracone ziemie. Większość głęboko podzielnego składu sędziowskiego uznała, że Oneidowie zostali bezprawnie pozbawieni swojego terytorium. Używając *sprawy Boylana* jako precedensu i uznając, że stan Nowy Jork przy zakupie 250 tysięcy akrów ewidentnie złamał prawo i postanowienia Kongresu, sąd nakazał

stanowi Nowy Jork znalezienie takiego rozwiązania w drodze negocjacji z Oneidami, które byłoby zadośćuczynieniem za utratę ziemi i na mocy którego zwrócono by Indianom znaczący obszar — co pozwoliłoby Oneidom na odtworzenie ojczystego terytorium.

Jednak dzisiaj, dwadzieścia lat po tym werdykcie, nadal nie osiągnięto porozumienia. Sąd Najwyższy jednoznacznie zakładał powrót Narodu Oneidów na odtworzone ojczyste terytorium, złożone z tysięcy akrów, na którym Indianie sprawowałyby suwerenną władzę. I wyraźnie ocenił, że stan Nowy Jork był tą stroną, która ponosiła winę i która powinna była ponieść znaczące koszty odszkodowania. Mimo to dwudziestoletnie negocjacje zakończyły się fiaskiem. Sfrustrowani brakiem postępu Oneidowie rozpoczęli wykup ziemi (do dzisiaj 17 tys. akrów) w obszarze, do którego roszczą prawo. Porozumienie Oneidów i stanu prawdopodobnie jest jeszcze mniej prawdopodobne dzisiaj niż wtedy, gdy Sąd Najwyższy wydawał wyrok. Złożyło się na to kilka przyczyn: niespodziewana zamożność Indian, reakcja polityczna i zorganizowany opór białych.

Bingo, kasyna, papierosy i podatki

Dwadzieścia lat temu nie można było przewidzieć, że Indianie znajdą stałe źródło pokaźnych dochodów. Wielu Indian należało do najbiedniejszych mieszkańców Ameryki, żyjąc w ekonomicznie fatalnych warunkach; ponad połowa musiała opuścić ziemię indiańską, by znaleźć zatrudnienie. Jednakże federalny system Stanów Zjednoczonych ukrywał niespodziewane korzyści dla Indian. O ile większość form podatków, zwłaszcza podatki od sprzedaży, a także na przykład regulacja hazardu znajdują się w gestii stanów, o tyle ziemia indiańska jest kontrolowana bezpośrednio przez rząd federalny. Tak więc w serii spraw sądowych uznano, że Indianie mogą prowadzić kasyna na indiańskiej ziemi tak długo, jak dzieje się to w ramach federalnych regulacji. Nie podlegają opodatkowaniu i regulacjom stanowym. Dzięki temu niektóre

grupy indiańskie, w tym Oneidowie, bardzo się wzbogaciły.

Jednocześnie sądy uznały, że Indianie mogą sprzedawać produkty, takie jak papierosy i benzyna — produkty, na które stany zazwyczaj nakładają wysokie podatki — bez odprowadzania podatków stanowych. To pozwoliło sklepom prowadzonym przez indiańskie narody skutecznie rywalizować z biznesami prowadzonymi przez białych.

Pomimo wyroków sądowych status indiańskich przedsiębiorstw wzbudza wątpliwości. Urzędnicy mają mieszane uczucia na temat indiańskich kasyn i sklepów. Kasyno może oznaczać rozwój ekonomiczny i zatrudnienie zarówno dla białych, jak i Indian, więc jest zbawieniem dla pogrążonych w ekonomicznym kryzysie obszarów, jak na przykład północna część stanu Nowy Jork. Z drugiej strony stan traci bezpośrednie wpływy z podatków oraz kontrolę nad wieloma dziedzinami, w tym ochroną środowiska, prawem pracy i ochroną konsumenta. (Nawet część politycznie postępowych grup sprzeciwia się ekonomicznemu rozwojowi Indian, zwłaszcza kasynom, ponieważ większość grup indiańskich niechętnie poddaje się regulacjom dotyczącym ochrony praw konsumenta i wrogo odnosi się do umów zbiorowych z pracownikami).

Na podstawie ostatnich wyroków sądowych stany mają prawo zmusić tubylczych właścicieli sklepów i stacji benzynowych do pobierania podatków od nieindiańskich klientów. Jednakże w stanie Nowy Jork władze same opierają się temu, częściowo z obawy, że mogą zaszkodzić udanym przedsięwzięciom biznesowym, a po części dlatego, że w przeszłości próby wprowadzenia w życie tych postanowień prowadziły do bardzo wojowniczych działań ze strony Indian, na przykład blokowania autostrad stanowych, które przebiegają przez terytorium indiańskie.

Zorganizowana reakcja

O ile stan był względnie beczynny, lokalne rządy nie. Naród Oneida nabył kilka parceli w miasteczku Sherrill, które, traktowane oddają jako „ziemia indiańska”, wyjęto z rejestru

ziem opodatkowanych. W odpowiedzi Sherrill zastosowało agresywną strategię naliczania podatków i procedur „zajęcia mienia” (przez odpowiednie zapisy w księgach hipotecznych), aby zmusić Oneidów do płacenia. W końcu sprawa trafiła do sądu — miasto Sherrill przegrało kilkakrotnie w kolejnych instancjach. Jednakże bezustanne apelacje doprowadziły do tego, że sprawę przyjął do rozpatrzenia Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych. „Zajęcie mienia” było chwytem często stosowanym w XIX wieku i na początku XX wieku, aby wywłaszczyć Indian, ale później zostało odrzucone w kilku wyrokach sądu federalnego, który potwierdzał suwerenny status ziem indiańskich. W zaskakującym i dziwnym orzeczeniu Sądu Najwyższego w marcu 2005 roku ośmiu z dziewięciu sędziów uznało, że odzyskanie ziemi przez Indian nie oznacza automatycznego odzyskania suwerennego statusu i że 17 tysięcy akrów odkupionych przez Oneidów podlega opodatkowaniu, mimo że znajduje się w obszarze, który według sądów został im bezprawnie zabrany.

Sędziowie, którzy podjęli tę decyzję, zasugerowali jednocześnie, że Oneidowie powinni starać się o nadanie swojej ziemi statusu ziemi powierniczej (*trust status*) przez Biuro do Spraw Indian. Nadanie tego statusu to prawny sposób, za pomocą którego rząd federalny sprawuje pieczę nad indiańskimi ziemiami i zasobami w imieniu Indian. Ta część, którą w Stanach Zjednoczonych określa się jako „Kraj Indian” (*Indian Country*) jest ziemią powierniczą. Ale istnieją od tego wyjątki, wśród nich bardzo ważny, przeoczony przez sąd: „ziemie Konfederacji Haudenosaunee (Irokezów) wewnątrz stanu Nowy Jork. Znajdujące się w nim rezerwy Mohawków, Seneków i Oneidów podlegają tzw. ograniczonej opłacie (*restricted fee land*), co oznacza, że nie można ich sprzedać, ale nie mogą też być powierzone rządowi federalnemu. Te ziemie posiadają status „ziemi aloidalnych”, co oznacza, że posiadany przez Oneidów tytuł własności nie pochodzi od innego rządu”³.

³ Jim Adams, *Chief Justice Nominee Roberts Shaped Limits on Sovereignty*, „Indian Country Today” vol. 25, nr 14, 14 września 2005.

Prawnik, który dostarczył sądowi wykładnię na temat plemiennej suwerenności i który wygodnie pominął podstawową informację, że indiańska ziemia w Nowym Jorku posiada wyjątkowy status, to John Roberts. Pan Roberts od tego czasu został zaprzysiężony jako nowy Przewodniczący Trybunału Sądu Najwyższego. Ta nominacja jest zwieńczeniem procesu przejmowania Sądu Najwyższego w Stanach Zjednoczonych przez skrajną prawicę, rozpoczętego przez prezydenta Ronalda Reagana, kontynuowanego przez George'a H.W. Busha i utrwalanego przez obecnego prezydenta George'a W. Busha.

Jednocześnie urzędnicy stanowi i lokalni energicznie lobbują Biuro do Spraw Indian, aby odmówiło przejęcia ziem Oneidów w powiernictwo (co sąd uznał za jedyne rozsądne rozwiązanie), ponieważ oznaczałoby to „obciążenie nie do udźwignięcia” przez miasta i indywidualnych podatników. James Cason, wiceminister spraw wewnętrznych, urzędnik, który ma podjąć decyzję w sprawie podania Oneidów, powiedział przedstawicielom rządów lokalnych i stanowych, że „podziela ich obawy o wzięciu rozproszonych nieruchomości [Oneidów] w powiernictwo, co chroniłoby tę ziemię przed lokalnymi podatkami i regulacjami”⁴.

Kolejną polityczną siłą, która powstała jako odpowiedź na sukcesy indiańskich roszczeń stanowią populistyczne organizacje, które przebiegle głoszą potrzebę jednakowego prawa dla wszystkich. Szczególny prawny status Indian — fakt istniejący od pierwszego pojawienia się Europejczyków na tym kontynencie — jest czymś, co te grupy ignorują lub pragną zlikwidować. Historyczna głębia ich poczucia doznanej krzywdy jest w istocie bardzo płytka. Uważają za niesprawiedliwe, gdy przedsiębiorstwo należące do białego traci w wyniku konkurencji ze strony indiańskiego biznesu, bo ten nie musi płacić podatków. Jednakże to, że Indianie zostali siłą wypędzeni, a ich posiadłości wyłudzone, wcale ich nie obchodzi. Innymi słowy, mierzenie „sprawiedliwości” zaczyna się nie wcześniej niż „dzisiaj” i dotyczy sprawiedliwości wobec

nie-Indian. Takie paradoksy są udziałem „wojowników sprawiedliwości” z Upstate Citizens for Equality, by przywołać nazwę jednej z tych grup. Krótkowzroczne i antropocentryczne czytanie historii tak ich oślepia, że są w stanie zauważyć wyłącznie własny ból, rzeczywistość tylko dzisiejszą i sprawiedliwość tylko taką, która orzeka na ich korzyść. Jeżeli możemy oceniać na podstawie linków ze stron internetowych tych grup, ta postawa stawia je, chcą tego czy nie, w jednym szeregu ze skrajnie prawicowymi organizacjami, których program wykracza daleko poza sprawę indiańskich roszczeń ziemskich. Nie jest jasne, jaki wpływ mają populistyczne grupy na lokalnych polityków, ale kandydatem lokalnego oddziału Partii Demokratycznej na stanowisko Przewodniczącego (*Executive*) hrabstwa Oneida jest Leon Koziol, Amerykanin polskiego pochodzenia, były prawnik Upstate Citizens for Equality.

Groźna symetria

Historyczny proces, w którym Amerykańscy Indianie zostali pozbawieni swoich ziem, składał się z kilku dość spójnych elementów. Zaczął się od ideologii, u której podstaw leżała zasada, że przeznaczeniem Europejczyków — „narodu wybranego” było objęcie we władanie kontynentu (z woli Boga oczywiście), aby wydobyć dzikość (*the wilderness*) z jej stanu chaosu i podporządkować ją sobie. Późniejsze ideologie, mniej obciążone teologią, powoływały się na quasi-mistyczną ideę Postępu. Indiańskie ludy stały po prostu na jego drodze i ich usunięcie było ważnym pierwszym krokiem w pochodzie cywilizacji. Czasami wywłaszczanie ziemi odbywało się wielkimi falami, czego przykładem jest wypędzenie Pięciu Cywilizowanych Plemion z Południowego Wschodu. Częściej dokonywano go podstępem, kawałek po kawałeczku, używając oszustwa, podejrzanych transakcji, fałszywych interpretacji prawa i przemocy. Przechwycone działki ziemi tworzyły „szachownice” lub skomplikowany „patchwork” własności ziemi i jurysdykcji, co ułatwiała nabywanie kolejnych kawałków ziemi. Rząd

⁴ R. Patrick Corbett, *D.C. official...*, dz. cyt.

federalny również przyłożył rękę do tego procederu ogłaszając, że ziemie indiańskie nie mogą dłużej należeć do społeczności jako takiej, ale muszą zostać rozparcelowane na indywidualne gospodarstwa. Nawet obszary prawnie uznane za rezerwy pokryły ten skomplikowany „patchwork”, kiedy okoliczności zmusiły pojedyncze rodziny indiańskie do sprzedaży ziemi białym. W efekcie powstał chaos popłatanych i nakładających się na siebie jurysdykcji i systemów kontroli, który pozwalał drapieżnym stanom i lokalnym urzędnikom, w sojuszu z prywatnymi biznesami, manipulować Indianami i ich ziemią.

Dziś mieszkańcy stanu Nowy Jork stają w obliczu procesu, który jest zarówno przeciwny i symetryczny wobec tej historii. Uzbrowieni w ideologię powrotu na swoją ziemię — w tym wypadku ideologię sprawiedliwości i zadośćuczynienia krzywd — Indianie odnieśli umiarkowany sukces w odzyskiwaniu części swych ziem. Gdy Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych zadeklarował, że Oneidowie zostali bezprawnie pozbawieni 250 tysięcy akrów, urzędnicy stanowi i lokalni, zamiast zastosować się do wyroku, blokowali go i lekceważyli, wyraźnie licząc na to, że dzień rozliczenia nigdy nie nadejdzie. Wypełniając marzenia o wydobyciu swego ludu z ubóstwa, liderzy Narodu Oneida systematycznie wykupywali ziemię w obszarze roszczenia zamiast czekać na wynik przedłużających się negocjacji ze stanem Nowy Jork. Wtedy urzędnicy stanowi i lokalni podnieśli larum z powodu utworzenia „patchworku” jurysdykcji, który miałby przeszkodzić władzom w skutecznym sprawowaniu obowiązków i hamować rozwój ekonomiczny. Niestety, zdołali wprowadzić w błąd Sąd Najwyższy i przekonać go do wydania korzystnego dla nich wyroku⁵. Teraz pomoc Oneidom może

okazać tylko rząd federalny i doprawdy trudno przewidzieć, jak zachowa się Biuro do Spraw Indian. Oneidowie zostali pozbawieni złudzeń: już wiedzą, że nie mogą liczyć na wsparcie sądów federalnych.

Symetria procesów wywłaszczania i odzyskiwania ziemi oznacza jedno: siła należy do białych Amerykanów, nie Indian. Cokolwiek Indianie wywalczyli w sądach, można im odebrać. W istocie, wydaje się, że strategia obrona przez stan Nowy Jork odniosła sukces — zwlekać wystarczająco długo, aż zmieni się nastawienie sądów i rządu; a stan być może nigdy nie będzie musiał zadośćuczynić Indianom za swoje bezprawne czyny. Szanse Oneidów na uzyskanie przychylnego werdyktu w obecnym Sądzie Najwyższym są niewielkie. W ciągu ostatnich dwudziestu lat byliśmy świadkami prawdopodobnie największych zwycięstw sądowych Indian walczących o odzyskanie ziemi, ale też niewykorzystanej szansy na realne zadośćuczynienie za krzywdy im wyrządzone. Taka szansa nieprędko się powtórzy. Oneidowie, jak wszystkie inne tubylcze grupy, stoją w obliczu bardzo niepewnej przyszłości. ♦

tłum. Bartosz Hlebowicz

JOHN H. JOHNSEN jest profesorem antropologii w Utica College of Syracuse University, w stanie Nowy Jork. Zajmuje się etnoekologią, historią i współczesnymi problemami Indian. Przez ostatnie trzy lata prowadził zajęcia w szkole antropologiczno-archeologicznej w Butrint, na południu Albanii. Obecnie jest dziekanem Wydziału Nauk Społecznych i Zarządzania. Wydał m.in.: *Akwasasne: Sovereignty and Bingo* (1993), *Ideological Problems in Comparative Ethnoecology* (1999). W „Tawacinie” opublikowaliśmy jego artykuły: *Oneidowie: Pierwsi sojusznicy Ameryki* (nr 4[52], zima 2000, ss. 16–21) oraz *Walka o ziemię: Naród Oneida i stan Nowy Jork* (nr 1[53], wiosna 2001, ss. 6–13). W numerze 1[53] ukazał się także wywiad z prof. Johnsenem Prawa, a nie przywileje (ss. 3–5).

żyją w „mieście”, a nie interesów wszystkich mieszkańców stanu. Tak więc jeśli tylko jedno z nich zwietrzy szansę ściągnięcia biznesu z sąsiedniego miasta, aby mieć dla siebie większe przychody z podatków, z pewnością to uczyni. Ta polityka „uczyni biedakiem swego sąsiada” całkowicie zburzyła równowagę ekonomiczną większości miast w środkowej części stanu, bo podmiejskie „miasta” pozbawiły je źródeł podatków. Ten proces uniemożliwił osiągnięcie sukcesu ekonomicznego przez większy region. W tym dysfunkcyjnym systemie nieskutecznego zarządzania Oneidowie są łatwym celem ataków.

⁵ To prawda, że w środkowej części stanu Nowy Jork istnieje monstrualny *patchwork*, który blokuje skuteczne rządzenie i rozwój ekonomiczny, ale to nie jest patchwork stworzony przez indiańskie ziemie. To nadmierna liczba lokalnych rządów, zwanych „miastami” (*towns*), które zazdrośnie strzegą swych przywilejów i odmawiają współpracy z innymi lokalnymi rządami i władzami stanu. To są miniaturowe „lenna” (*fiefdoms*), które określają swoją misję jako popieranie wyłącznie interesów ludzi, którzy

LACROSSE:

dar od Stwórcy

Trudno uwierzyć, że gra, która obecnie bije rekordy popularności w Kanadzie, Stanach Zjednoczonych i w wielu krajach Europy, była jednym z ważnych elementów życia tubylczych mieszkańców Ameryki Północnej. *Lacrosse* występowało pod różnymi nazwami i postaciami. Etymologia tej nazwy wiąże się z osobą jezuickiego misjonarza Jean'a Brebeuf, który skojarzył rakiety używane do gry przez Huronów z pastorałem (z języka francuskiego *la crosse*). Podstawową zasadą było podniesienie piłki z ziemi, rzucanie lub odbieranie jej od innego zawodnika za pomocą specjalnej rakiety. Całkowicie wykluczono możliwość wspomagania się rękoma.

Lacrosse rozwinęło się wśród plemion zamieszkujących trzy obszary kontynentu amerykańskiego. W regionie południowo-wschodnim Stanów Zjednoczonych, m.in. Seminole, Czoktawowie i Czirokezi określali grę mianem „małego brata wojny”. Do dyspozycji mieli dwie rakiety o długości 60 cm oraz skórzaną piłkę, która była wypchana włosiem, trawą lub piaskiem. Nad Wielkimi Jeziorami gra nazywała się *baggataway*. Odżibuejowie, Menominee, Potawatomi, Lisy, Winnebago grali jedną rakieta o długości 90 cm. Kawałek drewna będący materiałem na piłkę zwęglano, aby nadać mu odpowiedni kształt. Wśród Irokezów (Mohawkowie nazywali grę *tewaraathon*, Oneidowie *dehonchigwiis*, zaś Onondagowie *dehuntsigwa'es*, co znaczy „mężczyźni uderzają w okrągły przedmiot”, dziś Indianie mówią po prostu „gra w długie

kije — *long stick game*”) rozpowszechniony został całkiem inny typ rakiety. Kij o długości 90 cm wyginano na końcu, po czym wypłatało siatkę, która tworzyła kieszeń na piłkę.

Liczba zawodników z każdej drużyny wahała się od kilku do tysiąca. Rozmiary boiska zależały od liczby graczy. Mogło ono dochodzić nawet do kilku kilometrów długości. Zawodnicy bardzo często przyozdabiali się piórami ptaków lub przyczepiali do stroju ogony okrzyszonych zwierząt. Wierzyli, że siła zwierząt, ich szczególne cechy oraz moc z nimi związana pozwolą pokonać przeciwną drużynę. Jak wynika z relacji Monsieur de Sabrevois, Potawatomi podczas gry byli „całkowicie nady, ubrani jedynie w przepaski i mokasyny. Ich ciała pokryte były farbą we wszystkich kolorach. Byli i tacy, którzy malowali je gliną...”¹. Zazwyczaj punkty zdobywano przez trafienie w „bramkę”, za którą służyła skała lub drzewo. Niektóre plemiona używały jednego drewnianego pała lub dwóch rozstawionych w odległości 2–3 m. Liczbę bramek zaznaczano nacięciami na drzewie (pału) lub patykami wbijanymi w ziemię.

