



BARTOSZ HLEBOWICZ

Maynard „Dip” Gabriel

komik z rodu Żółwia Oneidów, mieszka w Nedrow, w rezerwacie Onondagów.
– Możesz być tradycyjny – mówi – i mimo to wchodzić w XXI wiek, co uczyniliśmy, albo możesz być tradycyjny i pozostawać na innym poziomie, co wybrali Onondagowie. Każdy decyduje za siebie, oni postanowili nie dotykać pieniędzy federalnych, nie wprowadzać hazardu, żadnych stacji benzynowych.

ISSN 1232-9207



TAWACIN

nr 3 [75] jesień 2006

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
(w tym 7% VAT)



IROKEZI

Świat według Haudenosaunee
Ogień Oneidów

SZEJENOWIE

życie w rezerwacie
zwiadowcy w armii USA
Ben Nighthorse Campbell

Inuici walczą o przetrwanie

Deklaracja Praw Ludów Tubylczych

HAUDENOSAUNEE XXI WIEKU

TAWACIN
GALERIA

JAK TO Z NAMI JEST

Daleko mi do tego, żeby wierzyć w martwą literę prawa. Przyjęcie przez ONZ Deklaracji Praw Ludów Tubylczych niewątpliwie jest sukcesem, ale wcale nie wieńczy dzieła. Problemy tubylców nie znikną przecież w magiczny sposób. Powiedziałbym, że teraz dopiero wszystko się zaczyna.

Deklaracja broni w istocie tubylców...przed nami, współczesnymi kolonizatorami „nowych światów”. Bowiem wszystko to, co zagwarantowane jest tubylcom, nam jest zabronione. Jeśli tubylcy mają prawo do życia po swojemu, to my nie mamy prawa narzucać im naszego stylu życia. Jeśli mają prawo do własnych sposobów wyrażania swej kultury, to my nie mamy prawa ich w tym naśladować. Jeśli mają prawo do własnych genów, to my nie mamy prawa ich okradać. Nie mamy prawa zawłaszczać ich filozofii, literatury ani wzornictwa. Nie mamy prawa wykorzystywać ich wizerunku w celach handlowych.

Mamy za to prawo robić wszystko, by mogli żyć tak, jak chcą, by podtrzymać ich odrębność i zachować różnorodność życia — zamierzoną przez Stwórcę, jak przekonują Haudenosaunee (Irokezi). Mamy prawo poznawać ich historię. Mamy prawo interesować się nimi i troszczyć się o ich środowisko naturalne, coraz bardziej zagrożone, jak lodowa ojczyzna Inuitów i Eskimosów. Mamy prawo ich szanować.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. Ukazuje się:

na wiosnę, lato, jesień i zimą **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** – dokończenie eseju Roberta W. Venablesa o światopoglądzie Haudenosaunee, czyli Irokezów
- 11 **Do kogo należy ogień?** – Bartosz Hlebowicz analizuje meandry tożsamości współczesnych Oneidów
- 20 **Kłopotliwi sąsiedzi** – Mirosław Sprenger omawia stosunki Szejenów Południowych z białymi ranczerami u schyłku XIX wieku
- 27 **Niepowtarzalny urok polowania** – szejeński zwiadowcy na usługach armii amerykańskiej; fragment dzieła George'a Bird Grinnella
- 31 **Ben Nighthorse Campbell** – sylwetka szejeńskiego senatora i artysty
- 35 **Burza nad Ziemią Baffina** – Bruce E. Johansen omawia wpływ globalnego ocieplenia na życie Inuitów
- 42 **Nie znikniemy z powierzchni Ziemi** – Inuici składają skargę na rząd Stanów Zjednoczonych – relacja Beaty Skwarskiej
- 47 **Deklaracja Praw Ludów Tubylczych ONZ** – wprowadzenie i pełny tekst dokumentu

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

Galeria Tawacinu

– **HAUDENOSAUNEE XXI wieku** – zdjęcia Bartosz Hlebowicz

Okładka: od lewej: W. Richard West, Jr., dyrektor Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich, senator Daniel K. Inouye i senator Ben Nighthorse Campbell podczas otwarcia Muzeum, 21 września 2004; fot. John Harrington/NMAI

Podziękowania: John Kahionhes Fadden, Leonda Levchuk, Heather Moore, Sheila Watt-Cloutier

Opracowanie graficzne okładki i galerii: Mariusz Sołtysiak



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

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

INNE DRZEWA W INNYM LESIE

Świat według Haudenosaunee

dokończenie

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

Canasatego

rzecznik Irokezów Onondaga

do brytyjskich urzędników w koloniach, 1744

Historia wydarzeń, które być może już około 1142 roku¹ doprowadziły do powstania Konfederacji, pokazuje, że światopogląd Haudenosaunee nadal opiera się na równowadze pomiędzy mężczyznami i kobietami. W opowieści o założeniu Konfederacji znajdujemy te same elementy, co w historii stworzenia: przemianę, która wypełnia istniejący świat nowymi ideami, podkreślenie roli kobiet, święte drzewo, wykorzenienie tego drzewa, początkowe trudności — w historii stworzenia symbolizowane przez ofiary istot, które próbowały wynieść błoto z wody wokół Wyspy Żółwia. Historia założenia Konfederacji w skrócie wyglądała następująco:

1. Około tysiąca lat temu gospodarzca i polityczna spójność łącząca wiele narodów na Północnym Wschodzie uległa rozpadowi, wywołując wojny bratobójcze.

2. Na północnym brzegu Jeziora Ontario pewna Huronka, która była dziewczą, urodziła

dziecko płci męskiej, które przyszłości będzie znane jako Czyniący Pokój (Peacemaker).

3. Gdy Czyniący Pokój dorastał, duchowi posłańcy sprawili, że zaczął wierzyć, iż przestrzeganie duchowych wskazówek, które stworzyłyby praktyczny mechanizm do osiągnięcia pokoju, może skutecznie zakończyć wojny.

4. Duchowe wskazówki opierają się na trzech zasadach: pokoju, władzy (do zapewnienia trwania pokoju) i prawego myślenia (które sprawia, że pokój i władza są realizowane zgodnie z duchowymi instrukcjami Stwórcy).

5. Duchowe wskazówki przekazane Czyniącemu Pokój obejmowały szczególne widzenie każdej osoby i każdej formy życia: każda istota miała wierzyć, że istnieją racjonalne powody jej uczynków i uczuć. Dotyczy to zwłaszcza wrogów. Dlatego też, aby rozwiązać konflikt i zaprowadzić pokój, należy wziąć pod uwagę poglądy, żal i strach każdej osoby, i okazać jej współczucie. Dokonywano tego za pośrednictwem obrzędów, które obejmowały takie etapy, jak osuszenie też i uleczenie serca przeciwnika, aby każdy mógł otworzyć swój umysł na osiągnięcie stanu pokoju.

6. Babcia i Matka Czyniącego Pokój uwierzyły mu, ale inni Huroni nie. Dlatego Czyniący Pokój skierował się na południe, przez Jezioro Ontario, cudownie przepływając je w kamiennym kanu.

7. Po zejściu na brzeg Jeziora Ontario Czyniący Pokój natknął się na kobietę o imieniu Jigonhsasee. Była ona pierwszą osobą, na którą posłało Czyniącego Pokój i która przyjęła je całym sercem. Odtąd Jigonhsasee towarzyszyła Czyniącemu Pokój w jego staraniach zaprowadzenia pokoju na Północnym Wschodzie (równowaga pierwiastka męskiego i żeńskiego).

8. Młody Czyniący Pokój przekonał starszego człowieka, Onondagę o imieniu Hayonhwatha (popularnie znany jako Hajawata), by przyłączył się do niego (połączenie energii młodych i doświadczenia starszych, równowaga mocy).

9. Na zawiązanie Konfederacji zgodziły się cztery narody: Mohawkowie, Oneidowie, Kajugowie i Senekowie. Jednakże Onondagowie, naród, którego terytorium znajdowało się dokładnie pośrodku tych czterech, nie przyłączyli się ze względu na wpływ ich apodyktycznego przywódcy, Tadodaho, pozostającego w działaniu złych mocy. Efekt ich działania był widoczny w ohydnie poskręcanym ciele wodza.

¹ Zob. Barbara A. Mann, Jerry L. Fields, *A Sign in the Sky: Dating the League of the Haudenosaunee*, „American Indian Culture and Research Journal”, 1997, vol. 21, nr 2, ss. 105–163.

10. Czynnącemu Pokój, Hajawacie, Jigonsasee i innym przywódcom udało się wyprostować myśli Tadodaho, który odtąd stał się orędownikiem jedności między narodami. Podobnie jak pieśń śpiewana dawno temu przez Niebieską Kobiętę pomogła przemienić świat, tak inna pieśń, Pieśń Pokoju czy Hymn Pokoju, została odśpiewana przez tych wszystkich, którym udało się zmienić poglądy Tadodaho. Onondaga stało się stolicą Konfederacji, a Tadodaho, który niegdyś był największym przeciwnikiem jedności, otrzymał zadanie duchowej opieki nad wszystkimi pięcioma narodami założycielskimi oraz koordynowania obradami wodzów Wielkiej Rady Konfederacji.

11. Kobiety otrzymały zadanie wybierania pięćdziesięciu mężczyzn na wodzów do Wielkiej Rady, ze względu na wiarę kobiet w przesłanie Czynnącego Pokój (jego babcia, matka i Jigonsasee).

12. Czynnący Pokój ustanawia jedyne w swoim rodzaju pojęcie ziemi: Lasy — cała ziemia nie zajęta przez wioski — objęte będą podwójną odpowiedzialnością. Każdy naród będzie odpowiedzialny za Lasy leżące w obrębie jego własnego terytorium, ale jednocześnie cała Konfederacja będzie odpowiedzialna za wszystkie Lasy. Wszyscy ludzie Konfederacji będą mieć prawo polować, łowić ryby, podróżować i handlować we wszystkich Lasach — Czynnący Pokój określał ten pomysł jako „jedną miskę”.

13. Na symbol Konfederacji Twórca Pokoju wybrał sosnę wejmutkę (*Pinus strobus*), Drzewo Pokoju. Wybrał to drzewo dlatego, że jego igły zebrane są w wiązki po pięć, tak jak pięć plemion założycielskich skupiło się razem dla większej siły. Konary wejmutki reprezentują prawo, które chroni wszystkich ludzi. Na wierzchołku drzewa przysiadł orzeł, który wypatruje zagrożenia z zewnątrz, jak i od wewnątrz. Cztery białe korzenie pokoju rozchodzą się w czterech kierunkach, do każdego narodu, który pragnie słuchać się pod tym drzewem pokoju.

14. Aby podkreślić koniec wojen między pięcioma narodami założycielskimi, Czynnący Pokój wyrwał drzewo, wrzucił do dołu wszystkie narzędzia wojny i ponownie zasadził drzewo, zakopując w ten sposób całą broń. (Później koloniści będą odwoływać się do metafory Czynnącego Pokój, mówiąc o „zakopaniu topora wojennego”).

Religia i rząd nie są rozdzielone, dlatego nawet historyczne zapisy Haudenosaunee — *wampumy* — są święte. Na przykład, powstanie Ligi zostało odnotowane w postaci pasa wampumu z białych i fioletowych muszelek, znanego jako Pas Hajawaty. Ten zapis historii jest święty i odzwierciedla powiązanie duchowości z każdym aspektem życia. „Wampum” jest skróconą przez angielskich kolonistów formą słowa Algonkinów *wampumpeak*, co znaczy „biały sznur muszelek, które są ożywione” — czyli muszelki, które mają żywą, trwałą esencję duchową. Tradycyjne wampumy — popularnie znane jako „koraliki wampumowe” — składały się ze starannie przyciętych pierścieni z muszli w kształcie rurek. Nawleka się je na sznury powiązane w mistyczne koła lub utkane w kunsztowne pasy. Pasy mają często wzory geometryczne, które służą za symbole, jak poniższy wzór na Pasie Hajawaty.



Senekowie Kajugowie Onondagowie Oneidowie Mohawkowie

Pas Hajawaty wykonany jest głównie z fioletowych koralików, a pośrodku znajduje się sosna z białych koralików, co reprezentuje zarówno drzewo pokoju, jak i stolicę Konfederacji — Naród Onondaga. Po każdej stronie drzewa Δ znajdują się dwa prostokąty \square z białych koralików. Są to cztery narody założycielskie, połączone ze sobą linią z białych koralików — ścieżką pokoju, mocy i prawego myślenia. Biała linia wychodzi na prawo i lewo, poza prostokąty reprezentujące Mohawków (po prawej) i Seneków (po lewej), co znaczy, że ścieżka pokoju, mocy i prawego myślenia, zawsze może bieć dalej².

² Pasy i sznury wampumowe zalicza się do „pisma mnemonicznego” (pamięciowego). Jego zadaniem jest przypomnienie osobie o jakimś wydarzeniu lub pojęciu, które według Haudenosaunee osoba ta winna omówić. Białe wampum sporządzano przeważnie z naturalnie białych słupków ze spiralnych muszli trąbika zwyczajnego (*Buccinum undatum*). Naturalnie fioletowy wampum (znany też jako „czarny wampum”) wykonywano z fioletowych części muszli jadalnego małża *quahog* (*Venus l. Mercenaria mercenaria*). Wampumy były wytwarzane przez ludy algonkińskie na wybrzeżu Atlantyku, a następnie sprzedawane Irokezom w głębi lądu, dlatego też wampum jest przykładem długotrwałych związków Irokezów z innymi ludami.

Pas Hajawaty
symbolizujący Pięć Narodów
Założycielskich Konfederacji
ułożony z cegieł na ścianie
Muzeum Seneków
w Salamance,
w stanie Nowy Jork

BARTOSZ HLEBOWICZ



Traktat z Canandaigua a światopogląd Haudenosaunee

Najważniejszym traktatem zawartym przez Haudenosaunee z Europejczykami i Amerykanami jest Traktat z Canandaigua z 1794 roku. Jego warunki i wzajemne zobowiązania rodzą problemy terminologiczne wynikające z odmiennego widzenia świata przez Haudenosaunee i Stany Zjednoczone. Zatem każda strona inaczej interpretuje jego zapisy. Na przykład Stany Zjednoczone twierdzą, że mają władzę nad Haudenosaunee, zaś oni sami mówią, że traktat gwarantuje im całkowitą niepodległość. Kwestia suwerenności to tylko przykład, jak język komplikuje definicje i znaczenie. Uwzględniając różne widzenie świata przez Haudenosaunee i Euroamerykanów, można zapytać, jak Haudenosaunee pojmowali postanowienia traktatu, po przetłumaczeniu na

swój język? Jak pojmowali takie zwroty: „ziemie zastrzeżone dla”, „są ich własnością” czy „Stany Zjednoczone nigdy nie będą domagać się tych samych [ziem], ani nie nachodzić ich [Sześciu Narodów]”? W tym kontekście wyrok Sądu Najwyższego w sprawie *Worcester przeciwko stanowi Georgia* (1832) ustanawia ważny precedens prawny, który funkcjonuje do dzisiaj. W sprawach o sprzeczne interpretacje sądy amerykańskie muszą przyjąć interpretację zaprezentowaną przez naród indiański, o ile udowodni on, że ta interpretacja ma podłoże historyczne. I w tym szkopuł, ponieważ większość traktatów, akceptowanych przez sąd, to dokumenty spisane przez ludzi białych.

Jak światopogląd Haudenosaunee wpływał na ich rozumienie warunków Traktatu z Canandaigua? Na takie pytanie nie da się odpowiedzieć jednoznacznie. Jest jednak pewien intrygujący trop. Jednym z sygnatariuszy traktatu był Handsome Lake. Począwszy od 1799 roku Handsome Lake żył natchniony przesłaniem danym mu przez duchowych posłańców Stwórcy. Aż do śmierci w 1815 roku głosił to przesłanie wszystkim Haudenosaunee za pomocą nauk zwanych *Gaiwiiio*. Dzięki nim Haudenosaunee mogli przyjmować gospodarcze, rolnicze zwyczaje białych, nie wychodząc poza duchowy krąg swej tradycyjnej religii. Nauki ukazywały także, jak oceniano białych w ich postępowaniu ze zwierzętami

Po kontakcie z Europejczykami wampum wzbogacił się o dodatkowe znaczenie, gdyż zaczął symbolizować traktat, handel i inne umowy między pierwszymi narodami Ameryki Północnej z różnymi koloniami europejskimi. Koloniści używali wampum, także jako środek płatniczy zarówno w transakcjach z Indianami, jak i z innymi kolonistami. Stąd też siedemnastowieczny angielski kolonista w Bostonie czy holenderski w Nowym Amsterdamie mogli płacić miejscowemu kupcowi za towary zarówno europejskimi monetami, jak i wampumem.



Kukurydza i dynia, rys. John Kahionhes Fadden

hodowlanymi. Na przykład, Haudenosaunee zapewniano, że mogą hodować krowy i inne udomowione zwierzęta, tak jak biali, ale nie powinni się znęcać nad nimi jak biali. Haudenosaunee winni traktować te zwierzęta tak samo jak zawsze postępowali ze zwierzętami żyjącymi w lasach, na wolności — z duchowym szacunkiem. Gdy komuś się dobrze powodziło, dobrobytu nie powinno się traktować jako szczególną przychylność Stwórcy wobec jednej osoby, tak jak to czynią biali sąsiedzi. Przeciwnie: Haudenosaunee powinni dzielić się każdym dobrem, aby pomóc ludziorom, którym powodzi się gorzej. Jeszcze inna nauka, którą Handsome Lake otrzymał podczas wizji, odwołuje się bezpośrednio do Traktatu z Canandaigua. Wizja dotyczyła Jerzego Waszyngtona w zaświatach. Waszyngton żył w specjalnym miejscu podarowanym mu przez Stwórcę, ponieważ odpowiadał on za przyjęcie przez Stany Zjednoczone warunków Traktatu z Canandaigua, warunków, które obejmowały wolność i niepodległość Haudenosaunee. Nauki Handsome Lake'a towarzyszące Haudenosaunee podczas ich odrodzenia i reform, inspirowanych i kiero-

wanych przez siły nadprzyrodzone, oparte na przesłaniu od Stwórcy, a przez to niekwestionowanej wiarygodności — jasno wskazywały, że Haudenosaunee uważali siebie, w latach następujących po podpisaniu Traktatu Canandaigua, za wolny i niepodległy naród.

Koncepcje ziemi w czasach Traktatu z Canandaigua

Koncepcje ziemi, wyznawane przez Haudenosaunee, określone zostały przez założycieli Konfederacji Irokezów, którzy z kolei postępowali w myśl wskazówek, jakie mieli otrzymywać od Stwórcy. Oznacza to, że takie pojmowanie ziemi istniało znacznie wcześniej, nim założono Konfederację. Zgodnie z tradycją Haudenosaunee rozróżniali dwa rodzaje ziemi: Polany i Lasy.

Polany i Lasy

Polany to ziemia, za którą odpowiada jeden z pięciu założycielskich narodów Konfederacji. Polany obejmują osady mieszkalne i wspólne pola uprawne. Odpowiedzialność za Polany spadała głównie na kobiety. Dziedziczenie i własność wspólnotowa były matrylinearne. Oznacza to, między innymi, że mężowie przeprowadzali się do żon, a wszystkie dzieci należały do rodu matki. Kobiety decydowały też o uprawach w każdej osadzie (zwłaszcza kukurydzy, fasoli i dyni) oraz o zbiorach nieuprawnych jagód i innych roślin.

Lasami określano obszary znajdujące się poza osadami i polami uprawnymi. Lasy obejmowały również miejsca poprzednich osad i opuszczone pola, które pozostawiano odłogiem na jakiś czas, by odzyskały siły. Odpowiedzialność za Lasy spoczywała głównie na mężczyznach. W tej przestrzeni poza osadami, Haudenosaunee polowali, łowili ryby, handlowali i zdobywali środki na życie.

Polany zaliczano do ziem narodowych, za które odpowiada jeden z narodów (na przykład Oneidowie), natomiast Lasy (zwane też Puszczą) mają charakter dwojaki. Jest to ziemia Konfederacji, za którą odpowiadają wszystkie narody członkowskie, a jednocześnie utrzymywany jest pierwotny układ własności obszarów

zajmowanych wcześniej przez poszczególne narody. „Granice” narodowe — może dokładniej: narodowe strefy odpowiedzialności i wpływów — istniały przed założeniem Konfederacji. Nie istnieje żadna hierarchia, odpowiedzialność za Lasy spoczywa na Konfederacji jako takiej oraz, w różnym wymiarze lokalnym, na jednym z pięciu narodów założycielskich. Ponieważ nie istnieje najwyższa suwerenna władza, owe jednocześnie i równe odpowiedzialności decydują o niezwykłości i delikatności równowagi między skonfederowanymi stronami. Pojęcie Lasów odpowiada szerszej perspektywie politycznej Haudenosaunee: Konfederacja nie jest scentralizowana, nie ma najwyższej władzy, która podporządkowuje sobie jednostki polityczne, tak jak „federalno-stanowa” struktura Stanów Zjednoczonych.

Podział terytorium na Polany i Lasy ewidentnie istniał przed założeniem Konfederacji. Pojęcia te mogą się różnić w szczegółach — na przykład, nie wiadomo, czy przed założeniem Konfederacji kobiety rządziły Polanami. W każdym razie pochodzenie tych pojęć jest bardzo logiczne. W świecie, w którym własnego terytorium można było strzec tylko w obrębie zasięgu wzroku, zbliżających się ludzi dzielono na dwie kategorie: na tych, którzy przychodzili w pokoju, i na tych, którzy byli wrogami. Mało prawdopodobne, aby wrogowie zapowiadali swe najście, zatem formalne powiadomienie o przybyciu jakiejś osoby wskazywało na jej pokojowe zamiary. Aby udowodnić, że jest się przyjacielem, dana osoba wychodziła z Lasów i zatrzymywała się na ich skraju, który jednocześnie był skrajem Polany. Zazwyczaj rozpalano wtedy ogień albo wydawano głośny okrzyk. Dym lub okrzyk ostrzegał mieszkańców Polany. W tej sytuacji mogli wysłać posłańca w celu ustalenia tożsamości gościa i przeprowadzenia go z Polany do osady. Ludzie pięciu narodów znali ten zwyczaj, zanim utworzono Konfederację. Było to tak ważne, że przy różnych uroczystych okazjach odprawia się obrzęd zwany „Ze skraju Lasów”.

Tradycja głosi, że nawet tacy przywódcy jak Hayonhathwa przestrzegali zwyczaju zatrzymywania się na skraju Lasów:

W tamtych czasach [przed założeniem konfederacji] trzeba było rozniecić ogień na obrzeżu wioski, do której chciało się wejść. Gdy trzeba było upolować zwierzę, jego skóra musiała być zawieszona na drzewie w widocznym miejscu, ponieważ jest to własność narodu, na którego terytorium zostało ono zabite³.

Gdy zaczął się handel z Europejczykami, wystrzał z muszketu stał się nowym sposobem powiadamiania o czymś wyjściu z Lasów na Polanę. Na przykład w 1634 roku grupa Mohawków prowadziła trzech holenderskich kupców na zachód, poza ziemie Mohawków, na ziemie Oneidów. Jeden z Holendrów, Harmen Meyndertsz van den Bogaert zapisał:

Indianie kazali nam oddać strzał. Wystrzeliliśmy z broni, którą ponownie załadowaliśmy, a potem weszliśmy do zamku [do wioski Mohawków otoczonej palisadą]⁴.

Religia i rząd

Haudenosaunee nie rozdzielali religii od rządu (na Zachodzie powiedzielibyśmy rozdział „Kościoła od państwa”). Podstawowe przyczyny to:

- a) Rolą religii, jak i państwa (systemu politycznego) jest służenie Stwórcy.
- b) Rolą religii, jak i państwa jest umożliwienie wszystkim Haudenosaunee postępowania w taki sposób, aby zachować istnienie Haudenosaunee i trwały sukces całego życia poza-ludzkiego.
- c) Haudenosaunee zakładają, że inne narody, takie jak Huroni, ich sąsiedzi i często wrogowie, także próbują zachować przetrwanie własne i całego życia. Eksterminacja narodów lub gatunków poza-ludzkich była nielogiczna, ponieważ likwidacja innego narodu byłaby likwidacją składnika świata, który w zamiarze Stwórcy specjalnie miał

³ Arthur C. Parker, *The Constitution of the Five Nations*, New York State Museum, Albany 1916, s. 22.