Gra trwała przeważnie dwa–trzy dni, od wschodu do zachodu słońca. Towarzyszyły jej ceremonie, które miały wzmocnić poczucie dumy oraz podkreślać znaczenie takich wartości, jak honor, uczciwość czy odwaga. W samej grze udział brali wyłącznie mężczyźni, ale w rzeczywistości wymagała ona uczestnictwa wszystkich: i mężczyzn, i kobiet. Dzień przed grą mężczyźni z plemienia Czirokezów tańczyli, podczas gdy kobiety wykonywały rozmaite pieśni, zawierające wiele uwag o przeciwnikach. Od ceremonii tańców do zakończenia meczu gracze nie nie jedli. Tańce i gra na bębnach były równie ważnymi elementami trwającej gry. Gracze musieli wykazać się przede wszystkim siłą fizyczną, zwinnością oraz szybkością. Przed rozpoczęciem rywalizacji poddawano ich rytuałom oczyszczenia, aby mogli w pełni wykorzystać swoje możliwości². *Lacrosse* rozgrywano często w celu rozwiązania spo-

¹ Larry B. Massie, *Lacrosse: Michigan's First Team Sport* (www.laxlinks.com/history/massie.htm).

² Bardzo często były to te same rytuały, które organizowano przed udaniem się wojowników na walkę.

rów międzyplemiennych. W ten sposób unikano wojen, choć gra stawiała się niekiedy bardzo agresywna, powodując mniejsze lub większe kontuzje, a nawet wypadki śmiertelne. Nicholas Peffot, który spędził wśród Huroń 36 lat, pozostawił ciekawy opis meczu:

O wyznaczonym czasie gromadzą się tłumnie na środku boiska. Jeden z dwóch kapitanów drużyn podrzuca piłkę do góry, zaś każdy z zawodników stara się ją posłać w odpowiednim kierunku. (...) Grze towarzyszy ogromny hałas. Jeśli gracz trzyma piłkę między stopami, musi być przygotowany na ciosy ze strony przeciwników. (...) Zdarzają się złamania rąk i nóg, doszło nawet do śmierci jednego z zawodników. Powszechny stał się widok osób okaleczonych do końca życia. W razie kontuzji ofiara wycofuje się z gry, o ile oczywiście jest w stanie zrobić to samodzielnie. Gdy uszkodzenia ciała na to nie pozwalają, rannego z boiska znoszą krewni, zaś mecz toczy się dalej, jakby nic się nie stało³.

Thomas Jr. Venum, autor książki *American Indian Lacrosse: Little Brother of War*, przytacza historię starcia dwóch plemion, Krików i Czoktawów. „Mały brat wojny” miał posłużyć rozstrzygnięciu sporu terytorialnego. Wobec zwycięstwa Krików niepokieszeni Czoktawowie weszli z nimi na ścieżkę wojenną⁴. Francis Parkman w *Conspiracy of Pontiac* wspomina mecz rozegrany w 1763 roku między Odżibuejami a Saukami w pobliżu fortu Michilimackinac, nad Jeziorem Michigan. Zaciekawieni żołnierze brytyjscy otworzyli bramy fortu, aby lepiej przyjrzeć się temu zamieszaniu. Wykorzystując możliwość dostępu, Indianie zaatakowali fort.

Dla wielu tubylczych społeczności *lacrosse* stanowiło nie tylko rozrywkę, niezbędny rytuał przed wyprawami wojennym czy też formę łagodzenia nieporozumień pomiędzy plemionami. Główny cel gry ma charakter duchowy. To gra, która leczy, to proces holistyczny, który łączy społeczności i narody Haudenosaunee. Dlatego mówimy, że *lacrosse* to

Któregoś dnia, kiedy miałem cztery czy pięć lat, bawiłem się samochodzikami na podwórku. W owym czasie mieszkaliśmy na wprost boiska *lacrosse*, i właśnie trwała gra. Słyszałem okrzyki widzów. W którymś momencie zauważyłem, że jęk tłumu się zmienia, robi się coraz cichszy. Spojrzałem w stronę boiska: przez bramę wychodziła grupa ludzi, na czele dwóch facetów przytrzymujących trzeciego. Z policzka i oka tego trzeciego, gracza *lacrosse* (wciąż był w stroju do gry), leciała ciemna krew. Wyglądało, jakby stracił oko... Ten widok przeraził mnie i czym prędzej uciekłem do domu. Nigdy nie pasjonowałem się *lacrosse* i myślę, że to wczesne przeżycie było jedną z przyczyn.

John Kahionhes Fadden, nauczyciel i artysta z rodu żółwia ludu Mohawk, prowadzi Muzeum Sześciu Narodów w Onchiota w górach Adirondack w północnej części stanu Nowy Jork (email do Bartosza Hlebowicza z 27 maja 2006)

Lacrosse jest lekiem. Każdy członek społeczności brał udział w *lacrosse*. Po to właśnie istniało *lacrosse* — żeby każdy czuł się potrzebny. To lek dla całej grupy.

Tom Sakokwenonkwes Porter, z rodu niedźwiedzia ludu Mohawk (informacja uzyskana drogą emailową od Johna Johnsen z 27 lipca 2003)

dar dla naszych ludzi od Stwórcy. Uczestnicząc w niej, oddawano mu szacunek i dziękowano za opiekę. Irokezi doceniali także uzdrawiające moce *lacrosse*. Gdy zachorował któryś z członków plemienia, szamani wzywali młodych mężczyzn do gry, aby wzmocnić działanie przygotowanych wcześniej medykamentów, a tym samym przywrócić choremu zdrowie. W 1815 roku Onondagowie zorganizowali *lacrosse* dla złożonego chorobą proroka Seneków Handsome Lake’a, który przybył do nich z zamiarem głoszenia Dobrej Nowiny — *Gaiwii*.

W połowie XIX wieku *lacrosse* podbiło serca białych w Kanadzie. Montreal’s Olympic Club w 1844 roku utworzył pierwszy zespół, który grał głównie z indiańskimi drużynami. Pierwszą próbę uznania *lacrosse* za „sport nowoczesny” podjął założony w 1856 Montreal Lacrosse Club. Oficjalnie spisane przez klub reguły zmieniły się w 1867 roku. Wtedy to George Beers, dentysta z Montrealu, zmniejszył liczbę zawodników do 12 oraz

³ L.B. Massie, *Lacrosse...*, dz. cyt.

⁴ *Encyclopedia of Ethnicity and Sports in the United States*, Greenwood Press, Westport 2000, s. 279.

zastąpił skórzaną piłkę gumową. Jednocześnie założył on Canadian National Lacrosse Association. W tym samym roku drużyna, w skład której weszli Indianie Caughnawaga (Mohawkowie z Kahnawake), udała się w podróż do Anglii, by rozegrać mecz przed samą Królową Wiktoria. W ten sposób gra trafiła do Europy. Szybko przedostała się do Szkocji, Walii, Irlandii, Nowej Zelandii i Australii. Dwa lata później Beers opublikował pierwszą książkę o grze: *Lacrosse: The National Game of Canada*.

W Stanach Zjednoczonych *lacrosse* rozwijało się wolniej niż w Kanadzie. Dopiero w 1879 roku John R. Flannery stworzył podstawy pod United States National Amateur Lacrosse Association. Amerykanie zaadoptowali reguły przyjęte w Kanadzie. Od 1934 działało Amerykańskie Stowarzyszenie Lacrosse. Na początku lat trzydziestych XX wieku wprowadzono również halową wersję gry z sześciuosobowymi drużynami (tzw. *boxla* lub *box lacrosse*). W latach 1904 oraz w 1908 *lacrosse* rozgrywano jako dyscyplinę olimpijską. Kolejno w latach 1928, 1932 i 1948 na Olimpiadzie zorganizowano tylko jej pokaz. Obecnie jest za mało reprezentacji, aby uznać ją za sport olimpijski. Męskie drużyny spotykają się na światowych rozgrywkach od 1967 roku. Kobiety spróbowały swych sił na mistrzostwach świata dwa lata później.

Współczesna wersja *lacrosse* opiera się na stylu wypracowanym przez plemiona regionu północno-wschodniego. Wyzwaniem dla tradycji jest utworzenie żeńskich zespołów, na przykład Oneidowie z Southwold od trzech lat mają Oneida Thunder. Gra pełni dziś ważną rolę w walce z licznymi problemami społecznymi wśród indiańskiej młodzieży. Jest szansą ucieczki od rezerwatowego życia w ubóstwie oraz drogą ku lepszej edukacji i przyszłości. Pozwala też poznawać i pielęgnować wartości przodków. Wspaniałym przykładem na odrodzenie tych wartości jest Iroquois Nationals, jedyna drużyna, w skład której wchodzi przedstawiciele sześciu plemion irokeskich reprezentujących swój lud na międzynarodowych rozgrywkach. Zawodnicy posługujący się podczas wyjazdów własnymi paszportami są ambasadorami Irokezów. Z dumą i świadomością

wkładu minionych pokoleń w ten sport konkurują z drużynami z całego świata, zdobywając liczne nagrody i medale. Ich historia rozpoczęła się w 1983 roku, kiedy to Krajowe Akademickie Stowarzyszenie Lekkoatletyczne (NCAA) zaprosiło drużynę na pokazowy mecz podczas krajowych mistrzostw *lacrosse* w Baltimore. Pokonani przez Kanadyjczyków, młodzi Irokezi postanowili, że muszą poprawić formę, aby w przyszłości zdobyć mistrzowski tytuł. Dodażyli wszelkich starań nad zorganizowaniem sprawnie funkcjonującego zaplecza, dzięki któremu drużyna mogła odnieść sukces. Menedżerowie i trenerzy wypracowali profesjonalny wizerunek oraz wysoki poziom umiejętności sportowych swych zawodników.

Wielkim wyzwaniem dla Iroquois Nationals było wejście do grupy drużyn narodowych, biorących udział w mistrzostwach. Wymagało to zgody Międzynarodowej Federacji Lacrosse (ILF), co oznaczało nadanie drużynie statusu reprezentanta narodu irokeskiego. Jeszcze w 1986 roku wykluczono ich z rozgrywek ILF w Toronto, dopiero rok później — dzięki usilnym zabiegom Irokezów — Federacja postanowiła uznać ich drużynę za reprezentację narodową. Od 1998 Iroquois Nationals pnie się w rankingu najlepszych drużyn. Umiejętność propagowania gry wśród nie-indiańskich zawodników z całego świata jest także formą przekazywania wiedzy o tubylczej ludności Ameryki Północnej. Uświadamianie innym znaczenia *lacrosse* jest również popularyzacją kultur wielu plemion.

Podkreślając swą niezależność i wytrwałość w dążeniu do członkostwa w ILF, Iroquois Nationals nawiązali do ducha walki swoich ojców. Drużyna dała szansę rozwoju wielu chłopcom, odciągając ich od problemów, z którymi tubylcy borykają się na co dzień. Ucząc ciężkiej pracy zespołowej, pomogła wykształcić w nich cechy, dzięki którym odzyskali wiarę w zwycięstwo nad przeciwnościami. Pozwoliła odnaleźć poczucie tożsamości i dumy narodowej. Nadała życiu realnych kształtów, otwierając drogę ku lepszemu statusowi społecznemu i karierze. ♣

IZABELA NAWROT ukończyła amerykanistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Obecnie przygotowuje się do studiów doktoranckich.



■ Shöyan Sheca (Roldán Pinedo)
(Shipibo, Peru)
CZARNY JAGUAR I DRWALE
tkanina bawełniana
barwniki naturalne, kolorowa glinka?

■ Nahwiri Chanchari Pizuri
(Shawi, Peru)
POCHODZENIE NOCY
gwasz i akryl na papierze

■ Rember Comuillama Yahuarcani (Uitoto, Peru)
LLOJERO, STRAŻNICZKA WIATRU
llanchama (tapa z kory drzewa gat. *Ficus*)
barwniki naturalne

TAWACIN
GALERIA

W świecie ludzi i nie-ludzi

MITY INDIAN AMAZONII PERUWIAŃSKIEJ

Reprodukcje za uprzejmą zgodą
International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)
i Amnesty International



**TAWACIN
GALERIA**

■ Enrique Casanto Shingari (Ashaninka, Peru)
MEANTOPANCO, DOM PAPUGI
gwasz i akryl na papierze

■ Nurubé Norberto Fernández (Tikuna, Peru)
JAGUAR I MRÓWKOJAD
llanchama (tapa z kory drzewa gat. Ficus)
barwniki naturalne

■ Gerardo Petsaín Sharup (Awajún/Wampis, Peru)
MŁODY ETSĄ ZABIJA WŁÓCZNIĄ ŻONĘ AJAIMA
gwasz i akryl na papierze

**W świecie
ludzi i nie-ludzi**
MITY INDIAN AMAZONII PERUWIAŃSKIEJ



W świecie ludzi i nie-ludzi

MITY INDIAN AMAZONII PERUWIAŃSKIEJ

Dla kultur tradycyjnych mity są matrycą, wzorcem porządkującym świat. Są tworzone przez system symboliczny, jakim jest kultura, a z drugiej strony — są jego podstawą. Ich głównym tematem są relacje między istotami „ludzkimi” i „nie-ludzkimi”. W przypadku Indian żyjących w Amazonii rozróżnienie między ludźmi i nie-ludźmi nie jest jasne ani jednoznaczne — w pewnym sensie bowiem wszystkie istoty, które zamieszkują świat, są ludźmi. Na początku czasu wszyscy byli istotami ludzkimi. Później niektóre istoty przyjęły formę zwierząt, roślin i zjawisk natury, lecz w istocie nadal pozostały ludźmi, różniąc się między sobą jedynie pewnymi aspektami, a nie naturą. Dzięki tej samej



Llojero,
Strażniczka Wiatru

Oto kobieta z żelaza; jej całe ciało spoczywa na czymś, co przypomina torbę, która nadyma się i opada. Po jednej stronie włosy ma gładkie, po drugiej na końcach znajdują się pióra papugi czerwonej oraz oczy. Tą właśnie stroną Llojero zatrzymuje wiatr tak, aby na świecie było cicho i spokojnie. Na czubkach jej palców pojawiają się bąbelki — to jest powietrze, którym oddychamy. Oczy na piórach i te poniżej mają bronić Llojero przed wrogami.

Strażniczka jest bardzo piękną kobietą, ma złotą różdżkę, jasną i błyszczącą, i zależnie od tego, jak nią macha, wiatr staje się silniejszy lub słabszy. Człowiek na końcu różdżki stara się bardzo, aby było więcej wiatru, wichru. Figury pośrodku różdżki to szkielety jej nieprzyjaciół, których zwyciężyła i zabiła. Są też

„pierwotnej esencji”, która pozostała niezmienna i dla wszystkich wspólna, mogą się ze sobą komunikować, a nawet utrzymywać stosunki seksualne i mieć dzieci. Wszystkie te „formy bytu” widzą siebie jako ludzi, podczas gdy innych widzą jako zwierzęta, rośliny i zjawiska natury. I tak na przykład zwierzęta drapieżne i duchy widzą ludzi jako zwierzynę łowną, podczas gdy zwierzyzna łowna widzi duchy i ludzi jako zwierzęta drapieżne. Forma materialna jest jedynie „ubranie”, które może być zmieniane. Potrafią to robić szamani, gdy przechodzą od jednej formy do drugiej, nawiązując dialog z różnymi istotami i kierując relacjami pomiędzy światem ludzkim i nie-ludzkim.

Tę ukrytą rzeczywistość zmieniających się form i komunikujących się bytów, w której zwierzęta „pochodzą” od ludzi, a nie na odwrót, przedstawiają obrazy indiańskich artystów z grup Asháninka, Shawi, Uitoto, Shipibo, Awajún, Wampis, Tikuna i Matsés. ♣

Magdalena Krysińska-Kałużna

głowy papug z dużymi oczyma, które obserwują wszystko i są mocą Llojero. Ma naszyjnik zrobiony z zębów nieprzyjaciół i pokazuje go wszystkim, by nikt nie ośmielił się jej zaszkodzić; gdy się odważy — umrą, a ich zęby zostaną pokazane duchom świata. Pióra obok naszyjnika z zębów poruszają się z wiatrem.

Wokół miejsca, gdzie siedzi Llojero, znajdują się twarze ludzi wydychających powietrze — to sprawia, że wiatr jest silniejszy lub słabszy, zależnie od tego, jak mocno dmuchają. Strażniczka Llojero unosi się w powietrzu, w środku świata; przenosi się z jednego miejsca na drugie. Ma dwie twarze, a jej kolor to kolor szarego kamienia. Widzisz ją tylko wtedy, gdy nauczysz się o chorobach przynoszonych przez wiatr, takich jak bronchit, kaszel i zły wiatr. Dlatego moja prababka Ibe mówiła nam, że kiedy kobieta urodzi dziecko, nie może wychodzić na dwór, musi zostać przez 15 dni w ciepłym miejscu.

Obawiamy się wiatru, ponieważ jest osobą — nie można bawić się z nią. My nazywamy ją także Jairifo (wiatr).

Santiago Yahuaracani (Uitoto)



Czarny jaguar
i drwale

Pewnego dnia mężczyźni Shipibo poszli pracować w lesie. Jeden z nich został w domu, zajmując się polem. Gdy gotował, pojawił się dziwnie ubrany człowiek, który chciał, żeby poczęstować go *masato* [napojem z przefermentowanej juki] — po trochu z każdego garnka. Mężczyzna Shipibo zdał sobie sprawę, że to człowiek-jaguar, który chce rzucić zaklęcie na napój, tak, żeby ci, którzy go spróbują, głęboko zasnęli. Zaczął wylewać *masato*, ale wtedy właśnie nadeszli mężczyźni z lasu, którzy byli spragnieni i nie uwierzyli w historię o człowieku-jaguarze. Wszyscy — z wyjątkiem jeszcze jednego

Shipibo — napili się *masato* i głęboko zasnęli. Wtedy nadszedł czarny jaguar z rodziną — z samicą i dwójką dzieci. Śpiący twardym snem mężczyźni nie dali się obudzić i zostali zabici przez jaguary, ale dwaj, którzy nie zasnęli, schronili się z lukami na drzewie. Udało im się zabić dorosłe jaguary, podczas gdy młode wróciły do jaskini, zabierając ciała. Dwaj pozostali przy życiu mężczyźni odnaleźli jaskinię jaguarów i zadusili młode za pomocą dymu.

Było to wtedy, kiedy las nie był zniszczony przez drwali. Teraz już prawie nie ma czarnego jaguara — schronił się bardzo głęboko w górach, tam gdzie nikt nie chodzi. W tym miejscu jest zawsze coś tajemniczego: matka zmij, matka zwierząt, matka drzew, zaczarowane duchy. Selva zawsze ma swoje duchy, które jej strzegą.

Shōzan Sheca (Roldán Pinedo)
Bawan Jisbë (Elena Valera) (Shipibo)



Młody Etsa
zabija włócznią
kobietę Ajaima

Kiedy Etsa, słońce, był dzieckiem, był dobrym myśliwym i z wielką łatwością zabijał dmuchawką wszystkie rodzaje ptaków. Etsą, który był sierotą, zajmował się Ajaim. Ten ostatni miał ogromny apetyt. Kiedy Etsa polował, Ajaim zostawał w domu, bawiąc się czaszką matki Etsy. Zabił ją, o czym chłopiec nic nie wiedział.

Pewnego dnia Etsa napotkał leśnego gołębia, który poskarżył się, że aby nakarmić osobę, która zabiła jego matkę, Etsa zabił całą rodzinę ptaka. Nie było już ptaków w lesie. Chcąc się przekonać, czy gołąb mówi prawdę, Etsa wrócił po cichu do domu i zobaczył czaszkę swojej matki. Postanowił zabić kobietę Ajaima. Kiedy to zrobił, zamienił ją w jelenia — jedynie głowa została głową kobiety, wiec ją obciął. Przyniósł jelenia do do-

mu i ugotował dla Ajaima. Kiedy ten ostatni poszedł się kąpać, Etsa przyniósł i przygotował głowę jelenia, prosząc jednocześnie, żeby termyty zniszczyły włócznie Ajaima. Kiedy ten zjadł mięso i wyciągnął z garnka głowę, która okazała się głową jego kobiety, chciał zabić Etsę, ale nie miał czym — jego włócznie były zniszczone. Ajaim nie mógł się ruszyć, ponieważ oplótł go bambusy, które wyrosły dookoła niego. Z jego penisa zaczęły wyrastać piękne ptaki. Gdy przylatywały do nich kolibry, Ajaim je zjadał. Etsa postanowił zabrać Ajaima tam, gdzie jest dużo ryb, ale najpierw kazał urosnąć drzewu *chinchat*. Gdy przylatywały do niego ptaki, spadały za przyczyną dmuchawki Etsy. Kazał on Ajaimowi zbierać ptaki i ssać ich odwołki, wtedy one zaczynały się ruszać. Podniosły Ajaima, żeby zabrać go na drugą stronę rzeki. Ostatecznie ptaki umieściły Ajaima w rzece, gdzie unieruchomiły jego prawą rękę, tak aby nie mógł łapać zbyt wielu ryb. Gdy latem słyszysz *bum, bum!* (grzmot), to Ajaim płacze z głodu...

Salomón Mazan, José & Ismaél Apikai
(Awajún/Wampis)



Jaguar i mrówkojad

Mrówkojad był kiedyś jaguarem, odważniejszym niż ocelot, bardziej niebezpiecznym i właśnie dlatego nie kąsa zębami — uderza pazurami, łapie cię za gardło i właśnie tam cię trafia. Mówi się, że żółw chowa się w pniu drzewa, aby go nie widziano, ponieważ zostałby zjedzony. Także lis głośno krzyczy, ostrzega ludzi, by widzieli mrówkojada i mogli go zabić. On zjada mrówki — tym właśnie się żywi — one przyklejają się do jego języka i wtedy je połyka. Bóg zmienił mrówkojada tak, aby nie miał zębów, aby nie



Pochodzenie nocy

Myśliwy polujący na pekari został złapany przez pekari i uprowadzony do jamy pod ziemią, do miejsca, w którym żyje trzęsienie, zwane w języku Shawi — Uhkua. W tym czasie przerażona rodzina myśliwego zaczęła go szukać, a kiedy znalazła ślady jego stóp przemieszczone ze śladami pekari wiodące w głąb ziemi — weszła do jamy, aby go poszukać. Czarownik wziął *ayahuasca* i ujrzał, że myśliwy żyje, ale w innym miejscu pod ziemią; zobaczył również, że jest tam ciemno, noc. Czarownik zapragnął wziąć w posiadanie noc, ponieważ przedtem nie było nocy. Zawsze był dzień: mężczyźni i kobiety nie mogli ani odpoczywać, ani spać. Nie mogli rozmnażać się, ponieważ muchy, które również były ludźmi, chodziły wokół kopulującej pary ludzi i wypijały nasienie. Czarownik wysłał zatem dwóch ludzi Shawi, aby poprosili Uhkua, by dał im noc. Posłańcy dotarli do miejsca, w którym przebywał drżący Uhkua, który cały rok spał, budząc się tylko wtedy, gdy opadały dojrzałe owoce *macambo*. Tam znajdowały się również pekari i inne zwierzę-

mógł zabijać ludzi. Bóg wyjął mu wszystkie zęby, o tak po prostu: „Wyjmę ci wszystkie zęby, żebyś nie zabijał ludzi”; otworzył mu pysk, wyjął wszystkie zęby przez liść i wyrzucił je. Odtąd mrówkojad nie ma zębów. Potem Bóg dał te zęby jaguarowi. Wcześniej jaguar był nutrią, żył w wodzie. Pierwszy jaguar wchodził do wody cały czas, cały czas. Potem nutria wyszła na ląd, żeby się najeść, i tak zamieniły się miejscami. I aż do dnia dzisiejszego ten pierwszy jaguar pozostaje w wodzie.

Bóg dał też każdemu zwierzęciu odpowiednie zajęcie: „Ty będziesz opiekował się rybami — będziesz strażnikiem ryb, ty będziesz strażnikiem pekari, ty — strażnikiem tapirów, ty — morsów” itd.

Nurubé Norberto Fernández (Tikuna)

ta, które nigdy nie wychodziły na powierzchnię ziemi — gdyby wyszły, zjadłyby nas. Miejmy nadzieję, że one nigdy nie wyjdą. Posłańcy ujrzeli to wszystko, lecz nie wiedzieli, jak poprosić o noc. Wówczas pojawiła się wiewiórka, zerwała *macambo* i owoc spadł na ziemię. Usłyszał to Uhkua, obudził się i posłańcy mogli poprosić go o noc. Dał im ją w szczelnie zamkniętym pudełku i wówczas mogli wrócić na ziemię.

W drodze umierali z ciekawości: jak może wyglądać noc? Otworzyli pudełko, a wtedy wyleciały z niego dwie cykady: jedna była światłem, druga zmierzchem. Potem słońce opadło z nieba i schowało się za wzgórzami, w ziemi. Z miejsca, z którego wyszli posłańcy, wyszła noc i okryła ziemię nieprzeniknioną ciemnością. Ludzie wystraszyli się, lecz wytrwali do rana. Wówczas ci dwaj opowiedzieli, co się stało.

Tak więc mamy teraz dzień i noc, których w dalekiej przeszłości nie było.

Nahwiri Chanchari Pizuri (Shawi)

tłum. Magdalena Krysińska-Kałużna
Joanna Minksztyr

Reprodukcja ze uprzejmą zgodą International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) i Amnesty International. Po Muzeum Etnograficznym w Poznaniu (27.04–07.06) wystawę „Mity i legendy Indian Amazonii peruwiańskiej” można będzie zobaczyć w Warszawie (28.07–15.08, galeria Stowarzyszenia fabry) i Koninie (po 15.08, Wieża Ciśnień). Aktualny plan: www.tipi.pl

JACK ABRAMOFF:

hazard i kultura korupcji

Nazwisko „Jack Abramoff” — największego być może handlarza nielegalnymi wpływami w historii Ameryki — dotarło do Polski także jako nazwisko oszusta tubylczych Amerykanów. Nawet nieuczciwa działalność ma pewne zasady, a rozmiary nieuczciwości Abramoffa zmusiły Senat i Izbę Reprezentantów Stanów Zjednoczonych do rozważenia nowych zasad etycznych.

Dopóki politycy będą zabiegać o stanowiska i dopóki — jak głosi stare amerykańskie porzekadło — „pieniądze będą matczynym mlekiem polityki”, pieniądze i polityka iść będą w parze, unikając prób podporządkowania ich etyce. Grabież amerykańskich Indian jest tak stara, jak same Stany Zjednoczone. Abramoff ze zwykłego handlu wpływami uczynił sztukę malwersacji, a niektórzy tubylczy Amerykanie — zwłaszcza ci, którzy mają pieniądze na kasyna — wpadli w jego sieć. I dostają teraz lekcję amerykańskiej historii.

Abramoff to tylko najbardziej znany lobbysta z Waszyngtonu. Liczba zarejestrowanych tam lobbystów od roku 2000 podwoiła się. Odkąd George W. Bush został prezydentem, liczba osób, która jest dla mnie najbardziej wiarygodnym wskaźnikiem przekupności amerykańskich władz, wzrosła o 100% — z 16 342 do 34 785. Prezydentura Busha w gospodarce amerykańskiej nie zmieniła wiele, ale dla lobbystów z Waszyngtonu okazała się żylą złotą.

Rząd Stanów Zjednoczonych ulega naciskom rozmaitych grup interesów niemal od chwili swego powstania. „Lobbyści” zyskali

swą nazwę w XIX wieku, ponieważ czekali wokół izb ustawodawczych (w tzw. lobby), by kupczyć swoimi wpływami. Dziś mają ogromne biura w całym Waszyngtonie i na jego przedmieściach. Tak jak każdy poważny pisarz ma swojego agenta, tak każda większa grupa ludzi zabiegających o względy władz federalnych ma swoich lobbystów.

Amerykańscy Indianie dobrze znają handlarzy wpływami. To oni kupili prawo do transportowania Czirokeżów Szlakiem Łez za określoną kwotę od osoby, a potem wynajmowali przeciekające łodzie w nadziei, że Indianie potopią się w Missisipi i innych rzekach. Agentom płacono bez zmian, a ci nie musieli się już martwić o żywność czy koce dla zmarłych. W ten sposób ich zyski znacząco rosły. Pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku rządowi agenci zakładali rachunki bankowe na opłaty należne Indianom za wykorzystywanie bogactw ich ziem — niesławne „fundusze indywidualnych Indian”, które stały się przyczyną największego pozwu zbiorowego w historii Ameryki. Kolejny raz „biały człowiek” obiecał coś, czego nigdy nie dostarczył.

Abramoff należy do tej samej ligi, ale działa w nowocześniejszej branży, w hazardzie. Indianie od lat debatują nad sensem posiadania kasyn. Czy hazard jest odpowiedzią na ubóstwo rezerwatów — „nowym biznensem”, jak nazywa go część tubylczych Amerykanów? W niektórych miejscach, jak w należącym do Pekotów kasynie Foxwood w Connecticut, niewielkie grupy Indian znacznie się wzbogaciły. W innych, takich jak Naród Oneidów z centralnej części stanu Nowy Jork, hazard dostarcza skromnych raczej środków, służących do zatrudnienia policjantów, którzy zmuszają przeciwnych hazardowi tradycjonalistów (dysydentów) do opuszczenia swoich domostw. W sporach Mohawków z Akwesasne zdarzało się, że ginęli ludzie.

Rozwój hazardu

Nie-tubylcy zawsze byli skłonni do tworzenia stereotypów na temat Indian. W ostatniej ćwierci minionego stulecia, gdy wielu Indian z rezerwatów wykorzystywało swą ograni-

czoną suwerenność do zakładania kasyn, pojawił się kolejny stereotyp — „Indianina kasynowego”, bogatego i sprytnego, pozostającego w zażytych stosunkach z ludźmi bogatymi, potężnymi i czasem skorumpowanymi, od hazardowych korporacji z Las Vegas po Jacka Abramoffa z firmy K-Street Project. Ci nowobogacy to niewielka mniejszość wśród wszystkich tubylczych Amerykanów, zwykle członkowie niewielkich plemion, skłębionych po to, by wykorzystać liczną klientelę kasyn z pobliskich dużych ośrodków miejskich. Niektóre z największych kasyn prowadzone są przez małe plemiona, szeroko krytykowane przez część nie-Indian (najbardziej znanym z nich jest pisarz Jeff Benedict, autor książki *Without Reservation*, w której kwestionuje tubylcze korzenie wielu współczesnych Pektotów Mashantucket, właścicieli kasyna Foxwoods) jako fałszywe „indiańskie plemiona”, utworzone głównie w celu czerpania korzyści z kasyn. Ponadto same kasyna powodują rozliczne problemy, w tym uzależnienie od hazardu, przemoc w rodzinie i przestępczość.

W trzydziestu z 50 stanów funkcjonuje obecnie 350 miejsc hazardu pod tubylczym szyldem. W 2003 roku indiański hazard w Stanach Zjednoczonych przyniósł 17 mld dolarów dochodu, a kasyna pojawiły się w całym kraju, wylaniając się z enklaw w Las Vegas i Atlantic City. W 2004 roku obywatele amerykańscy wydali na gry hazardowe 70 mld dolarów. To ponad 200 mld złotych — kuszący cel w kulturze korupcji, której politycznym symbolem stał się Abramoff.

Dzięki dochodom z kasyn część tubylczych Amerykanów poprawiła swój status materialny, ale wielu tradycyjalistów obawia się, że nastawiona na współpracę i egalitarna natura wielu indiańskich społeczności niszczone jest przez hiperkapitalistyczne założenia tkwiące u podstaw hazardu i zalecające dążenie do szybkiego bogacenia się. Dlatego, chociaż tubylcza suwerenność daje kasynom podstawy prawne (a biznes ten umożliwia także inicjowanie innych przedsięwzięć), to istnieje obawa, że kultura kasyn może osłabić atrybuty, które czynią tubylcze sposoby życia wyjątkowymi. W ten sposób wykorzystywanie szczególnego statusu prawnego tubylczych Ame-

rykanów stało się metodą na ich przemianę zgodnie z najbrudniejszymi przejawami kultury najeźdźców.

Abramoff wchodzi do gry

Indiański hazard regulowany jest przez prawo federalne, stwarzające popyt na lobbystów, takich jak Abramoff, kontaktujących się z ustawodawcami i zabiegających o ich poparcie. Abramoff był jednak zainteresowany nie tyle staromodnym lobbieniem, co skomplikowanymi formami defraudacji i transferem pieniędzy z rachunków Indian na swoje własne.

3 stycznia 2006 roku Abramoff przyznał się do trzech przestępstw (spiskowania, defraudacji i niepłacenia podatków) związanych z waszyngtońską działalnością na rzecz tubylczych plemion. W zamian za złagodzenie grożącego mu wyroku więzienia Abramoff zgodził się na współpracę z prokuratorami. Sąd polecił jemu i innym oskarżonym zwrot 25 mln dolarów zdefraudowanych na szkodę klientów, w większości tubylczych plemion prowadzących kasyna. Ponadto, w związku z przyznaniem się do przestępstw skarbowych, Abramoff został obciążony podatkiem w wysokości 1,7 mln dolarów.

Według internetowej encyklopedii *Wikipedia* Abramoff zaczął reprezentować tubylcze plemiona w sprawach dotyczących hazardu w 1995 roku, zaczynając od grupy Mississippi Band of Choctaw Indians. Jednym z jego pierwszych działań, jako lobbysty na rzecz hazardu, było przyczynienie się do upadku projektu ustawy Izby Reprezentantów, przewidującego opodatkowanie tubylczych kasyn i zaproponowanego przez republikańskich kongresmanów Archera i Istooka.

Według magazynu lobbystów „Washington Business Forward” „istotną rolę w tych zwycięstwach odegrał Tom DeLay”. Przed utratą wpływów w 2005 roku i ustąpieniem z Izby Reprezentantów w 2006 roku, DeLay, teksański republikanin z okolic Houston, był (jako lider większości) najpotężniejszym republikaninem w Izbie. Odegrał także ważną rolę podczas zmiany granic okręgów wyborczych w Teksasie w taki sposób, by sprzyjały one

republikanom (praktyka ta zwana jest w USA *gerrymandering* [od nazwiska Elbridge'a Gerry, polityka-manipulanta sprzed dwustu lat, oraz słowa „salamandra” — red.]). DeLay proponował w pewnym momencie, by republikanie z innych stanów wzięli przykład z jego działalności w Teksasie, aby w całych Stanach Zjednoczonych powstała republikańska większość, która mogłaby przetrwać pokolenia. Za prezydentury Busha republikanie przejęli kontrolę nad całym rządem federalnym. Bez nadzoru, szybko stali się podatni na korupcję jeszcze bardziej niż zwykle.

Upadek Abramoffa był więc częścią znacznie szerzej zakrojonej próby przywrócenia równowagi i żywotności amerykańskiego systemu politycznego. Abramoff należał do głównych osób odpowiedzialnych za pozyskiwanie funduszy dla Partii Republikańskiej i jej kandydatów do Kongresu. Był też w 2001 roku członkiem tzw. Doradczego Zespołu Przejściowego administracji Busha, skierowanego do Departamentu Spraw Wewnętrznych, który z ramienia władz federalnych odpowiada za sprawy tubylczych Amerykanów.

Pieniądze na cele prywatne

Jak podaje *Wikipedia*, rzecznik Abramoffa Andrew Blum opisał go jako „szczególnie silnego obrońcę Izraela”, a inny ze współpracowników określił go jako „supersyjonistę”. Pozyskiwane przez niego nielegalnie środki miały służyć do wsparcia żydowskich osadników okupujących palestyński Zachodni Brzeg i pomagać im w „zwalczaniu palestyńskiej intifady”. Tubylczy ofiarodawcy byli oburzeni przeznaczaniem ich funduszy na pomoc dla izraelskich osadników.

— To... dziwne — powiedział Charles Buffalo, prawnik grupy Saginaw Chippewa Indians, która na prośbę Abramoffa przeznaczyła 25 tys. dolarów na cele Capital Athletic Foundation. — Plemię nigdy nie dałoby na to pieniędzy.

Według dokumentów ujawnionych przez śledczych z Senatu, Abramoff wykorzystał pieniądze Czoktawów do stworzenia fałszywej chrześcijańskiej grupy przeciwników ha-

zardu i finansowania takich ulubionych projektów, jak zakup sprzętu dla „szkoły snajperów” na okupowanym przez Izrael Zachodnim Brzegu. Rewelacje te wypłynęły w emailach i zeznaniach ujawnionych przez Senacką Komisję do spraw Indian podczas przesłuchań w sprawie działalności Abramoffa i Michaela Scanlona, współpracownika i byłego rzecznika prasowego DeLaya.

Jak stwierdził Senat, Abramoff prał pieniądze tubylczych Amerykanów, polecając przekazywać je grupom pożytku publicznego (co dawało prawo do odpisów podatkowych za darowizny — red.) i wykorzystując je potem do własnych celów. Jeden z projektów Abramoffa obejmował zakup sprzętu wojskowego, w tym noktowizorów i paramilitarnego pojazdu, na potrzeby szkolenia snajperów prowadzonego przez jego kolegę z klasy.

Według raportu „The Washington Post” Aaron Stetter, były pracownik Scanlona zeznał, iż Scanlon i Abramoff dążyli do pozbycia się opozycji z grup rywalizujących o prawo do otwarcia kasyn przez organizowanie fałszywych chrześcijańskich banków telefonicznych. Jak oświadczył Stetter, dzwoniący mieli się przedstawiać jako członkowie takich grup, jak Chrześcijańska Sieć Badawcza czy Globalna Sieć Chrześcijańskiego Zaangażowania i zachęcać wyborców do kontaktowania się ze swoimi kongresmanami. W ten sposób Abramoff wykorzystywał sprzeciw wobec hazardu w nieindiańskich grupach chrześcijańskich dla własnych celów, wydzierając niemal Indianom pieniądze na „ochronę” przed przeciwnikami hazardu.

Wytwarzając fałszywą presję na Czoktawów, Abramoff i jego kumple fałszowali potem sprawozdania finansowe ze swoich wydatków i przedstawiali Czoktawom rachunki do zapłaty. Ujawnione podczas tego samego przesłuchania emaily — zdobyte według „The Washington Post” w dawnej firmie prawniczej Abramoffa Greenberg Traurig LLP — dowodziły, że Abramoff i zespół jego lobbyistów dyskutowali, jak „naciągać” rachunki i sprawozdania z wydatków przedstawiane Czoktawom, a w grę wchodziły dziesiątki tysięcy dolarów miesięcznie. Zrodziło to kolejne pytania o przyczyny, dla których firma

prawnicza nie dyscyplinowała nielegalnych działań lobbystów.

Przewodniczący Komisji, republikański senator z Arizony John McCain, podnosił kwestię możliwego oszustwa telekomunikacyjnego, które powinien zbadać Departament Sprawiedliwości, oraz kwestie podatkowe, które winny zainteresować urzędy skarbowe. Departament Sprawiedliwości już analizuje sięgające około 85 mln dolarów wynagrodzenia z tytułu lobbingu i usług *public relations*, które Abramoff i Scanlon otrzymali od co najmniej sześciu indiańskich plemion, które wzbogaciły się na pieniądzach z kasyn.

Abramoff i jego wspólnicy pobierali wynagrodzenia nie tylko od Czoktawów, ale też od grup Louisiana Coushatta, Agua Caliente Band of Cahuilla Indians, Sandia Pueblo, Saginaw Chippewa i Tigua of Ysleta del Sur Pueblo. Szefowie Mississippi Band of Choctaw Indians wpłacili na cele organizacji Abramoffa i Scanlona łącznie 15 mln dolarów.

Jak donosi „Indian Country Today” („ICT”), nowojorska gazeta należąca do Narodu Oneidów, obu lobbystom postawiono zarzuty oszukania w latach 2001–2004 sześciu plemion na łączną kwotę 85 mln dolarów. Jak napisał w artykule „Abramoff przyznaje się do winy” Gale Courey Toensing, reporter ukazującego się od 25 lat „ICT”, waszyngtoński lobbysta zatrzymali dwie trzecie tej kwoty. Artykuł mówi między innymi, że jedno tylko plemię, Coushatta of Louisiana, przekazało Scanlonowi i „osobom powiązanym z nim” ponad 30 mln dolarów. Według gazety 11,5 mln dolarów Scanlon oddał Abramoffowi.

Indianie „oburzeni”

W „ICT” czytamy, że prawnik grupy Coushatta Jimmy Faircloth oświadczył, iż plemię jest „oburzone” na Abramoffa i „bardzo zadowolone”, że ujawniono jego machinacje.

— Plemię sądziło, że Abramoff ma poufny dostęp do wpływowych polityków w Waszyngtonie — powiedział Faircloth gazecie — i podążało jego śladami.