⁴ Harmen Meyndertsz van den Bogaert, *A Journey into Mohawk and Oneida Country, 1634–1635*, przekład i opracowanie Charles T. Gehring i William A. Starna. Syracuse University Press, Syracuse 1988, s. 12.



Handsome Lake zachęca do nauki czytania. W tle Mohawk pokazujący jednemu z kolonistów zapisy traktatu oraz wódz Seneków z wampumem Dwóch Ścieżek
rys. John Kahionhes Fadden

być inny. To dlatego Haudenosaunee nigdy nie nawracali innych narodów, dlatego szanowali religie innych narodów i dlatego wreszcie chętnie adoptowali członków z byłych wrogich narodów, takich jak Tutelo z Wirginii, aby żyli wśród nich (na ziemi Kajugów) ze swymi przywódcami, zachowując własną religię. Jedynym obostrzeniem była polityka zagraniczna: narody adoptowane mogły wypowiadać się na temat polityki zagranicznej, ale nie mogły jej uprawiać bezpośrednio.

- d) Założyciele Konfederacji, zwłaszcza Czynnicy Pokój, byli natchnieni przez siły nadprzyrodzone.

Od przywódców politycznych, mężczyzn i kobiet, oczekiwano się i nadal oczekuje, że będą postępować według religijnych nauk Haudenosaunee i tym samym dawać przykład. Przywódcy religijni mogą być liderami politycznymi, a przywódcy polityczni mogą być przywódcami religijnymi. Przywódcy mogą się także specjalizować, skupiając się albo na religii, albo na polityce.

Pojęcia niezbędne do zrozumienia rządu i religii Haudenosaunee:

1. **Równowaga** między kobietami i mężczyznami, wewnątrz narodu i w obrębie Konfederacji.
2. **Podział władzy**: równowagę zapewniał podział władzy między kobiety i mężczyzn, wewnątrz narodu i w obrębie Konfederacji.
3. **Świadomość celu**: ludzie i wszystkie inne istoty postępują świadomie, nie instynktownie, a ich świadome działania są efektem nieustannych wysiłków, aby postępować zgodnie z religijnymi wskazówkami Stwórcy.
4. **Racjonalność celu**: przyjmuje się, że ludzie i wszystkie inne istoty postępują racjonalnie; w razie potrzeby przyjmuje się inne punkty widzenia za racjonalne, przynajmniej dla osoby, która je wyznaje; żadnych poglądów nie uważa się za gorsze czy nieracjonalne, gdyż to oznaczałoby, że dana istota świadomie postanowiła postępować wbrew wskazówkom Stwórcy. W razie uznania, że dana osoba postępuje wbrew wskazówkom Stwórcy, inni szukają sposobów uleczenia tej osoby, a nie jej wyeliminowania.
5. **Zgoda na różnice poglądów**: uznanie a następnie naprawienie nieporozumień czy emocji, takich jak zazdrość lub nienawiść za pomocą obrzędów, które uznają i sympatyzują z „innymi”.
6. **Porozumienie**: skoro wszystkie poglądy uważa się za racjonalne, przynajmniej dla osoby, która je wyznaje, kładło się i nadal kładzie nacisk na jedność (a nie na zasadę większości), między kobietami i mężczyznami, wewnątrz narodu i w obrębie Konfederacji.

7. **Odstępstwo:** akceptacja różnicy poglądów do tego stopnia, że dana osoba lub grupa może założyć nową wioskę w sąsiedztwie lub przenieść się na nowy obszar, cały czas pozostając jednak „spokrewniona” i będąc członkiem Konfederacji.
8. **Secesja:** jeśli jakaś grupa chce się całkowicie odłączyć od Konfederacji, może to zrobić, ale traci wtedy swój status (tak jak Irokezi, którzy około 1750 odłączyli się i założyli osiedla w zachodniej Pensylwanii i Ohio, znani odąd jako Mingo). Grupy takie są „poza” Konfederacją, ale mogą poprosić o ponowne przyjęcie (na przykład Mohaw-kowie Caughnawaga i Akwesasne odłączyli się od Konfederacji po 1660 roku, ale w 1763 zostali formalnie przywrócen).
9. **Kierunek, a nie dokładne wytyczne:** wskazywanie szerszych perspektyw, „kierunków” i zasad postępowania, a nie szczegółowych dogmatów.
10. **Odpowiedzialność:** każdy członek społeczeństwa Haudenosaunee, wszyscy inni ludzie i wszystkie istoty uważa się za odpowiedzialnych przed Stwórcą i innymi siłami duchowymi. Owa odpowiedzialność jest wzajemna: Stwórca i inne siły duchowe zaspokajają potrzeby ludzi i reszty świata w zamian za prawe postępowanie wszystkich doczesnych istot. Prawe postępowanie ludzi obejmuje składanie podziękowań Stwórcy i innym siłom duchowym oraz duchowe wzmacnianie świata za pomocą obrzędów (na przykład modlitwy do jelenia w zamian za jego poświęcenie się na pokarm dla ludzi). Ludzie odpowiadają za innych ludzi i inne istoty. Wszystkie inne istoty odpowiadają za ludzi. Rody, osady, pięć narodów założycielskich i Konfederacja są wzajemnie zależne w swej odpowiedzialności za siebie, a szczególnie wobec Stwórcy i innych sił duchowych.

Rozwiązywanie konfliktów

Religia i rząd wspólnie biorą udział w rozwiązywaniu konfliktów, w tym przestępstw. „Rozwiązywanie konfliktu” wśród Haudenosaunee opiera się na „równowadze”. Ponieważ nikt nie jest odosobniony i każda osoba nale-

ży do jakiegoś rodu, odpowiedzialność za konflikt czy przestępstwo spoczywa na danej osobie oraz na rodzinie i rodzie tej osoby. Tak samo zarówno ofiara, jak i rodzina i ród ofiary są mocno zaangażowani w znalezienie rozwiązania. Rody łączą się w przywróceniu równowagi temu, co znalazło się w nierównowadze. Zazwyczaj unika się rozwiązań ekstremalnych. Zarówno hojne zadośćuczynienie dla ofiary, jak i surowa kara dla złoczyńcy odbija się na rodzie, a nie na danej osobie, stąd każde ekstremalne rozwiązanie wpływałoby na zdolność rodów do dalszego współdziałania. Na rozwiązanie konfliktu przeważnie składają się podarunki lub inne formy materialnej rekompensaty, połączone z obrzędami o charakterze duchowym. Ponieważ dobra materialne nie zawsze rekompensują stratę czy równowagę przestępstwo, modlitwy i obrzędy duchowe mogą uzupełnić ewentualne niedostatki materialne. Jako analogię można podać przykład współczesnej sytuacji na Bliskim Wschodzie: ani Izraelczycy, ani Palestyńczycy nie są w stanie materialnie w pełni zrównoważyć cierpień i strat doświadczanych przez obie strony. Nie ma dostatecznej ilości ziemi i innych stosownych rekompensat materialnych, by zaprowadzić pokój, który zadowoliliby obie strony. W myśl filozofii Haudenosaunee należy zrobić możliwie najwięcej, aby zaspokoić potrzeby materialne obu stron, zachowując jednak świadomość, że takie materialne zadośćuczynienie jest niewystarczające. Różnica polega właśnie na duchowych obrzędach i modlitwach. Pod jednym warunkiem: obie strony muszą głęboko wierzyć, że duchowość ma wymierne znaczenie i że modlitwy i obrzędy są dostatecznym zadośćuczynieniem.

Rady rodów, matki rodowe i wodzowie

Rady rodów powoływały i nadal powołują kobiety. Rady kobiet decydują, która z nich będzie „matką rodową”, czyli przywódczynią rodu. Każda matka rodowa, po konsultacji z kobietami ze swego rodu, wyznacza wodza spośród mężczyzn. Jego imię przekazywano do akceptacji radzie wodzów, a niekiedy tak-

że Wielkiej Radzie Konfederacji. Wszystkie rady mężczyzn są ściśle nadzorowane przez kobiety. Wodzowie zajmują swą pozycję tak długo, jak długo cieszą się poparciem swego rodu. Każdy niekompetentny wódz rodu może zostać odwołany przez matkę rodową po konsultacji z kobietami ze swego rodu. Usunięcie wodza musi zatwierdzić Wielka Rada Konfederacji. W razie akceptacji wodzowie Onondagów mają obowiązek zakończyć kadencję zdymsjonowanego wodza.

Polany, Lasy i utrwalenie suwerenności Haudenosaunee

Haudenosaunee nigdy nie zrezygnowali z prawa mężczyzn do polowania, podróży i handlu, ponieważ pozbawiłoby to połowę populacji — męską połowę — źródła utrzymania i prawa do zdobywania środków do życia poza obrębem kierowanych przez kobiety wiosek. Gdyby Haudenosaunee zrezygnowali z tych praw, zniszczeniu uległaby równowaga między rolami mężczyzn i kobiet, wzmocniona na duchowych, jak i doczesnych racjonalnych podstawach. Religia, społeczeństwo i struktury polityczne Haudenosaunee były i są skupione na nieustannej potrzebie zachowania „równowagi”: polany i lasu, pierwiastka męskiego i żeńskiego, równowagi praktycznie wszystkich przeciwieństw. (Wysiłki zachowania równowagi podejmowano nawet wtedy, gdy zmniejszona została baza ziemskie rezerwatów i na nowo podzielono obowiązki kobiet i mężczyzn, aby zachować równowagę. Najbardziej widoczną oznaką tego zrównoważenia było przekazanie, z natchnienia Stwórcy, obowiązku uprawy ziemi mężczyznom).

Choć to mężczyźni sprawowali pieczę nad Lasami, kobiety również miały prawo do podróży, do polowania i połowu ryb oraz do handlu na całym obszarze Konfederacji — tak jak mężczyźni, oczywiście, mieli prawo żyć i pracować w wioskach, pomagać kobietom w pracy polowej. Jednakże w celu zapewnienia pożywienia, każda wioska polegała przede wszystkim na lokalnych źródłach. Każda wioska miała wyznaczony teren łowiecki, wykorzystywany przez myśliwych

i rybaków do wzbogacenia diety złożonej z kukurydzy i innych płodów rolnych wyhodowanych w wioskach.

Tradycyjna religia Haudenosaunee odzwierciedla te percepcyjne granice poprzez włączenie i uznanie równej (nie zhierarchizowanej) duchowości środowiska sięgającego dalej niż wioska czy teren rolniczy. W gruncie rzeczy religia scala to specyficzne środowisko, w którym Haudenosaunee polują i łowią ryby. Modlitwy zawierają podziękowania zarówno do samych zwierząt i ryb, jak i do Stwórcy za te istoty.

Podsumowanie

Światopogląd Haudenosaunee dostrzega współzależność i etykę „wspólnotową” wszystkich istot przebywających w obrębie swego środowiska, dlatego też zachodnie koncepcje środowiska, takie jak „prawo własności ziemi”, są bezużyteczne. W światopoglądzie Haudenosaunee nie mają one zastosowania. Oczywiście Haudenosaunee dostrzegają fizyczne „granice”, w obrębie których żyją i pracują na utrzymanie. Jednakże zajmując dany obszar, dzieli się nim jednocześnie z innymi istotami. Całe życie składa się z wzajemnych zobowiązań i odpowiedzialności. Całe życie jest współzależne, a Haudenosaunee są przekonani, że owa współzależność jest zamiarem Stwórcy.

Światopogląd Haudenosaunee jest spójny i łączy do równowagi w tym, co uważa się za świat zamieszkały przez istoty duchowo równe sobie, jest także odzwierciedlony w ich duchowym postrzeganiu nie-Indian, którzy dziś zajmują ich ziemie. W 1979 roku pogląd ten wyraził Tadodaho Leon Shenandoah.

— Z jakiegoś powodu Stwórca pozwolił wam tu zostać — powiedział, odnosząc się do wszystkich nie-indiańskich mieszkańców Ameryki. — Ja nie wiem, dlaczego. I nie sądzę, abyście sami wiedzieli, dlaczego. Za to wiem, że musimy wspólnie dojść do tego. ♦

tłum. Marek Maciołek

ROBERT W. VENABLES — historyk, znawca prawa i filozofii Haudenosaunee, autor *American Indian History: Five Centuries of Conflict & Coexistence* (2004), profesor studiów tubylczych w Cornell University w Ithaca, w stanie Nowy Jork.

DO KOGO NALEŻY OGIEŃ?

Oneidów opowieści o tożsamości

*Ach, w historii tyle się dzieje! Tak się świetnie będziemy
bawili!*

*W historii Mary ma nagle na imię Suzy, a Johnny – Billy,
Z 'przed Chr.' robi się 'A.D.', Warszawą staje się Persja.
Albowiem historia rodzi inercję, i vice versa.*

Josif Brodski
Anty-Shenandoah. Dwa skecze z przyspiewką

Onyota'a:ka — Ludzie Stojącego Kamienia, bardziej znani jako Oneidowie. Trzy grupy o wspólnym pochodzeniu, podzielone przez geografę, politykę i różną pamięć: Naród Oneida (Oneida Nation), zamieszkujący środkową część stanu Nowy Jork (około tysiąca osób)¹, Plemię Oneida (Oneida Tribe of Wisconsin) żyjące w rezerwacie koło Green Bay w Wisconsin (15 tysięcy osób, z czego około 3300 osób mieszka w rezerwacie) oraz kanadyjscy Oneidowie z Southwold, nad rzeką Thames (Oneida of the Thames Band of Indians), na południu Ontario (około 5 tysięcy osób, z czego 2 tysiące mieszka na terytorium plemiennym)².

Podzielili się w XIX wieku. Mimo współpracy z Amerykanami w wojnie o niepodległość nie uchronili się od utraty ziem i rozpadu

grupy³. W pierwszej połowie XIX wieku kilka grup Oneidów opuściło ziemie rodzinne w stanie Nowy Jork i udało się do Wisconsin, gdzie założyło własny rezerwat. Inna grupa osiedliła się w Kanadzie, na południu Ontario. Wreszcie ci, którzy zostali w stanie Nowy Jork, rozproszyli się i zamieszkali albo w rezerwach Onondagów, Seneków czy Mohawków (każda z tych grup Irokezów zachowała kawałek terytorium w stanie Nowy Jork), albo utracili więź z rodakami i żyli wśród białych. Na początku XX wieku ziemia Oneidów w stanie Nowy Jork skurczyła się do 32 akrów (13 ha).

Mimo długiego oderwania od ziem rodzinnych i stopniowej asymilacji Oneidów do nowych środowisk, w każdej grupie z pokolenia na pokolenie przekazywano pamięć o wyludzeniu ich ziemi w XIX wieku, w każdej grupie znajdowały się osoby, które zabiegały o jej zwrot (na przykład pisząc listy do prezydenta czy skutecznie walcząc w sądzie o utrzymanie ostatnich 32 akrów). Na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Oneidowie z Nowego Jorku, Kanady i Wisconsin rozpoczęli oficjalną współpracę, zakończoną wielkim sądownym zwycięstwem. W 1974 roku sąd orzekł,



- Oneidowie z Green Bay, Wisconsin
- Oneidowie nad rzeką Thames, Southwold, Ontario
- Oneidowie ze środkowej części stanu Nowy Jork

¹ W tym artykule określenia „Oneidowie z Nowego Jorku”, „nowojorscy Oneidowie” oznaczają grupę, która mieszka w środkowej części stanu Nowy Jork. Ilekroć w tekście pojawia się „Nowy Jork”, zawsze oznacza to stan, nie miasto.

² Pewna liczba Oneidów mieszka także w rezerwacie Sześciu Narodów w Brantford w Ontario, będącym siedzibą odłamów wielu różnych plemion: irokeskich i innych, które przybyły tu po amerykańskiej wojnie o niepodległość.

³ „Tawacin” opublikował kilka artykułów na temat Oneidów: John Johnsen, *Oneidowie. Pierwsi sojusznicy Ameryki*, nr 4

[52], zima 2000; John Johnsen, *Walka o ziemię. Naród Oneida i stan Nowy Jork*, nr 1 [53], wiosna 2001, John Johnsen, *Oneidowie. raport z pierwszej dekady XXI wieku*, nr 2 [74], lato 2006, a także *Prawa a nie przywileje. Z profesorem Johnem H. Johnsenem rozmawia Bartosz Hlebowicz*, 1 [53], wiosna 2001; Bartosz Hlebowicz, *Wojna w Długim Domu Oneidów. Dyrektor generalny kontra matka kłamowa*, nr 1 [61], wiosna 2003.



BARTOSZ HLEBOWICZ

Glaz granitowy ustawiony na granicy osady Oneidów
— Ludzi Stojącego Kamienia w Southwold, Ontario

że ponad dwadzieścia zakupów (spośród trzystu kilku) ziemi oneidzkiej dokonanych przez stan Nowy Jork w XIX wieku nastąpiło z pogwałceniem prawa i że nabyta w ten sposób ziemia powinna de facto należeć do Oneidów. W 1985 roku decyzję tę potwierdził Sąd Najwyższy. Hrabstwa Madison i Oneida w stanie Nowy Jork, w obrębie których znajduje się sporna ziemia, miały przystąpić do negocjacji z Indianami i wspólnie wypracować sposób zadośćuczynienia za wyludzone od Indian terytorium. Nieżyjący już John Patterson, jeden z liderów Narodu Oneidów w Nowym Jorku, mówił wtedy z optymizmem:

— To moje największe marzenie, aby wszyscy Oneidowie wrócili do swojej ojczyzny.

Bardzo szybko okazało się, że jego marzenia drastycznie rozminęły się z rzeczywistością. Ponad trzydziestoletnie rokowania nie przyniosły żadnego efektu, a wyrok sądu zakładający, że władze stanu i hrabstw będą prowadzić negocjacje z Oneidami w dobrej wierze, okazał się naiwny. Oneidowie muszą nieustannie odpyrać kontropany władz miasteczek w obu hrabstwach. Co najgorsze jed-

nak — przez ten czas zdążyli się już podzielić między sobą.

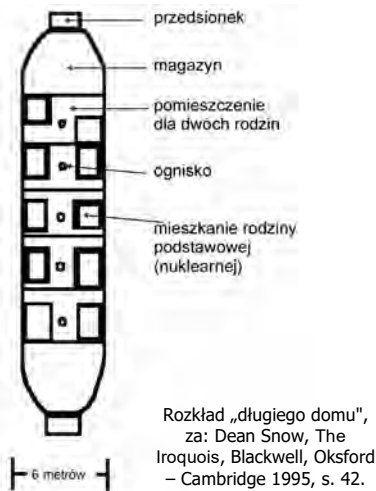
Najpierw Oneidowie nowojorscy podpisali w 2000 roku umowę z władzami o budowie kasyna w Verona, nie oglądając się na pozostałe dwie grupy, którym zaofiarowano tylko pieniężną rekompensatę za utracone ziemie. Oferta została odrzucona. Cztery lata później Oneidowie z Wisconsin zawarli umowę z gubernatorem stanu Nowy Jork, George'em Pataki. Na mocy tego porozumienia (w imieniu wszystkich Oneidów!) zrzekli się roszczenia do ziemi w Nowym Jorku w zamian za pozwolenie na kasyno w górach Catskill — popularnym regionie turystycznym. I znów zaprotestowali Oneidowie z pominiętych grup.

Opowieści o tożsamości

W tak zarysowanym sporze politycy z każdej grupy stosują coś, co nazwa się opowieściami o tożsamości (*identity narratives*) — rozumiem je jako ten rodzaj opowiadania historii, którego celem jest ujmowanie przeszłych wydarzeń w taką strukturę, aby budowały pożądany wizerunek grupy i służyły współczesnym celom. Opowieści o tożsamości są formą zapominania i zapamiętywania przeszłości, polegającą na przesiewaniu wydarzeń niepotrzebnych lub groźnych z dzisiejszego punktu widzenia oraz na pozostawianiu użytecznych lub interpretujących wydarzenia z przeszłości z punktu widzenia obecnych potrzeb. Nic dziwnego, że konstrukcje te, dotyczące problemów aktualnych, ale odwołujące się do przeszłości, różnią się między sobą — zależnie od tego, kto owe opowieści snuje.

Chciałbym zrekonstruować — na podstawie bezpośrednich i emailowych wywiadów, a także wypowiedzi w prasie i internecie — konkurencyjne opowieści o tożsamości rozgłaszane dziś przez liderów trzech grup oneidzkich. Ponieważ politycy często definiują interesy własnych grup w sposób wykluczający raczej pozostałych dwóch grup, dyskusja o tożsamości staje się szczególnie żywa, pełna pasji, a także brutalna.

Używając metaforycznych określeń z języka Haudenosaunee — owe opowieści odpowiadają na pytanie: „do kogo należy ogień?”.



Ogień

Ogień należy do głównych symboli i metafor Irokezów. Oznacza m.in. długi dom — kilkunastometrową konstrukcję krytą korą z wiązu. Pośrodku znajdowały się paleniska, a po bokach ciągnęły się pomieszczenia dla rodzin podstawowych (nuklearnych). Dwie rodziny dzieliły jedno palenisko — ognisko domowe (*fireside*). Zatem ogień to także symbol jedności i więzi rodzinnych. Odkąd pięć ludów irokeskich zawiązało Konfederację, każdy z nich stał się „ogniem” — członkiem Haudenosaunee, rodziny długiego domu (struktura całej Konfederacji Haudenosaunee naśladowała organizację długiego domu). Stworzona w ten sposób konstrukcja polityczna opierała się na symbolicznych związkach krwi. Związek plemion podtrzymywany był także przez Ceremonię Żegnania zmarłych wodzów. W Onondaga zawierano traktaty, a więc ogień oznacza także miejsce, w którym zawiera się traktaty. Zarówno podczas spotkań z wysokimi urzędnikami, jak i Ceremonii Żegnania wodzów ważny był protokół postępowania, określający m.in. sposób i czas rozpalania ogniska. Jego dym sięgał nieba — pozwalał na kontaktowanie się ze światem nadprzyrodzonym, w którym szukano usankcjonowania poczynań na ziemi. Ogień był też symbolem

nieustającego trwania rządu Konfederacji — Wielkiej Rady. Podczas Ceremonii Środka Zimy Irokezi mieli zwyczaj gasić ogień domowy i zapalać nowy — symbol żegnania starego życia i witania nowego.

Ogień, symbolizujący tradycyjne wartości Haudenosaunee, stał się jedną z podstawowych metafor używanych przez współczesnych przywódców i polityków irokeskich w ich opowieściach o tożsamości. Liderzy trzech grup Oneidów chętnie odwołują się do wspólnego dziedzictwa Haudenosaunee, ale często okazuje się, że przypisują różne znaczenie tradycyjnym metaforom języka Haudenosaunee. Oto, co mówią⁴.

„My wciąż tu jesteśmy”, czyli opowieść o ziemi

Keller George z rodu Wilka, jeden z liderów Oneidów z Nowego Jorku, odnosi się do stosunków między własną radą plemienną a rządami pozostałych grup Oneidów:

Nasze stanowisko jest takie: [o Oneidach w Kanadzie] Opuuszczając i sprzedając ziemię [ojczyznę w Nowym Jorku], zrezygnowaliśmy ze swych praw urodzenia (*birthright*). Mój lud, moi przodkowie z Nowego Jorku, nie opuścili tej ziemi. To samo dotyczy Oneidów z Wisconsin: przez lata nie wiodło im się zbyt dobrze, ale jednak o wiele lepiej niż tym, którzy zostali w Nowym Jorku. Przynajmniej mieli rezerwat [w Wisconsin].

Keller George podkreśla fakt, że jego przodkowie nigdy nie opuścili ojczyzny, a więc posiadają wyłączne prawo do spornej ziemi w środkowej części stanu Nowy Jork oraz wyłączne prawo do reprezentowania Oneidów w tym stanie. Sam Keller George urodził się w rezerwacie Onondagów w Nowym Jorku (matka jest Oneidką ze stanu Nowy Jork), jego ojciec pochodzi z Southwold, a więc z tych Oneidów, którzy w XIX wieku opuścili stan. Kiedy był dzieckiem, oboje rodzice przenieśli się do Southwold, jego matka wciąż tam

⁴ Wszystkie przytoczone tu wypowiedzi, o ile nie jest zaznaczono inaczej, pochodzą z wywiadów, które przeprowadziłem z Oneidami w latach 2001–2002.