Reakcje tubylczych mediów podsumował Pete Micek z internetowego serwisu informa-

cyjnego New American Media — spółki mediów etnicznych.

Czoktawowie wydawali się dość zaskoczeni wielkością i złożonością działań, na skutek których zostali wykorzystani przez Abramoffa. Wódz Philip Martin nie zeznawał podczas przesłuchań, ale wydał cytowane przez „The Washington Post” oświadczenie, w którym napisał: „Byliśmy zaskoczeni, że wysoki funkcjonariusz czołowej firmy prawniczej mógł i chciał angażować się w nadużycia tego rodzaju i że udawało mu się to przez tak długi czas”.

Jak analizuje Micyk: „Politycy przyjmowali kosztowne prezenty i zaproszenia na przyjęcia, przygotowywane przez lobbystów. Kongresmen Robert W. Ney, republikanin z Ohio (który odszedł następnie z Kongresu w niesławie), wybrał się — według „ICT” — z Abramoffem i innymi na wycieczkę po szkockich polach golfowych. W Kongresie był on autorem dwóch przemówień, wspierających starania Abramoffa o przejęcie firmy San Cruz Casino Lines”.

Jak doniosła „ICT”, Abramoff i inny z jego dawnych partnerów Adam Kidan kupili flotę transportową kasyna San Cruz od biznesmena z Miami, który zginął potem w okolicznościach wyglądających na mafijne porachunki. Abramoff i Kidan zostali oskarżeni na Florydzie o spiskowanie i związane z tą transakcją nielegalne transfery finansowe.

Donald Kilgore, prokurator plemienia Czoktaw powiedział, że lobbysta firmy angażowali się „w ewidentne i rozmyślne metody oszukiwania swoich klientów”. Oświadczył, że emaile, z którymi zapoznało się plemię, dowodzą przekazywania łapówek, sprzeniewierzenia funduszy i wystawiania rachunków bez pokrycia. Pan Abramoff stale polecał „kreować i zawyżać rachunki”, oświadczył Kilgore.

W obronie własnej wielu współpracowników Abramoffa odmówiło składania zeznań przed komisją, powołując się na zgodne z Piątą Poprawką do Konstytucji USA prawo do unikania samooskarżania się przed sądem.

McCain oświadczył, że Abramoff i Scanlon osobiście przywłaszczyli sobie 6,5 z 7,7 mln dolarów wypłaconych przez Czoktawów za usługi konsultingowe.

Seminole z Wewoka, w Oklahomie,
mieli dwa kasyna; oba zostały
zamknięte przez FBI z powodu
korupcji i prania brudnych
mafijnych pieniędzy

BARTOSZ HLEBOWICZ



— Jestem pełen złości i goryczy — powiedział Komisji Rogers, urzędnik czoktawski najbliższej współpracujący z Abramoffem. — To nadzwyczajna historia zdrady.

Współpraca Abramoffa i Scanlona z Czoktawami była przykładem, w jaki sposób układali oni swoje relacje z innymi tubylczymi klientami. W związku z tym lobbystów oskarżono także o wręczanie nielegalnych prezentów i finansowanie kampanii ustawodawców w zamian za głosy lub poparcie odpowiednich projektów ustaw. Zamieszani w to bezpośrednio byli kongresmeni Ney i doradca DeLaya; inni politycy, w większości republikanie zajmujący się sprawami Indian, także mieli rozmaite powiązania. Reperkusje tego śledztwa wpłynęły między innymi na decyzję DeLaya o rezygnacji z fotela w Izbie Reprezentantów.

Abramoff był znany z zapraszania republikkańskich członków Kongresu na darmowe posiłki w swojej restauracji „Signatures”. Miał też cztery prywatne gabinety (tzw. *skyboxes*) nad boiskami na głównych arenach sportowych Stanów Zjednoczonych, których używał do zabawiania polityków kosztem 1 miliona dolarów rocznie. Gabinety te były dla osób gromadzących fundusze czymś w rodzaju inwestycji. Wielu jego gości stanowczo sprzeciwiało się indiańskiemu hazardowi.

Te indiańskie „małpy”

Jak wynika z emaili zgromadzonych przez śledczych z Senatu, Abramoff, przyjmując pieniądze od tubylczych Amerykanów, za plecami nazywał ich „małpami”, „troglodytami” i „kretynami”. Pewnego razu prosił uczestniczącego w spisku Scanlona o spotkanie z klientem, pisząc w emailu: „Muszę spotkać się z tymi małpami z rady plemiennej Czoktawów. Powinieneś zawrzeć umowę... z klientem”. O innym tubylczym kliencie pisał do Scanlona: „Te sukinsyny są z pewnością najgłupszymi idiotami w całym kraju”. W jeszcze innym mailu Abramoffa czytamy: „Musimy zdobyć pieniądze od tych małp!”.

Indiańskie media okazały niewiele sympatii plemionom schwytanym w sieć Abramoffa. „Pojawiają się sugestie, że Jack Abramoff skrzywdził nieświadome plemiona i polityków — pisał Louis Gray w „The Native American Times”. — Ale jest to bardziej kwestia nieposkromionej chciwości, niż ludzi wykorzystujących bezbronne plemiona i korumpujących niewinnych polityków”.

„Łatwo byłoby grać rolę ofiary — komentował Micek słowa Graya — ale dla wielu plemion byłoby to unikanie odpowiedzialności za własne nieokiełznane dążenie do ochrony i pomnażania korzyści z hazardu”.

W tekście redakcyjnym zatytułowanym „Skandal Abramoffa: tu chodzi o graczy, nie o ofiary” Gray pisał, że hazard zapewnił części ubogich dotąd tubylczych Amerykanów nieznanie wcześniej bogactwo. „Ale za jaką cenę i kiedy będzie dość?” — pytał. Pisał też, że Abramoff i jego indiańscy klienci są jednakowo winni finansowym malwersacjom.

Czy działają oni w interesie publicznym, zastanawiał się Gray, czy we własnym? „Ich czyny wskazują, że pracowali dla ludzi takich, jak Abramoff, który z kolei pracował dla tych, którzy oferowali najwięcej. Plemiona nie są już bezbronnymi zagubionymi w lesie owieczkami, którymi kiedyś były — pisze dalej Gray. — Wielu zaangażowanych w hazard Indian wykorzystuje możliwości ustosunkowanych ludzi, którzy dla nich pracują i którzy służą im radą w ważnych kwestiach”.

John McCarthy, dyrektor Stowarzyszenia Hazardu Indian Minnesoty napisał w „Indian Country Today” (16 kwietnia 2006 roku), że „kiedy w 1988 roku uchwalono Ustawę o regulacji indiańskiego hazardu (IGRA), ani plemiona, ani Kongres nie wyobrażały sobie fenomenalnego sukcesu, jakim się stanie. (Przed wszystkim, gdyby Kongres o tym wiedział, to całkiem możliwe, że nigdy by tej ustawy nie uchwalił.) Wielu ludzi sądziło, że plemienne kasyna będą zadymionymi barakami, oferującymi grę w bingo na wysokie stawki i nic poza tym. Rozwijając bardzo dochodowe i wyrafinowane biznesy hazardowe, będące obecnie głównym źródłem dochodów wiejskich społeczności tubylczych w Stanach Zjednoczonych, plemiona pokazały, że ci ludzie mylili się. I wielu to zasmuciło”.

Senator McCain, który w roku 2008 może ubiegać się o prezydenturę Stanów Zjednoczonych, szybko wykorzystał gniew nie-Indian i zaproponował federalną kontrolę indiańskich kasyn. „Krótko potem [po ujawnieniu nielegalnych działań Abramoffa] McCain złożył w Senacie projekt ustawy nr 2078 będący poprawką do ustawy o regulacji indiańskiego hazardu, który wzburzył plemiennych przywódców i stał się zawołaniem każdego wroga Indian w tym kraju” — pisał McCarthy.

Wielu Indian obawia się, że projekt McCaina może otworzyć drogę nie tylko federalnej

kontroli budżetu kasyn, ale także kontroli rad plemiennych w ogóle, przywracając politykę sprzed wielu lat, kiedy to Biuro do spraw Indian kontrolowało każdy drobiazg w rezerwacie, wychodząc z założenia, że Indianie nie są dość kompetentni, by kierować własnymi sprawami.

W efekcie projekt McCaina unieważniłby wyrok Sądu Najwyższego z 1987 roku w sprawie *Kalifornia przeciwko Cabazon Band of Mission Indians*, uznający prawo plemion, jako suwerennych narodów, do zajmowania się hazardem bez ingerencji władz stanowych, jeśli tylko hazard w jakiegokolwiek formie jest w danym stanie legalny.

„Czy McCain zdaje sobie sprawę — pytał McCarthy — że największe oszustwo popełnione kiedykolwiek na plemionach amerykańskich Indian (lub może drugie — po pierwotnej kradzieży ich ziemi) nie było winą jakiegoś «developer»», tylko rządu federalnego, który wciąż nie może rozliczyć się z powierzonych mu przez plemiona miliardów dolarów za ziemię, wodę i prawa do bogactw mineralnych? Gdzie był Kongres, gdy odbywał się ten rabunek?”

Redaktorzy „Indian Country Today” wykazali 24 lutego 2006 roku, że jedynie garstka indiańskich ludów — tylko sześć na blisko sześćset tubylczych narodów i plemion w kraju — było zaangażowanych w sprawę Abramoffa. Trudno to uznać za dowód braku kompetencji, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że Abramoff i jego wspólnicy oszukiwali także niektórych spośród najbardziej prominentnych polityków w Stanach Zjednoczonych.

Nie trzeba jednak wiele, by sprowokować prawicę do najróżniejszych antyindiańskich wypowiedzi. Holman Jenkins Jr. z redakcji „The Wall Street Journal” skrytykował „niesprawne plemiona” i „trwający wciąż nonsens indiańskiej «suwerenności»”. Prawicowa retoryka w obronie malwersacji na szkodę Indian zajmuje w amerykańskiej historii poczesne miejsce. Potężne siły nacisku raz jeszcze oskarżają ofiary, usiłując pozbawić je praw traktatowych. ❖

tłum. Marek Nowocień



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Barykady w Ontario

Wielu współczesnych Kanadyjczyków nie widzi bezpośredniego związku między działaniami swoich przodków — przybyszy z Europy osiedlających się na ziemiach tubylców — a obecnymi problemami i żądaniami tubylczych społeczności. Tymczasem dla wielu potomków wysiedlanych, zabijanych, okradanych i oszukiwanych w minionych wiekach Indian oczywiste jest, że historyczne traktaty i różnice kulturowe należy respektować, a krzywdy — naprawiać lub rekompensować.

Jedni tylko reprezentanci irokeskich Sześciu Narodów wyliczają 29 spraw, w których domagają się od Kanady uwzględnienia swoich roszczeń do ziem przodków. W całej Kanadzie podobnych roszczeń tubylczych jest około tysiąca. Jednym z nich — nie największym bynajmniej ani nie najstarszym, lecz najgłośniejszym w ostatnich miesiącach — jest sprawa tzw. Traktu Haldimanda (Haldimand Tract) w Ontario. Jest to liczący milion akrów pas ziemi o szerokości dwunastu mil, wiodący od ujścia Grand River do północnego brzegu jeziora Erie, w górę rzeki, aż do jej źródeł.

28 lutego 2006 roku grupa Irokezów z rezerwatu Six Nations rozpoczęła okupację stanowiącej część Traktu Haldimanda działki budowlanej w miejscowości Caledonia (tzw. Douglas Creek), 20 mil na południe od Hamilton, w Ontario. Przedstawiciele okupujących, a także wspierający ich tradycyjni wodzowie Konfederacji Irokezów utrzymują, że teren ten odebrano im bezprawnie ponad dwieście lat temu i już w 1999 roku wystąpili formalnie z roszczeniem o jego zwrot, bezskutecznie oczekując od tamtej pory na decyzje. Władze prowincji twierdzą, że Irokezi oddali tę ziemię pod budowę drogi w 1741 roku, jednak według Indian nie była to nigdy zgoda na sprzedaż ziem plemiennych, a jedynie na ich

czasową dzierżawę. Jak argumentują bowiem Irokezi, w ich ówczesnej kulturze nie istniała koncepcja „prawa własności ziemi”, a jedynie prawo do korzystania z niej (np. w celu polowania, połowu ryb lub podróżywania).

Przez kolejne tygodnie Irokezi, wsparci przez przybywających do Caledonii Indian z innych stron kraju, okupowali sporny teren, wznosząc barykady, blokując drogi dojazdowe, domagając się zwrotu utraconej ziemi i ścierając się sporadycznie z rozgniewanymi i zaniepokojonymi tubylczym protestem mieszkańcami miasteczka. Podczas wybuchających od czasu do czasu zamieszek padały mocne słowa, nierzadko w bijatykach łała się krew i płonęły wznoszone przez obie strony barykady. 20 kwietnia policja prowincji Ontario podjęła nieudaną próbę usunięcia protestujących Indian ze spornego terenu. Użycie przez władze siły wobec nieuzbrojonej grupy uczestników okupacji w Caledonii przypomniało rozprawę policji z uczestnikami głośnego protestu Irokezów z Oka z 1990 roku, gdy mieszkańcy Kanasatake zaprotestowali przeciwko budowie pola golfowego na starym indiańskim cmentarzu. Interwencja policji wywołała falę głosów oburzenia i poparcia dla okupantów oraz akcje solidarnościowe Indian z wielu części Kanady, którzy — podobnie jak podczas krzysu w Oka — zaczęli organizować antyrządowe demonstracje i blokady.

W maju pod naciskiem nieustających tubylczych protestów federalny rząd Kanady i władze prowincji Ontario zgodziły się powołać komisję mającą rozpatrzyć irokeskie protesty ziemskie. Co więcej, po raz pierwszy we współczesnej historii Kanady, za stronę sporu władze zgodziły się uznać przedstawicieli Długiego Domu, czyli wodzów i matki rodowe Konfederacji Irokezów, a nie tylko członków rad plemiennych, wybieranych według narzuconej odgórnie w 1924 roku Ustawy o Indianach i bojkotowanych systematycznie

przez większość Irokezów. Choć można to uznać za dobry znak na przyszłość, to został on wymuszony przedłużającym się konfliktem społecznym i droga do końcowego porozumienia pozostaje wciąż długa.

Czerwcowe posiedzenia sądu z udziałem niemal wszystkich stron zaangażowanych w spór w Caledonii (poza przedstawicielami Irokezów bojkotującymi sędziego posądzanego o stronniczość) zakończyło się bez nowych decyzji, w oczekiwaniu na dalszy przebieg negocjacji toczonych równoległe z władzami federalnymi i rządem prowincji. Jak oświadczyli protestujący Indianie, władze prowincji wciąż usiłują ignorować matki rodowe Konfederacji Irokezów, które wspierają starania o zachowanie spokoju i porządku na terenie objętym tubylczym protestem. Z kolei przedstawiciele firmy budowlanej i kolejarzy, którym protest uniemożliwił pracę, domagali się szybkich rozstrzygnięć potwierdzających prawa inwestorów. Policja Ontario, wyciągając zapewne wnioski z poprzednich akcji, sugerowała potrzebę szybkich rozstrzygnięć politycznych zamiast nieobliczalnych i nieskutecznych na dłuższą metę działań siłowych. Jednym z rozwiązań jest wykupienie zajmowanych dotąd przez osoby prywatne i miasto Caledonia spornych terenów przez władze prowincji Ontario i przekazanie ich następnie Irokezom (którzy i tak uważają się za ich właścicieli).

Irokezi z rezerwatu Six Nations organizują pikietę przed położonym także na Trakcie Haldimanda kasynem w Brantford, by przypomnieć, że spór ziemski dotyczy nie tylko jednej działki budowlanej. Władze Ontario obawiają się powtórzenia scenariusza z Caledonii, tymczasem spora część mieszkańców i polityków Ontario ignoruje zasadnicze postulaty Irokezów i jest zainteresowana przede wszystkim szybkim zakończeniem okupacji, nie wykluczając przy tym użycia siły. Jednak sama pokojowa okupacja w Caledonii to za mało, by usprawiedliwić interwencję wojska (która w 1990 roku w Oka nastąpiła dopiero wtedy, gdy zginął jeden z żołnierzy).

Protestujący Indianie obawiają się więc prowokacji usprawiedliwiającej użycie siły przez rząd i oczekują przede wszystkim zna-

czącego postępu w oficjalnych rokowaniach władz prowincji ze swoimi przedstawicielami, w tym z delegatami Długiego Domu. Mimo oskarżeń o stosowanie przemocy nie zamierzają opuszczać zajętej już ziemi. Dlatego nocami barykady w Ontario wciąż stają w ogniu, ale Indianie z Caledonii wykonują też gesty pojednawcze (np. 12 czerwca, za namową przedstawicieli Konfederacji, uzgodnili likwidację blokad na torach kolejowych).

Mimo że większość kanadyjskich mediów wciąż pisze o proteście niewiele i niezbyt przychylnie, koncentrując się nie na kluczowych kwestiach prawnych, lecz na spektakularnych wydarzeniach i sporadycznych starciach, 16 czerwca około ośmiu tysięcy ludzi wzięło udział w 12-godzinny „RedStock” — wielkim festiwalu w sąsiadującym z okupowanym terenem Chiefswood Park. Wystąpiło na nim ponad 40 tubylczych i nie-tubylczych artystów z Kanady i USA, by wyrazić solidarność z protestującymi Indianami i zebrać fundusze dla jego uczestników.

Przedstawiciele Konfederacji Irokezów od lat w rozmaity sposób starają się zwracać uwagę na jej nieprzerwane funkcjonowanie w zmieniających się dramatycznie warunkach. Mimo że w krytycznym momencie populacja Irokezów została zredukowana do 1% jej pierwotnej liczebności i skazana na zagładę, to już w 1924 roku jej delegaci pojawili się przed genewską siedzibą Ligi Narodów, domagając się wysłuchania przez tę nową międzynarodową organizację, ukształtowaną na wzór ich własnej Konfederacji. Rząd Kanady aresztował wówczas w Kahnawake tradycyjnych wodzów Irokezów i narzucił im niekorzystną Ustawę o Indianach.

Jednak u progu nowego stulecia idee i postulaty Konfederacji pozostają równie żywe, jak jej tradycje, język i konstytucja zwana Wielkim Prawem Pokoju. Władze Kanady mogą ignorować irokeckie roszczenia ziemskie zalegające od lat w sądach, a opinia publiczna może nie być świadoma ani ich istnienia, ani potwierdzających je faktów. Ale barykady płonące przed szesnastu laty w Oka i w ostatnich miesiącach w Caledonii to kolejne świadectwa, których trudno nie zauważyć.

Marek Nowocień

Intruzi w Długim Domu

W maju dostałem list od przyjaciółki z grupy Oneidów w Southwold w Kanadzie:

„Wielkie napięcie tu, w Oneida — coraz więcej handlarzy narkotyków, przemytników papierosów i nielegalnych producentów alkoholu próbuje ogłupić Oneidów. Kilka rodzin walczyło ze sobą — w piątek wieczór [dzień wypłaty zasiłków], dwa tygodnie temu, próbowałam opuścić rezerwat — na każdym kroku widać było policjantów OPP (Ontario Provincial Police), jeździli grupami, po pięć–sześć samochodów, aby kontrolować sytuację. Kilku mężczyzn grasuje dookoła, mówią o sobie „wojownicy” i powodują tyle problemów, a robią się jeszcze bardziej szaleni, kiedy pojawia się OPP. Większość z nich znana jest z tego, że bije kobiety, handluje pędzłym bimbrem i sprzedaje narkotyki — próbując wykorzystywać naszą społeczność w okropny sposób. Jednej kobiecie grozili pobiciem i śmiercią, uciekała przed nimi swoim autem przez cały rezerwat, na szczęście miała szybki wóz i komórkę, i zdążyła zadzwonić po pomoc. Teraz kobiety zjednoczyły się i chcą walczyć z prochami, alkoholem i gwałtem. Kobieta oskarżyła napastników, więc teraz dwóch z nich nie ma prawa wstępu do Oneida po godzinach pracy (prowadzą tutaj *smoke shops*). Za miesiąc mamy wybory i jest obawa, że się nie odbędą, tak samo zagrożona jest nasza ceremonia pożegnania zmarłych wodzów i matki rodowych przez kilku zawziętych ludzi.