żyje. W wywiadzie wspomina, że część dzieciństwa spędził w rezerwacie Southwold i że większość jego rodziny pochodzi stamtąd. Mimo to, gdy wkracza na teren polityki międzyplemiennej, Keller George kreśli zdecydowaną linię między „nami” (czyli Oneidami z Nowego Jorku) i „innymi” (pozostałymi grupami Oneidów) i twierdzi, że nigdy nie należał do społeczności kanadyjskiej:

Przez większość życia żyłem poza ziemią, którą mógłbym nazwać swoim domem. Oni [Oneidowie z Southwold] — tak. Chociaż moj ojciec pochodził z Southwold i mam tam wielu kuzynów, nigdy nie czułem, że do nich należę.

Brian Patterson, jeden z najbardziej wpływowych przywódców nowojorskich Oneidów, uważa, że jedynym narodem, który może nazywać siebie „ogniem”, jest właśnie Naród Oneidów z Nowego Jorku:

Ogień — centrum narodu Oneidów — nigdy nie opuścił [ziemi ojczystej], tylko jednostki podążyły za misjonarzem⁵ i dopiero tam utworzyli odrębny naród. Bez względu na to, jak ciężko było, jak niewiele nas zostało, to my jesteśmy narodem Oneida, my wciąż tu jesteśmy.

Co na to Oneidowie z Wisconsin? Jerry Hill, były członek zespołu negocyjacyjnego do spraw roszczeń ziemskich, twierdzi:

Niektórzy z nowojorskich Oneidów posunęli się do stwierdzenia, że porzuciliśmy ziemię. Mówią, że mieliśmy za mało rozumu, by pojąć jej wartość, że byliśmy marnotrawcami, albo że byliśmy tchórzami i daliśmy się wypędzić. (...) Można spojrzeć na to tak: niczego nie porzuciliśmy, wszystko zabraliśmy ze sobą. Ci, co pozostali, stanowili balast (striplers)... Stripler to ten, który wlecze się z tyłu, nie nadąża za innymi. To oznacza, że nie jest częścią grupy. Grupa decyduje się odejść, on zostaje...⁶.

⁵ Chodzi o pastora Eleazara Williamsa, który marzył o utworzeniu państwa panindiańskiego w Wisconsin, w latach 20. XIX wieku zdołał namówić dużą część Oneidów do emigracji z Nowego Jorku.

⁶ Cytat pochodzi z wywiadu z Jerry'm Hillem, przeprowadzonego przez Harry'ego Schülera 22 sierpnia 2001 roku

Jerry Hill pokazuje, jak łatwo jest zonglować interpretacjami przeszłych wydarzeń na użytek współczesnych politycznych zapotrzebowań. Uważa też, że nowojorscy Oneidowie wcale nie byli „narodem”, który pozostał i bronił rodzinnej ziemi:

Nigdy nie zostali na [ojczystej] ziemi. Rozeszli się i osiedlili w innych rezerwach... Wmieszali się. Nie stanowili zwartej, odrębnej społeczności. Są odtworzoną społecznością. Wielu z nich przybyło z Kanady i innych miejsc. A więc nie jest zgodne z prawdą mówienie: „Zawsze stanowiliśmy grupę, zostaliśmy tu, pilnowaliśmy granic domu”. Nie robili tego.

Oneidowie z Wisconsin twierdzą, że w XIX wieku nie mieli innego wyjścia jak opuścić Nowy Jork. Jednakże nadal deklarują przywiązanie do ziemi w Nowym Jorku, którą uważają za ziemię rodzinną. Forrest Brooks, nauczyciel i student języka oneida, uczestnik ceremonii długiego domu w Wisconsin, mówi:

Niektórzy z nas ciężko znoszą to, że nie mieszkamy na ojczystej ziemi, że mieszkamy tak daleko od niej. Gdy spojrzymy na historię — czas naszego pobytu w Wisconsin jest dość krótki, a więc jesteśmy oderwani od długiej historii związanej z rodzinnymi miejscami, dzięki którym jesteśmy, kim jesteśmy.

Według profesora Roberta Venablesa, historyka z Cornell University i wieloletniego badacza filozofii i prawa Haudenosaunee, wszyscy Oneidowie, niezależnie od miejsca ich obecnego zamieszkania, mają prawo do ziemi ojczystej w Nowym Jorku:

To, że któryś Oneida mieszkał w rezerwacie Onondagów albo w mieście białego człowieka lub pośród Seneków, nie oznacza, że nie jest on „związany” z ziemią ojczystą (Oneida land base). W istocie, w sprawach sądowych [o roszczenia ziemskie] w latach siedemdziesiątych XX wieku uczestniczyli wszyscy Oneidowie i to do wodzi, jak uchodźcy, którzy nie mieszkali już na

w okolicy rezerwatu Oneidów z Wisconsin. Dziękuję za udostępnienie cytatu.



Długie domy w Ska-nah-doh, irokskim skansenie w Ontario

[ojczystych] 32 akrach posiadali i nadal posiadają tyle samo praw do ziemi Oneidów w Nowym Jorku, jak ci, którzy wciąż przebywali „na” ziemi ojczystej.

Plemię, naród, nowojorczycy, czyli opowieść o nazwie

Kolejną przyczyną napięć między grupami Oneidów jest spór o prawo do używania nazwy „naród”. Brian Patterson mówi:

Naród Oneidów jest wciąż tutaj, naród Oneidów nigdy nie opuścił tego miejsca. Oneidowie którzy odeszli do Wisconsin, tak samo ci, którzy wyemigrowali do Kanady, utworzyli własne rządy i stali się odrębnymi narodami. (...) Tak — pochodzą od nas, tak — dzielą z nami przodków, ale Naród Oneidów jest tutaj. Ci z Wisconsin są uznawani przez rząd federalny jako Plemię Oneidów (Oneida Tribe of Indians), ponieważ tym właśnie są.

Domagając się wyłącznego prawa do nazywania swojej grupy „Narodem Oneida”, Brian

Patterson podąża za oficjalną nomenklaturą stosowaną przez rząd amerykański. Twierdzi też, że utworzenie nowych rządów Oneidów w Wisconsin i Southwold w XIX wieku sprawia, że Oneidowie spoza Nowego Jorku przestają być „prawdziwym ludem Onyota’a:ka”.

Pomimo wysiłków przywódców nowojorskich Oneidów, aby Oneidowie z Wisconsin i Kanady nie używali nazwy „naród Oneida”, obydwie grupy często same określają się jako narody — na przykład na swoich oficjalnych stronach internetowych, a wielkie napisy „ONEIDA NATION” widać z daleka na wieżach wodnych w Southwold i w rezerwacie w Green Bay.

Ray Halbritter, przywódca nowojorskich Oneidów, odnosząc się do porozumienia, któ-

⁷ Statement by Ray Halbritter, Nation Representative Oneida Indian Nation, before the Joint-Assembly Standing Committee..., Syracuse, Nowy Jork, 11 marca 2005, <http://oneidanews.net/assemblytestimony>. Kolejne wypowiedzi Raya Halbrittera pochodzą z tego samego źródła.

re Oneidowie z Wisconsin zawarli z gubernatorem Pataki w grudniu 2004 roku, stwierdził:

Naród Oneidów mieszka w hrabstwach Oneida i Madison, gdzie nasz lud żył na ziemi ojczystej od niepamiętnych czasów. Jako główny oskarżyciel w największym i najstarszym roszczeniu ziemskim w tym kraju, byliśmy zdumieni, gdy ostatniej jesieni dowiedzieliśmy się, że gubernator stanu Nowy Jork spróbował zakończyć przeciągające się roszczenia ziemskie w Nowym Jorku bez udziału czy zgody Narodu Oneida oraz, co warte podkreślenia, bez zadośćuczynienia w jakikolwiek sposób dla Narodu Oneidów’.

Halbritter demonstruje przekonanie, że nazwa „Naród Oneida” powinna być stosowana wyłącznie w odniesieniu do grupy z Nowego Jorku. Mimo że porozumienie zawierali Oneidowie z Wisconsin, podkreśla on, że nie uczestniczył w nim „Naród Oneida”. Konsekwentnie nazywa Oneidów z Wisconsin „plemieniem spoza stanu”, które próbuje wtrącać się w ich sprawy wewnętrzne. Przekonuje, że nowojorscy Oneidowie i pozostali mieszkańcy stanu mają wspólny interes, przeciwny do celów Oneidów z innych stanów — ci stają się nagle „obcymi”, niezależnie od wspólnego pochodzenia i cierpień, jakie w minionych latach jedni i drudzy doświadczyli od białych Amerykanów. Zaś nowojorscy Oneidowie i sąsiednie białe społeczności na użytek jego opowieści o tożsamości stają się razem „nowojorczykami” (New Yorkers); w opowieści Halbrittera znikają różnice etniczne i ostre konflikty polityczne między Oneidami i białymi, dotyczące chociażby nieplacenia przez Indian podatków:

Nie ma powodu, abyśmy pozwalali plemionom spoza stanu brać udział w rozstrzyganiu roszczeń ziemskich w Nowym Jorku. (...) Jesteśmy porzekani, że [działając wspólnie] z rozsądnymi przywódcami [stanu Nowy Jork], możemy uniknąć problemów związanych z plemionami spoza stanu i znaleźć takie rozwiązanie roszczenia, które przyniesie korzyści wszystkim mieszkańcom stanu Nowy Jork.

Marzenie tych, którzy walczyli o ponowne

zjednoczenie wszystkich Oneidów wydaje się pogrzebane na długie lata.

Strażnicy ognia, czyli opowieść o tradycji

Jeszcze inną opowieść o tożsamości przedstawiają Oneidowie z Southwold. Niektórzy jej liderzy dowodzą, że to oni są prawdziwymi spadkobiercami dziedzictwa Ludu Stojącego Kamienia. Opowiadają, że kiedy opuszczali Nowy Jork w XIX wieku, zabrali ze sobą wampumy — symbole rodów oneidzkich. Według nich żadna inna grupa Oneidów nie posiada takich wampumów. Dlatego na przykład nie uznają matek rodowych wybieranych przez nowojorskich Oneidów.

— Wszystkie tytuły znajdują się w społeczności Oneidów w Southwold — mówi Robert Brown, jeden z tradycyjnych wodzów z Southwold zasiadających w Wielkiej Radzie Haudenosaunee, która, choć w ograniczonym zakresie, działa do dziś.

Ustne przekazy Oneidów z Southwold związane z okolicznościami ich migracji do Kanady w XIX wieku jest pysznym przykładem opowieści o tożsamości, w której również pojawia się odwołanie do ognia:

[Oneidowie z Wisconsin i Nowego Jorku] nie posiadają tytułów. Oneidowie, którzy udali się do Ontario, zabrali je ze sobą, a zanim opuścili swe terytorium, zatrzymali się u Onondagów i powiedzieli: „Nie wiemy, jakich ludzi spotkamy, kiedy dotrzemy do miejsca, do którego zmierzamy. Niektórzy z naszych ludzi uciekli do lasu (wilderness) i być może z czasem wrócą i zamieszkają wśród was. A więc zostawimy u was nasz ogień (czyli wampum), aż do właściwego momentu — kiedy wrócimy, aby go odebrać, o ile zostaniemy dobrze przyjęci tam, dokąd zmierzamy. A ci, którzy wyjdą z ukrycia, będą naszymi uszami i oczami, będą dbać o to, co się dzieje tutaj, na naszych ziemiach. Będą nas informować, tak że być może kiedyś będziemy mogli wrócić i ponownie zjednoczymy się z naszą ojczyzną.

Z tej historii wynika przekonanie, że właśnie kanadyjskim Oneidom należy się pozycja



właściwych reprezentantów narodu, ale można w niej dostrzec i to, że ci, którzy zostawali w stanie Nowy Jork, wcale nie byli porzuconym balastem, lecz przeciwnie, mieli z ukrycia dbać o najważniejsze insygnia ludu — mieli pilnować ognia.

Według Raya Johna, innego z tradycyjnych liderów społeczności w Southwold, także ceremonie w długim domu są ogniem. Według niego Oneidowie z Nowego Jorku nie posiadają ognia, ponieważ nie odprawiają tradycyjnych ceremonii.

— Nie mają snów — mówi, mając na myśli brak poszanowania tradycji ze strony nowojorskich Oneidów, którego rezultatem są złe polityczne wybory. — Coś utracili. Ceremonie pomagają kierować twoim życiem i dbają o to, co się dzisiaj dzieje.

Według Raya Johna mieć ogień oznacza posiadać: „język, lekarstwa, trzy siostry [kukurydza, fasola i dynia — rośliny składające się na tradycyjną dietę Irokezów], rody — to wszystko czyni ogień. Jeżeli nie masz jednej z tych rzeczy, nie możesz mieć ognia”.

Denise Beans (w jednej czwartej Polka), „strażnik wiary”, przed długim domem w rezerwacie Oneidów w stanie Wisconsin

Według tej samej definicji Oneidowie z Wisconsin, podobnie jak nowojorscy, nie posiadają ognia, bo dopiero uczą się tradycyjnych ceremonii (od Oneidów z Southwold zresztą). Ale Tina Dunforth, która kilka lat temu przewodziła plemieniu twierdzi:

Ludzie, którzy tu przybyli [w XIX wieku], rozumieli ceremonie, ale niektóre z nich uległy wpływowi chrześcijańskiej religii i chrześcijańskiego stylu życia. Zmienili się: w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku mieliśmy odrodzenie języka, ceremonii. Nie wiem, czy kiedykolwiek je straciliśmy, ale myślę, że przybrały inne formy i że ograniczona liczba ludzi nadal mówiła naszym językiem.

Podobnie uważa Carol Cornelius, szefowa Departamentu Dziedzictwa Oneidów z Wisconsin:

Nie zostawiliśmy naszych tradycji, ani języka, ani kultury. (...) Po przeniesieniu się [do Wisconsin] naszym narodem nadal rządzili wodzowie. Mieliliśmy rody, oczywiście nadal mówiliśmy swoim językiem, uprawialiśmy kukurydzę, fasolę i dynię, nasze kobiety nosiły tradycyjne ubrania, wytwarzaliśmy syrop klonowy, a nasze ceremonie nadal trwały, tyle że odprawialiśmy je w tajemnicy. W rzeczywistości do dzisiaj podtrzymujemy oneidzkie wartości naszych przodków⁸.

Tymczasem Ray Halbritter powołuje się na tradycje Haudenosaunee, odmawiając pozostałym dwóm grupom prawa reprezentowania ludu Oneida, de facto — bycia Oneidami.

Plemię [Oneidów] z Wisconsin oderwało się [od nas], aby utworzyć niezależny rząd w innym stanie. Tak samo jak kanadyjscy Oneidowie, ci z Wisconsin rzekli się wszelkich praw, jakie ewentualnie mieli do ziemi w Nowym Jorku. (...) Oneidowie z Wisconsin opuścili Nowy Jork jako pojedyncze osoby. (...) Naród Oneida został w Nowym Jorku. Byłoby absurdem uważać, że jednostki, które opuściły nasz naród, aby ustanowić nowe plemię gdzie indziej, miały [teraz] prawo do rządzenia na ziemi naszego narodu tu, w Nowym Jorku. (...) Tradycje Oneidów i Irokezów zabraniają jednostkom, które opuszczają „krąg” — co znaczy nasz naród i nasz rząd — wracać na nasze ziemie w inny sposób niż jako jednostki.

Halbritter nie jest osamotniony w krytyce Oneidów z Wisconsin i porozumienia podpisanego poza plecami pozostałych dwóch grup. Przypomnijmy, umowa, na mocy której Oneidowie z Wisconsin rzekli się roszczenia do ziemi w Nowym Jorku w zamian za możliwość zbudowania kasyna w górach Catskill, została zawarta pod koniec 2004 roku. Do dziś nie została zrealizowana z powodu braku zgody parlamentu stanu Nowy Jork oraz z powodu ostatnich wyroków sądowych, niekorzystnych dla Irokezów. Jednak same intencje przywódców z Wisconsin rozniewały pozostałych Oneidów. Bob Antone, jeden z tra-

dycyjnych przywódców z Southwold, nie podważa, jak Halbritter, formalnego prawa Oneidów z Wisconsin do istnienia jako lud Oneida, ale twierdzi z goryczą, że w istocie utracili oni wartości i tożsamość oneidzką:

Ci, którzy zgadzają się sprzedać naszą Matkę Ziemię, chodzą wśród nas bez ducha i serca dla naszych oryginalnych nauk. (...) Ci ludzie stracili swoją oneidzkość (Oneida-ness). Nie reprezentują naszych wierzeń, wartości i zasad bycia Oneidami. W rzeczywistości stali się Amerykanami. Stan Nowy Jork i rząd federalny powinni być z nich dumni⁹.

Jednakże rozgoryczenie jest nie tylko udziałem lidera społeczności z Southwold. Oneidowie z Wisconsin od lat słyszą od Oneidów z Nowego Jorku, że nie ma dla nich miejsca przy negocjacyjnym stole. Bill Golnick, dyrektor Oneidów z Wisconsin, w artykule prasowym broni decyzji swej grupy, tłumacząc, że Halbritter i nowojorscy Oneidowie w ogóle nie chcieli dopuścić do ich powrotu do Nowego Jorku. Oneidowie z Wisconsin postanowili więc wynegocjować umowę sami. Dodatkowym argumentem jest to, że stanowią najliczniejszą grupę.

Ogłosiliśmy, że jesteśmy największym narodem [spośród trzech grup Oneidów biorących udział] w roszczeniu ziemskim. (...) Stan Nowy Jork uznał, że nowojorscy Oneidowie stanowią siedem procent [spośród wszystkich Oneidów biorących udział w] roszczeniu. Oczywiście, że my i Oneidowie znad Thames stanowimy przewagę. Zamierzamy zakończyć roszczenie ziemskie, jako jedyna grupa przekonana do wynegocjowanego rozwiązania¹⁰.

Halbritter zauważa, że jest absolutną niedziwizmą „przekładanie” roszczeń ziemskich na wielkość obecnych populacji oneidzkich. Faktycznie, trudno znaleźć racjonalne wytłumaczenie tak absurdalnej polityki, ale też nie

⁹ Bob Antone, *Oneida from Wisconsin have no right to give up New York*, „News from Indian Country”, 7 lutego 2005, s. 13.

¹⁰ Bill Golnick, *In defense of settling the Oneida Nation land claims*, „News from Indian Country”, 7 lutego 2005, s. 12.

⁸ Carol Cornelius, *Forces that Impacted Oneida's Move to Wisconsin*, „Oneida Cultural Heritage Dep” [1998?], s. 1.

ma się co łudzić, że w grze gubernatora stanu Nowy Jork jest miejsce na szacunek dla tradycji i suwerenności Irokezów. Żonglowanie coraz to nowymi koncepcjami i interpretacjami prawa, aby skłócić i wykorzystać Indian, jest strategią stanu Nowy Jork od początku jego istnienia. Halbritter przypomina, że Oneidowie z Wisconsin mają dziś o wiele większą populację niż jego lud, ponieważ stosują odmienne kryteria członkostwa niż Oneidowie nowojorscy. O ile w Wisconsin do członkostwa w grupie kwalifikuje pochodzenie od matki bądź ojca Oneida, o tyle w Nowym Jorku do grupy mogą należeć tylko osoby, których matka jest Oneidką. Jest to zgodne z matrylinearną tradycją Haudenosaunee.

Oczywiście podpisanie umowy w imieniu wszystkich Oneidów jest nadużyciem, poza tym stanowi groźny precedens, bo Oneidowie z Wisconsin, wymieniając prawo do ziemi za perspektywę budowy kasyna, dali pretekst stanowi Nowy Jork do podobnego traktowania innych irokeskich plemion starających się o odzyskanie ziemi. Jednocześnie zgodzili się płacić przez czternaście lat stanowi bardzo wysokie podatki (18–25%) od dochodów z kasyna — w sytuacji, kiedy to Nowy Jork był zobligowany do zadośćuczynienia Indianom za wyludzone ziemie. W ten oto sposób Pataki wynegocjował, że to Oneidowie mieli by płacić stanowi, a nie na odwrót!

Co dalej?

Punkt widzenia Oneidów z Wisconsin można streścić następująco: „Nikt nie chronił ziemi ojczystej, odkąd opuściliśmy ją w XIX wieku. Ale byliśmy i wciąż jesteśmy największą grupą i w związku z tym to dzięki nam przetrwała tożsamość Oneidów”. Oneidowie z Southwold w Kanadzie twierdzą, że to oni są strażnikami tożsamości Oneida, bo to oni „zabrali” ze sobą do Kanady ceremonie, tytuły i wampuny rodowe oraz tradycyjny system wodzów. Oneidowie z Nowego Jorku mają prostą odpowiedź: „My tu jesteśmy, to jest ziemia ojczysta Oneidów, a więc to my jesteśmy ogniem — Narodem Oneida”.

Pomimo różnic w interpretacji podstawowych metafor kultury Haudenosaunee i sporu,

kto jest prawnym oraz moralnym spadkobiercą i strażnikiem „ognia Oneida”, dla wszystkich trzech społeczności „ogień” i „wampum” stanowią to, co antropolog nazwałby „wartościami podstawowymi” — głównymi składnikami etnicznej tożsamości. Oczywiście w grze o status i sukces ekonomiczny owe wartości bywają interpretowane na nowo i używane jako argumenty wspierające bieżące i wcale nie „tradycyjne” roszczenia. Strategie polityczne zamieniają jednostki na grupy, grupy na narody, narody na grupy lub jednostki, ziemię ojczystą na ziemię-towar (lub na odwrót) albo na kasyno. Tradycja może być ceremonią odprawioną w podziękowaniu Stwórcy za życie albo banalnym słowem-wytrychem, tradycja ustna może być źródłem siły i tożsamości przekazywanej z pokolenia na pokolenie, ale też i plotką wypowiedzianą przez nowoczesnego ignoranta, który historię swego ludu poznaje z internetu...

Tymczasem walka o tożsamość zawsze towarzyszyła walce o przeżycie: Oneidowie, bez względu na to, gdzie zawędrowali w XIX wieku i ilu ich zostało w okolicach rodzinnej ziemi, w swoich wyborach zawsze kierowali się przetrwaniem własnego ludu czy rodziny. Okrajanie rodzinnej ziemi przez białych zmuszało Indian do emigracji, dla innych (w istocie dla zdecydowanej większości) sposobem na przetrwanie było przyjmowanie chrześcijaństwa. Wszędzie jednak, w Wisconsin, Nowym Jorku i w Kanadzie, zawsze działali wybitni Oneidowie, którzy pamiętali o swojej tożsamości, o utraconej ziemi ojczystej, i pielegnowali marzenie powrotu.

Pomysł na porozumienie podaje Sheri Beglan, Oneidka z Nowego Jorku, nauczycielka języka oneida, którego sama uczy się od Oneidów z Kanady. Przywołuje nauki Dekanawidy, który kilkadziesiąt lat temu zjednoczył walczące plemiona:

To nie w porządku, jeśli którakolwiek grupa mówi, że jest lepsza niż inne. (...) Najlepszą rzeczą byłoby, gdyby wszystkie grupy zdecydowały się szanować nawzajem — bo takie są nasze nauki Wielkiego Prawa [Pokoju]. Myślę, że kiedyś będziemy mogli ze sobą współpracować, jeżeli tylko będziemy trzymać się naszych nauk. ♣

KŁOPOTLIWI SĄSIEDZI

dzierżawy w rezerwacie
Szejenów i Arapahów

Lata osiemdziesiąte XIX wieku rozpoczęły nowy okres w dziejach Szejenów. Ich nadzieja na utrzymanie tradycyjnego stylu życia minęła bezpowrotnie wraz z klęską w wojnie nad Red River i zmniejszającymi się stadami bizonów. Od 1851, czyli od traktatu nad Horse Creek, Szejenowie stopniowo musieli oddawać coraz to większe obszary swoich ziem. W końcu znaleźli się pod zwierzchnictwem władz federalnych. Szejenów umieszczono w różnych miejscach Wielkich Równin, co przypieczętowało polityczny podział na odłamy Północny i Południowy. Odtąd ich dzieje potoczyły się odrębnie.