Milsza wiadomość — w ostatni weekend mieliśmy obóz *lacrosse*, mój przyjaciel pisał o tym do tubylczej gazety, chcieli opisać początki gry i jej znaczenie dla *Onkwehonkwe* [po irokesku „Prawdziwych Ludzi”].”

Teresa, autorka tych słów, należy do potężnego niegdyś ludu Irokezów. Cytując jej słowa, chcę przypomnieć o tych zapomnianych grupach z marginesu społeczeństwa, samym sobie zadających krzywdę. To nie są Indianie w barwnych strojach i pióropuszech, lecz żywi ludzie, niepotrafiący uporać się z historią i współczesnością. Podziwiam ludzi takich jak Teresa, samotnie wychowująca czwórkę dzieci, która właśnie przeprowadza się do rezerwatu,

choć dotąd żyła w spokojniejszym miejscu — mieście białego człowieka, z uniwersytetem, gdzie studiuje i gdzie przemoc nie jest tak widoczna. Chce być ze swoją społecznością na dobre i na złe. I nie traci wiary, z entuzjazmem opisuje zespół *lacrosse* Oneidów. „Uradowałbyś się, widząc zespół mojej siostry — Oneida Thunder; jedna z moich siostr właśnie skończyła grę, a druga, młodsza, będzie chyba grała jeszcze rok. Są całkiem ostre”.

To wydanie „Tawacinu” w większości dotyczy Haudenosaunee — Ludu Długiego Domu, czyli Irokezów i ich współczesnych problemów. A jest ich wiele: w marcu ubiegłego roku Sąd Najwyższy uznał, że Oneidowie mają płacić podatki lokalnym władzom nawet na ziemiach, które od wieków należały do Indian i które ten sam sąd 20 lat wcześniej uznał za nielegalnie odebrane Oneidom w XIX wieku przez stan Nowy Jork. Tak więc władza białych może liczyć na ponowne łupy kosztem Indian: najpierw zabór terytorium, a po odzyskaniu części ziemi przez Indian pod koniec XX wieku — opodatkowanie jej.

Drugi cios w serce Irokezów zadał Sąd Apelacyjny w sprawie Kajugów dwa miesiące później, odrzucając w całości ich roszczenie ziemskie i wcześniejszy wyrok Sądu Najwyższego przyznający im pieniężne wynagrodzenie za wyłudzone w XIX wieku terytorium. W czerwcu sąd uznał, że... Kajugowie zbyt późno złożyli pozew oraz że ich wygrana stanowiłaby zbyt wielkie wyrzeczenie dla nie-indiańskich mieszkańców stanu. „Owszem, ukradliśmy wam ziemię, ale zadośćuczynienie kosztowałoby nas za dużo i nic nas nie obchodzi, że inny sąd uznał, iż powinniśmy wam zapłacić” — tak należy ten werdykt rozumieć. Bezcelny wyrok, podważający amerykańskie prawo i uniwersalne poczucie uczciwości. Zaledwie półtora miesiąca temu Sąd Najwyższy odrzucił prośbę Kajugów o ponowne rozpatrzenie sprawy... W kanadyjskiej Caledonii, tuż przy położonym w Oshwekon rezerwacie Sześciu Narodów, od kilku miesięcy trwa napięcie między Irokezami i białymi. Dochodzi do brutalnych incydentów, a dziennikarzom zamyka się usta. Sprawa może przerodzić się w ogólnokrajowy indiański protest...

Bartosz Hlebowicz

Nikt nigdy nie lubił bogatych Indian. Jeśli już coś mieli, to przez wieki bezlitośnie i bezrefleksyjnie ograbiano ich ze wszystkiego. Zawsze i wszędzie zabierano im ziemię i jej bogactwa, futra i skóry, broń i ozdoby, kobiety i dzieci, a w ostateczności — także zdrowie i życie. Po stuleciach pogardy wiek XX przyniósł amerykańskim tubylcom pewne prawa i umiarkowaną łaskawość władz, ale też uwięzione umiarkowanym powodzeniem dążenia do likwidacji plemion, przesiedlenia tubylców do miast i ich ostatecznej asymilacji. W ten sposób usiłowano odebrać im to, co nadal posiadali: rezerwy i plemienną tożsamość, język i religię, kulturę i tradycję, resztki godności i skromną opiekę państwa.

Jak zauważył ostatnio znany tubylczy dziennikarz i wydawca Tim Giago, Ustawa o regulacji indiańskiego hazardu (IGRA) z 1988 roku przyniosła zasadniczą zmianę w sposobie postrzegania Indian przez amerykańskie społeczeństwo, ale też zmieniła sposób patrzenia Indian na samych siebie. Nowe kasyna w rezerwach przyniosły stosunkowo nielicznym plemionom niewyobrażalne wcześniej bogactwo, innym zaś — pierwsze od pokoleń przyzwoite dochody. Czasami przyniosły nowe obyczaje i problemy podważające dotychczasowe normy społeczne i plemienne tradycje. Jednocześnie spadła społeczna sympatia dla Indian, a pojawiły się: zazdrość, podejrzliwość, a nawet złość i wrogość.

Im więcej nowych grup ubiega się o status Indian i prawo do prowadzenia kasyn, tym trudniej starym, pozostającym na uboczu przemian, „niekasynowym” plemionom zabiegać o zrozumienie swoich niezmiennych od dziesięcioleci potrzeb i wsparcie dla wysuwanych przez nie postulatów. Bogaci (choć nie zawsze chciwi i nieuczciwi) Indianie stali się uniwersalnymi wrogami — większości społeczeństwa, reszty marginalizowanych Indian, a nawet wrogami innych bogatych — i rywalizujących o bogactwo — tubylców. Dziś też nikt nie lubi garstki bogatych Indian. I co gorsza, prawie nikt nie przejmuje się biedniejszą większością.

Cień

Dla upamiętnienia 130 rocznicy bitwy nad Little Bighorn Służba Parków Narodowych umieściła 8 tablic w miejscach, w których 25 czerwca 1876 roku zginęło ośmiu lakockich wojowników. Dwie z nich umieszczono na głównym polu bitwy oddziału płk. Custer, a pozostałe w miejscu walk oddziałów Reno i Benteena. Do niedawna tablice na tym miejscu upamiętniały jedynie poległych żołnierzy 7 Pułku Kawalerii. Dopiero ostatnio współpracująca z plemiennymi historykami Służba Parków Narodowych ustawiła pierwsze 18 tablic honorujących poległych w pamiętnej bitwie Lakotów i Szejenów.

Cień

Polskie odkrycie w Nakum

Sensacyjnego odkrycia dokonali polscy archeolodzy w Gwatemali, w ośrodku Majów Nakum. W jednej z piramid, badanej przez Polaków, natrafiono na niewyrabowany grobowiec królewski. Grobowiec zawierał, obok fragmentarycznie zachowanego szkieletu, kilka naczyń (w tym pięknie malowaną misę przedstawiającą tancerza), kilkadziesiąt paciorków z jadeitu, nefrytu, kości i muszli tworzących naszyjnik, bransolety i inne ozdoby, kilka zausznic jadeitowych, pierścieni z muszli i wiele innych zabytków. W okolicy klatki piersiowej zmarłego spoczywał jadeitowy pectoral pokryty rytym wyobrażeniem twarzy władcy oraz tekstem hieroglificznym, który stanowi niezwykle ważne źródło informacji dla poznania dziejów Majów na obszarze nizin. Jest to pierwszy grobowiec królewski, jaki odkryto w Nakum. Nad grobowcem polscy archeolodzy natrafili również na dwa depozyty ofiarne, na które łącznie składały się 3 naczynia i podłużna rurka z jadeitu, rytualnie przełamana przez Majów. Jedno z naczyń zawierało niezwykle rzadkie zabytki: 3 pierścienie pokryte wizerunkami ludzkich twarzy i 8 paciorków z jadeitu. Projekt Archeologiczny Nakum jest realizowany przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego i kierowany przez dr Jarosława Żrątkę i mgr Wiesława Koszkula.

JŻ

GERONIMO, MASAKRA POD JANOS I HISTORYCY

czyli jak rodzi się legenda

Geronimo pojawił się na scenie historii w 1877 roku w Ojo Caliente, kiedy to został zatrzymany przez Johna P. Cluma. Do tego czasu raporty z Sonory, Chihuahua, a potem Arizony i Nowego Meksyku, milczały o jego poczynaniach. Nikt więc nie może powiedzieć, że wydarzyły się tak, jak to później przedstawił. Biografowie Geronima, odtwarzając zdarzenia tamtych lat, wykazali się dużą sumiennością przy studiowaniu archiwów amerykańskich, pomijali natomiast systematycznie dokumenty meksykańskie. Przeglądając największą biografię Geronima, napisaną ze swadą przez Angie Debo¹, nie można nie dostrzec, że materiały źródłowe, którymi autorka się posługuje, zatrzymują się na granicy z Meksykiem, a najstarsze z nich sięgają 1851 roku, kiedy John Bartlett i John Cremony weszli na tereny Apaczów, wytyczając nową granicę między Meksykiem i Stanami Zjednoczonymi. Okres meksykański w historii Apaczów ogranicza się u Angie Debo, i nie tylko u niej, do zdrady Johnsona w 1837 roku, do wydarzeń związanych z opuszczeniem kopalni w Santa Rita, oraz do masakry pod Janos w 1851 roku, gdyż Bartlett i Cremony o tym nadmienili. Nad resztą zalega głucha cisza faworyzująca tezę, że do roku 1851 zaszły w górach Geronimo prowadził spokojny żywot, a na ścieżkę wojenną wkroczył, dopiero gdy Meksykanie bez żadnego powodu wymordowali jego rodzinę. Ciszę tę przerywają

wiadomości o kontaktach z Mangasem Coloradas, którego tereny od 1848 roku znalazły się pod administracją amerykańską, a prawdziwą burzę wydarzeń przyniósł rok 1861, kiedy to porucznik Bascom starł się z Cochise'em i zgotował Amerykanom wojnę, jakiej ci się nie spodziewali. Jeśli wcześniej źródła amerykańskie o Cochisie nie wspominają, to nie dlatego że żył on w przykładowej zgodzie z białymi, co niektórzy sugerują, ale dlatego że Arizona była jeszcze Sonorą i walki Cochise'a toczyły się w Meksyku. Czytając większość prac o Apaczach, odnosi się wrażenie, że historia tego ludu zaczęła się w latach pięćdziesiątych XIX wieku. Trudno też nie pomyśleć, że zdarzenia w nich przedstawione składają się bardziej na historię Amerykanów, w którą wplotły się walki z Apaczami, niż na historię samych Apaczów.

Nieznajomość archiwów meksykańskich z jednej strony, brak dokumentów o działaniach Geronima przed 1877 rokiem z drugiej, sprawiają, że jedynym źródłem informacji o jego życiu jest podyktowany przez niego samego pamiętnik². Gdy w 1905 roku Geronimo dyktował swoje wspomnienia Stephenowi M. Barrettowi, miał ponad osiemdziesiąt lat i ciągle traktowany był przez amerykańskie władze jako więzień wojenny. Stary wojownik relacjonował swoje wspomnienia w języku Apaczów, a Asa Daklugie, syn Juha, tłumaczył je na angielski. Ostatecznej redakcji wspomnień dokonał sam Barrett. Pamiętnik ten ma niewątpliwie duże znaczenie, zawiera wiele cennych informacji o życiu codziennym Apaczów, stanowi przykład narracji charakterystycznej dla kultury opartej na przekazie ustnym, w przejmujący sposób oddaje, pomimo powściągliwości mówiącego, rozpacz ludzi stłamszonych i zagubionych, którzy dobrze rozumieli, że nigdy już nie będą wolni i nigdy już nie będą szczęśliwi. Jednak, jako źródło historyczne, pamiętnik ten ma wartość co najmniej wątpliwą. Jest w nim mnóstwo błędów, niedomówień i zmyśleń. Wiele faktów Geronimo zataił, czego nie zataił, to pomylił, a czego nie pomylił, to za-

¹ Angie Debo, *Geronimo, the Man, his Time, his Place*, University of Oklahoma Press, Norman 1989.

² *Geronimo żywot własny*, spisał S.M. Barrett, przeł. Krzysztof Zarzecki, Iskry, Warszawa 1975.

aranżował tak, by uwypuklić własne znaczenie w przytaczanych zdarzeniach. Jakby tego było mało, Barrett ukwiecił tę relację własnymi wymysłami. Ciekawych informacji na temat nastawienia Geronima w czasie rozmów z Berrettem dostarczył Eve Ball Asa Daklugie:

Geronimo chciał koniecznie tej książki, nie bardzo wiem dlaczego. Nie ufał Barrettowi, który, według niego, mógł być szpiegiem wysłanym po to, by, pod pretekstem pisania książki o jego życiu, zachęcić go do mówienia. W rezultacie okazał wielką ostrożność i przemilczał wiele faktów, które wymyślił potem sam Barrett, czy to, aby skompletować notatki robione pod moje dyktando — a mówiłem szybko — czy też dlatego że źle rozumiał lub też myślał, iż Geronimo nie bardzo wie, co mówi. Jest więc dużo błędów w tej książce. Geronimo był zbyt sprytny, aby powiedzieć wszystko, co wiedział. W końcu byliśmy jeszcze jeńcami wojennymi i wszelka zmiana wojskowego dowództwa mogła oznaczać dla nas śmierć. Ja sam również byłem bardzo ostrożny, gdy tłumaczyłem³.

Na tej jednak książce oparli się biografowie Geronima, odtwarzając jego życie sprzed 1877 roku. Najważniejszym wydarzeniem w młodości, które miało uwarunkować nastawienie Geronima do Meksykanów, był mord na jego matce, żonie i dzieciach, dokonany przez meksykańskie wojsko. Doszło do niego w 1851 roku pod Janos. A oto, jak Geronimo, a za nim Angie Debo, przedstawiają tę historię.

Grupa Geronima żyła w pokoju z Meksykanami. Podążając za swym wodzem, Mangasem Coloradas, na handel do Casas Grandes, rozłożyli się obozem nieopodal miasta Keskiyeh (Janos). Co dzień mężczyźni chodzili do miasta handlować, zostawiając swe rodziny pod ochroną nielicznej straży. Któregoś dnia, wracając z miasta, spotkali kilka przestraszonych kobiet, które powiedziały im, że żołnierze z innego miasta zaatakowali ich obóz. „Zabili wszystkich strażników, uprowadzili

wszystkie konie, zabrali całą broń, zniszczyli zapasy i wyrznęli większość kobiet i dzieci”⁴ (87–88). Indianie zebrali się w umówionej kryjówce nad rzeką i czekali, aż dołączą do nich ci, którzy przeżyli. Kiedy policzono wszystkich — mówi Geronimo — „okazało się, że wśród zamordowanych była moja stara matka, moja młoda żona i trójka dzieci” (88). Bez zbędnych uniesień, w słowach oszczędnych, co czyni jego relację tym bardziej przejmującą, Geronimo opisuje swoją rozpacz. Porażony bólem, nie mogąc modlić się, mówić, ani jeść, nie mogąc wrócić po ciała zabitych, „bo zostało to zabronione” (88) wojownik podążył za plemieniem w góry. Gdy przybył do swojej wioski, spalił wszystkie rzeczy należące do zmarłych, ubrania, zabawki dzieci, dekoracje Alope, a także szałas matki i swój własny. Od tego czasu żył chęcią zemsty na Meksykanach, zemsty, która nigdy nie została zaspokojona.

Spośród wielu wypraw odwetowych, w których wziął udział, pierwsza była dlań szczególnie ważna. Oto co o niej mówi. Mangas Coloradas zwołał radę wojowników, aby ustalić formę zemsty na Meksykanach. Geronimo miał za zadanie udać się do innych grup Apaczów, by zwerbować ich do walki. Wybrał się najpierw do wodza Chokonenów, Cochise’a, potem do wodza Nedni, Juha, którzy zgodzili się uczestniczyć w wyprawie. Nastąpiła ona, według Geronima, latem 1852 roku. Bitwa miała miejsce niedaleko miasta Arizpe. Młodemu wojownikowi uczyniono wielki honor, powierzając mu nad nią dowództwo, gdyż to on najbardziej ucierpiał z powodu masakry pod Keskiyeh. Bitwa była zacięta, podczas walk Geronimo myślał o zamordowanej matce, żonie i dzieciach, wykazał się też niezwykłą brawurą. Gdy wszystko było skończone, „okryty świeżą krwią wrogów, trzymając w dłoni śmiercionośną broń, rozgrzany jeszcze uniesieniem bitwy, tryumfu i zemsty, otoczony zostałem przez wojowników i obwołany wodzem wszystkich Apaczów” (93).

³ Eve Ball, *Indeh, An Apache Odyssey*, University of Oklahoma Press, Norman 1988. Patrz też: Jean-Louis Rieupeyrou, *Histoire des Apaches*, Albin Michel, Paryż, 1987.

⁴ *Geronimo żył pod własnym...*, dz. cyt. Cyfry w nawiasach odsyłają do strony, z której zaczerpnięto cytaty.

Tyle Geronimo. Relacja ta została podjęta nie tylko przez Angie Debo, ale przez wielu innych autorów opisujących życie Geronima, odbiła się echem w licznych publikacjach i encyklopediach, uświęcona dziesiątkami wydań i tłumaczeń. Trzeba było poczekać na prace Edwina Sweeneya, by zacząć wątpić w tę logiczną konstrukcję zaserwowaną przez Geronima. Sweeney zbierał przez kilkanaście lat materiały do biografii Cochise'a. W przeciwieństwie do wielu historyków nie zadowolili się istniejącymi już pracami na temat meksykańskiej przeszłości Apaczów, ale sam dokładnie zbadał meksykańskie archiwa. Pozwoliło mu to zrekonstruować z drobiazgową dokładnością burzliwą historię pogranicza. Uściślił dziesiątki szczegółów związanych z masakrą pod Janos, znalazł ślad owej bitwy, o której opowiada Geronimo, zrekonstruował też związki przyczynowo-skutkowe wiążące te zdarzenia. Swe uwagi opublikował w artykule *Geronimo i masakra Carrasco w 1851 roku*⁵ oraz w biografii Cochise'a⁶.

Masakra, która pochłonęła rodzinę Geronima, była dziełem José Marii Carrasco i stanowiła jedną z wielu, jakie miały miejsce w Meksyku. Była powieleniem masakry pod Janos dokonanej w 1844 roku przez Eliasa Gonzaleza, w której zginęło 80 osób, w większości kobiety i dzieci. Carrasco mianowany został w grudniu 1850 roku głównodowodzącym wojsk Sonory, na miejsce Gonzaleza, który nie dawał sobie rady z mnożącymi się napadami Apaczów. Carrasco, człowiek energiczny, ale mocno w sobie zadufany, objął urząd w okresie, gdy stosunki Apaczów z Meksykanami były bardzo chaotyczne. Po długiej i wyczerpującej wojnie wiele grup Chihennów i Nedni zawarło pokój w stanie Chihuahua. Indianie rozbili obozy w promieniu kilku mil wokół Janos i raz w tygodniu pobierali racje żywnościowe. W Sonorze podobne rozmowy nie doszły do skutku. Bojo-

wo nastawieni Apacze dowodzeni przez Mangasa Coloradas i Miguela Narbonę kontynuowali najazdy i grabieże, podczas których wielu Sonorańczyków straciło życie. To w odpowiedzi na te najazdy, w marcu 1851 roku, Carrasco przekroczył granicę stanu i wziął odwet na Apaczach pod Janos, którzy, według niego, nie tylko upłyniali u okolicznych handlarzy zdobyte w Sonorze łupy, ale sami brali aktywny udział w najazdach. Według meksykańskich raportów, podczas napadu na ranzierie Indian zginęło dwadzieścia jeden osób, szesnastu mężczyzn i pięć kobiet, w tym wódz Chokonenów Yrigollen, oraz wódz Nedni Arvizu, który, bezbronny, zastrzelony został na ulicy w Janos. Sześćdziesiąt dwie osoby trafiły do niewoli. Edwin Sweeney przypuszcza, że liczba zabitych kobiet i dzieci została w raportach mocno zaniżona. Geronimo nie widział ciał swoich bliskich, nie mamy więc pewności, że Alope z dziećmi została zabita. Jeśli jednak przeżyła, to tylko po to, by zostać wywiezioną do niewolniczej pracy w głąb Meksyku.