Po niespełna dwóch latach od podpisania traktatu nad Medicine Lodge Creek, prezydent Ulysses S. Grant polecił, w sierpniu 1869 roku, utworzyć nowy rezerwat dla Szejenów i Arapahów mieszkających na południu. Został on zlokalizowany w centralnej części Terytorium Indianńskiego (późniejsza Oklahoma) i pierwotnie liczył około 5 milionów akrów. Po trzech latach rezerwat zmniejszono o 700 tysięcy akrów. W 1874 roku mieszkało w nim 6271 Indian (3905 Szejenów i 2366 Arapahów).

W 1870 roku założono agencję dla obu plemion, która od nazwiska jej twórcy i pierwszego agenta została nazwana Darlington. Po śmierci Brintona Darlingtona w maju 1872 roku stanowisko agenta objął John D. Miles, kuzyn Labana G. Milesa, znanego agenta Osagów. Wraz z jego przybyciem pojawiły się nowatorskie pomysły polityki wobec Szejenów i Arapahów. W dużej mierze odbiegały

one od powszechnie przyjętych zasad asymilacji Indian w USA, ale to w nich agent widział sposób na rozwiązanie problemów z przystosowaniem się tubylców do nowych warunków życia.

John Miles był przeciwny wprowadzaniu uprawy ziemi wśród Indian z powodu nikłych środków rządowych oraz niechęci ze strony Szejenów. Wiedział, że nigdy nie staną się farmerami i nie wynikało to z ich lenistwa. Opisywał ich jako „pracowitych i energicznych”, szukających zatrudnienia jako „robotnicy, woźnicy albo w innych zawodach po to, aby uzyskać jakiś dochód”¹. Zarzucał władzom federalnym, że nie wywiązywały się z zobowiązań traktatu Medicine Lodge Creek z 1867 roku. Miles napisał, że uzyskał jedynie fundusze na cztery maszyny potrzebne do rezerwatu, kosztujące 165,50 dolarów. Traktat natomiast określał wyższą sumę na rozwój rolnictwa i wyposażenie. Miała ona wynosić 20 tysięcy dolarów rocznie, wypłacane przez 30 lat. Agent podkreślał też, że nie otrzymał pieniędzy z tzw. funduszu „cywilizacyjnego” na opłacenie pracowników agencji oraz dostatecznych funduszy na ubrania dla Indian. Miles wiedząc, że nigdy nie uzyska wystarczających środków na życie w rezerwacie i właściwie samemu nie wierząc w powodzenie uprawy roli przez tych Indian, wysunął pomysł hodowli bydła na rozległych pastwiskach w rezerwacie. Uważał, że hodowla z czasem i tak wymusi na tubylcach podjęcie uprawy roli, by zwierzęta miały zapewnioną paszę. „Indianin — pisał — jest bliżej natury, gdy troszczy się o żywy inwentarz, aniżeli mając się innych cywilizowanych zajęć”².

Wysiłki Milesa poparł John H. Seger, dyrektor szkoły dla Szejenów i Arapahów, który podkreślał znaczenie hodowli zwierząt wśród swych wychowanków. On właśnie skupił część młodych Indian na szkolnej farmie. Mieli oni

¹ Daniel J. Berthrong, *The Cheyenne and Arapaho Ordeal. Reservation and Agency Life in the Indian Territory, 1875–1907*, University of Oklahoma Press, Norman–London 1992, s. 91.

² R. B. Bateman, *Talking with the Plow: Agricultural Policy and Indian Farming in the Canadian and U. S. Prairies*, „The Canadian Journal of Native Studies”, 1996, XVI, No. 2, s. 222.

uprawiać 100 akrów kukurydzy i 10 akrów warzyw. W 1876 roku duży urodzaj przyniósł spore zyski. W sumie zarobiono ponad tysiąc dolarów, które Seger przeznaczył na zakup stada bydła do szkolnej farmy. Rozpoczął to eksperyment, który przyczynił się do utwierdzenia Milesa w jego przekonaniach. Na początku uczniowie opiekowali się stadem 171 sztuk bydła. Pod koniec lata 1879 roku agent oszacował cenę rynkową szkolnego stada, liczącego już 973 sztuki, na ponad 9 tysięcy dolarów. W ciągu następnych pięciu lat stado powiększyło się do 1500 sztuk.

Mimo początkowej aprobaty i pochwał ze strony Carla Schurza, sekretarza spraw wewnętrznych, ostatecznie stado kazano rozprościć. „To prawda — pisał Schurz — że przejście od stanu dzikości do pasterstwa jest mniej gwałtowne niż do rolnictwa, ale to, co znajduje się w [Pańskim] liście jest niesprawdzone i niemożliwe do wykonania”³.

Słowa te odzwierciedlały pogląd ówczesnych władz na hodowlę bydła przez Indian. Hodowla godziła w program asymilacji, ponieważ zdaniem władz tubylcy mieli osiąść na indywidualnych farmach, na wyznaczonym terenie. Było to jednoznaczne z zamiarem parcelacji rezerwatu i zaborem kolejnych obszarów. Hodowla bydła wymagała natomiast wielkich pastwisk, w związku z czym sprzedaż nadwyżki ziem rezerwatu zostałaaby opóźniona lub wręcz uniemożliwiona.

W 1882 roku Miles zamiast wydawać Szejenom i Arapahom 125 tysięcy funtów wołowiny tygodniowo, przekazywał im jedynie 80 tysięcy funtów⁴. Mimo to agent nie poddawał się, przeciwnie — zastanawiał się, jak uzupełnić braki w okrojonych dostawach żywności od władz federalnych.

W 1882 roku ceny wołowiny wzrosły tak gwałtownie, że osiągnęły najwyższy poziom

od czasu wojny domowej. W bliskim sąsiedztwie rezerwatu przebiegały dwa najważniejsze szlaki, którymi pędzono bydło z Teksasu na północ, do tzw. „krowich miast”. Pierwszy to Chisholm przechodzący koło wschodniej granicy rezerwatu, zaś drugi, Old West, mijał rezerwat od zachodu. Dlatego też Miles zdecydował się na współpracę z ranczerami, zdając sobie sprawę, że i tak codziennie dochodzi do naruszenia granic rezerwatu. W 1882 roku na pastwiskach tzw. Cherokee Outlet⁵ oraz częściowo Szejenów i Arapahów znajdowało się ponad 22 tysiące sztuk nielegalnie wypasanego bydła.

Major John Pope, dowódca Departamentu Missouri, pisał w liście, że na Terytorium Indianiskim znajdowały się trzy rodzaje stad bydła. Pierwsze to bydło pędzone szlakiem, drugie to bydło pasące się na ziemiach Cherokee Outlet za zgodą Czirokezów, wreszcie trzeci rodzaj bydła znajdowało się na Terytorium bezprawnie. Pope zauważył także, iż kowboje często specjalnie zbaczali ze szlaku na kilka dni, aby zwierzęta przybrały trochę na wadze. W tej sytuacji trudno było rozróżnić poszczególne stada. Aby je usunąć, wojsko potrzebowało większych sił. Na koniec Pope stwierdził,

⁵ Cherokee Outlet, zwany również Pasem Czirokezów, to obszar leżący na Terytorium Indianiskim między 96 i 100 południkiem. Traktat z New Echota (1835) zawarty z Czirokezami nadawał im tę ziemię na wieczne posiadanie, aby mogli po niej podróżować, polować na bizona, a także osiedlać się po przybyciu z Georgii. Obszary Cherokee Outlet zostały otwarte pod osadnictwo dopiero po wojnie secesyjnej, gdy w 1866 roku Czirokezi podpisali nowy traktat z władzami federalnymi, na mocy którego ucywilizowani i zaprzysiężeni Indianie mogli osiedlać się tylko na wschód od 96 południka. Ta decyzja faktycznie wpłynęła na odciecie Czirokezów od ich myśliwskich terenów. Oddziały ich rezerwaty Paunisów, Oto, Missouri, Ponca, Tonkawa, Kaw i Osagów. W latach 80. XIX wieku biali zainteresowali się tym obszarem, idealnym do hodowli bydła i pod osadnictwo. W 1889 roku specjalna komisja Kongresu starała się nakłonić Czirokezów do zrzeczenia się praw do tej ziemi, ale bezskutecznie. W tej sytuacji sekretarz do spraw wewnętrznych John W. Noble zapoznał się z traktatem z 1835 roku i orzekł, iż Czirokezi nie mieli wyłącznych praw do tego obszaru. W końcu plemię zgodziło się w 1891 roku sprzedać Cherokee Outlet za sumę 8,5 mln dolarów. Od 1893 roku Pas Czirokezów był otwarty dla osadników, a następnie włączony do Terytorium Oklahoma, które w 1907 roku przyjęto w skład Unii.

³Tamże.

⁴ Brak żywności odczuwano szczególnie w latach 1881–82, kiedy to Kongres część pieniędzy przeznaczonych dla Terytorium Indianiskiego przekazał Departamentowi Wojny. Do końca lat 70. Indianie uzupełniali te braki, polując na bizona, lecz od nowej dekady zwierzęta te zniknęły z Południowych Równin. Ograniczenia funduszy z budżetu w latach 1882–83 dosięgły również pracowników indiańskiej farmy w agencji Darlington.

że jego zdaniem, wszystkie pozwolenia na wypas i przepęd była przez Terytorium Indianie powinny zostać cofnięte, szlaki zamknięte, a kowboje zmuszeni do przechodzenia wokół kraju Indian.

Agent Miles także próbował powstrzymać nielegalny przepęd była przez rezerwat, grożąc karą pieniężną po dolarze za sztukę, które nakładano na kowbojów. Stada, których właściciele nie chcieli zapłacić grzywny, miały być natychmiast usuwane przez wojsko. Na ziemi Szejenów i Arapahów mogły znajdować się tylko stada należące do Indian i małżeństw mieszanych.

Pomimo tych restrykcji w sierpniu 1882 roku Miles zatelegrafował do Hiram Price'a, komisarza do spraw Indian, o pozwolenie na naradę z Szejenami i Arapahami oraz o zgodę na wypas była w odległych częściach rezerwatu. W ten sposób chciał pozyskać środki na uzupełnienie przydziałów dla Indian. Jeszcze w tym samym miesiącu agent wysłał list do komisarza, przedstawiając rezultat spotkania z ranczerami, którzy zobowiązali się nie wkraczać na tereny zajmowane przez indiańskie stada koni i była oraz zgodzili się dostarczać 128 tysięcy funtów wołowiny na tydzień. W zamian za spełnienie tych warunków uzyskiwali prawo do korzystania z pastwisk w rezerwacie. Mimo starań agenta komisarz Price odrzucił jego propozycję, co wywołało ogromne niezadowolenie wśród Szejenów i Arapahów. Zauważył to dowódca fortu Reno, major George M. Randall, który w telegramie do majora Pope'a wyraził zaniepokojenie obecną sytuacją w rezerwacie. Napisał, że gdyby komisarz do spraw Indian przystał na propozycję Milesa i zezwolił na pastwiska, to można by w ten sposób uzupełnić niedobór wołowiny i usatysfakcjonować Indian.

Nie zważając na odmowę Waszyngtonu, agent, będący pod stałą presją ranczerów, nadal chciał uporządkować sprawy w rezerwacie. Podjął decyzję, że najpierw wspólnie z Szejenami i Arapahami przeprowadzi rokowania, a następnie ich wynik przedstawi urzędnikom. Rozmowy odbyły się w grudniu 1882 roku. Do agencji w Darlington przybyło kilkuset Indian oraz kilku ranczerów. Przed główną naradą pracownicy agencji, handlarze i Mety-

si namawiali wodzów plemiennych, aby zgodzili się na dzierżawę pastwisk. Przy okazji rozdzielano pieniądze przekazane przez ranczerów. Kamienny Cielak (Stone Calf), wódz Szejenów powiedział, że George Bent⁶ i inni grozili im, że nie dostaną racji żywnościowych, jeśli nie podpiszą porozumienia i nie przyjmą dotacji z zezwoleń na pastwiska. Indian straszono także wojskiem. Trąba Powietrzna (Whirlwind), przychylnie nastawiony do planów agenta, przyznał, że początkowo jego współplemięcy odmawiali podpisania dokumentu, w końcu jednak zgodzili się.

Podczas głównej narady Indianom odczytano pisaną prośbę ranczerów o zezwolenie na dzierżawę blisko 2,5 miliona akrów ich ziemi. Ustalono, że opłata za 1 akr wyniesie nie więcej niż 2 centy⁷ rocznie przez okres nie mniejszy niż 5 lat i nie większy niż 10 lat.

⁶ George Bent, syn Williama Benta, jednego z założycieli fortu Benta, najważniejszej placówki handlowej nad Arkansas w latach 30. i 40. XIX wieku, i Sowiej Kobiety (Owl Woman), córki opiekuna Świętych Strzał w plemieniu Szejenów, Białego Gromu (White Thunder). George przyszedł na świat w 1843 roku. Dziesięć lat później ojciec wysłał go z rodzeństwem na wschód, do stanu Missouri, gdzie wraz z młodszym przyrodnim bratem Charlesem zostali zapisani do Webster College. Po wybuchu wojny domowej George zaciągnął się do kawalerii konfederackiej i dostał się do niewoli w 1862 roku, podczas oblężenia Corinth. Po uwolnieniu wrócił w 1863 roku na Terytorium Kolorado i zamieszkał z Szejenami, został członkiem Stowarzyszenia Ludzi Psów. W tamtym okresie uzyskał imię Tex. Była to skrócona wersja słowa Teksas i odnosiła się do jego służby w wojsku Południa, które Szejenowie nazywali Teksas. Niezbyt długo George nacieszył się życiem w pokoju. Mimo prób zażegnania wojny, w 1864 roku nad Sand Creek osada, w której przebywał, została napadnięta przez wojsko J.M. Chivingtona. Bent odniósł ranę podczas tej masakry i później przyłączył się do obozu Ludzi Psów, z którymi szukał zemsty. Wiosną 1866 roku poślubił Srokę (Magpie), siostrzenicę Czarnego Kotła (Black Kettle). W październiku 1867 roku pełnił funkcję tłumacza podczas narady nad Medicine Lodge Creek. Po osiedleniu Szejenów na Terytorium Indianie dążył do poprawy ich bytu. Zostawił po sobie doskonałe źródło o historii i kultury Szejenów. G.E. Hyde, *Life of George Bent: Written from His Letters* (University of Oklahoma Press, Norman 1968).

⁷ Robert S. Gardner, inspektor z Departamentu Spraw Wewnętrznych, twierdził później, że 2 centy za akr to „mała cząstka” rzeczywistej wartości tych terenów. Natomiast w 1885 roku Kongres oszacował, że pastwiska Szejenów i Arapahów są warte 8–12 centów za akr. Za: D.J. Berthrong, *The Cheyenne and Arapaho...*, dz. cyt., s. 98.

Oszacowano, iż w ciągu roku każdy członek obu plemion uzyska dochód w wysokości 10 dolarów. Zapłata za prawo wypasu miała być uiszczana raz na pół roku. Połowę sumy zamierzano przeznaczyć na zakup młodego bydła, aby hodowla pośród Indian rozwijała się dalej. Natomiast drugą część planowano wykorzystać na potrzeby obu plemion. Dzierżawcy uzyskali zezwolenie na wznoszenie ogrodzeń i wycinkę drzew w rezerwacie na ten cel, ale po wygaśnięciu umowy wszystko miało się stać własnością Indian. Pozytywnie do prośby ranczerów odniosło się 17 Szejenów i 9 Arapahów reprezentujących swoje grupy.

W ciągu miesiąca agent wysłał wyniki ustaleń z narady do komisarza do spraw Indian. Nie czekał jednak na odpowiedź, jak latem poprzedniego roku, i zdecydował się zorganizować kolejne spotkanie ze swymi podopiecznymi. Odbyło się ono w styczniu 1883 roku. Oba plemiona upoważniły agenta do sporządzenia umów dzierżawnych.

Prawo do dzierżawy gruntów Szejenów i Arapahów uzyskało siedmiu ranczerów. Pomogli oni agentowi w przeprowadzeniu całej transakcji, choć później zaprzeczali przed komisją senacką, jakoby dali pieniądze na łapówki dla Indian. Umowy dzierżawne wysłane do Waszyngtonu opiewały na blisko 3,2 mln akrów. Dla skonfederowanych plemion pozostało jedynie 1,1 mln akrów.

Oczywiście wydzierżawienie tak ogromnych obszarów zaledwie siedmiu ranczerom wywołało falę protestów ze strony tych, których pominięto. Zarzucali oni agentowi korupcję i faworyzowanie pewnej grupy ludzi. To drugie oskarżenie wydaje się bardziej prawdopodobne, ponieważ wśród dzierżawców byli przeważnie jego bliscy współpracownicy lub znajomi.

Również niektórzy Indianie nie byli zadowoleni z takiego obrotu sprawy. Dotychczas mając wolną rękę w podejmowaniu decyzji, zgadzali się na obecność dzierżawców na ich terenach, oczywiście za odpowiednim wynagrodzeniem. Tymczasem polityka wewnętrzna agenta Milea skomplikowała ich dobre kontakty z wynajmującymi pastwiska. Mimo iż niektórzy nie podpisali porozumień z grudnia i stycznia, musieli się podporządkować podję-

tym wtedy decyzjom. Spotkało się to wrogim przyjęciem. Młodzi Szejenowie zaczęli niszczyć ogrodzenia, wzniesić pożary i zabijać bydło ranczerów. Z miesiąca na miesiąc rosła liczba przeciwników umów. Wydarzenie, które umocniło i zachęciło ich do kolejnych działań, miało miejsce 15 października 1883 roku. W tym dniu agent przekazał G.E. Reynoldsovi w dzierżawę ponad 700 tysięcy akrów. Ziemia ta należała głównie do grup Małego Płaszczka (Little Robe), Kamiennego Cielaka oraz Białej Tarczy (White Shield), obozujących w okolicy Cantonment i liczących około siedmiuset osób. Zgodę na przekazanie pastwisk podpisało 10 wodzów Szejenów oraz Arapahów, którzy mieszkali w zupełnie innych częściach rezerwatu. Wywołało to ogromny gniew Indian. Podejmując taką decyzję, Miles wykazał się wielką nierozwagą. Już na podstawie wcześniejszych zachowań Indian mógł przewidzieć problemy. Przedstawiciele grup z Cantonment odmówili udziału w podziale opłaty za dzierżawę. Kilku z nich udało się także do dowódcy fortu Supply, pułkownika J.H. Pottera ze skargą. Narzekali, iż agent powiedział im, że mają się zgodzić na wydzierżawienie ich terenów, bo wstrzyma im racje żywnościowe. Poprosili o pozwolenie udania się do Waszyngtonu, w celu przedstawienia krzywd sekretarzowi spraw wewnętrznych.

Dla ranczerów, którzy uzyskali zezwolenie w grudniu 1882 roku, Indianie nie byli jedynym zmartwieniem. Tym razem władze federalne nie zabraniały dzierżaw pastwisk, ale też nie przydzieliły dzierżawcom żadnej ochrony. Zadaniem Departamentu Spraw Wewnętrznych było niedopuszczać do oszukiwania Indian oraz przestrzegać, aby odpowiednie autorytety z obu plemion wyraziły zgodę na dzierżawę. Władze federalne obiecały nie wtrącać się tak długo, jak długo prawa Indian będą zagwarantowane. Natomiast zastrzegły sobie, że mogą usunąć z rezerwatu bydło dzierżawców oraz osoby, które nie przestrzegały obowiązujących tam zasad. Była to sprzyjająca sytuacja dla innych ranczerów, którzy dotąd nie zawarli porozumienia z agentem.

Przez to zamieszanie atmosfera w rezerwacie uległa pogorszeniu. Ranczerzy nie mogli być pewni swego posiadania, a Szejenowie

i Arapahowie zaczęli stawiać coraz większy opór wobec poczynań agenta Milea. Duży wpływ na to mieli biali, którzy przekazywali Indianom fałszywe wiadomości, twierdząc na przykład, że umowa o dzierżawę to w istocie sprzedaż ziemi. Problemy pojawiły się również w południowej i wschodniej części rezerwatu. Wywołali je dzierżawcy, którzy zaczęli ogradzać tereny należące nie do Szejenów, ale do Kiowów, Komanczów, Apaczów i innych plemion. To wszystko sprawiło, że w marcu 1884 roku agent John D. Miles złożył rezygnację. Zastąpił go Daniel B. Dyer, który przez ostatnie 4 lata był agentem wśród Quapaw. Nie był to najlepszy wybór, gdyż nowy agent nie posiadał doświadczenia w trudnych sytuacjach. Podczas negocjacji z Szejenami i Arapahami był szorstki i uparty.

Wraz z nowym agentem przyszły zmiany, które miały poprawić atmosferę. Dyer skrytykował poprzednika popierającego hodowlę bydła i zaczął popularyzować uprawę roli. Wymagał całej opłaty za dzierżawę w gotówce, a nie zwierzętach. Pieniądze chciał przeznaczyć na zakup potrzebnych maszyn.

Mimo to sytuacja nie poprawiła się, wręcz przeciwnie — pogorszyła. Od maja do sierpnia 1884 roku agent Dyer aż sześciokrotnie wzywał wojsko do uspokojenia Indian, lecz prośby te całkowicie ignorowano. Szejenowie wyczuwając brak ingerencji armii w życie rezerwatu, czuli się bezkarni. Ściągali opłaty od przejeżdżających kowbojów, niszczyli ogrodzenia, zabijali bydło i zaczęli wracać do starego stylu życia. Wielki wpływ na tę sytuację miało Stowarzyszenie Ludzi Psów, które opowiadało się za tradycyjnym stylem życia.

W maju 1884 nowy agent stanął przed groźbą zamieszek. Ich głównym sprawcą mógł być teksańczyk E.M. Horton, przepędzający stado czterystu koni do Kansas, który zboczył ze szlaku i pokierował zwierzęta w stronę obozu Biegnącego Bizona (Running Buffalo), wpływowego członka Stowarzyszenia Ludzi Psów. Wojownik próbował odgonić stado od wioski, gdyż jego rodzina miała tam mały ogródek, a ponadto chciał pobrać opłatę za przejście białych. Horton jednak odmówił. Rozzłościło to Biegnącego Bizona, który strzelił w stronę stada, chcąc je spłoszyć. Gro-

ził też białemu. W odwecie Horton strzelił do konia i zranił Indianina. Następnie on sam lub jeden z poganiaczy dobił go dwoma kolejnymi strzałami. Teksańczyk wiedział, że znalazł się w ogromnych kłopotach, dlatego też udał się do Cantonment, gdzie poprosił o pomoc S.S. Haury'ego, misjonarza mennonitę. Gdy wiadomość o zabójstwie Biegnącego Bizona rozeszła się wśród okolicznych Indian, otoczyli oni morderców. Zażądali zadośćuczynienia za śmierć współ- plemienca: wydania Hortona albo zapłaty w koniach dla rodziny i przyjaciół zabitego. Wojowniczy zapal Indian ostudziło pojawienie się kawalerii z fortu Reno oraz ośmiu indiańskich policjantów. Ostatecznie jeden z przyjaciół zabitego, Lewa Noga Byka (Left Hand Bull) podjął decyzję o przyjęciu połowy stada Hortona. To zakończyło spór.

Była to ciężka próba dla nowego agenta. Chcąc zapobiec kolejnym incydentom, zaproponował głównym przywódcom z Cantonment, Małemu Płaszczowi i Kamiennemu Cielakowi spotkanie. Dyer utrzymywał, że choć znajdowali się oni „poza prawem”, to za głównych winowajców napiętej sytuacji w rezerwacie uważał *squawmen* A. Chapmana, W.W. Wellsa i W. Warrena. Każdy z nich miał Szejenkę za żonę. To oni nakłaniali Indian do zawierania prywatnych umów z ranczerami.