Edwin Sweeney odnalazł również ślad owej bitwy niedaleko Arizpe, która, według relacji Geronima, miała być zemstą za zabitych pod Janos. Była to w rzeczywistości wielka wyprawa prowadzona przez Mangasa Coloradas, do którego dołączyli Yrigollen i Posito Moraga na czele Chokonenów. Razem grupy te liczyły około czterystu wojowników i pustoszyły stan. W wyniku kolejnych napadów Apacze zdobyli ponad tysiąc sztuk koni i krów. Podążali ze swym łupem na północ, gdy kapitan Ignacio Pesquiera, przewidując ich marszrutę, zebrał stu ochotników z Arizpe i Bacoachi i ruszył w kierunku Pozo Hediondo, dwadzieścia mil na wschód od Arizpe, by przeciąć im drogę. Tam doszło do bitwy, podczas której Mangas Coloradas wciągnął Meksykanów w zasadzkę, uderzył na nich ze swymi wojownikami i odniósł walne zwycięstwo. W bitwie tej, która stanowiła jedno z największych zwycięstw Apaczów w XIX wieku, Meksykanie stracili dwadzieścia sześć osób, a czterdzieści sześć zostało rannych. Indianie mogli spokojnie kontynuować swój marsz na północ, gdyż nikt więcej nie miał ochoty podążać ich śladem. Według

⁵ Edwin Sweeney, *«Stracilem wszystkich»: Geronimo i masakra Carrasco z 1851 roku*, tłum. A. Sudak, „Tawacin” nr 36, zima 1996. (I Had Lost All: Geronimo and the Carrasco Massacre of 1851, *The Journal of Arizona Story*, nr 27, wiosna 1986).

⁶ Edwin R. Sweeney, *Cochise, Chiricahua Apache Chief*, University of Oklahoma Press, Norman 1991.



Grób Geronima na cmentarzu Apaczów
w Fort Sill, w Oklahomie

Sweeney, wszystko wskazuje na to, że bitwa pod Pozo Hediondo jest bitwą opisaną przez Geronima. Miała miejsce na wschód od Arizpe, wzięli w niej udział Indianie trzech połączonych grup, dowodził nią Mangas Coloradas, który wciągnął żołnierzy w zasadzkę, zakończyła się zwycięstwem Apaczów. Poza tym rozmiarami i znaczeniem nie dorównywała jej żadna inna bitwa lat pięćdziesiątych. Najważniejsze jej szczegóły zgadzają się z relacją Geronima. Wszystkie oprócz jednego: daty. Bitwa ta miała bowiem miejsce sześć tygodni przed masakrą pod Janos.

Nie jest to detal bez znaczenia, gdyż rozbija w pył splot przyczynowo–skutkowy przedstawiony przez Geronima. Pod znakiem zapytania stawia też wyjątkową rolę, jaką miał w niej odegrać.

Według meksykańskich archiwów, to właśnie po przegranej batalii pod Pozo Hediondo Carrasco ogłosił „wojnę na śmierć przeciw wszystkim plemionom zwanym Apaczami”. Władze stanu Chihuahua zapewniały, że Apacze osiedli pod Janos nie brali w napadach udziału. Carrasco wiedział swoje. 5 marca

1851 roku, na czele formacji ochotniczej, przekroczył granicę stanu i uderzył na ranczerie Apaczów oraz urządził obławę na Indian przebywających w mieście. Oczywiście wydarzenie to wywołało ogromne oburzenie i protest władz Chihuahua, które widziały w nim zbrodnię poważnie zagrażającą pokojowi w stanie. Dla Apaczów nie mających nic wspólnego z najazdami w Sonorze była to zdrada domagająca się pomsty, która z całą pewnością nastąpiła.

Problem w tym, iż, pomimo zapewnień o pokojowych stosunkach z Meksykanami, Geronimo w owych najazdach brał udział. Nawet jeśli przyjąć, że Alope z dziećmi przebywała pod Janos na mocy traktatu zawartego przez Coletto Amarillo, Geronimo w tym samym czasie walczył w Sonorze. Możliwe, że grupa Geronima przybyła do Janos po wygranej bitwie, ale wtedy też nie można twierdzić, że żyła z Meksykanami w pokoju. Książka Angie Debo sugeruje, a wiele publikacji to powtarza, że Geronimo nastawiony był pokojowo do Meksykanów aż do owej masakry. Zważywszy, że od 1837 roku, z niewielką przerwą na nieszczęsny rozejm w Galeanie⁷, Apacze byli w stanie otwartej wojny z Meksykiem, trudno dać temu wiarę. Tym bardziej, że grupą Geronima dowodził Mangas Coloradas, który konsekwentnie odrzucał wszelkie propozycje traktatów. W 1851 roku Geronimo miał dwadzieścia osiem lat, a wojownikiem został w wieku lat siedemnastu. Trudno przypuszczać, żeby przez ponad dziesięciolecie prowadził spokojny żywot z Alope, podczas gdy jego pobratymcy, osada po osadzie, zdobywali pogranicze dla siebie.

Będąc więźniem wojennym w momencie, gdy dyktował wspomnienia, osiemdziesięcioletni Geronimo z pewnością filtrował fakty i mó-

⁷ W 1846 roku kilka grup Chokonenów i Nedni zawarło pokój z Carlosem Casaresem, komendantem fortu koło Galeany. W tym samym czasie gubernator stanu Chihuahua wysłał łowcę skalpów Jamesa Kirker, by rozprawił się z apackimi dysydentami. Nie szukając daleko Kirker urządził wielki festyn w Galeanie, na który zaprosił chronionych traktatem Casaresa Apaczów. Gdy powaleni alkoholem Indianie spali, Kirker ze swoją bandą pomordował śpiących i zdobył sto trzydzieści indiańskich skalpów. Por. Edwin R. Sweeney, *Cochise...*, dz. cyt.

wił tylko to, co wydawało mu się możliwe do wyznania białemu. Historycy, którzy dzisiaj bezkrytycznie powtarzają te zwierzenia, podobnego usprawiedliwienia nie mają. Nie mają zresztą żadnego usprawiedliwienia. Nie chodzi bowiem o to, aby utrwać negatywne schematy i uprzedzenia dotyczące Apaczów i Geronima, nie walczy się jednak ze złą legendą, budując na jej miejsce dobrą. I odwrotnie. Oba podejścia są siebie warte. Nie można potępiać Geronima za udział w bitwie pod Pozo Hediondo, ale też nierzetelnością jest przedstawianie go jako pokojowo nastawionego człowieka, którego zdrada Meksykanów zmieniła w postrach Południowego Zachodu. Chodzi o to, by próbować rozeznaczyć się w zawiłej historii ziem, o które walczyły kilka nacji i starać się dotrzeć do ludzi z krwi i kości, którzy tę historię tworzyli. Śmierć Alope i dzieci stanowiła tragedię bez względu na to, czy Geronimo z Meksykanami walczył, czy nie. Ich śmierć wpisała się w kontekst nasilających się wojen, masakr i gwałtów, których teatrem ziemie Apaczów były od lat.

Kolejną nieścisłością w relacji Geronima jest podkreślenie roli, jaką w owej „odwetowej” bitwie odegrał. Nie trzeba być specjalistą od spraw Apaczów, żeby uznać za mało prawdopodobne, by w 1851 roku, werbując do odwetu bratnie grupy, Geronimo udał się do Cochise’a i Juha. Chokoneni, a szczególnie Nedni, mieli w tym czasie większych wodzów. Wśród Chokononów prym wodził Miguel Narbona z Esquinaline’em i Yrigollenem. Cochise kierował tylko swoją grupą lokalną. Gorzej było z Juhem, który w omawianym okresie miał trochę ponad dwadzieścia lat i daleko mu było do dowodzenia Apaczami Nedni. Oczywiście tę pomyłkę Geronima można złożyć na karb jego podeszłego wieku i zawodnej pamięci. Ale można w niej widzieć pewien skrót myślowy. W 1905 roku imiona Miguela Narbony czy Coleta Amarillo nic Amerykanom nie mówiły. Co innego Cochise i Juh, postacie emblematyczne i legendarne. Geronimo mógł użyć ich imion jako hasła, symbolicznego wyobrażenia największych wodzów tamtych czasów, a nie konkretnych osób. Stary wojownik mógł

sobie na tę nieścisłość pozwolić. Od historyków i biografów można jednak oczekiwać pewnej wnikliwości i precyzji.

Jeśli bitwa pod Pozo Hediondo odbyła się przed masakrą pod Janos, nie istniał żaden powód, aby dowództwo nad nią powierzać 28-letniemu Goyahkli. Archiwalne dokumenty stwierdzają, że Apaczów prowadził Mangas Coloradas, do którego dołączyli Posito Moraga i Yrigollen. Geronimo brał w niej niewątpliwie udział i na pewno odznaczył się wielkim męstwem, podobnie jak większość Apaczów. Pewne jest, że wziął w niej udział Cochise, gdyż wspomina o tym Merejildo Grijalva⁸. Odwaga, jaką się wykazał, scementowała jego pozycję wśród Chokononów. Warto przypomnieć, że były to ostatnie lata, kiedy Chokoneni uznawali autorytet trzech wodzów: Miguela Narbony, Yrigollena i Esquinaline’a. Kilka lat później Cochise pociągnie za sobą wszystkie grupy tego plemienia i do końca swych dni będzie ich jedynym przywódcą.

Opowiadając o dowodzeniu ową bitwą, Geronimo przypisał sobie wielki sukces Mangasa Coloradas. To, iż po zakończeniu walki wojownicy okrzyknęli go „wodem wszystkich Apaczów”, było wymysłem Barretta, któremu w opowiadanej historii brakowało kropki nad i. Informację tę gładko przełknął komentujący książkę Frederick W. Turner, nie uwierzyła w nią jednak Angie Debo, może pod wpływem Ewy Ball, która opisała, w jaki sposób Asa Daklugie zareagował, gdy przeczytała mu to zdanie z książki: „Wybuchnął śmiechem i potwierdził, że ani Geronimo, ani on sam nie powiedzieli Barrettowi, iż Geronimo był wodzem i że Barrett z własnej inicjatywy przydzielił ten tytuł jego wujowi”⁹. Angie Debo przyznaje, że wszyscy Apacze, razem z Daklugie, podkreślali, że Geronimo nigdy takiego tytułu nie nosił. Geronimo nie był wodzem? W takim razie legenda beczelnie zagrała historii na nosie i w dalszym ciągu z nas drwi, jeśli, od książek Zimmermana po najpoważniejsze encyklopedie, Geronimo przedstawiany jest jako jedyny wódz Apaczów godny uwagi.

⁸ Edwin R. Sweeney, tamże.

⁹ Angie Debo, *Geronimo, the Man...*, dz. cyt.

Zasadne staje się w końcu pytanie, dlaczego Geronimo zaaranżował wydarzenia w ten właśnie sposób. Przy odrobinie złej woli można go posadzić o wykalkulowane kłamstwo i uzurpację. Wykazując pewną dozę dobrej woli, niektórzy sugerują, że ból po ukochanych osobach i podeszły wiek kazały mu ułożyć zdarzenia z młodości w sposób jak najbardziej dla niego logiczny¹⁰. Ale jest jeszcze inne wytłumaczenie. Dyktując swoje wspomnienia, Geronimo był w pełni władz umysłowych, był też człowiekiem bystrym i doskonale rozumiał niechęć, a jednocześnie fascynację, jaką wzbudzał. Pomimo statusu więźnia wojennego, uczestniczył w paradach i wystawach, sprzedawał po kilkadziesiąt centów swoje autografy, strzały, łuki, a nawet guziki od marynarki, i wzbudzał sensację wszędzie, gdzie się pojawił. Znenawidzony wojownik z Sierra Madre stał się fascynującym tłumy dziwowiskiem. Wzbudzał dreszcz emocji, mniej więcej taki, jak zamknięty w klatce tygrys. Im groźniejszy zwierzę, tym większa chwała pogromcy. Wystawiany na pokaz Geronimo, podobnie jak Indianie Równin objeżdżający kraj ze spektaklami o Dzikim Zachodzie, uświadamiali młodej amerykańskiej nacji jej wielkość, byli też żywym dowodem powodzenia cywilizacyjnej misji i namacalnym jej usprawiedliwieniem. Jednocześnie odchodząca w przeszłość epopeja podboju, romantyzm czasu burzy i naporu domagały się pieśni o czynach i bohaterach. Nie był to czas historyków żmudnie studiujących archiwa. Był to czas trubadurów. A także ludzi interesu. Jednym z nich był niewątpliwie Barret. Natomiast idealnym materiałem na bohatera — Geronimo. Nie szkodzi, że, oprócz brawury, nie posiadał żadnej cechy prawdziwego wodza. Wszystko można było dośpiewać. Młody kraj potrzebował mitologii. Czy Geronimo rozumiał tę potrzebę? Możliwe. A na pewno widział niekonsekwencje pogromców. Mowy nie było o tym, aby Apaczów Chiricahua pędzących beznadziejne dni w Oklahomie odesłać z powrotem do Arizony, o co usilnie prosili. Nikt w Arizonie ich

nie żałował i nikt, broń Boże, nie chciał, aby wracali. Potrzebą chwili było stworzenie mitu, który odesłałby zdobywcom ich wielkość. Ponieważ chcieli legendy, więc ją dostali. Geronimo był doskonałym promotorem własnej osoby. Tego zresztą od niego oczekiwano. Cegielka po cegielce, na fali żywej jeszcze pamięci o jego kolejnych ucieczkach, dzięki zręcznie ułożonym historiom, z walną pomocą Barretta, który wsłuchiwał się w to, co chciał usłyszeć, w wyniku kolejnych publikacji i interpretacji, powstał mit wielkiego wodza Apaczów, szlachetnego obrońcy wolności. Mit, który funkcjonuje równolegle do mitu Geronima dzikiej bestii i krwawego okrutnika. Jeden i drugi wyczytywane są między wierszami tej samej książki. Wszystko zależy od tego, kto czego szuka w opowieściach o Indianach.

Rozdmuchany mit Geronima okazał się jednak kolejnym podstępem kojota¹¹. Uderzył w samych Apaczów. Przez ironię historii, człowiek kontrowersyjny, egoistyczny i mściwy, pozbawiony wielu cnót Chiricahuów, stał się archetypem Apacza, kwintesencją ducha tego narodu. Co więcej, usunął w cień innych apackich przywódców, tych, którzy posiadli nie tylko jego brawurę, ale zalety właściwe wielkim wodzom: mądrość, prawość, szlachetność; przywódców, którzy w swych działaniach kierowali się nie osobistą zemstą, ale dobrem swojego ludu. Amerykańska legenda Geronima jest może udanym rewanżem indiańskiego Dawida wobec amerykańskiego Goliata, ale nie przestaje drwić z pamięci prawdziwych wodzów Apaczów: Mangasa Coloradas, Cochise'a, Victoria i wielu innych¹². I będzie z nich drwić dopóty, dopóki badacze, których czas już nadszedł, nie dotrą, pod warstwami mitów, do ludzi z krwi i kości i nie przywrócą historii należnego jej miejsca. ♦

¹¹ Na temat innych kłamstw i błędów w książkach i filmach o Apaczach pisze Bogdan Danowski w artykule *Apacze i kojoty*, „Tawacin” nr 72, zima 2005, ss. 37–41.

¹² A propos niesłusznie zapomnianych wodzów Apaczów patrz: Edwin Sweeney, *W cieniu Geronima, Chihuahua, zapomniany wódz Apaczów Chiricahua*, tłum. A. Sudak, „Tawacin” nr 72, zima 2005, ss. 32–36.

¹⁰ David Roberts, *Once They Moved Like The Wind*, First Touchstone Edition, 1994.

Zapraszamy na stronę internetową autorki o Apaczach: www.cochise.com.pl



Polska kolonia w Nowym Świecie

Atlantic City na Wschodnim Wybrzeżu USA. W tym dziwnym mieście kiczowate kasyn istnieje zjawisko unikatowe: stowarzyszenie „antropologiczne” założone przez polskich emigrantów. Cudzyśłów użyty świadomie, bo przecież jego członkowie to antropolodzy nie z zawodu, lecz z zamiłowania — i to głównie założyciela Andrzeja Wali (historyka po Uniwersytecie Jagiellońskim), który niezmordowanie propaguje wśród rodaków ideę rozwijania się... Bo moim zdaniem o to przede wszystkim chodzi. Przecież zajmujący się na co dzień ciężką pracą w kasynach, sklepach czy prywatnych domach ludzie nie rzucą nagle swych zajęć, nie wkują z książek warsztatu antropologa i nie rozpoczną ni stąd, ni zowąd systematycznych etnograficznych obserwacji. O co więc chodzi? Ano właśnie o to, żeby razem zrobić coś dobrego. Wykpię się cytatem z Andrzeja, bo wiele wyjaśnia o początkach organizacji:

Otoczony polonijnymi pragmatykami, trzepiącymi dolary w przeróżnych a przedziwnych zawodach i wysłuchując w koło Macieju tych samych opowieści o gromadzeniu „szmalcu”, nowych meblach, autach i domach, popadałem w coraz głębszą depresję. No wiercie mi Państwo, że na początku, w 1973 roku, nie było do kogo gęby otworzyć! Potem, po około dwóch latach, jakoś się odmieniło i poznałem świeżych turystów i imigrantów z Polski. Dzięki temu mogłem otoczyć się gronem podobnych sobie safandulów życiowych, tak samo niecierpiących Ameryki i tak samo... zdeterminowanych, żeby w tej pogardzanej krainie zostać na stałe...

Wreszcie, wiosną 1976 roku — a więc w tym roku obchodzi 30 rocznicę istnienia! — powstało Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne im. Bronisława Malinowskiego (PATE), które samo w sobie jest unikatowym zjawiskiem etnograficznym i wyjątkowym w skali USA, bo z reguły polskie środowiska skupiają się przy parafiach czy „domach polskich” i bynajmniej nie zajmują się sprawami naukowymi. Nie ma innego polonijnego ośrodka antropologicznego w USA.

Działalność Towarzystwa jest imponująca: PATE sprowadza z Polski młodych naukowców, wspiera w badaniach terenowych, co roku organizuje seminarium naukowe (pierwsze w 1990 roku), podczas którego członkowie prezentują wyniki swych badań i dociekań, przy czym najczęściej tematem referatów są Indianie Stanów Zjednoczonych (czasem także Ameryki Łacińskiej, choć zdarza się też tak „egzotyczny” *speech*, jak o społecznościach lokalnych na Białorusi. Wykłady innych autorów dotyczą na przykład muzyki, literatury i filmów indiańskich). Referaty te są wydawane w postaci „Zeszytów Naukowych PATE”, a zebrane z lat 1990–2000 ukazały się w jednym tomie w Polsce dzięki wydawnictwu TIPI¹. Wiele z nich to teksty Andrzeja, na przykład o moralnym wymiarze konkwisty czy tubylczej grupie z południa New Jersey nazywającej się Nanticoke–Lenni Lenape.

Miałem szczęście należeć do tych, którzy dzięki PATE zaczęli swoją prawdziwą pracę naukową i zarazem poznawanie indiańskiej Ameryki. Andrzej sprawił, że losy niewielkiej grupy Nanticoke–Lenni Lenape stały się przedmiotem w miarę systematycznej obserwacji polskich badaczy, a z kolei polskie towarzystwo antropologiczne zaistniało na dobre w świadomości jej liderów i członków.

O swych doświadczeniach wśród Indian z Bridgeton opowiadałem podczas konferencji towarzystwa w listopadzie 2002 roku w Ventnor City, podmiejskiej dzielnicy Atlantic City, w której mieszka trzon PATE: Andrzej z żoną Basią oraz Krystyna Baliszewska, prawa ręka

¹ Krystyna Baliszewska, Andrzej Wala (red.), *Referaty Seminarium Antropologicznych 1990-2000*. PAES/PATE–TIPI, Atlantic City–Wielichowo 2001.



Na zapleczu Muzeum Atwater w Filadelfii Andrzej Wala ogląda przedmioty należące do Benjaminą Franklina wrzesień 2004

szeffa. To było miłe spotkanie Polaków przybyłych z różnych okolic, a przy tym ciekawa dyskusja o Indianach. Ciepło wspominam panią Annę Dobrowolską z Wilmington, specjalistkę od muzyki indiańskiej², która opowiedziała mi o swoich kontaktach z ówczesnym wodzem Nanticoków ze stanu Delaware, a później przysłała cenne wycinki z prasy na jego temat.

Poza działalnością w PATE, niezaprzeczalnym osiągnięciem Andrzeja Wali są jego felietony radiowe w polonijnym radiu w Filadelfii, które wygłaszał co tydzień od 1998 roku do lata 2004 roku. W Polsce ukazały się w formie książkowej w niewielkim nakładzie pięciuset sztuk³. Przez radio lubił przypominać

rzeczy niemiłe rodakom. Na przykład przez kilka tygodni apelował o wsparcie projektu młodych naukowców z Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Jagiellońskiego, dotyczącego badań archeologicznych w Gwatemali. Na początku — bez odzewu.

Pewnie przesadziłem nieco z wiarą w ofiarność rodaków — komentował Wala z bezzinną ironią. — I trochę zabolala mnie świadomość, że zapewne wyprawa naukowa do Gwatemali uważana jest za niebezpieczne fanaberie, a w związku z tym można mnie potraktować jak przysłowio-owego „dziada gadającego do obrazu”. Ale ja mimo wszystko nie gniewam się na słuchaczy. Ostatecznie, rzeczywiście przemawiam w imię czegoś, co nie poprawi materialnej sytuacji polskiego społeczeństwa, nikomu nie uratuje życia i nie ufunduje nowego ołtarza. No, może poprawi reputację nauki polskiej, ale to być może nie mieści się w powszechnym patriotyzmie Polonii i jej dumie narodowej.

Niezmordowany radiowy felietonista poświęcał kolejne audycje na omawianie dorobku polskiej majanistyki i apele o wsparcie projektu badawczego, aż wreszcie pojawiły się datki. Ale i wtedy Wala nie powstrzymał się od gorzkich słów: „Z pewną goryczą wyznam, że najhojniejszą pomoc otrzymaliśmy od rodaków ledwie „wiążących koniec z końcem”, a znacznie skromniejszą lub żadną od polonijnych tuzów. Ale widać tak przedziwne bywają prawidła hojności”.

Niedawno dostałem emaila od Andrzeja, w którym donosi, że ci młodzi ludzie, o pomoc dla których zabiegał, właśnie odkryli w Nakum (Peten, Gwatemala) „królewską” komorę grobową wielkości 1,5×4,5 m z mnóstwem artefaktów towarzyszących majańskim pochówkom (zob. też notatkę na stronie 43). *It's fucking splendid!!!* — zakończył swą rewelacyjną nowinę.

Opowieść o PATE byłaby w istocie przede wszystkim opowieścią o Andrzeju (i zajęłaby znacznie więcej niż dwie strony w „Tawacinie”). Chyba inaczej nie może być i myślę, że wszyscy zadni członkowie towarzystwa nie mają mi tego za złe. ❖

Bartosz Hlebowicz

² Anna M. Dobrowolska, *Muzyka Indian Ameryki Północnej*, cz. 1, „Tawacin” nr 1[57], wiosna 2002, ss. 5–15; cz. 2, „Tawacin” nr 2[58], lato 2002, ss. 21–28.

³ *Z Atlantic City mówi do Państwa... Andrzej Wala. Felietony radiowe z lat 1998–2003*, Wydział Sztuki i Rozrywki Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego, Atlantic City 2004. Oba cytaty pochodzą właśnie z tego zbioru.



Badacz i podróżnik

Przed ćwierćwieczem studenci etnografii na Uniwersytecie Jagiellońskim dzielili się na dwie grupy: prymitywnych etnografów (do których zaliczał się niżej podpisany) oraz mądrych etnologów. Ci ostatni pasjonowali się najmłodniejszym ówczesnie kierunkiem w antropologii kulturowej: strukturalizmem wedle Claude'a Lévi-Straussa. Tworzyli rodzaj sekty skupionej wokół swego krajowego guru. I to mnie odstręczało wówczas, a dziś ów guru jest znany głównie jako autor epokowego w zakresie wazeliniarstwa dzieła, poświęconego niesławnemu „mężczyźnie, co marnie skończył”, czyli towarzyszkowi Millewrowi Leszkowi.

Choć strukturalizm wydawał się za trudny do pojęcia przez mały rozumek piszącego te słowa, to jednak tytuł słynnej książki Levi-Straussa, *Smutek tropików* (Państwowy Instytut Wydawniczy, seria „ceramowska”, Warszawa 1960), działał na wyobraźnię. Niestety, książki albo wcale nie było w katedralnej bibliotece, albo wiecznie ktoś mnie ubiegał w wypożyczalni (już nie pamiętam). Aż wreszcie natknąłem się na nią w antykwariacie książkowym. Nie przyjęto jej do sklepu z powodu niepewnego pochodzenia, więc od ręki i bez skrupułów odkupiłem ją od posiadacza, który faktycznie ukradł ją chyba z jakiegoś szpitala, co okazało się, gdy wróciłem z książką do domu. Szpitalny czy laboratoryjny smród unoszący się pomiędzy kartek sprawił, że ograniczyłem się do pobieżnego przeglądnięcia książki, która przez to nigdy nie stała się moją ulubioną, a ja nie zostałem poważnym etnologiem pełną gębą. Tak to sprawdziło się powiedzenie — kradzione nie tuczy.

Ponieważ zwolna zaczyna mi brakować tematów do niniejszej rubryki, a szperając na półkach wypatrzyłem także inne dzieła Levi-Straussa, to po dłuższej przerwie sięgnąłem znów po *Smutek tropików*. Smród bynajmniej nie wywietrzył, ale czegoś nie robi się dla dobra nauki, ukontentowania wymagają-

cego szefa i dostarczenia godziwej stawy duchowej zlaknionym jej początkującym „indianistom”...

Ciekawe, że autor tej relacji z podróży po Ameryce Południowej przyznaje się w książce do nienawiści względem podróży i podróżników. Czemu? Bo „być podróżnikiem to obecnie zawód; zawód, który polega nie na odkrywaniu po latach studiów — jak można by sądzić — faktów dotychczas nie znanych, lecz na przebywaniu wielkiej ilości kilometrów i gromadzeniu zdjęć fotograficznych lub filmowych, i to najchętniej kolorowych. Dzięki temu można mieć przez kilka dni salę zapelnioną tłumem słuchaczy, dla których frazy i banały przemieniają się cudem w rewelacje z tego tylko powodu, że ich autor zamiast spisać je na miejscu uświęcił je przebywszy 20 000 kilometrów”. Dziś, po półwieczu, oglądając sieczkę „podróżniczą” zapelniającą półki księgarskie i programy telewizyjne, wypada jedynie stwierdzić: święte słowa!

Ich autor, francuski uczony, świeżo upieczony doktor filozofii, znudzony i rozczarowany marksizmem oraz nauczaniem w prowincjonalnym gimnazjum, kilka lat przed wybuchem II wojny światowej zaprzagnął zostać etnografem i przyjął posadę wykładowcy na katedrze socjologii w brazylijskiej metropolii São Paulo. Korzystając z okazji, przez następnych kilkanaście lat Levi-Strauss przemierzył szmat świata, między innymi odwiedzając różne plemiona Indian: Kadiueo, Bororo, Nambikwara, Tupi-Kawahib i inne.

Trzeba przyznać, że autor, chcąc być wierny swej niechęci do bezrefleksyjnego i bezpłodnego przemieszczania się z miejsca na miejsce, daje nam interesujące i pogłębione opisy indiańskich kultur, do których poznania starał się znaleźć uniwersalny klucz, szlifując przy okazji nową metodę badawczą, strukturalizm, który najogólniej rzecz ujmując polega na analizie struktury badanych zjawisk, bez specjalnej troski o ich genezę czy pełnią funkcję, co było głównym przedmiotem badań wcześniejszych kierunków w etnologii czy też antropologii kulturowej: ewolucjonizmu i funkcjonalizmu. A zresztą, co ja się tu będę wymądrzał — wszak wytrawni amerykańscy znają się na tym dużo lepiej ode mnie.

Tak czy owak, *Smutek tropików* to książka należąca do klasyki gatunku umiejętnie łączącego nurt inteligentnej powieści podróżniczej i książki naukowej, a przy okazji pozwala nam przyjrzeć się metodom pracy etnografa (raczej — etnologa) i to takiego, który stworzył nowy kierunek badawczy i odcisnął ogromne piętno na swojej dyscyplinie naukowej. Trzeba też sobie uczciwie powiedzieć, że *Smutek tropików* jest w dorobku autora pozycją bodaj najłatwiejszą w odbiorze, gdyż później Levi-Strauss nieustająco rozwijał się jako naukowiec, co odwrotnie proporcjonalnie odbijało się na przystępności jego kolejnych dzieł.

Leżą oto przede mną *Drogi masek* (Wydawnictwo Łódzkie, seria „Człowiek i jego cywilizacja”, Łódź 1985), jedna z późniejszych prac Levi-Straussa, traktująca o kulturze Indian z Wybrzeża Północno-Zachodniego. Książka uważana jest za mistrzowską analizę estetycznych, mitycznych i społecznych aspektów funkcjonowania kilku typów indiańskich masek obrzędowych oraz istic wzorcowy przykład metody strukturalnej, nieco zmodyfikowanej w stosunku do wcześniejszych publikacji.

Nie należą *Drogi masek* do lektur lekkich i łatwo strawnych jak kaszka z mleczkiem; wielu czytelników skarżyło się na trudności w ich percepcji, co autor przyznaje bez bicia (acz z lekkim zdziwieniem) w kolejnej publikacji, którą trzymam w rękach, *Opowieści o rysiu* (Wydawnictwo Opus, seria „Człowiek i cywilizacja”, Łódź 1994). *Opowieść o rysiu* to następne dzieło poświęcone analizie indiańskich mitów i książka, którą jak i *Drogi masek*, sam autor uważa za rzecz popularną, którą „można umieścić w połowie drogi między baśnią o wrózkach i powieścią kryminalną — gatunkami, w których nie napotyka się specjalnych trudności”.

Kto przeczyta, ten będzie miał jasność. A jeśli chcecie dowiedzieć się więcej o strukturalizmie i innych kierunkach w etnologii, to można zajrzeć do *Słownika etnologicznego* (PWN, Warszawa — Poznań 1987), ale uważa: tam aż roi się od fachowych terminów! ♣

Mariusz Wolny

Dołącz do nas!



Tawacin za 1 zł

ROCZNIKI

(wszystkie numery z danego roku)

1996–1999: za każdy numer płacisz 1 zł

1996 – 6 zł 2 zł

1997, 1998 i 1999 – 10 zł 4 zł/rocznik

2000–2003: za każdy numer płacisz 2 zł

2000 – 15 zł 6 zł

2001, 2002 i 2003 – 20 zł 8 zł/rocznik

2004–2005: poza promocją

2004–2005 – 22 zł/rocznik

taniej również numery pojedyncze:

1996 nr 3 i 4 [35–36] po 2 zł/szt.

1997 nr 1,2,3 i 4 [37–40] po 2 zł/szt.

1998 nr 1,2,3 i 4 [41–44] po 2 zł/szt.

1999 nr 1 3 i 4 [45, 47–48] po 2 zł/szt.

2000 nr 1 3 i 4 [49, 51–52] po 3 zł/szt.

2001 nr 1,2,3 i 4 [53–56] po 3 zł/szt.

2002 nr 1,2,3 i 4 [57–60] po 3 zł/szt.

2003 nr 1,2,3 i 4 [61–64] po 3 zł/szt.

2004 nr 1,2,3 i 4 [65–68] po 7,5 zł/szt.

2005 nr 1,2,3 i 4 [69–72] po 7,5 zł/szt.

Zamówienia:

TIPI, Marek Maciołek

ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo

tel. 061 44 33 058, kom. 502 212 220

tawacin@tipi.pl

Prosimy o przedpłatę na konto:

TIPI, Marek Maciołek

ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo

55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

Paczkę możemy wysłać również „za pobraniem”, ale doliczamy opłatę dodatkową 5 zł. Realizujemy też zamówienia zagraniczne. Opłata dodatkowa za wysyłkę ustalana jest indywidualnie według cennika Poczty Polskiej, zależnie od wagi paczki i kraju wysyłki.

Podane ceny obowiązują do 30 września 2006 roku

Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych — tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość

Kraków, 21 kwietnia 2006

Głównym celem ogólnopolskiej konferencji naukowej „Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych — tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość” było przedstawienie znaczenia tradycji i wartości plemiennych. Pierwsza część spotkania rozpoczęła się od wystąpienia Marka Ptasńskiego, który opowiedział o realizacji swych zainteresowań na gruncie Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Cyprian Świątek, zajmujący się reprodukcjami i replikami rękodzieła Indian Ameryki Północnej, podkreślił istotną rolę białych w procesie odtwarzania kultury Indian w czasach współczesnych. Wiedza, która została mu przekazana, pozwala postawić go w szeregu nielicznych ludzi posiadających umiejętności na miarę najwybitniejszych indiańskich rękodzielników. Alicja Froń podczas prezentacji o wyobrażeniach Indian w USA przedstawiła kilkanaście przykładów obrazujących mieszkańców Ameryki. Zobaczyliśmy wizerunki dzikich, zdemonizowanych i agresywnych istot, które w mniemaniu Europejczyków kolonizujących Nowy Świat nie zasługiwały na miano człowieka. Romantycznej idei indiańskości wyrwanej z Cooperowskich powieści przeciwstawiona została „zachodnia perspektywa pogranicza”, powielająca stereotyp Indianina jako brudas i pijaka. Pojawiły się także pozytywne cechy tubylców ukazanych jako obrońców natury, wspaniałych wodzów i szlachetnych wojowników. Tę część konferencji zakończył występ grupy Ayustan Wanin Chicana Wacisa uzupełniony komentarzem Marka Nowocienia oraz Cypriana Świątka.

W drugiej części Bartosz Hlebowicz dokonał analizy badań przeprowadzonych w 2002 i (wraz z Alicją Froń) 2003 roku. Dotyczyły one roli edukacji w formowaniu się tożsamości i ochrony tradycji wśród trzech społeczności Oneidów oraz Mohawków z Kanady i Stanów Zjednoczonych. Omówione zostały trzy instytucje szkolne na poziomie podsta-

wowym: Turtle School, Tsi Niyukwaliho: oraz Akwesasne Freedom School. W kolejnym wystąpieniu Marek Maciołek mówił o początkach swoich zainteresowań kulturą Indian. Wspomnił, w jaki sposób ewoluowały one w ramach Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Konkluzją „wyznań redaktora” było kilka ważnych wniosków wskazujących, czego należy unikać, pisząc o Indianach. Temat procesu przystosowywania się plemion Wielkich Równin do życia w rezerwach omówił Aleksander Sudak. Zarysował on politykę rządu amerykańskiego, uwzględniając kilka pozytywnych i negatywnych aspektów wprowadzenia rezerwatów. O systemie wartości Indian Nawaho oraz roli kobiet i mężczyzn (pierwiastka żeńskiego i męskiego) w przeszłości, jak i również w czasach współczesnych opowiadał Marek Hyjek. Radosław Palonka, w oparciu o badania archeologiczne przeprowadzone w regionie Mesa Verde, wskazał znaczenie rekonstrukcji przeszłości jako kluczowego elementu ochrony tubylczych kultur oraz formy poszukiwania tożsamości i przynależności plemiennej. Autorem ostatniego referatu był Marek Górka. Przypomniął pasjonującą historię wojen seminolskich w pierwszej połowie XIX wieku, biorąc pod uwagę ich rolę w zachowaniu tradycji i wartości plemiennych.

Konferencja została zorganizowana z pomocą Śródmiejskiego Ośrodka Kultury oraz Instytutu Amerykanistyki i Studiów Polonijnych. Jest pierwszą tego typu z cyklu corocznych sesji naukowych planowanych przez krakowski klub Ani yun wiya. Ich założenia wiążą się ściśle z celami klubu, który skupia osoby pragnące rozwijać wiedzę i burzyć mity o tubylczych kulturach obu Ameryk. Planowane jest także wydanie materiałów pokonferencyjnych, które ukążą się wkrótce za sprawą wydawnictwa Lamelli, Tipi oraz Instytutu Amerykanistyki i Studiów Polonijnych.

W imieniu klubu Ani yun wiya chcę wyrazić wdzięczność osobom, które przyczyniły się do nadania tak wspaniałego charakteru temu przedsięwzięciu. Szczególne podziękowania należą się dyrekcji Śródmiejskiego Ośrodka Kultury oraz Instytutowi Ameryka-

nistki i Studiów Polonijnych UJ, a w szczególności dr. Pawłowi Laidlerowi, za okazaną pomoc i wsparcie. Dziękuję wszystkim referentom i innym uczestnikom konferencji za ich pasję i chęć dzielenia się swoją wiedzą i przemyśleniami. Nie chodzi o to, aby przyciągać frekwencję słuchaczy, gdyż nie ona jest wyznacznikiem skuteczności tego rodzaju spotkań. Dopóki istnieją inicjatywy organizowania spotkań naukowych i propagowania problematyki tubylczej ludności w tej formie, możemy mówić o sukcesie własnych przekonań i pragnień. ✚

Izabela Nawrot

R E K L A M A

WIDZISZ, JA ŻYJĘ...

Sztuka i rękodzieło Indian z Równin
i Lasów Ameryki Północnej
ze zbiorów prywatnych Leszka Michalika

Wystawa w Muzeum Okręgowym
im. Leona Wyczółkowskiego w Bydgoszczy
Czerwony Spichlerz, ul. Mennica 8a
Muzeum zaprasza:

w dni powszednie (bez poniedziałków) od 10⁰⁰ do 18⁰⁰
w soboty i niedziele od 12⁰⁰ do 16⁰⁰
wystawa czynna do 3 września 2006

R E K L A M A

XXX Złot

Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian

odbędzie się w Uniejowie

w dniach 28 lipca – 6 sierpnia 2006

kontakt: Zdzisław Ranores Wszołek,

mail: ranores@tlen.pl, tel.kom.: 0605 304197

Koszt uczestnictwa wynosi 50 zł od osoby,
(dzieci do lat 14 pod opieką rodziców – wstęp za
darmo)

Oplaty dokonać można na miejscu lub na konto
w terminie do 25 lipca

(w przypadku operacji bankowej – koniecznie
zabierz ze sobą dowód wpłaty!!!)

Zdzisław Wszołek

59 9263 0000 2000 3829 4002 0001

Bank Spółdzielczy w Poddębicach.

Tytuł wpłaty – "Opłata złotowa"

R E K L A M A

Mity i legendy

Indian Amazonii peruwiańskiej

Warszawa (28.07–15.08, galeria Stowarzyszenia fab's)

Konin (po 15.08, Wieża Ciśnień)

„NIGDY WIĘCEJ”

Jedyne
w Polsce pismo
poświęcone w całości
problemom
RASIZMU,
FASZYZMU
i ANTYSEMITYZMU



AKADEMIA ANTYSEMITYZMU

NIGDY WIĘCEJ LIPCY 2006 **#15**

NIGDY WIĘCEJ www.nigdywiecej.org

Nie robisz zła nie będąc z nami, robisz zła będąc z nami

ks. Michał Czajkowski

Andrzej Zoli

Michał Listkiewicz

Krzysztof „Grabat” Grabowski

Posel ze swastyką w tle

Wszczępalczy u władzy

O Europie Wschodniej inaczej

FUTBOL – HISTORIA ZAPOMNIANA

PO Box 6, 03-700 Warszawa 4
tel. 601 36 08 35
redakcja@nigdywiecej.org
www.nigdywiecej.org
PKO BP SA Oddział Centrum Warszawa
51 1020 1013 0000 0302 0002 8777

12 Kiedy w 1988 roku Kongres Stanów Zjednoczonych przyznał Indianom prawo otwierania kasyn, wydawało się, że to znakomity pomysł na „postawienie na nogi” najuboższej grupy etnicznej w USA. Wprawdzie sam fakt przyznania tego przywileju, jak każdy akt prawny dotyczący Indian, jest dość niefrasobliwym potwierdzeniem skutków podboju i kontynuacją polityki hegemonii wobec tubylców, lecz ów akurat miał otworzyć perspektywę poprawy życia w rezerwach. I rzeczywiście, w kilkunastu przypadkach szansa dana Indianom została dobrze wykorzystana.

Można założyć, że w pewnym sensie republikańska polityka zmierzała do odgrzania starego pomysłu — „Rezolucji 108” z 1954 roku, czyli tzw. *termination policy* — próby rozwiązania organizacji plemiennych w celu kompletnej asymilacji ludności tubylczej. W przypadku kasyn chodziło też o odciążenie budżetu państwa przed odpowiedzialnością finansową wobec podbitych.