Podczas rozmów z agentem pojawiło się wielu nieprzychylnych mu Indian. Ich rzecznikiem został Kamienny Cielak, który na zarzuty odparł, iż ani on, ani jego wojownicy „nie zamierzają dopuścić do zakładania nowych farm lub przyjmowania drogi białego człowieka”⁸. Odzwierciedlało to nastroj Szejenów zdecydowanych na obronę swej tożsamości. Spotkanie uzmysłowiło agentowi tragizm sytuacji w rezerwacie. Jedynym rozwiązaniem było zaangażowanie wojska, które jednak nie kwapiło się do współpracy, gdyż nie otrzymało takiego rozkazu z Departamentu Wojny. Faktyczną władzę nad Indianami w tym okresie przejęło Stowarzyszenie Ludzi Psów, które dążyło do przywrócenia starych zasad. Ta militarna grupa cieszyła się ogromnym autorytetem u Szejenów od lat czterdzie-

⁸ Tamże, s. 102.

stych XIX wieku i była ostoją tradycji, jej wpływ nie skończył się wraz z zamieszkaniem w rezerwacie. Ludzie Psy bardzo szybko odnaleźli się w nowej sytuacji. Dlatego też w okresie wczesnorezerwatowym Szejenowie odrzucali nadzór policji indiańskiej stworzonej przez białych. Agent Dyer składając oświadczenie przed komisją senacką, wyraził opinię, że nie jest w stanie kontrolować stowarzyszeń żołnierskich. Wyróżnił Ludzi Psów jako najbardziej kłopotliwych spośród wszystkich grup.

Problem z dzierżawami stał się na tyle poważny, iż w grudniu 1884 roku delegacja Szejenów i Arapahów wraz z agentem udała się do Waszyngtonu na rozmowy z sekretarzem spraw wewnętrznych, Henry M. Tellerem. Podczas spotkania Trąba Powietrzna wyraził zaniepokojenie sytuacją na ich ziemiach. „Tak wielu ludzi korzysta z rezerwatu — utrzymywał wódz — iż wydaje mi się, że granice są niepotrzebne”. Jego ludzie czuli się otoczeni przez „wielkie stada bydła, których nie sposób utrzymać z dala od ich ziem”⁹.

Agent Dyer zwrócił się o pomoc do komisarza do spraw Indian, Hiram Price’a. Poinformował go, że sytuacja w rezerwacie zrobiła się jeszcze bardziej napięta. Stale dochodzi do gróźb, naruszania dzierżaw, kradzieży rządowego bydła, napaści na kowbojów i handlarzy wołowiną. Kontrolę nad tym odzyskać mogłyby jedynie silne oddziały wojska. Argumenty te przekonały najwyższe władze i sekretarz spraw wewnętrznych wezwał Departament Wojny, aby wysłał posiłki do rezerwatu Szejenów i Arapahów. Sugerował, aby ci członkowie plemienia, którzy chcą odejść od starych plemiennych tradycji, byli ochraniani przez wojsko przed „gróźbami, bezprawnymi aktami i nadużyciami ze strony Ludzi Psów”¹⁰. Kolejnym pozytywnym skutkiem tej wizyty było wszczęcie przez komisję

Kongresu śledztwa w sprawie dzierżaw na Terytorium Indianińskim.

Jednak mimo obietnic, agent nie doczekał się wojska. W dużej mierze było to spowodowane zmianami w administracji po wyborze nowego prezydenta, Grovera Clevelanda.

Po wizycie Indian w stolicy w rezerwacie zapanował względny spokój. Nie trwało to jednak zbyt długo. Na wiosnę szejeńscy wojownicy wznowili niszczycielską działalność. Przyczyniła się do tego zapewne niewielka liczba żołnierzy. Sami wodzowie pogardliwie twierdzili, że kilka oddziałów z fortów Reno i Supply nie jest w stanie zapanować nad nimi. Ponownie zaczęli zabijać bydło i niszczyć ogrodzenia. Zabierano dzieci ze szkół. W jednym wypadku mogło się to zakończyć śmiercią wspomnianego już misjonarza S.S. Haury’ego. Chciał go zabić po wcześniejszej kłótni Lecacy Jastrzab (Flying Hawk), jeden z Szejenów mieszkających koło Cantonment.

Do czerwca 1885 roku sytuacja stała się na tyle groźna, że nowy sekretarz do spraw Indian, John D.C. Atkins, poprosił sekretarza spraw wewnętrznych, aby Departament Wojny wysłał do rezerwatu wystarczające siły w celu zaprowadzenia ładu. Po tej prośbie, na Terytorium Oklahomy skoncentrowano większe oddziały wojska, gotowe do podjęcia natychmiastowych działań. Już w połowie czerwca pojawiły się 3 kompanie kawalerii i 3 kompanie piechoty, a pod koniec miesiąca generał Christopher C. Augur przekazał swoim zwierzchnikom meldunek, że 16 kompanii (10 kawalerii i 6 piechoty) znajdowało się w forcie Reno. Uważał, że nie należy się obawiać wybuchu powstania. Inaczej przedstawiono sytuację w raporcie z fortu Reno do Departamentu Wojny. Czytamy w nim, że przyczyną wojny miał być przeprowadzany spis ludności, na który Szejenowie nie zgadzali się. Grozili zabiciem agenta Dyer’a oraz spalaniem budynków agencji. Dopiero po tych informacjach władze federalne poważnie potraktowały groźbę wybuchu nowej wojny z Szejenami. Najazdów obawiali się zwłaszcza mieszkańcy południowo-zachodniego Kansas. Mając w pamięci rajdy Ludzi Psów na pograniczu, na wieść o zabójstwie czterech osób w Fargo Wells, tysiące osadników opuściło swe domy,

⁹ Jw., s. 103. Według późniejszych szacunków gen. Philipa H. Sheridan’a w rezerwacie znajdowało się 210 tysięcy sztuk bydła. Oprócz zwierząt dzierżawców, na tereny Szejenów wpuszczano też stada ranczerów, którzy zawarli prywatne umowy z konkretnymi grupami Indian, a także stada, które znajdowały się tam bezprawnie. Często przez zakazany obzar przepędzano również woły.

¹⁰ Jw., s. 104.

zbiory i żywy inwentarz, udając się do najbliższych miast. W tym czasie, gdy koncentrowano duże siły wojska, aby zapobiec zamieszkom, Indianie zgromadzili się w „obozie leczniczym”, około 8 mil od Darlington, aby odprawić ceremonie Tańca Słońca.

Oprócz nowych oddziałów wojska na Terytorium Indianiskim pojawili się także, na rozkaz prezydenta, generałowie Philip H. Sheridan i Nelson Miles. Przeprowadzili szybkie rozpoznanie sytuacji i zwołali naradę, na którą zaproszono przedstawicieli grupy z Cantonment. Wśród nich znajdowali się Kamienny Cielak, Mały Płaszcz, Biała Tarcza, Biały Koń (White Horse), Cętkowany Koń (Spotted Horse), Jastrząb (Hawk) i Mała Sroka (Little Magpie). Indianie oskarżali białych o kradzież bydła i koni. Kamienny Cielak powiedział Sheridanowi, iż w ciągu 7 lat jego grupa straciła 210 koni. Dwa dni później, 19 lipca, wysłannik z Waszyngtonu spotkał się z przedstawicielami Szejenów, którzy złożyli podpisy na porozumieniu z ranczerami. Tym razem Trąba Powietrzna i Mały Lek (Little Medicine) nie byli zadowoleni, czuli się oszukani. Przekonywali, że w styczniu 1883 roku godzili się na inne postanowienia, wydzierżawiony wtedy obszar miał być o wiele mniejszy. Największą przyczyną tych zmian było przyznanie licencji G.E. Reynoldsowi na wypas bydła w okolicach Cantonment. Na koniec dyskusji Trąba Powietrzna zażądał, aby wyrzucono ranczerów, ponieważ wszyscy Szejenowie czują się głęboko urażeni zarzucanymi im ciągle przestępstwami, których nie popełnili.

Zanim Sheridan sporządził raport o sytuacji Indian w rezerwacie, prezydent Cleveland na podstawie wcześniejszych informacji podjął korzystną decyzję dla Szejenów i Arapahów. 23 lipca 1885 roku wydał polecenie, by dzierżawcy wraz z bydłem w ciągu 40 dni opuścili zajmowane dotychczas tereny. Nie było to jedyne zarządzenie prezydenta. Dzień wcześniej odwołał dotychczasowego agenta i na jego stanowisko wyznaczył kapitana J.M. Lee. Było to zgodne z zaleceniami inspektora indiańskiego, Franka C. Armstronga, który stwierdził, iż agent Dyer nie może już dalej wykonywać swych obowiązków, ponieważ znajduje się w konflikcie z Szejenami. Nowy

agent pojawił się w Darlington pod koniec lipca i z miejsca zaczął realizować zalecenia władz federalnych. Wśród ludzi, którzy mu pomagali, byli sami Szejenowie, służący w trzech kompaniach zwiadowców. Pomysłodawcą tego przedsięwzięcia był gen. Sheridan, choć mógł mu go podsunąć także Armstrong, który zalecił, aby członkowie żołnierskich stowarzyszeń zasilili oddziały indiańskiej policji i zwiadowców w forcie Reno. Na 6-miesięczną służbę zaciągnęło się stu dwudziestu Szejenów. Sformowano z nich 3 jednostki stacjonujące w fortach Reno, Supply i Elliot. Oprócz udzielania pomocy wojsku w usuwaniu stad dzierżawców, indiańska policja pilnowała, aby obce bydło nie wchodziło na teren rezerwatu.

Mimo początkowych oporów i gry na zwłokę wszyscy dzierżawcy opuścili pastwiska. Agent Lee oczyścił rezerwat z niepowołanych osób, a Szejenowie zostali uwolnieni od kłopotliwych sąsiadów. ♣

Bibliografia

- R.B. Bateman, *Talking with the Plow: Agricultural Policy and Indian Farming in the Canadian and U. S. Prerives*, „The Canadian Journal of Native Studies”, 1996, XVI, No. 2, ss. 211–28.
- Daniel J. Berthrong, *The Southern Cheyennes*, University of Oklahoma Press, Norman 1979.
- Daniel J. Berthrong, *The Cheyenne and Arapaho Ordeal. Reservation and Agency Life in the Indian Territory, 1875–1907*, University of Oklahoma Press, Norman–London 1992.
- E.E. Dale, *Ranching on the Cheyenne–Arapaho Reservation 1880–1885*, „Chronicles of Oklahoma”, 1928, Vol. 6, No. 1, ss. 35–59.
- E.E. Dale, *The Cheyenne–Arapaho Country*, „Chronicles of Oklahoma”, 1942, Vol. 20, No. 4, ss. 360–371.
- Indian Affairs: Laws and Treaties*, compiled and edited Ch.J. Kappler, Vol. II, Waszyngton 1904.
- Indian Land Cessions in the United States*, [w:] *Eighteenth Annual Report to the Secretary of the Smithsonian Institution 1896–97*, by J. W. Powell, Part 2, Waszyngton 1899, <http://digital.lib.msu.edu/collections/index.cfm?TitleID=244>.
- H.C. Keeling, *My Experience with the Cheyenne Indians*, „Chronicles of Oklahoma”, 1925, Vol. 3, No. 1, ss. 59–73.
- M.A. Wortman, *Fort and the Court System for Indian Territory*, <http://www.ausbcom.com/%7Eebbot/wortman.htm>.

MIROSLAW SPRENGER studiował historię na Uniwersytecie im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Napisał pracę magisterską o „Traktatach pomiędzy rządem Stanów Zjednoczonych Ameryki a plemieniem Szejenów w latach 1825–1868”.

NIEPOWTARZALNY UROK POLOWANIA

szejeńscy zwiadowcy
na usługach armii amerykańskiej

Kiedy Szejenowie Północni poddali się generałowi Milesowi [w 1877 roku], prawie wszyscy młodzieńcy i mężczyźni w średnim wieku zaciągnęli się do wojska jako zwiadowcy. Otrzymali konie, broń i amunicję. Oddali wielkie przysługi nie tylko w zwalczaniu wciąż wrogich Siuksów, ale i przy wyszukiwaniu obozów własnych współplemieńców, których jeszcze nie złożyli broni.

Nie po raz pierwszy Szejenowie służyli w wojsku, gdyż w 1876 roku kilku z nich uczestniczyło w kampanii generała Crooka, podczas której zniszczono wioskę Tępego Noża.

Szejenowie lubili tę służbę i byli znakomitymi zwiadowcami, sumiennie wypełniali swe obowiązki. Cieszyli się pełnym zaufaniem, mogli swobodnie się poruszać. Jeden z nich powiedział mi kiedyś:

— Przyjacielu, przez cztery lata byłem jeńcem wojennym i cały ten czas walczyłem dla człowieka, który wziął mnie do niewoli.

W latach 1877–1880 kraj na północy wciąż najeżdżali Indianie, wrodzy i prowadzący działania wojenne, zabijając białych i kradnąc im konie, gdy tylko nadarzyła się sposobność. Byli zbyt nieliczni, by stawić czoła oddziałom wojska, ale za to mieli dużo koni, znali kraj na wskroś, bez trudu zwodzili żołnierzy, a naciśnięci zbyt blisko, skutecznie zacierali ślady.

Tropienie tych ludzi było ciężkim, lecz fascynującym zajęciem. Prawie każdy lubi polować, ale takie polowanie, kiedy ścigający i ścigany są równie czujni, cierpliwi i odważni, ma swój niepowtarzalny urok.

Niektórzy z tych, co brali udział w takich podchodach, wówczas bardzo młodzi, żyją do dzisiaj. Ich wspomnienia, przekazane w prosty indiański sposób, ogromnie interesują tych, którzy wiedzą cokolwiek o czasach dzikiej wolności. Niedawno taką opowieścią o potyczce w kraju na północy uraczył mnie Willis Rowland. Jest to wykształcony Metys, który w czasie opisywanych wydarzeń liczył sobie siedemnaście czy osiemnaście wiosen.

Nad Beaver Creek, z trzydzieści pięć mil od Glendive, w Montanie, stały obozem cztery kompanie kawalerii pod dowództwem kapitana Bella. Latem 1880 roku przydzielono im za zwiadowców trzech szejeńskich jeńców wojennych Muszlę (Shell), Wyjącego Wilka (Howling Wolf) i Wielkostopę Byka (Big-Footed Bull) oraz Willisa Rowlanda, będącego i zwiadowcą, i tłumaczem. Tylko on wśród nich znał angielski.

W sierpniu rozeszła się wieść, że Indianie zabili woźnicę dyliżansu w górnym biegu Cabin Creek, więc kapitan Bell wysłał na zwiad kilka oddziałów, by zorientować się w sytuacji. Wiadomość o śmierci woźnicy dotarła do obozu w dzień czy dwa po całym zdarzeniu, toteż trudno było oczekiwać, że sprawy zostaną ujęci. Willis Rowland opowiada o przygodzie, jaką przeżył wtedy z innymi zwiadowcami:

Razem z ośmioma żołnierzami my, czterech zwiadowcy, wyruszyliśmy znad potoku Beaver, aby po sześćdziesięciu milach dotrzeć w górę strumienia Cabin. Porucznik z dwudziestoma żołnierzami miał wyruszyć z Glendive także w górę tego strumienia i spotkać się z nami na stacji dyliżansów, ale nie zdążyli tam dotrzeć przed nocą.

Na stacji zapytaliśmy kierownika o miejsce, w którym zabito woźnicę trzy-cztery dni temu. Powiedział, że stało się to na następnej stacji. Kiedy przejechalśmy 20 mil dalej wzdłuż szlaku dyliżansów, czekało już tam dwóch Siuksów zwiadowców i dwunastu żołnierzy. Nie było z nimi żadnego oficera. Powiedzieli nam, że znaleźli ciało woźnicy, ale Siuksowie, którzy go zabili, uszli i nie można znaleźć ich śladu.

Wyjący Wilk rzekł do mnie:

— Powiedz naszemu sierżantowi, że ci Siuk-

sowie łąą. Oni ukrywają     . Powinniśmy poje     sami, znaleźć      i trzymać się go.

         z drugiego oddziału zawr    li, a my, po przejechaniu pięciu mil, skr    li  my w prawo, w górę niewielkiego wąwozu.

— Skr    my najlepiej w tamto pustkowiu, u krańca góry Rattlesnake — powiedział Muszla. — Jeśli jacyś Indianie dokonali tu zabójstwa, to na pewno pojechali między te wzgórza.

Po ujechaniu mili, Muszla zwr    li się do mnie:

— Wracaj do sierżanta i powiedz, aby trzyma   swych ludzi p  t mili za nami, a my poszukamy     du.

Przekaza  m wiadomość sierżantowi, który jecha   pięćdziesiąt jardów za nami, a on rzek  , że zwolni tempo, ale mam go zawiadomi  , gdy tylko coś znajdziemy.

Kiedy wr    li  m do Muszli, ten rozkaza  :

— Wy dwaj pojedziecie na lewo, Wyjący Wilk na prawo, a ja — prosto przed siebie. Kiedy dojedziecie do tego miejsca o p  t mili stąd, a Wyjący Wilk do tamtego, zawr    cie i po    czcie si  , a ja do       do was.

Pokaza   rozciągającą się przed nami szeroką r  wnin  , porośniętą kępami bylicy, z rozle  g  ymi   synami, gdzie łatwo można było znaleźć     .

— Jeśli znajdziecie      — ci  gn   Muszla — nie wołajcie, ale zróbcie znak. Musimy się wzajemnie obserwowa  .

Ujechali  my zaledwie   wier  t mili, gdy Wyjący Wilk zatrzyma   si   i j  t zatacza   krąg, abyśmy do    yli do niego. Wkrótce byliśmy już przy nim.

— Znalaz  m trop — powiedział — ale to     dy muła.

— To dobrze — odparł Muszla —   atwo będzie i  c za nimi.

Do mnie zaś rzek  :

— Wr  c do sierżanta i powiedz, że tu, gdzie dobrze widać i łatwo i  c za     dem, będziemy jecha   st  pa.

Zaczekali, aż wr    , a potem Muszla ustawi   nas w szeregu, w odległości dwudziestu pięciu kroków jeden od drugiego. My, młodsi, jechaliśmy z lewej strony, a Wyjący Wilk z prawej.

— Kiedy strac   trop — powiedział — staną, a w  tedy wy, ch  pocy, podjedziecie i pomoście mi szuka  .

Pojechaliśmy st  p  , a potem kłusem przez dziesi  t mil i      zagina   nam tylko raz. Nagle

wy  lono się przed nami wielkie wzg  r  e i Muszla rzek  :

— Zatrzymajmy się tutaj i popatrzmy ze szczytu przez lornetk  . Przy okazji damy odpoc  c   koniom.

Podjechaliśmy prawie na samą górę, tam zsi  dli  my z koni, żeby nieco odpoc  c  , a Wyjący Wilk poszedł pieszo na szczyt rozejrz  c się. Po całej okolicy pas  y si   bizony, spokojne i ospałe. Ich zachowanie świadczyło, że ostatnio nikt tędy nie przechodzi  . Minęliśmy wiele rozproszonych     d  w koni, ale nie łączyły się one ze     dami mu  w.

Kiedy opuszczaliśmy     d mu  w, żeby wspi  c się na wzg  r  e, nam młodym zdawało się, że usłyszeliśmy z oddali jaki  s strzał, ale starsi uznali, że jesteśmy w błędzie. Jednak na wzgórzu usłyszeliśmy strzał wszyscy czterej i Wyjący Wilk powiedział:

— Ch  pocy mieli rację, ale bizony wci  z są spokojne.

Ze szczytu nie było nic widać i chcieliśmy już wraca   do koni, ale Wyjący Wilk rozejrzał się po raz ostatni. Wpatrywa   się gdzie  s d  gi czas, a potem rzek  :

— Co   mam. Wygląda mi to na dwóch ludzi, a na ziemi przed nimi coś leży.

Pod     lornetk   Muszli, ten chwil   popatrzył i powiedział:

— Dla mnie to wygląda na dwóch ludzi oprawiaj  cych zwierzyn  .

Kiedy wr       mi szkl  , ujrza  m dwóch siedzących na ziemi ludzi, z k  fimi za plecami, i wyglądało na to, jakby się nad czym  s pochylali.

— Wracaj do sierżanta i powiedz, co tu mamy — rzekł do mnie Muszla.

— Poczekajmy tro     — odpar  m. — Tym ludziom nie zabierze dużo czasu oprawienie zwierzyny, a kiedy odjad  , nie zobaczymy ich więcej.

Wyjący Wilk nie odk  ada   szkieł od oczu i nagle powiedział:

— Musimy tu zosta   i obserwowa  . Myślę, że obozują niedaleko, w dole potoku. Właśnie widz   jakie  s konie, jak wychodz   z za wzgórza.

Wspi  li  my się wszyscy na szczyt, skąd konie te było widać gołym okiem. Ko  czy   si   dzień i zapada   wieczór. Kiedy   o  nierze dotarli do wzgórza, zatrzymali się i zsi  dli z koni.

Wyjący Wilk spogl  da   cały czas przez lornetk   i podawa   nam, co widzi.

— Ci dwaj opuścili właśnie to miejsce — powiedział. — Pojechali w górę zbocza, jadą tam cały czas, już ich nie widać. Jadą w stronę potoku i będą się trzymać jego dolnego biegu. Kiedy tam pojadą, możemy wracać na dół.

Kierowaliśmy się na południe, a potok, o którym mowa, wpływa do Little Missouri. Po jakimś czasie zeszliśmy ze wzgórza, gdzie czekał nasz sierżant. Muszla za moim pośrednictwem powiedziała mu, że musimy pojechać pół mili w górę zbocza na wschód i zostawić juki, aby ulżyć koniom.

— Wy, zwiadowcy — odrzekł sierżant — radźcie, jak złapać tych Indian. Ja będę szedł za wami, aby was wspomóc.

Nasze konie ustawały, gdyż tego dnia zrobiły już wiele mil.

Musieliśmy przebyć ze trzy mile, zanim dotarliśmy do małego potoku, który łączył się z tym, nad którym obozowali wrogowie. Dojechaliśmy tam, gdzie niedawno oprawiali zwierzyne i poszliśmy szybko w dół potoku. Nim osiągnęliśmy ujście sąsiedniego strumienia, Wyjący Wilk wysforował się przed nami na sto kroków i wyjechał na małe wzniesienie. Stamtąd zrobił znak, że widzi obu wrogich wojowników zdążających w dół strumienia, i gdy zniknęli mu z oczu, dał znak, byśmy ruszyli za nim. Pokazał wzgórze z ćwierć mili dalej i rzekł:

— Właśnie zniknęli za tamtym zboczem. Trzeba nam jechać tam jak najszybciej.

Kiedy tak pędziliśmy, zdawało mi się, że konie robią niesamowity hałas. Gdy dotarliśmy do wzgórza, Wyjący Wilk pojechał w górę zbocza, zsiadł z konia w połowie drogi do szczytu, gdzie doszedł na piechotę. Stamtąd zaczął dawać znaki: „Jadą zboczem w górę, są na szczycie, zjechali na drugą stronę”. Wrócił do konia i skinął, byśmy szli za nim. Potem opowiedział Muszli, co zobaczył. Było tam czterech Siuksów ze stadem koni. Dwaj z nich widocznie zatrzymali się z końmi nad potokiem, a dwaj inni poszli upolować bizona.

Przy następnym wzgórzu Wyjący Wilk zatrzymał się na chwilę i wreszcie zasygnalizował: „Wszyscy z koni”. Zeskoczyliśmy na ziemię i pobiegli do niego. Czterech Siuksów znajdowało się z 250–300 kroków dalej. Jeden jechał przodem na małym mule, za nim stado koni, a na końcu trzech jego towarzyszy.

Zaczęliśmy strzelać od razu. Pierwszym trafionym był jadący na przdzie. Kula strzaskala mu nogę i spadł na ziemię. Trzej inni popędzili naprzód, minęli wzgórze i znikli nam z oczu. Konie rozbiegły się na wszystkie strony.

Pobiegliśmy po konie i ruszyliśmy w pościg za trzema Siuksami. Wyjący Wilk i Wielkostopy Byk puścili się za ich końmi, a ja, Muszla i żołnierze za nimi. Po pół mili dogoniliśmy pierwszego Siuksa. Zawrócił i ruszył nam naprzeciw. Kiedy wjeżdżałem na szczyt wzgórza, znajdował się ode mnie tylko z pięćdziesiąt kroków. W pierwszej chwili go nie zauważyłem i Muszla szarpnął mnie do tyłu. Zjeżdżałem już jednak ze wzgórza i wszyscy daliśmy ognia, powalając wroga na ziemię. Nieco dalej natknęliśmy się na następnego Siuksa. Był ciężko ranny i zginął zaraz od naszych kul. Miał stary, ładowany przez łufę karabin, teraz pozbawiony nabojów. Siuksowie również strzelali i ten wojownik był chyba zbyt słaby, żeby załadować na nowo broń. Czwarty Siuks ujechał już daleko, a my strzelaliśmy przez cały czas. Nagle wjechał na jakieś wzniesienie, popatrzył na nas, a potem popędził w naszą stronę, dojechał do miejsca, gdzie zginął pierwszy wojownik i zawrócił z powrotem. Wrócił po broń zabitego, znakomity winchester. Zeskoczyliśmy na ziemię i pobiegli w głąb wąwozu, aby zabić drugiego Siuksa i kiedy wróciliśmy do naszych koni, czwarty wróg był już milę dalej. Kiedy stanęliśmy przy pierwszym zabitym wojowniku, doszedł nas z końmi Wyjący Wilk. Cztery z nich dźwigały paczki, a w nich listy i gazety, co świadczyło, że to właśnie ci wojownicy zabili woźnicę dyliżansu. Oddaliśmy całą pocztę sierżantowi.

Zawróciliśmy do miejsca, gdzie został nasz ekwipunek i zapasy, a wtedy Muszla powiedział:

— Zostawmy żołnierzy i wracajmy do domu odtańczyć taniec nad zdobytymi skalpami.

Było około czwartej, kiedy ruszyliśmy w stronę Cabin Creek. Tam, niedaleko stacji dyliżansowej, spotkaliśmy porucznika i dwudziestu żołnierzy, którzy mieli się z nami spotkać dzień wcześniej. Skarcił nas za to, że nie poczekaliśmy na niego i wezwał sierżanta, któremu udzielił surowej reprymendy.

Wieczorem Szejenowie ruszyli w drogę do domu, ale powiedzieli, że będą czekać na mnie pół dnia nad rzeką Powder. Powiedziałem o tym

sierzantowi, a ten poradził, bym ruszył z samego rana, gdyż porucznik zagroził, że każe mi iść nazajutrz piechotą. Wstałem więc przed świtem i udałem się szlakiem dyliżansów do Keogh.

Zwiadowcy generała Milesa spisywali się tak dobrze, iż porucznik E.W. Casey poprosił dowództwo o zgodę na utworzenie kompanii zwiadowców, której członkowie poddani byłiby dyscyplinie wojskowej, czyli tak wyćwiczeni, by mogli działać nie tylko jako zwiadowcy, ale też jako regularni żołnierze. Zwerbowani przez Milesa zwiadowcy nie musieli przestrzegać żadnego regulaminu. Porucznik Casey utworzył taką kompanię zwiadowców zimą 1899–90 roku. Wielu młodych wojowników z chęcią wstąpiło do wojska, gdyż życie w rezerwacie było monotonne, a i żołąd był niezłą pokusą.

Przez jakiś czas kompania mieszkała w namiotach, później zaczęła ściągać drewno z gór i stawiać sobie baraki w pobliżu fortu Keogh. Zwiadowcami dowodził porucznik Casey, a jego zastępcą był porucznik Getty. William Rowland był tłumaczem, a jego syn Willis starszym sierżantem kompanii. Latem 1890 roku zatrzymałem się w forcie Keogh na spotkanie z porucznikiem Caseym, z którym przed laty chodziłem do jednej szkoły. Niestety, nie doszło do niego, gdyż przebywał w górach, skąd ściągał budulec, ale widziałem jego zwiadowców i z ciekawością patrzyłem, jak szybko stają się znakomitymi żołnierzami. W tym samym roku porucznik (teraz pułkownik) Homer W. Wheeler utworzył kompanię wojska z Szejenów Południowych i Arapahów.

Jesienią 1890 roku, kiedy niepokoje związane z Tańcem Ducha sięgnęły szczytu i doszło do starć wojska z Siuksami, szejeński szwadron porucznika Caseya ruszył w pole. Wkrótce Casey został zastrzelony przez młodego Siuksa imieniem Wiele Koni (Plenty of Horses), mimo że chwilę wcześniej gawędził z nim przyjaźnie, wymienił uścisk dłoni i zwracał konia, by udać się w swoją stronę¹. Jego ciało zabrali oddani mu zwiadowcy.

Były to już ostatnie walki, w jakich Szejenowie wzięli udział. Kilka razy w ciągu ostatniego ćwierćwiecza wojownicy z rezerwatu Tongue River zabili paru białych z tego czy innego powodu. Przed kilku laty lokalne dzienniki pisały też o walkach z białymi, które wcale nie miały miejsca. Biorąc pod uwagę warunki życia w rezerwacie i liczbę jego mieszkańców, Szejenowie dopuszczają się o wiele mniej występków niż członkowie jakiegokolwiek innej, równie licznej społeczności w Stanach Zjednoczonych.

Wojny Szejenów odeszły już w przeszłość. Teraz pobierają oni ciężką lekcję pracy i cywilizacji, ale przed nimi jeszcze kolejna, a mianowicie lekcja zapobiegliwości i spoglądania w przyszłość. Miejmy nadzieję, że szybko ją opanują.

Jeżeli Biuro do Spraw Indian oberze zdecydowaną i zakrojoną na szeroką skalę politykę, odpowiednio elastyczną, by dała się wcielić w życie w każdym rezerwacie, wówczas indiańska rasa pójdzie szybciej drogą ku cywilizacji. Polityka taka musi być jednak wszechstronnie przemyślana i poprzedzona stosownymi przygotowaniami. Przed jej nakreśleniem Biuro powinno zebrać jak największą ilość danych o sytuacji w rezerwach, danych, których mu w tej chwili zupełnie brakuje, a na co potrzeba bardzo dużo czasu. Nawet jednak, kiedy taka polityka zostanie obrana, to po czterech latach zostanie zmieniona i nowi urzędnicy — najczęściej wzorem swych poprzedników — zniszczą to, co zbudowała ustępująca administracja, a nowy komisarz do spraw Indian będzie wypróbowywał swe teorie na tych nieszczęśliwych ludziach. W obecnych warunkach nie ma raczej większej nadziei na to, by Indianie poczynili nagłe postępy. Niemniej jednak, nie zdając sobie z tego sprawy, zmieniają się i będą się zmieniać, aż wkrótce nadejdzie czas, może szybciej niż myślimy, że Indianie trwale i twórczo włączą się w nurt życia obywateli tego kraju. ❖

przeł. Aleksander Sudak

¹ Zob. Robert M. Utley, *Ogniowa próba Wielu Koni*. „Tawacin”, nr 2 [54], lato 2001, ss. 10–20.

Fragment przygotowywanego do druku monumentalnego dzieła G.B. Grinnella *The Fighting Cheyennes* (wydane po raz pierwszy w 1915 roku).

BEN NIGHTHORSE CAMPBELL

żywe dziedzictwo Szejenów

Ben Nighthorse Campbell, jeden z najbardziej wpływowych Szejenów w historii, został wybrany do Izby Reprezentantów stanu Kolorado w 1986 roku. Sześć lat później był już senatorem i jedynym współczesnym Indianinem należącym do tego elitarnego grona. Funkcję tę pełnił przez dwie kadencje, aż do roku 2005, kiedy przeszedł na emeryturę. W tym czasie Campbell był także członkiem tradycyjnej Rady 44 w rodzimym rezerwacie.

Życie Campbella doskonale ilustruje „amerykański sen”. Za pomocą intelektu i sprawności fizycznej udało mu się przezwyciężyć biedne dzieciństwo. Mary Vierra, matka Campbella, przyjechała do Ameryki z Portugalii w wieku sześciu lat. Dorastała w portugalskiej enklawie koło Sacramento w Kalifornii. W szpitalu, gdzie leczyła się z gruźlicy, spotkała swego przyszłego męża, Alberta Campbella — Szejena, który przebywał tam na kuracji odwykowej.

Benjamin Campbell urodził się 13 kwietnia 1933 roku w Auburn, w Kalifornii. Jego ojciec pozostawał alkoholikiem i przez większość czasu nie było go w domu. Także matka Benjamina nie wyleczyła się całkowicie z gruźlicy. Pozbawiony opieki domowej młody Campbell wiódł niestabilny tryb życia, często mając do czynienia z policją.

Kilka lat spędził w katolickim Sierocińcu św. Patryka w Sacramento, a w 1951 roku porzucił szkołę i zaciągnął się do armii. Przez dwa lata walczył w wojnie koreańskiej, za co został odznaczony medalami.

Po powrocie do Stanów Zjednoczonych podjął studia na wydziale wychowania fizycznego i sztuk pięknych na Uniwersytecie Kalifornijskim w San Jose. Licencjat nauk humanistycznych otrzymał w 1957 roku. Podczas studiów systematycznie uczestniczył w zawodach judo, trzy razy wygrywając akademickie mistrzostwa Stanów Zjednoczonych. W 1963 roku zdobył złoty medal w igrzyskach panamerykańskich. W latach 1960–64 studiował też kulturę japońską na Uniwersytecie Meiji w Tokio. Podczas Igrzysk Olimpijskich w Tokio w 1964 roku Campbell był kapitanem amerykańskiej drużyny judo. Zdobyte doświadczenia opisał później w *Championship Judo Training Drills*, podręczniku judo, który ukazał się drukiem w 1974 roku.

W latach sześćdziesiątych Campbell postanowił także odnowić więzi rodzinne z Szejenami. W Agencji Lane Deane w Montanie żyła rodzina Black Horse, z której pochodził dziadek Alberta Campbella. Black Horse brał udział w bitwie nad Little Big Horn w 1876 roku. W 1980 roku Mary i Alex Black Horse oficjalnie adoptowali Bena jako swego syna i wpisali do rejestru członków plemienia.

W 1966 roku Campbell poślubił Lindę Price. Jest ojcem dwójki dzieci, Colina Campbella i Shanan Longfellow, oraz dziadkiem Luke’a i Saylor Longfellow i Lauren Campbella.

W 1983 roku Campbell został wybrany do władz stanu Kolorado, aby trzy lata później zasiąść w Izbie Reprezentantów. W 1993 roku został senatorem Stanów Zjednoczonych. Był pierwszym Indianinem na tym stanowisku od ponad 60 lat, od czasów Charlesa Curtisa (1860–1936), Indianina z pochodzenia Kaw i Osage. W 1998 roku, wybrano go ponownie do senatu. Został przewodniczącym Komisji do spraw Indian. W 2004 roku ogłosił, że nie będzie się ubiegał o kolejną kadencję.

Jako senator Campbell był bardzo aktywnym legislatorem. W trakcie obu kadencji udało mu się wprowadzić w życie najwięcej „autorskich” ustaw spośród wszystkich członków Kongresu. Termin „autorski”¹ oznacza tu ustawy, które powstały w biurze jednego polityka, w odróżnieniu od ustaw, które zgłaszało

¹ W oryginale: *freestanding* — dosłownie „wolno stojący”.



U.S. Senate Historical Office

NA ŚCIEŻCE PIĘKNA JESTEM

przemówienie
senatora Bena Nighthorse Campbella
podczas otwarcia Narodowego Muzeum
Indian Amerykańskich (NMAI)
Waszyngton, 21 września 2004

Senator Daniel Inouye, mój przyjaciel i kolega, któremu tak wiele zawdzięczamy, mawia często, że Waszyngton jest miastem pomników. Jednak dotąd nie było w nim pomnika rdzennych mieszkańców tej ziemi. Ta wspaniała budowla jest tym pomnikiem i w niej będziemy opowiadać naszą historię.

Tak naprawdę jest to pomnik Mimbire, Anasazi, Toltec i Hopewell, Chaco i setek innych dawnych kultur archeologicznych, które żyły w takich miastach, jak Tikal, Tenochtitlan, Cahokia i wiele innych wspaniałych wspólnot w czasach, gdy miasta europejskie dopiero raczkowały.

Były to osiedla zamieszkiwane przez rolników i lekarzy, nauczycieli i rzemieślników, gospodynie domowe i żołnierzy, kapłanów i astronomów, którzy mimo całej swej zbiorowej mądrości nie byli w stanie przewidzieć, że Matka Ziemia będzie kiedyś zwana „nieruchomością”. Obce im było nadużywanie alkoholu i narkotyków, gruźli-

wspólnie kilku polityków. Senator Campbell systematycznie zabiegał o zrównoważenie budżetu federalnego poprzez cięcia wydatków, o zmniejszenie stawek podatkowych dla rodzin oraz o wprowadzenie odpowiedzialności za wszelkie wydatki federalne. Podczas gdy zrównoważenie budżetu stanowego wymagane jest przez prawo, to rząd federalny w USA może zarówno dodrukowywać pieniądze, jak i wydawać więcej niż wynoszą wpływy z podatków. Wydatki te często mają zaspokoić wyborców i zdobyć ich głosy. Campbell walczył z tym systemem, choć ostatecznie niewiele wskórał.

Senator Campbell był także niekwestionowanym liderem w sprawach o ziemię publicznej i bogactwa naturalne. Był inicjatorem ustawy, dzięki której powstał m.in. Narodowy Park Historyczny Masakry nad Sand Creek.

ca i cholera, ospa, AIDS, a nawet zwykły katar. Ileż moglibyśmy się od nich nauczyć.

To chwila dla milionów tubylców, którzy umierali z powodu chorób, niewolnictwa, głodu i wojny, zanim zostali zredukowani w Ameryce Północnej i Środkowej z około 50 milionów do niewiele ponad 200 tysięcy, które zamieszkiwały Stany Zjednoczone w roku 1900. Zaledwie czterysta lat po tym, gdy tzw. Stary Świat stał się z ich światem, tubylczy mieszkańcy tej ziemi stali się pierwszym zagrożonym gatunkiem Ameryki. Pomimo tej smutnej prawdy, ta piękna budowla jest także pomnikiem 190 tysięcy indiańskich weteranów, którzy z honorem i odwagą służyli w naszych siłach zbrojnych, broniąc narodu zbudowanego na wolności religijnej, choć swoją własną religię praktykowali często wbrew prawu. Wiernie wypełniali rozkazy Naczelnego Wodza, chociaż do 1924 roku nie mogli zgodnie z prawem głosować na niego, gdyż nie uznawano ich za obywateli.

To pomnik naszych starców, którzy jako dzieci zostali odebrani swoim bliskim i umieszczeni w szkołach z internatem, jakże często posługującymi się mottem „Zabij Indianina, by ocalić dziecko”.

Zbyt często bito ich za mówienie we własnym języku i modlenie się do własnego Stwórcy. Zbyt wielu za jedyne wyjście uznało samobójstwo, ale ci którzy przetrwali obcinanie włosów

Jego wysiłki doprowadziły także do zmiany nazwy pomnika narodowego Custer National Battlefield Monument na Little Bighorn National Battlefield Monument.

Popierając zasadę „zero tolerancji” za nielegalne stosowanie narkotyków i zgłaszając ustawę Campbell zapewniał środki na walkę z handlem narkotykami. Był głównym autorem ustawy, która pozwoliła wyodrębnić „rejon wzmożonego handlu narkotykami w Górach Skalistych”. Program ten koordynuje działania federalnych, stanowych i lokalnych organów przestrzegania prawa w walce z producentami i dystrybutorami narkotyków, takich jak metamfetamina.

Wziąwszy pod uwagę fakt, iż Campbell połowę życia spędził jako polityk, polityczne przekonania cechują prawie każdą wypowiedź na jego temat, wywierając wpływ na

to, co ludzie sądzą o nim. Nie każdy mówi tym samym głosem. Zmienił partie, przechodząc od demokratów do republikanów, co w Stanach Zjednoczonych jest niezwykle. W marcu 1995 roku, po blisko dwóch latach pierwszej kadencji senatora, Campbell zaskoczył i doprowadził do furii Partię Demokratów zapowiedzią, że zmienia przynależność partyjną i zaczyna popierać republikanów. Demokraci w odpowiedzi nazywali go farbowanym lisem i „Benedictem Campbellem”², a także zażądali zwrotu 255 tysięcy dolarów, które partia wyłożyła, by pomóc mu się dostać do Senatu.

² Aluzja do Benedicta Arnolda (1741–1801), generała, który podczas wojny o niepodległość zaofiarował Brytyjczykom poddanie West Point; w kulturze amerykańskiej symbol zdrady.

i obdzieranie ich z godności, nie zostali nigdy odarci z duchowości ani pozbawieni dumy. Są naszymi matkami i ojcami.

To pomnik ludzi, którzy żyli tutaj zanim narodził się młody król Egiptu zwany Tutenhamonem, zanim grecki poeta Homer stworzył Iliadę, zanim Cezar obserwował wyścigi rzymskich rydwanów w Circus Maximus, a Chrystus wędrował po wzgórzach Galilei.

To pomnik ich talentów i człowieczeństwa. Ale tubylczy Amerykanie to nie tylko suma umiejętności. To więcej niż dynie i pomidory, kukurydza i fasola, ziemniaki, melony i orzeszki oraz wszystkie lekarstwa ziołowe, które narodziły się z wiedzy Indian, a które dziś ratują życie na całym świecie.

Jednak ich największy dar dla świata przewyższa moim zdaniem skarby, które ujrzyście w tym pięknym budynku. To unikalny system samorządności, nigdy wcześniej nie wypróbowany w monarchiach Europy czy Azji. Ten dar to Demokracja. To system skopiowany z Ognisk Rady Konfederacji Irokezów przez Benjamina Franklina i wykorzystany przez świeżo opierzone Stany Zjednoczone Ameryki. Dar ten wciąż służy temu narodowi i kopiowany jest przez niemal wszystkie demokracje świata.

Ten system najlepiej opisał Abraham Lincoln — jako rządy ludzi, przez ludzi i dla ludzi.

I wreszcie, otwieramy ten pomnik wszystkich

marzycieli, którzy przyczynili się do tego, że ten dzień nastął.

Już za kilka miesięcy opuszczę urząd publiczny i przypomina mi się fragment nawajskiej Ścieżki Piękna. Nawahowie śpiewają:

W domu długiego życia
Tam wędruję,
W domu szczęścia
Tam wędruję,
Piękno jest przede mną i za mną,
Piękno jest nade mną i pod mną,
Piękno jest wszędzie wokół mnie,
Z nim wędruję,
W podróży wieku dojrzałego
Z nim wędruję,
Na ścieżce piękna jestem,
Z nim wędruję.

Dzięki wysiłkom wszystkich, którzy zgromadzili się tu dzisiaj i staraniom wielu innych świętujemy otwarcie tego domu szczęścia, tego domu długiego życia i wędrowki Ścieżką Piękna.

Wszystkim naszym tubylczym przyjaciółom, którzy zgromadzili się tu dzisiaj, mówię: Święty Krąg odrodził się. Koło zostało zamknięte. A proroctwo Hopiów o ponownym pojawieniu się tubylców wypełniło się.

na podstawie www.indiancountry.com
tłum. Marek Nowocień

Obserwatorzy zauważają, że Campbell zmienił partię, by zapewnić sobie polityczne wpływy, gdy republikanie przejęli cały rząd federalny (władzę wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą), i aby móc efektywniej wspierać sprawy indiańskie w Kongresie. Do zmiany barw partyjnych przyczyniła się także niechęć demokratów do poparcia „poprawki do zrównoważonego budżetu”.

Po ataku terrorystów na wieżowce World Trade Center w Nowym Jorku, we wrześniu 2001 roku, Campbell potępił Warda Churchilla, profesora studiów etnicznych na Uniwersytecie stanu Kolorado (którego czirokeskie pochodzenie zostało niedawno zakwestionowane). Churchill stał się znany w całych Stanach Zjednoczonych jako autor komentarza, w którym porównał pracowników WTC do „Małych Eichmannów”, do trybów w imperialnej maszynie Stanów Zjednoczonych, którzy zasłużyli na swój los. Wspólnie z wieloma politykami ze stanu Kolorado Campbell wystąpił z ostrym żądaniem usunięcia Churchilla z katedry z powodów politycznych. Władze Uniwersytetu odmówiły, powołując się na jego prawo do wolności wypowiedzi. Za to w czerwcu 2006 roku Komisja uniwersytecka uznała Churchilla winnym naruszenia etyki zawodowej (m.in. za fabrykowanie materiału historycznego oraz plagiat) i po raz pierwszy w historii Uniwersytetu pozbawiła etatowego profesora katedry.

Campbell jest silną i wybitną osobistością, bez względu na to, co ktoś sądzi o nim jako polityku. Jest jednym z nielicznych Indian, którzy osiągnęli tak wysokie miejsce w politycznej maszynie Stanów Zjednoczonych, i jedynym tubylczym senatorem za czasów jego kadencji. Historycy muszą cofnąć się do ubiegłego stulecia, do Charlesa Curtisa, członka Izby Reprezentantów, senatora i wiceprezydenta za kadencji Herberta Hoovera (1929–33), by wskazać innego Indianina, który zaszedł tak daleko na amerykańskiej scenie politycznej. Podobnie jak Campbell Curtis był republikaninem i politycznym konserwatystą. Powszechnie oceniano go krytycznie jako głównego pomysłodawcę tzw. Ustawy Curtisa (1898), która zmuszała Indian do asymilacji poprzez pozbawienie ich ziemi ojczystej.

Choć Campbell cieszył się wpływami w całej Ameryce, to czasami, podobnie jak Curtis, był krytykowany za swój konserwatyzm. To właśnie dzięki niemu mógł wysłuchać słów uznania od prezydenta George’a W. Busha podczas otwarcia Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich w Waszyngtonie, 21 września 2004 roku:

— Jestem zaszczycony, mogąc nazwać Bena Nighthorse Campbella przyjacielem. Jest on silnym, mocnym liderem. Jest dumnym Indianinem i dumnym Amerykaninem. Reprezentuje najwyższy wymiar służby publicznej. Pozdrawiam także jego żonę, Lindę, która również jest tu z nami. Dziękuję, przyjacielu.

Campbell przyczynił się do przyjęcia ustawy, dzięki której mogło powstać to Muzeum.

— Ta wspaniała budowla jest pomnikiem rdzennych mieszkańców tej ziemi i w niej będziemy opowiadać naszą historię — powiedział Campbell podczas inauguracji Muzeum.

Po rezygnacji z ubiegania się o kolejną kadencję senatora Campbell wrócił do wzornictwa biżuterii indiańskiej, którą interesował się już w latach siedemdziesiątych. Opracował wtedy szereg wzorów zaliczanych do stylu Bena Nighthorse’a: „Painted Mesa”. Cechą charakterystyczną jego wyrobów są naturalne kolory zaczerpnięte z regionu Four Corners w kraju Nawahów.

W 1989 roku Kongres uchwalił poprawki do Ustawy o indiańskiej sztuce i rękodziele (z 1935 roku). Obejmują one ochroną tubylczych artystów i odbiorców indiańskich wyrobów oraz nakładają surowe kary na tych, którzy sprzedają fałszywki reklamowane jako oryginalny wyrób indiański. Jednym z głównych orędowników tych poprawek był jedyny Indianin i czynny artysta w Kongresie — Ben Nighthorse Campbell.

Do 21 stycznia 2007 roku w Muzeum Historycznym Kolorado czynna będzie wystawa zatytułowana *Biżuteria Bena Nighthorse’a*.

tlum. Marek Maciołek

Autor korzystał m.in. z Wikipedii, hasło „Benjamin Nighthorse Campbell” (<http://en.wikipedia.org>) oraz biogramu senatora w archiwum Kongresu (<http://bioguide.congress.gov>), a także z książki Pauli Gunn Allen i Patricii Clark Smith *As Long as the Rivers Flow. The Stories of Nine Native Americans*.

BURZA NAD ZIEMIĄ BAFFINA

globalne ocieplenie
zmienia życie Inuitów

26 lutego 2006 roku na Ziemię Baffina spadł deszcz. Sheila Watt-Cloutier, przewodnicząca Inuit Circumpolar Conference (Inuickiej Konferencji Kręgu Polarnego, ICC) napisała do mnie w emailu: „Donoszę ci o naszej bardzo dziwnej pogodzie. Ubiegłej nocy padał taki deszcz, że obudziłam się i w tundrze za domem zobaczyłam liczne kałuże. A że dziś było 6°C, to kałuże nie zamarzały. W piątkową noc nad naszą Arktyką pojawiły się nawet błyskawice. Większość śniegu za domem stopniała, a wszystkie drogi są mokre i bagniste. Słyszałam, że osiedle Pangnirtung [na północ od Iqaluit] dotknęły silne wiatry, a prognozy na jutro mówią o 8°C”.