Wśród białych Amerykanów, niezbyt przenikliwych politycznie, ustawa z 1988 wywołała generalnie niechęć i zawiść. Wszystkim znane są niewybredne ataki na Pektotów Mashantucket podważające ich „indiańskość”, wyszukujące rzekome oszustwa prawne lub żłośliwie nazywające ich inicjatywę „zemstą za fort Mystic”¹. Podobnie jak w przypadku plemion walczących o uznanie federalne (co samo w sobie jest groteską, zważywszy, że Indianie są u siebie, a Stany Zjednoczone — przez podbój tubylców i grabież ich ziem — stanowią podmiot nielegalny), ich starania wywoływały panikę rządów stanowych, skupionych wokół „swoich” kasyn, a także gesią skórę u takich potentatów hazardu, jak Donald Trump czy Steve Wynn. W ten sposób w Scheyechbi starania Indian Ramapough o uznanie federalne zostały przekreślone przez lobby kasynowe w Kongresie, a wspólna akcja miasta Wildwood i Delaware z Anadarko,

w Oklahomie, o stworzenie kasyna konkurującego z Atlantic City — rozbita przez rozwścieżoną Cristie Whitman, republikańską gubernator New Jersey.

Po latach opinia społeczna Ameryki, zafascynowana sukcesami Pektotów, Moheganów i paru innych plemion, nabrała przekonania, iż wszyscy Indianie kierują „fabrykami hazardu” i że wszyscy czerpią z nich oszałamiające zyski, a stanowiąc zagrożenie dla prywatnych i stanowych przedsiębiorstw tego typu, winni być obłożeni specjalnymi, karnymi domiarami.

Jak podkreśla John E. Echohawk, dyrektor Fundacji Praw Tubylczych Amerykanów (Native American Rights Fund), wszystkie punkty tej opinii są fałszywe. „Jedną z przyczyn rozbieżności między opinią społeczną a rzeczywistością — pisze on — jest to, iż główną uwagę skupia się na kilku inicjatywach, które odniosły spektakularny sukces, jak u Pektotów w Connecticut, czy w Shakopee, u Siuksów Mdewakanton w Minnesocie. Jednakże przedsięwzięcia te są raczej wyjątkiem niż regułą”². Z ponad 560 plemion indiańskich mniej niż połowa (224) korzysta z prawa do prowadzenia kasyn, co stanowi zaledwie 21% amerykańskiego przemysłu hazardowego. Z tego 175 plemion czerpie zaledwie marginalne zyski. Nawet gdyby przyjąć, że zysk roczny wszystkich indiańskich kasyn zostanie podzielony między tubylców, nie podniosłoby to dochodu na głowę, wynoszącego rocznie 11 259 \$, do średniej krajowej, czyli 21 586 \$. Tak więc, mimo że Indianie wschodniego i zachodniego wybrzeża cieszą się finansowymi sukcesami, które bez wątpienia wpłynęły na ogólną poprawę ich bytu, w dalszym ciągu większość tubylców klepie ewidentną biedę. Bezrobocie wśród Indian wynosi 15%, jest zatem niemal trzykrotnie wyższe od średniej krajowej.

Haniebny stosunek rządu i Kongresu USA wobec krajowców jest częścią niepojętej polityki tego rzekomo najszlachetniejszego państwa świata, które najdłużej utrzymywało niewolnictwo, po nim segregacją rasową, a dziś należy do tych niewielu etnicznych dinozaurów — utrzymujących karę śmierci. ♣

Andrzej J.R. Wala

¹ 29 maja 1637 roku Anglicy wspierani przez Narragansetów i Moheganów zaatakowali Pektotów w forcie Mystic. W walce zginęło co najmniej czterystu Pektotów, w tym — po podpaleniu zabudowań — wszystkie kobiety i dzieci.

² Z ulotki: *Dispelling the Myths about Indian Gaming*. Native American Rights Fund, www.narf.org.



185. Właściwie nie mam nic oryginalnego do napisania. Ale choćby z okazji trzydziestu lat bytności w Polskim Ruchu Przyjaciół Indian i ja mam prawo poświętować. I podsumować swoje dość aktywne w nim uczestniczenie (a nie np. tylko samo „bycie”, czy też okresowe pojawianie się w nim i znikanie). Jako młody człowiek, który wiosną 1976 roku nawiązał pierwszy kontakt z innymi miłośnikami Indian, zostałem świadkiem, a wkrótce i uczestnikiem narodzin zjawiska, które — choć korzeniami sięgało co najmniej połowy lat 70. — to dopiero kilka lat później (na V Zlocie, latem 1981 roku) przybrało istniejącą do dziś nazwę PRPI. Moja „biografia indianisty”, oddając nieźle ewolucję, wloty i upadki Ruchu, mówi wszak nie tyle o mnie, co o jego żywotności, różnorodności i sile. Zaczynałem jako „wódz okręgowy” — w epoce bez internetu, kserografu, komputerów, skanerów, drukarek, komórek i samochodów „koordynując” kontakty i wymianę informacji między tyleż zaprzyjaźnionymi, co idealistycznymi miłośnikami Indian. Dzięki tłumaczonym z „Akwesasne Notes” i wymienianym niestrudzenie z innymi tekstom nie tylko uczyłem się angielskiego, ale i odkrywałem nieznany i niedoceniany często świat współczesnych Indian. Obserwowałem, jak ze zmianami w kraju i świecie — wraz z naszym własnym dojrzewaniem — zmienia się i dojrzewa nasz Ruch, a także jak czasem błędzi i grzeszy — niedojrzałością, niezdecydowaniem, egocentryzmem i małostkową swarliwością, typowymi dla małych środowisk i subkultur.

186. Jako nieformalny „delegat” Ruchu już w latach 80. wyjeżdżałem za „żelazną kurtynę” na pra-europejskie spotkania grup poparcia Indian (tzw. Euromeetings), poznając tam pierwszych „swoich” Indian i ich obrońców. Będąc jednym z koordynatorów indiańskich biegów w Polsce, a także jednym z niespełnionych liderów ś.p. Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian, pomagałem organizować pierwsze przyjazdy ich — do nas. I choć sam nie odwiedziłem dotąd Kraju Indian, to jednak niejednemu indiańskie pomogłem spełnić to właśnie marzenie (lub wyzbyć się krajowych stereotypów i złu-

dzeń). Dzięki PRPI poznałem ludzi, o których dotąd tylko słyszałem, odwiedziłem ważne miejsca, do których inaczej bym nie dotarł i przeżyłem wydarzenia, o których warto pamiętać.

187. Dziś mam za sobą zaangażowanie w 28 letnich zlotów, dekadę zimowych spotkań w Srebrnej Górze i parę potlaczy ząbkowickiej Fiesty, udział w dawnych i niedawnych sesjach Ruchu, większości krajowych pow-wow i wielu imprezach lokalnych. Modliłem się i pocilem w niejednym szalasie, niosłem *staff* paru Świętych Biegów, opiekowałem się zlotowym Ogniskiem i Zawiniątkiem PRPI. Przełożyłem dziesiątki wierszy i podpisałem setki petycji w obronie Indian. Mam na koncie własne teksty i przekłady we wszystkich 74. „Tawacinach”, zredagowanie 38. „Biuletynów PSPI”, współudział w powstaniu kilku książek, miesiące przeżyte pod tipi, doświadczenia kilku indiańskich skansenów, przyzwoite artykuły o sprawach Indian w prasie, wywiady w radiu i TV, administrowanie popularną stroną w sieci, zaangażowanie w radio, Forum i Wikipedię. Mam wreszcie gromadzoną latami bibliotekę książek, których nie nadążam czytać, i godziny nagrań tubylczej muzyki, których nie mam kiedy w spokoju wysłuchać.

188. Mam budzące wciąż silne emocje wspomnienia trzech dziesięcioleci ciągłego bycia w ruchu i „życia życiem” Ruchu, których nie zamieniłbym na żadne inne doświadczenia. Mam też świadomość paru spraw ważniejszych. Wiem, że dzięki Polskiemu Ruchowi Przyjaciół Indian mam spore grono przyjaciół i licznych znajomych, którzy właśnie przez Ruch stali mi się bliscy. Ja współtworzyłem Ruch, a on — mnie. Nie byłbym tym, kim jestem, gdyby nie on. I gdyby nie ci, przez których i — jak nadal wierzę — DLA których od trzech dziesięcioleci PRPI istnieje, czyli Indianie. Można opuścić jakieś spotkanie, zignorować czasem maila czy telefon, można nawet odpuścić sobie jeden czy drugi Zlot, ale Ruch szkoda byłoby zmarnować, zdradzić czy choćby porzucić. Bo Nasz Ruch z pewnością warto wspierać i rozwijać. Takiemu Ruchowi warto być wiernym także, gdy czasem zawodzi. I niezależnie od tego jak (nie)udany okaże się jeden czy drugi jubileusz. ♣

Marek Nowocien

PRENUMERATA W 2006 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2006 kosztuje 26 zł za 4 numery [73-76] 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 — \$20 lub 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 Uniwersyteckiego Marii Curie-Skłodowskiej, ul. Radziszewskiego 11 • ŁÓDŹ Biblioteka Uniwersyteckiego Łódzkiego, ul. Matejki 34/38 • OPOLE Biblioteka Uniwersyteckiego Opolskiego, ul. Strzelców Bytomskich 2 • POZNAŃ Biblioteka Uniwersyteckiego im. Adama Mickiewicza, ul. Ratajczaka 38/40 • Sopot Biblioteka Uniwersyteckiego Gdańskiego, ul. Armii Krajowej 110 • SZCZECIN Książnica Pomorska im. St. Staszica, ul. Podgórna 15/16 • TORUŃ Biblioteka Uniwersyteckiego im. Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 13 • WROCŁAW Biblioteka Uniwersyteckiego Wrocławskiego, ul. Szajnochy 10 • WARSZAWA Biblioteka Narodowa, Zakład Uzupełniania Zbiorów, Al. Niepodległości 213; Biblioteka Uniwersyteckiego 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, Rynek Główny 34, III p. • POZNAŃ Biblioteka Raczyńskich, ul. Św. Marcin 65 • WROCŁAW Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ul. Szewska 37

EMPIK

BIAŁYSTOK ul. Sienkiewicza 3 • BIELSKO BIAŁA ul. Sami Stok 2 • BYDGOSZCZ ul. Fordońska 141 (Galeria Pomorska); ul. Gdańska 15 • BYTOM ul. Dolnośląska 25 (Plejada) • CHEŁM ul. Lubelska 61 • CZELADŹ ul. Będzińska 80 • CZĘSTOCHOWA ul. NMP 63/65 • ELBLĄG ul. Teatralna 5 (CH Zielone Tarasy) • GDĄSK ul. Podwałe Grodzkie 8 (Megastore); ul. Kołobrzeka 41C (CH Alfa); ul. Złota Karczma 26 (CH Ikea Matarnia) • GDYNIA ul. Świętojańska 68 • GLIWICE Rynek 4-5 • GNIEZNO ul. B. Chrobrego 11 • GORZÓW WLKP ul. Sikorskiego 126/128 • KALISZ Plac Św. Józefa 12 • KATOWICE ul. P. Skargi 6 (Megastore); ul. Chorzowska 107 (Silesia City Center); ul. Pułaskiego 60 (Trzy Stawy) • KIELCE ul. Świętokrzyska 20 (Echo); ul. Warszawska 5 • KOSZALIN ul. Zwycięstwa 106/108 • KRAKÓW ul. Podgórska 34 (Galeria Kazimierz); ul. Gen. B. Komorowskiego 37; Rynek Główny 5 • SIENNA 2 • LEGNICA Rynek 33 • LUBIN Rynek 23 (Ratusz) • LUBLIN Krakowskie Przedmieście 59 • ŁÓDŹ ul. Narutowicza 8/10; ul. Piotrkowska 81 (Megastore); ul. J. Piłsudskiego 15/23 (Galeria); ul. Karskiego 5 lokal M013/206 (Manufaktura) • NOWY SĄCZ Rynek 17; ul. Nawojowska 1 (CH Europa) • OLSZTYN Al. Piłsudskiego 16 (Alfa) • OPOLE ul. Krakowska 45/47 (CH Arkadia) • OSTRÓW WLKP ul. Kolejowa 24 b • PŁOCK Pl. Narutowicza 5 • POZNAŃ ul. Ratajczaka 44 (Megastore); ul. Bukowska 156 (CH King Cross); ul. Kasparska Drużbickiego 2 (CH Plaza) • RACIBÓRZ Rynek 5 • RYBNIK ul. Sobieskiego 18 • RZESZÓW ul. Plk. Leopolda Lisa-Kuli 19 (Galeria); ul. Rejtana 65 (CH Plaza) • SŁUPSK Stary Rynek 6 • Sopot ul. Boh. Monte Cassino 57/59 • SOSNOWIEC ul. Staszica 8 B (CH Plejada) • SZCZECIN Al. Wojska Polskiego 2; Al. Niepodległości 60 (Megastore); Al. Wyzwolenia 18 (CH Galaxy); ul. Ku Słońcu 67 (CH Ster) • ŚWINOUJŚCIE ul. Armii Krajowej 8 • TORUŃ ul. Wielkie Garbary 19; ul. Żółkiewskiego 105 (Galeria Copernicus) • TYCHY Al. Jana Pawła II 16-18 (CH-R City Point) • WAŁBRZYCH Al. Wyzwolenia 2 • WARSZAWA Al. Zjednoczenia 25 (Bielany); ul. Aleje Jerozolimskie 179 (Blue City); ul. Ostrobramska 75c (CH Promenada); ul. Wołoska 12 (Galeria Mokołoto); ul. Grójecka 80/102 (Grójecka); ul. Mszczonowska 3 (Janki); ul. Marszałkowska 104/122 (Megastore Junior); Al. Jana Pawła II 82 (Megastore Arkadia); ul. Nowy Świat 15/17 (Megastore Nowy Świat); ul. Powiśńska 31 (Sadyba); ul. Głębocka 15 (Targówek); ul. Górczewska 124 (Wola Park); ul. Mickiewicza 27 (Żoliborz) • WŁOCŁAWEK ul. Pułaskiego 14 • WROCŁAW pl. Kościuszki 21/23; ul. Czekoladowa 9 (Bielany) • Rynek 50 (Megastore) • ZABRZE ul. Plutonowego R. Szubacza 1 (CH M1) • ZIELONA GÓRA ul. Boh. Westerplatte 19



WAKACYJNA PROMOCJA „TAWACINU”

teraz wszystkie książki z naszej
BIBLIOTEKI TAWACINU
20% taniej



BT nr 31, ss. 136
cena 19 zł **15,20 zł**

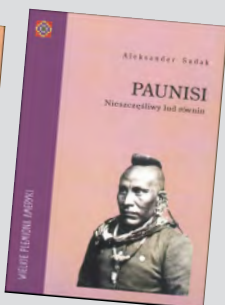
Charles A. Eastman (Ohiyesa)
**Z LASU DO CYWILIZACJI:
Indiani autobiografia**
Drugi tom autobiografii Charlesa Alexandra Eastmana (Ohiyesy) (1858-1939), lekarza i działacza społecznego z plemienia Siuksów Santee. Tom pierwszy *Moje indyjskie dzieciństwo* zawierał wspomnienia beztrudnych lat spędzonych 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.



**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 **7,20 zł**



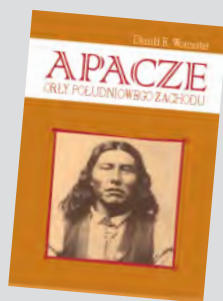
**Aleksander Sudak
PAUNISI**

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

BT nr 27, ss. 80
cena 9 zł **7,20 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 wroga 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 znosił głód i pragnienie, upały i mrozy. W każdym obcym widzieli wroga, nie ufali nikomu...

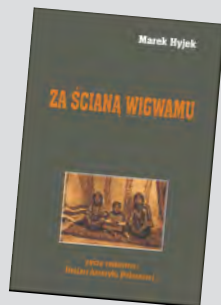


BT nr 29, ss. 408
cena 37 zł **29,60 zł**

Marek Hyjek
ZA ŚCIANĄ WIGWAMU

Książki o Indianach przedstawiają głównie świat wojowników toczących krwawe wojny z białymi najeźdźcami. Podkreślają tragiczny los tych dumnych ludzi, czyniąc z nich symbol wszelkiej walki o wolność. 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
cena 34 zł **27,20 zł**



ODREBNA RZECZYWISTOŚĆ

Referaty z sesji „Indianie i indianiści” poświęconej pamięci Indianińskiej Babc, Stefani Antoniewicz pod redakcją Arkadiusza J. Kilanowskiego

BT nr 30, ss. 200+16 nb
cena 19 zł **11,40 zł**

**promocje miesięczne
www.tipi.pl**

WARUNKI ZAKUPU PROMOCYJNEGO
Pokrywamy koszty przesyłki pocztowej. Prosimy o przedpłatę na konto:

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

Paczkę możemy wysłać również „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub u listonosza przy odbiorze paczki. Jednak uwaga: doliczamy opłatę za nadanie przesyłki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. Opłata dodatkowa wynosi 5 zł. Przy zamówieniu książek i/lub numerów „Tawacinu” powyżej 75 zł — nie doliczamy żadnych opłat.

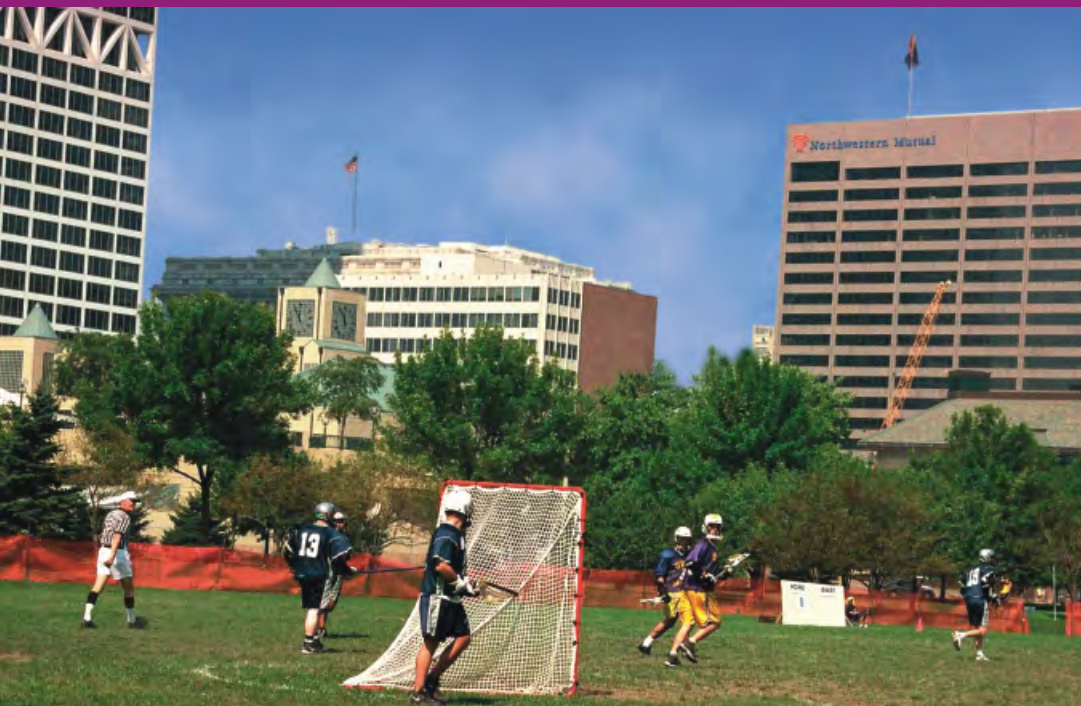
TAWACIN za 1 zł Dołącz do nas!

nowe ceny roczników (wszystkie numery z roku):

1996 – 8 zł **2 zł**
1997, 1998 i 1999 – 10 zł **4 zł/rocznik**
2000 – 15 zł **6 zł/rocznik**
2001, 2002 i 2003 – 28 zł **8 zł/rocznik**
2004, 2005 – 22 zł/rocznik

szczegóły
s. 53

Każda promocja kiedyś się skończy. Powyższe ceny obowiązują do 30 września 2006 roku



Drużyny indiańskie grają w lacrosse
w centrum miasta podczas Festiwalu
Indiańskiego w Milwaukee
wrzesień 2002



Irokezi co roku (od 1927) organizują
„indiańską wioskę” podczas jarmarku
stanowego w Syracuse. To okazja do pokazu
tradycyjnych strojów i tańców irokeskich,
sprzedaży indiańskiego jedzenia i rękodzieła,
a dla dzieci — świetna zabawa
sierpień 2001