Watt-Cloutier spoglądała na deszcz z obawą, gdyż w jej okolicy było to coś odbiegającego od norm pogodowych. Nikt tam nie pamiętał, by kiedykolwiek lód topniał zimą. „Gdy to piszę, wichura sięga 90 km na godzinę, a wieczorne prognozy znów zapowiadają deszcz. Przed oczami stają mi niestety niepokojące prognozy z Oceny Oddziaływania na Klimat Arktyki”. Jej zdaniem inuicy myśliwi znów będą musieli wcześniej dokonać selekcyjnych odstrzałów karibu, zamiast patrzeć jak głodują, gdy powracające chłody skują lodem źródła ich pożywienia.

Watt-Cloutier nie obserwowała zwykłej burzy. Tego zimowego dnia temperatura była typowa dla Ziemi Baffina, ale latem! — tak jak-by zimą w Polsce było 25°C. Był to pierwszy letowy deszcz za pamięci Inuitów i wyraźny dowód, jak szybko zmienia się Arktyka wsu-

tek rosnącej w atmosferze ziemskiej ilości takich gazów cieplarnianych, jak dwutlenek węgla i metan.

Sheila Watt-Cloutier jest znaną przywódczynią polityczną i dyplomatyczną Inuitów. Jest też babcią bystro obserwującą świat Inuitów, z których wielu usiłuje zachować tradycje swego ludu.

Współcześni Inuici mieszkają przeważnie w osiedlach. Wciąż polują i łowią ryby, ale równie często kupują żywność w sklepach. Mogą mieć anteny satelitarne, mieszkać w blokach i zjadać się *sushi* z arktycznego pstrąga. Korzystając z własnej żywności, współcześni Inuici często martwią się poziomem szkodliwych związków organicznych w tłuszczu upolowanych zwierząt. Arktyka jest dziś całkiem innym miejscem, niż była kilkadziesiąt lat temu. Popularne wyobrażenia z „Południa” nie nadążają za rzeczywistością dzisiejszego świata Inuitów. Ten świat wkroczył z epoki igloo i psich sanek w erę odrzutowców i komputerów w ciągu zaledwie 1–2 pokoleń. Rezultaty tego bywają głęboko destabilizujące.

Wychowana w tradycyjnym świecie Sheila Watt-Cloutier częściej dziś korzysta z Boeinga 757 niż z psiego zaprzęgu. Połowę życia spędza w podróży, krążąc między Arktyką, spotkaniem z Nelsonem Mandelą, wykładem dla naukowców z Seattle i warsztatem dla działaczy ekologicznych z Nowego Jorku. Wychowała dwoje dzieci i wnuka, a jako przewodnicząca powstałej w 1977 roku Inuit Circumpolar Conference reprezentuje interesy około 155 tysięcy Inuitów z północnej Kanady, Grenlandii, Alaski i rosyjskiej Czukotki.

Jako szefowa ICC, Watt-Cloutier podróżuje po świecie odrzutowcem, usiłując chronić swoich ludzi, z których wielu dopiero w ostatnim pokoleniu porzuciło życie z ziemi, przed wyzwiami uprzemysłowionego świata. Robi to, by — jak powiedziała na światowej konferencji na temat zmian klimatycznych w Mediolanie w grudniu 2003 roku — „nadać temu posiedzeniu ludzką twarz”. Lata po świecie, zaszczepiając „życie” w międzynarodowe negocjacje. Czyni to z delikatnością dyplomaty i energią działaczki społecznej.

Życie Watt-Cloutier pokazuje, jak Inuici walczą o utrzymanie pewnych elementów tra-

dycji w szybko zmieniającym się, topniejącym (często zanieczyszczonym) lodowym świecie. Watt–Cloutier obserwuje z domu nad Zatoką Frobishera w Iqaluit¹, stolicy na połę suwerennej inuickiej prowincji Nunavut, jak globalne ocieplenie manipuluje porami roku.

Życie Sheili Watt–Cloutier

Urodzona 2 grudnia 1953 roku w Kuujuaq, Nunavik (w północnym Quebecu) Sheila Watt–Cloutier przez dziesięć lat wychowywała się w tradycyjnym środowisku, nim posłano ją do szkoły na południu Kanady. Studiowała doradztwo, oświatę i rozwój zasobów ludzkich. Jej pierwsze doświadczenia jako tłumaczki języka inuktitut w Szpitalu Ungava w Nunavik sprawiły, że poświęciła swe życie poprawie warunków zdrowotnych i oświatowych tubylczych wspólnot. Najważniejsze dla niej są problemy młodzieży. W 1992 roku przyczyniła się do powstania raportu „Silatunirmut: Droga ku mądrości” omawiającego programy edukacyjne w Nunavik. Była też współautorką, producentką i współreżyserką poświęconego poglądom młodzieży filmu wideo *Capturing Spirit: The Inuit Journey* (Chwytając Ducha: Inuicka Droga). Będąc doświadczonym dyplomata, a zarazem inuicką tradycjonalistką, Sheila — którą poznałem w jej domu w 2001 roku — dba o to, by wszystko było odzwajemiane, zrównoważone. Ta troska może przejawiać się w osobistych drobiazgach. Podarowałem jej wnukowi plastikowego Power–Rangera, prezent od mojej wnuczki Samantha. Na chwilę przed moim odlotem z Iqaluit Sheila zjawiła się na lotnisku i przez wykrywacz metali podała mi parę inuickich botków od wnuka.

Watt–Cloutier od wielu lat jest polityczną reprezentantką Inuitów. Od 1995 do 1998 roku



była sekretarzem spółdzielni Makivik Corporation, utworzonej zgodnie z porozumieniem w sprawie roszczeń ziemskich nad Zatoką Jamesa i w północnym Quebecu z 1975 roku. Przewodniczącą ICC Kanada wybrano ją dwukrotnie: w 1995 i 1998 roku. W 2002 roku została szefową całej tej międzynarodowej organizacji. Za czasów kierowania ICC Kanada Watt–Cloutier była rzeczniczką koalicji tubylczych ludów Północy, która przekonała państwa do zawarcia w 2001 roku w Sztokholmie porozumienia o zakazie stosowania trwale szkodliwych związków organicznych, takich jak dioksyny, DDT i PCB, które zanieczyszczają arktyczny łańcuch pokarmowy. Za swą działalność otrzymała pierwszą nagrodę ekologiczną Światowego Stowarzyszenia Organizacji Pozarządowych (WANGO). Później zaangażowała się głęboko w inicjatywy związane ze zmianami klimatycznymi, by przekonywać narody świata do zredukowania emisji gazów cieplarnianych.

Przemawiając do Komisji Handlu Senatu Stanów Zjednoczonych, podczas przesłuchań na temat globalnego ocieplenia w sierpniu 2004 roku, Watt–Cloutier powiedziała:

— Ziemia dosłownie topi się. Jeśli zdołamy ograniczyć emisję gazów cieplarnianych wystarczająco szybko, by ocalić Arktykę, możemy ocalić ją przed niewypowiedzianymi cierpieniami. Chrońmy Arktykę, a ocalimy planetę. Użyjcie nas jako systemu wczesnego ostrzegania. Użyjcie przykładu Inuitów jako sposobu na ponowne połączenie nas wszyst-

¹ Nazwę Iqaluit wymawia się 'Ithaluit', inaczej niż wskazywałyby na to zasady angielskiej wymowy. Podobne słowo wymawiane z angielska oznacza coś nieco sprósnego i może rozbawić tego, kto zna język Inuitów. Nazwa Iqaluit oznacza „miejsce połowów” i wskazuje na rolę darów morza w tradycyjnej diecie inuickiej. Nunavut w języku inuktitut znaczy „nasz dom”, a samo terytorium obejmuje obszar czterokrotnie większy od Francji, zamieszkały przez około 25 tysięcy ludzi, z których 85% to Inuici.

kich, byśmy zrozumieli, że ludzie i planeta to jedno.

Jak powiedziała Watt-Cloutier, pradawna łączność Inuitów z ich myśliwską kulturą może zaniknąć za życia jej wnuka.

— Moja arktyczna ojczyzna jest teraz barometrem zdrowia całej planety.

Przewodniczący Komisji, John McCain, republikanin z Arizony przyznał, że niedawna podróż do Arktyki przekonała go, że „te skutki są rzeczywiste i zbieżne z wcześniejszymi badaniami naukowymi, które ostrzegały, że Arktyka doświadczy zmian klimatycznych szybciej niż reszta świata”.

— Jesteśmy pierwszym pokoleniem, które zmienia klimat i ostatnim, które może uniknąć tego konsekwencji — oświadczył McCain.

„Inna planeta”

Klimat zmienia się w Arktyce błyskawicznie, a naukowcy próbują wyliczyć, ile zostało nam czasu, zanim globalne ocieplenie stanie się naprawdę globalne. Dalsze ocieplenie o więcej niż 1°C „sprawi, że Ziemia stanie się cieplejsza, niż była przez miliony lat” — powiedział James Hansen, jeden z najbardziej znanych amerykańskich klimatologów, dyrektor należącego do NASA nowojorskiego Instytutu Goddarda.

— Scenariusze „kontynuacji”, zgodnie z którymi emisja dwutlenku węgla ze spalania paliw kopalnych rosnąć będzie podobnie jak w minionej dekadzie, o około 2% rocznie, przewidują dalsze ocieplenie o 2–3°C jeszcze w tym stuleciu i mówią o zmianach, które spowodują powstanie całkiem innej planety... Klimat Ziemi zbliża się do punktu, którego jeszcze nie osiągnął, ale poza którym niemożliwe już będzie uniknięcie zmiany klimatycznej, która przyniesie długotrwałe niepożądane konsekwencje — mówił Hansen.

Ta „inna planeta” będzie oznaczać, zdaniem Hansena, „nie tylko utratę Arktyki jaką znamy, ze wszystkimi tego skutkami dla przyrody i ludów tubylczych, ale także straty na dużo szerszą skalę ze względu na ogólne podniesienie się poziomu mórz. Ich poziom rosnąć będzie początkowo powoli, ponieważ straty na brzegach Grenlandii i Antarktyki,

powodowane przyspieszonym ruchem strumieni lodowych, są niemal równoważone zwiększonymi opadami śniegu i wzrostem pokrywy lodowej na śnieżnych pustkowiach ich wnętrza”.

Lody topnieją szybciej

— Lody Grenlandii i Antarktyki Zachodniej będą nadal zmniejszane i rozpuszczane przez wodę z roztopów, a lodowy szelf ginąć będzie w ocieplającym się oceanie — kontynuuje Hansen. — Stopniowo ubywać będzie lodu, co przyniesie najrozsłabsze konsekwencje, w tym gwałtowny rozpad pokrywy lodowej. Historia Ziemi sugeruje, że po ociepleniu o 2–3°C poziom mórz podniesie się nie tylko z powodu stopienia się większości lodu z Grenlandii i Antarktyki Zachodniej, ale także części Antarktyki Wschodniej, a wody mórz podniosą się o około 25 m.

Nie oznacza to, że pod koniec stulecia poziom mórz będzie o 25 m wyższy. Oznacza to jednak takie ocieplenie klimatu, które ów wzrost poziomu może spowodować, niosąc głębokie konsekwencje dla wybrzeży świata w ciągu najbliższych dwustu lat. Wiele nadbrzeżnych miast — a Szanghaj, Nowy Jork, Londyn i Kalkuta to tylko przykłady — będzie zagrożonych. Hansen nie może nam powiedzieć dokładnie, kiedy wybiją toalety w Białym Domu (ok. 20 m nad obecnym poziomem morza), ale jeśli nie ograniczymy wkrótce zużycia paliw kopalnych, nastąpi to na pewno. Pozostaje tylko pytanie — kiedy.

Hansen wciąż ma nadzieję, że można uniknąć „zmian klimatycznych w dotychczasowym tempie” przez spowolnienie wzrostu emisji gazów cieplarnianych w pierwszej ćwiartce obecnego stulecia. Ale jego zdaniem wymaga to „silnego przywództwa politycznego i międzynarodowej współpracy”, których nie gwarantuje Biały Dom z prezydentem Bushem. Hansen wskazuje na polityczne wpływy układu interesów, który nadmiernie blokuje ustawodawców. Jego zdaniem ten układ interesów „dąży do zachowania doraźnych zysków, niewiele troszcząc się o długotrwały wpływ na planetę, którą odziedziczą nasze dzieci i wnuki, lub o trwały dobrobyt naszego kraju”.

Raporty w magazynie „Science” mówią, że topnienie lodowej czapy Grenlandii znacząco przyspiesza, sugerując że dotychczasowe szacunki wzrostu poziomu mórz są zbyt niskie. Prędkość, z jaką część lodowców spływa ku morzu podwoiła się w czasie pięciu lat — nawet do 12 km rocznie. Lodowce te odgrywają kluczową rolę w zachowaniu równowagi masy lodowej pokrywy Grenlandii. W latach 1995–2005 ubytki masy na Grenlandii wzrosły dwukrotnie. Eric Rignot i Pannir Kangaratnam uważają, że obecne modele stosowane do szacowania wpływu topnienia grenlandzkich lodów na poziom mórz nie uwzględniają tej dynamiki — topniejący lód przyspiesza w miarę zbliżania się ku morzu. Grenlandia traci obecnie co najmniej 200 km³ lodu rocznie.

— To dopiero początek — ostrzega Hansen. — Gdy pokrywa zaczyna się rozpadać, może szybko osiągnąć punkt zwrotny, za którym ten rozpad gwałtownie przyspieszy. Nie wiemy, jak blisko tego punktu jesteśmy.

Ile zostało nam czasu?

— Ile mamy czasu? — pytał Hansen. — Musimy ustabilizować emisje dwutlenku węgla w ciągu dekady albo temperatury wzrosną o 1°C. Zrobiłoby się cieplej, niż było przez ostatnie pół miliona lat i wielu zmian nie można by już powstrzymać. Jeśli mamy to zatrzymać, nie możemy czekać na nowe technologie, takie jak wychwytywanie emisji ze spalania węgla. Musimy działać z tym, co mamy teraz, czyli skupić się na efektywności energetyki i zasobach energii odnawialnej, które nie spalają węgla. Mamy niewiele czasu.

Latem 2004 roku po raz pierwszy roztopił się arktyczny lód na powierzchni dwukrotnie większej od Teksasu (i pięciokrotnie większej od Polski). W przeszłości po latach, w których poziom lodu obniżał się, następowały chłodne zimy, w których lód odbudowywał się, i chłodne lata, które powstrzymywały go przed topnieniem. Ten zrównoważony cykl skończył się w roku 2002.

— Jeśli spojrzeć na ostatnie lata, widać wyraźnie utratę lodu — powiedział Mark Serrere z Krajowego Ośrodka Danych o Śniegu i Lodzie Uniwersytetu stanu Kolorado.

Rok 2005 był czwartym z rzędu o dużych stratach lodu, co wskazuje na szybsze topnienie. Arktyczny lód ubywał z szybkością około 8% na dekadę i ten trend uległ przyspieszeniu.

Osy w Arktyce

Także latem 2004 roku w Arctic Bay, liczącym 700 mieszkańców osiedlu położonym na północnym krańcu Ziemi Baffina, powyżej 73. równoleżnika, zaobserwowano osy z gatunku *Vespula intermedia*. Noire Ikalukjuaq, burmistrz Arctic Bay, sfotografował jedną z os pod koniec sierpnia. Ikalukjuaq, którego zdaniem w języku inuktitut nie ma nazwy dla tego owada, dodał, że także inni mieszkańcy osiedla widywali osy.

W czasie, gdy na północy Ziemi Baffina widziano osy, w morzu 1300 km od Bieguna Północnego znaleziono małża błękitnego. Małże, które woła zwykle cieplejsze wody w pobliżu Francji i wschodnich wybrzeży Stanów Zjednoczonych, znaleziono w sierpniu 2004 roku w wodach w pobliżu norweskiego Archipelagu Svalbarda, które przez większość roku pokryte są lodem.

— Klimat zmienia się gwałtownie — powiedział Geir Johnsen, profesor Norweskiego Uniwersytetu Nauki i Techniki należący do grupy badaczy, która znalazła mięczaki. — Małże były bardzo dobrym wskaźnikiem ocieplania się klimatu — dodał. — Wygląda na to, że okazy, które znaleźliśmy mają 2–3 lata.

W eskimoskiej wiosce Kaktovik na Alasce, nad Oceanem Arktycznym, około 250 mil na północ od Kręgu Polarnego, swoje gniazdo w 2003 roku zbudował drozd. W bardziej umiarkowanych temperaturach nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, ale w miejscu, w którym Eskimosi Inupiat nie mają nawet nazwy na drozda było to coś niezwykłego. W dolinie rzeki Okpilak, która była dotąd zbyt mroźna i sucha dla wierzb, pojawiły się one obficie. Zrobiły to ignorując fakt, iż w języku ludu Inupiat Okpilak oznacza „rzekę bez wierzb”. W pobliskich wodach złowiono trzy gatunki łososa, których nigdy wcześniej tam nie spotykano.

Korespondent Jerry Bowen w porannych wiadomościach CBS z Barrow na Alasce zacytował 29 sierpnia 2002 roku Simeona Patkotaka, tubylczego starca, który po raz pierwszy w życiu zobaczył komary.

Topnieją także lodowe piwnice wykute w wiecznej zmarzlinie, co po raz pierwszy zmusiło miejscowych tubylców do wykupywania miejsca w elektrycznych lodówkach, by przechować w nich mięso wieloryba. Średnie temperatury w Barrow wzrosły w ciągu ostatnich 30 lat o 4 stopnie. Data stopnienia ostatnich wiosennych śniegów w Barrow cofnęła się nawet o 40 dni — z początku lipca w 1940 roku do połowy lub końca maja w niektórych latach po roku 2000.

Tubylcy z Alaski założyli specjalną stronę internetową (nativeknowledge.org), by dzielić się swoimi doświadczeniami związanymi ze zmianami klimatu: „Na wyspie Kodiak po raz pierwszy pojawiły się żółwie, ptaki głodują na Wyspie Św. Wawrzyńca, na Wyspie Little Diomedę po raz pierwszy słyszano grzmoty, lód załamuje się pod skuterami śnieżnymi w Nenana... Arktyka środkowa już ociepla się dziesięć razy szybciej niż reszta planety, wypierając nawet nasze próby opisanie tego zjawiska”.

Przyroda przyspiesza ocieplanie

Topnienie lodów w regionach polarnych może przyspieszać ogólne ocieplenie, zmieniając tzw. albedo powierzchni, czyli ilość odbijanego światła. Im ciemniejsza powierzchnia, tym więcej energii słonecznej pochłania. Woda morska absorbuje 90–95% promieniowania słonecznego, podczas gdy wolny od śniegu lód morski pochłania jedynie 60–70% energii słonecznej. Gdy lód morski pokrywa się śniegiem, ilość pochłanianej energii słonecznej znacząco spada — do 10–20%.

Dlatego, gdy oceany ocieplają się, a śnieg i lód topnieją, pochłaniana jest większa ilość energii słonecznej, co powoduje dalszy wzrost topnienia.

— To już dzieje się samo z siebie i ten mechanizm zwrotny faktycznie przyspiesza topnienie lodowej pokrywy mórz — oświadczył Mark Serreze z Uniwersytetu Kolorado.

Zmiany albedo, czyli odbijalności (z łaciny „białości”) należą do czynników powodujących ocieplenie Arktyki, które w ostatnim dwudziestolecu nasiliły się ośmiokrotnie w stosunku do średniej z ostatnich stu lat. Niedawny wzrost liczby i rozmiarów pożarów lasów północnych także przyczynia się do wzrostu ilości pyłów w atmosferze, co nie pozostaje bez wpływu na albedo.

Gdy regiony polarne ocieplają się, a powłoka lodowa mórz kurczy się, rozmarzające arktyczne gleby także mogą wydzierać znaczne ilości dwutlenku węgla i metanu uwięzionego dotąd w wiecznej zmarzlinie. Cieplesze wody oceaniczne również mogą uwalniać z dna morskiego związki metanu i dwutlenek węgla. Zdaniem Davida Rinda z należącego do NASA nowojorskiego Instytutu Goddarda „są to złożone procesy, które dopiero poznajemy. Globalne ocieplenie traktowane jest zwykle jako coś, co nadejdzie za 50 czy 100 lat, ale mamy dowody, że klimat Arktyki zmienia się już dziś, i że zmienia się szybko. Jakikolwiek są tego przyczyny, musimy zacząć się do tego przyzwyczajać”.

Zdaniem Rinda ocieplanie się Arktyki niewątpliwie wpłynie na pogodę w Stanach Zjednoczonych i reszcie świata. „Arktyczne mrozy pojawiające się każdej zimy wyglądają na coś, bez czego moglibyśmy się obyć, ale jeśli ich nie będzie, zmniejszą się też zimowe opady. Komputerowe modele pokazują, że gdyby zima w Kansas stała się o 10 stopni cieplejsza, to ilość opadów śniegu zmniejszyłaby się o 40%, a to znacząco utrudniłoby na przykład uprawę tamtejszych zbóż ozimych”.

Ocieplenie północnych krańców Kanady

Na wybrzeżu Morza Beauforta niszczące fale pochłaniają topniejącą linię brzegową Tuktoyaktuk, liczącego tysiąc mieszkańców inuickiego miasteczka w delcie Mackenzie. W mieście, w którym w 1911 roku badacze stwierdzali temperatury rzędu -15°C (a przy mroźnych porywach wiatru -40°C) mieszkańcy obawiają się dziś ocieplenia, które może sprawić, że ich wieczna zmarzlina rozpuści się „jak sól w morzu”.

Ken Johnson, planista w firmie badającej Tuktoyaktuk, powiedział: — Istnieją spekulacje, że sztormy na Morzu Beauforta powstają na skutek kurczenia się paku lodowego na północy Kanady. Powiększające się obszary otwartych wód sprzyjają powstawianiu większych fal. Zmarznięta ziemia jest dużo wrażliwsza na sztormowe fale.

Od 1934 roku brzeg eroduje z szybkością około dwóch metrów rocznie. Dziesięć lat temu jeden olbrzymi sztorm zabrał ponad 13 metrów wybrzeża.

— W tamtejszych domach lepiej spać w kamizelce ratunkowej — dodaje Calvin Pokiak, administrator gruntów w inuickiej korporacji Inuvialuit Regional Corporation.

Jak przypomniała Kevin Jardine z Greenpeace, „Studium Oddziaływania na Basen Mackenzie” z 1997 roku przewidywało, że ocieplenie na tym terenie będzie następować trzy razy szybciej niż gdzie indziej na świecie. Inne obecne i przyszłe skutki na tym terenie „obejmują zniszczenie warunków do życia przyrodniczego, topnienie wiecznej zmarzliny, które zdestabilizuje budownictwo, drogi i rurociągi, erozję wybrzeży na dużą skalę i pojawienie się plagi insektów”. Raport sugeruje, że jedną z przyczyn rosnącej liczby pożarów lasów w okolicy mogą być wzrastające temperatury.

W inuickim miasteczku Inuvik, 90 mil na południe od Oceanu Arktycznego, w pobliżu ujścia Mackenzie, 19 czerwca 1999 roku temperatura wzrosła do 33°C. Żadna z żyjących tam osób nie pamiętała takiej pogody.

— Rozbieraliśmy się do podkoszulek i czekaliśmy na wiatr — wspominał Richard Binder, pięćdziesięcioletni wielorybnik i myśliwy.

Wzdłuż rzeki Mackenzie „całe wzgórza ruszały się, chociaż porastały je drzewa. Ziemia topnieje głębiej z powodu wyższych temperatur i dłuższych okresów bez mrozu”. W niektórych miejscach w pobliżu wioski Bindera topniejąca ziemia odsłaniała stare groby, zmuszając ludzi do ponownego pochówku kości przodków.

Inuicy myśliwi z najdalej na północ wysuniętych obszarów Kanady twierdzą, że jest coraz mniej arktycznych mew, zapewne ze względu na coraz mniejszy obszar lodu będą-

cego ich naturalnym środowiskiem. W 2000 roku lód morski w Arktyce pokrywał o 15% mniejszą powierzchnię niż w roku 1978, a jego przeciętna grubość zmniejszyła się z 3,1 m w latach 50. XX wieku do 1,8 m obecnie. Kontynuacja tego procesu może sprawić, że za 50 lat lodowa pokrywa Arktyki może latem zanikać, co przyniesie zagładę wielu formom życia zależnym od lodu — od morskich alg po niedźwiedzie polarne. Mniej lodu to mniej stworzeń na nim żyjących, których ciała lądują na dnie morza, służąc za pokarm żyjącym tam organizmom, którymi żywią się z kolei morysy. Także arktyczne dorsze żywią się stworzeniami uzależnionymi od lodu, że-rując poniżej jego pokrywy „niczym podwodne odkurzacze”.

Prędkość topnienia

W kolokwialnej angielszczyźnie „złodowaciały” oznacza powolny, niemal niezmienny. To wynik odwiecznego przekonania, że klimat zmienia się powoli, zwłaszcza podczas zimnych okresów (złodowaceń). Jednak współczesne badania wskazują, że zmiany klimatyczne w okresach złodowaceń następowały nieraz bardzo gwałtownie. Obecne ruchy pokrywy lodowej, zmieniające cyrkulację mórz, mogą przyspieszać takie zmiany. Mówi się, że temperatury na Grenlandii wzrosły w ciągu kilku dziesięcioleci nawet o 10°C.

— Modele nie są nigdy tak dokładne, jak świat realny — wyjaśnia Richard B. Alley, ekspert od historii grenlandzkiego klimatu ze Stanowego Uniwersytetu Pensylwanii. — To właśnie powoduje u ludzi nerwowość.

Późnym latem 2003 roku podzielił się na pół i zaczął rozpadać największy lodowy szelf w Arktyce (Ward Hunt Ice Shelf) i „matka” wszystkich gór lodowych na najdalszej kanadyjskiej Północy. Położony wzdłuż północnego wybrzeża Wyspy Ellesmere’a i obejmujący 443 km² lodowy szelf zasiliał największe arktyczne jezioro szelfowe — otoczony lodem zbiornik słodkiej wody, będący unikalnym naturalnym środowiskiem wielu z najrzadszych ziemskich mikroorganizmów, w tym alg i planktonu zarówno słodkowodnego, jak i słonowodnego. Jezioro to naukowcy okrzyk-

nęli niegdyś modelem do objaśniania ewolucji pozaziemskich form życia na Europie — jednym z lodowych księżyców Jowisza. Głębokoci na 43 m zbiornik słodkiej wody opustoszał wskutek nowego pęknięcia.

Pojedyncze obserwacje Inuitów wspierane są przez badania naukowe dokumentujące gwałtowną naturę lodowych zmian w Arktyce. Eric Rignot i Robert H. Thomas tak opisują w magazynie „Science” zmiany masy polarnych tarcz lodowych:

Najważniejszym być może odkryciem ostatnich 20 lat jest szybkość, z jaką mogą następować zasadnicze zmiany polarnych tarcz lodowych. W miarę jak badania stają się coraz bardziej precyzyjne i obszerne, coraz bardziej oczywiste stają się zmiany zachodzące w stosunkowo niedługim okresie: zatrzymywanie się jednych lodowców i przyspieszanie ruchu innych, powiększanie się jednych i postępujące topnienie innych obszarów pokryw lodowej, gwałtowne rozpadanie się dużych obszarów lodowego szelfu i szybkie topnienie ich podstawy wzdłuż linii brzegowych.

Na podstawie badań lodowców Grenlandii H. Jay Zwally i jego koledzy potwierdzili, że ocieplenie przyspiesza ruch lodowców, nasilając zarazem ich topnienie. Kałuże tworzące się latem na ich powierzchni przenikają do podstawy lodowców, przyspieszając ich wędrówkę. Jak piszą: „Wykazany związek między topnieniem powierzchniowym i ruchem tarcz lodowych stwarza mechanizm szybkiej, zmasowanej i dynamicznej reakcji tych tarcz na ocieplanie się klimatu”.

Długo oczekiwany lód

Odkrycia naukowców są zbieżne z obserwacjami Inuitów. Na początku stycznia 2004 roku Sheila Watt-Cloutier napisała z Iqaluit, że właśnie — rekordowo późno — zamarzła Zatoka Frobishera: „Nadeszła w końcu chłodna pora roku i zatoka wreszcie zamarza. Na Boże Narodzenie nie było lodu na zatoce i w rezultacie nasze miasteczko kilkakrotnie odwiedzały rodziny polarnych niedźwiedzi. Także w Pangnirtung rodziny z najdalszych obozów wracały na Święta do miasta łodzi-

mi! Wyobraźcie sobie, że przez całe Boże Narodzenie morze tu nie zamarzło. Ale w tym tygodniu chłodne wiatry obniżyły wreszcie temperatury i jesteśmy zadowoleni”.

Watt-Cloutier obserwowała wody Zatoki Frobishera dwa tygodnie po tym, jak reprezentowała Inuitów na poświęconej globalnemu ociepleniu konferencji ONZ w Mediolanie. Będąc we Włoszech, mówiła między innymi:

— Porozmawiajcie z myśliwymi z Północy, a powiedzą wam to samo — pogoda staje się coraz bardziej nieprzewidywalna. Ziemia wygląda i jest odczuwana inaczej. Morski lód zmienia się. Myśliwi mają problemy z bezpiecznym nawigowaniem i wędrowaniem. Przez lód straciliśmy nawet doświadczonych myśliwych w miejscach, które tradycyjnie były bezpieczne! Nasz premier, Paul Okalik stracił kuzyna, którego prąd zmył w miejscu, gdzie zwykle płynął niewielki strumień. Nasze lodowce topią się latem tak mocno, że niebezpieczne stają się wyprawy do wielu tradycyjnych miejsc polowań i zbiorów. Inuicy myśliwi i starcy od dawna donosili o zmianach w środowisku, które teraz potwierdzają amerykańskie i europejskie modele komputerowe.

Zmiany klimatyczne stały się szybsze, zauważalne w trakcie życia jednego człowieka.

— Kiedy byłem dzieckiem — wspomina Sheila Watt-Cloutier — nigdy nie pływałem w rzece, nad którą się urodziłem. Dziś dzieci kąpią się w niej przez całe lato.

Cloutier nie pamięta nawet, by jako dziecko nosiła krótkie spodnie.

Zmiany klimatyczne stały się tematem inuickich dyskusji politycznych. Na konferencji prasowej transmitowanej przez kanadyjską telewizję 1 sierpnia 2002 roku premier Nunavut Paul Okalik publicznie stał się z premierem Alberty Ralphem Kleinem po tym, jak Klein ostrzegł, że warunki porozumienia z Kioto mogą ograniczyć możliwości wspomagania przez bogatą w ropę Albertę uboższych regionów kraju, takich jak Nunavut.

— Możecie zatrzymać sobie te pieniądze — odparł Okalik wyjaśniając, że globalne ocieplenie stanowi bezpośrednie zagrożenie stylu życia Inuitów. ♦

tłum. Marek Nowocień

NIE ZNIKNIEMY Z POWIERZCHNI ZIEMI

Inuici składają skargę na rząd
Stanów Zjednoczonych

W sąsiednim artykule Bruce E. Johansen opisał zagrożenia, przed którymi stoją dziś mieszkańcy Arktyki. Wynikają one z globalnego ocieplenia klimatu i zakłócenia cyklu ekologicznego. W znacznej mierze spowodowane one zostały beztróską działalnością człowieka, a ich skutki najszybciej i najwyraźniej widać właśnie tam, w „punkcie zero”, jak to określił Johansen¹. Mieszkańcy dalekiej północy jako pierwsi odczuli skutki niefrasobliwych poczynań „południa” i zaczęli ostrzegać przed tym, co prędzej czy później — o ile nic się nie zmieni — stanie się udziałem wszystkich mieszkańców Ziemi. Ich apele nie wywarły jednak większego wrażenia. Inuici postanowili więc, że czas rozpocząć batalię na szerszą skalę, odwołując się do międzynarodowych instytucji, prawa międzynarodowego oraz międzynarodowej opinii społecznej. Nie mają już nic do stracenia, a do zyskania — wszystko, czyli swoją przyszłość jako ludu, a być może także przyszłość całego świata.

Liczącą ponad 160 stron skargę do Międzypaństwowej Komisji Praw Człowieka złożyła 7 grudnia 2005 roku Sheila Watt-Cloutier, przewodnicząca Inuit Circumpolar Conference (ICC, Inuickiej Konferencji Kregu Polarnego). Złożyła ją w imieniu własnym oraz wszystkich Inuitów z arktycznych regionów Stanów Zjednoczonych i Kanady, w tym sześćdziesięciu dwóch osób wymienionych z imienia

i nazwiska, których już dotknęły zmiany klimatyczne opisane w dokumencie. Skarga przedstawia stan obecny oraz przewidywany destrukcyjny wpływ globalnego ocieplenia i związanych z nim zmian klimatycznych na środowisko arktyczne oraz na kulturę i bazę ekonomiczną Inuitów. Dokument oparto zarówno na dowodach naukowych (zacytowano na przykład wnioski Międzyrządowego Panelu ds. Zmiany Klimatu z 2001 roku i wyniki prognozy „Oceny Oddziaływania na Klimat Arktyki” z 2004 roku), jak i na tradycyjnej wiedzy myśliwych i starych ludzi. Dołączono oświadczenia sześćdziesięciu trzech Inuitów. Głównym celem skargi jest zaprzestanie łamania praw Inuitów wskutek zmian klimatycznych i globalnego ocieplenia spowodowanych, jak stwierdzają skarżący, przez działania i zaniechania ze strony Stanów Zjednoczonych.

Powszechnie uważa się, iż globalne ocieplenie zostało spowodowane wzrostem stężenia w atmosferze tzw. gazów cieplarnianych. Spośród wszystkich krajów na świecie najwięcej emitują ich Stany Zjednoczone, dlatego ponoszą największą odpowiedzialność za ocieplenie klimatu: USA wielokrotnie odmówiły podjęcia działań mających na celu redukcję emisji gazów, odrzuciły wszelkie umowy szczegółowe, w tym Protokół z Kioto.

— Inuici są starym ludem — powiedziała Sheila Watt-Cloutier. — Nasz sposób życia zależy od środowiska naturalnego. Zmiana klimatyczna niszczy nasze środowisko i naszą kulturę. Ale nie znikniemy z powierzchni ziemi. Nie staniemy się przypisem na marginesie globalizacji.

Wyjaśniając cel skargi, przewodnicząca ICC stwierdziła, że nie chodzi o pieniądze, ale o to, by Stany Zjednoczone przyłączyły się do społeczności międzynarodowej w działaniach nad ograniczeniem emisji gazów cieplarnianych, co jest niezbędne do ochrony środowiska i kultury Inuitów. Dodała, że nie chodzi też o konfrontację, krytykę czy potępienie, ale o edukację.

Przez całe lata myśliwi i starzy Inuici zauważali zmiany w środowisku naturalnym i starali się zwracać na nie uwagę innych. Z czasem zmiany te zaszły tak daleko i nastę-

¹ Zob. także: Bruce E. Johansen, *Inuici w obliczu ekologicznej apokalipsy*, „Tawacin” nr 3 [67], jesień 2004, ss. 10–15.

powwały tak szybko, że kultura Inuitów znalazła się w niebezpieczeństwie.

— Co byście powiedzieli — pyta retorycznie Sheila Watt-Cloutier — gdyby międzynarodowe badania przeprowadzone przez ponad trzystu naukowców z piętnastu krajów wykazały, iż wasza pradawna kultura i baza ekonomiczna znajdują się na straconej pozycji, że staniecie się przypisem na marginesie globalizacji?

A dzieje się tak dlatego, że ocieplenie klimatu, czyli podnoszenie się temperatury, to tylko jeden z czynników, pociągający za sobą lawinę innych, które mają bezpośredni wpływ na życie zamieszkujących Arktykę ludów. Ocieplenie wpływa m.in. na zmiany powłoki lodowej na morzu, opady śniegu, stałą zmarzlinę, poziom wody, faunę i florę, czy nieprzewidywalne i wcześniej nieznane w tym rejonie zjawiska pogodowe, niosące ze sobą nowe zagrożenia dla życia i zdrowia ludności. To wszystko razem wzięte zakłóca, a nawet może zniszczyć kulturę zamieszkujących Arktykę Inuitów, która opiera się na myślistwie i zbieractwie i zależna jest od środowiska naturalnego.

Skarga odwołuje się głównie do praw zagwarantowanych w Amerykańskiej Deklaracji Praw i Obowiązków Człowieka z 2 maja 1948 roku. Stanom Zjednoczonym zarzuca się konkretnie łamanie sześciu praw mających bezpośredni wpływ na życie i kulturę Inuitów. Ich skarga nie jest wydarzeniem bezprecedensowym. Międzyamerykańska Komisja Praw Człowieka kilkakrotnie już stwierdzała, iż „umożliwienie pełnego i skutecznego korzystania z przysługującym wszystkim praw człowieka przez ludy tubylcze wymaga rozpatrzenia ich szczególnych doświadczeń oraz specyficznej sytuacji historycznej, kulturowej, społecznej i ekonomicznej”.

Prawo do korzystania z kultury

Każda osoba ma prawo do uczestniczenia w życiu kulturalnym swej społeczności, do sztuki i do korzyści, które wynikają z postępu intelektualnego, w szczególności z odkryć naukowych (art. XIII Amerykańskiej Deklaracji Praw i Obowiązków Człowieka).

Kultura Inuitów jest nierozzerwalnie związana ze środowiskiem naturalnym, z którego wyraста i od którego jest zależna, ale z powodu zmian środowiska Inuici nie mogą rozwijać swej kultury i korzystać z jej dobrodziejstw. Styl życia składający się na tożsamość inuicka jest coraz bardziej zagrożony wskutek ocieplenia klimatu, a jeżeli Stany Zjednoczone i inne państwa nie podejmą odpowiednich działań, Inuici mogą nawet przestać istnieć jako lud. Zmiany tradycyjnego cyklu myślistwo-zbierackiego sprawiają, iż młode pokolenie coraz trudniej uczy się podstawowych wartości i tradycji kulturowych. Zmniejszyła się też rola starszych w nauczaniu i życiu młodych.

Dobrze byłoby przekazać młodym wiedzę, jak buduje się igloo, zanim wszyscy starzy poumierają. A to już tuż tuż, ponieważ wielu umiera. Jest jeszcze kilku, którzy są w stanie przemieszczać się i posiadają wiedzę, jak budować igloo. Próbowemy to wykorzystać, żeby nauczyć tej sztuki młodych, ale jak dotąd, w mej 5-letniej pracy dla Labrador Inuit Youth Division, nie udało się to nam. Śnieg nie ma odpowiedniej tekstury.

Heathem Angnatok z Nain

Sezon polowań na oceanie jest krótki, a między połowami oceanicznymi i oczekiwaniem na kariibu jest dużo czasu... martwy okres. A z młodymi... wiadomo, do czego ich to prowadzi. Nie jest to czas produktywny. Mają mniej czasu na zdobycie doświadczenia, które jest niezbędne, mają też coraz mniej doświadczenia w tym, czego muszą się nauczyć. Czas nauki staje się coraz krótszy. Im mniej czasu spędzają na polowaniu, tym mniej się uczą. Ponieważ muszą się nauczyć o pogodzie, prądach, o morzu, lodzie, i kiedy nie mają tego typu doświadczenia lub kiedy jest mniejsze — mają mniejszą wiedzę. Jeśli nie polują i nie ma lodu, to nie uczą się tego, co muszą wiedzieć, a najlepszą nauką są doświadczenia praktyczne... ale tego nie ma.

Roy Naglak z Barrow

Wielu myśliwych, którzy nie mogą już polować, odczuwa niepokój i złość. Widzimy zmianę, ale nie możemy jej powstrzymać, nie potrafimy wy-

jaśnić, dlaczego to się dzieje... zmienia się nasz styl życia, zmienia się nasz ocean.... Myślę, że to powszechne odczucie, ponieważ wyczuwam je już w tych, którzy mieszkają w wioskach poza Barrow, gdzie jeszcze cały czas sporo polują i żyją z tego.

Eugene Brower z Barrow

Prawo do tradycyjnych ziem

Każda osoba ma prawo do posiadania własności prywatnej, która spełnia podstawowe potrzeby godnego życia i pomaga zachować godność jednostki i domu (art. XXIII).

Kolejnym prawem łamanym wskutek zmian klimatycznych jest prawo do tradycyjnych ziem, gdyż wielkie obszary zmieniają się bezpowrotnie lub też stają się niedostępne. Na przykład przestaje się pojawiać lód latem, co pociąga za sobą szereg skutków, takich jak niemożność podróżowania i polowań czy też erozję terenów przybrzeżnych.

Niektórych szlaków, którymi niegdyś udawaliśmy się na polowanie, nie możemy już używać, gdyż albo nie ma wystarczająco dużo śniegu, albo ma on inną teksturę. Musimy szukać nowych szlaków, nawet po to, żeby przemieszczać się dalej w głąb lądu do naszych terenów łowieckich.

Lucas Ittulak z Nain

Lód znika, a z nim zwierzyna. Nie ma już zwierzyny. Foki, morsy znikają wraz z lodem... Przyносimy coraz mniej zwierzyny i musimy polować dalej od domu. Kiedyś zwierzyna była blisko, teraz jest coraz dalej... czasami aż dziewięćdziesiąt mil dalej. To tak najdalej. Przeważnie to jakieś siedemdziesiąt, pięćdziesiąt mil. Jak masz szczęście, upolujesz coś już siedemnaście mil od domu, ale to najbliżej i tylko, gdy masz dużo szczęścia.

Jerry Wongitillin z Savoonga

Jeziora, które kiedyś nigdy nie wysychały, szczególnie to obok naszych stelaży do suszenia, to jezioro nigdy nie wysychało, ale przez ostatnie kilka lat wysycha co roku.

John Sinnok z Shishmaref

Prawo własności

Naruszane jest prawo własności, ponieważ zmiany klimatyczne zmniejszyły wartość dobytku Inuitów, obniżając jakość pożywienia i skór, przyczyniając się do niszczenia narzędzi i pojazdów śnieżnych, czy zwiększając zagrożenie dla psich zaprzęgów. Jednocześnie łamane jest prawo własności intelektualnej, gdyż znaczna część tradycyjnej wiedzy Inuitów, niegdyś bezcennej, wobec zaistniałych zmian klimatu staje się coraz bardziej zawodna.

Pierwsze skutki widać na moich qamutik [saniach]. Szybciej się niszczą, gdyż nie ma odpowiedniej pokrywy śnieżnej. Tak samo, gdy nie masz chaty, albo jest za mało śniegu, żeby zbudować schronienie.

Myśliwy Inuk z Baker Lake

Tak się pozmieniało, że trudno polegać na tradycyjnej wiedzy. To, co działało się przed laty, teraz się nie powtarza. Teraz każdy sam musi prowadzić obserwacje i korzystać z własnego doświadczenia, żeby zrozumieć zmiany. Możesz spytać się eksperta, co wie, ale ta wiedza nie ma już dziś zastosowania. Na przykład jakiś starzec powie ci, że jeszcze przed listopadem będziesz mógł tędy przejść, ale to może okazać się nietrafne.

Inuk z Baker Lake

Korzystając z tradycyjnej wiedzy, Inuici potrafili przewidzieć, czy będzie ciepło, czy zimno... dawniej stwierdzali to, patrząc na chmury i obserwując pogodę. Teraz trudno przewidzieć cokolwiek...

Jerome Tattuineer z Rankin Inlet

Prawo do zdrowia i życia

Każda osoba ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego (art. I).

Każda osoba ma prawo do zachowania zdrowia dzięki środkom higienicznym i społecznym związanym z wyżywieniem, odzieniem, domem czy opieką medyczną w stopniu, na

który pozwalają środki publiczne i danej społeczności (art. XI).

Zmiany klimatyczne wymuszają zmianę diety, która przez tysiąclecia składała się z dziczyzny i warzyw. Z powodu zmian Inuici muszą przechodzić na sklepową „zachodnią” dietę, co powoduje z kolei problemy zdrowotne. Coraz częściej zdarzają się śmiertelne wypadki pod wpływem nagłych i nieprzewidzianych zmian pogody, pokrywy lodowej czy śnieżnej.

Dobrze by było mieć tradycyjne pożywienie, które można upolować i przygotować ponieważ to zdrowa żywność, to tradycyjne pożywienie. Nie ma w niej cholesterolu i innych takich... Teraz jest dużo cukrzycy i zakrzepów krwi. Coraz więcej ludzi doświadcza ataku serca, może dlatego, że ich żyły są zapchane czy coś. To może być od jedzenia, od tłuszczów, które kupuje się w sklepie. Tłustych kotletów wieprzowych czy kurczaków, czy czego tam.

Stanley Tocktoo z Shishmaref

Zdarzały się wypadki, kiedy młodzi ginęli w zimie. Może dlatego, że nie potrafili zbudować sobie schronienia, nawet takiego prowizorycznego, małego... Zdarzało się, że młodzi zamazali. Chcielibyśmy móc nauczyć ich, jak buduje się igloo.

Heathem Angnatok z Nain

Zmiany klimatyczne, szczególnie te związane z oceanem, wpływają na nasze możliwości wykarmienia rodziny... Wiosną nie jesteśmy w stanie upolować tylu wielorybów, co kiedyś. Coraz bardziej uzależniamy się od jesiennych polowań na wieloryby... Kiedyś nie polowaliśmy tyle na wieloryby jesienią. To wymaga wiele paliwa. Polujemy na otwartych wodach. Podczas gdy lód znajdował się kiedyś dwadzieścia pięć mil od brzegu, teraz to ponad dwieście mil, może dwieście pięćdziesiąt. Zagrażają nam sztormy. By upolować wieloryba grenlandzkiego, zużywamy więcej paliwa. Zmieniliśmy się radykalnie. Żeby się wyżywić, potrzebujemy więcej gotówki, by osiągnąć ten sam cel — pożywienie na stole. Musimy udawać się dalej.

Ronald Brower z Barrow

Prawo do zamieszkania, przemieszczania się oraz nienaruszalności domu

Każda osoba ma prawo do zapewnienia sobie miejsca pobytu na terenie państwa, którego jest obywatelem, do poruszania się bez ograniczeń na jego terytorium i do nie opuszczania go, chyba że z własnej woli (art. VIII).

Zmiany klimatyczne sprawiły, że istnienie inuickich domostw jest zagrożone. Większość osad znajduje się na terenach przybrzeżnych, które są niszczone, a osady w głębi łądu zagrożone są z kolei osuwającą się ziemią.

Kiedy prąd i wiatr połączą siły, intensywność oddziaływania oceanu jest silniejsza, a tu, w Barrow, jesteśmy na samym cyplu i przy silnym północno-zachodnim wietrze i prądzie z tego samego kierunku woda znacznie się podnosi... wraz z wiatrem zalewa nas, jej poziom się znacznie podnosi, i nic nie jest w stanie jej zatrzymać — lód znajduje się w odległości od stu pięćdziesięciu do dwustu mil — intensywność oceanu jest silniejsza i powoduje erozję, gdyż nie ma lodu, który osłabiłby napór oceanu... nasze plaże, domy, które kiedyś były wysokie i suche są teraz dużo bliżej oceanu, widzimy erozję wszędzie... Wiele z tego nie miałyby miejsca, gdyby lód był wciąż stabilny. Nie ma już lodu, jaki był kiedyś.

Roy Nogeak z Barrow

Prawo do środków do życia

W kontekście praw ludów tubylczych nieodłączny aspekt prawa do własności, zdrowia, życia, i kultury.

Myślistwo i zbieractwo stanowiło całoroczną podstawę wyżywienia. Obecne trudności w przemieszczaniu się, brak roślinności i zwierzyny czy obniżona jakości zwierzyny łownej, pozbawiają Inuitów możliwości polegania na polowaniach i zbieractwie jako sposobie zapewniania środków do życia. Z powodu szybkich zmian klimatycznych tradycyjna wiedza inuicka, przekazywana z pokolenia na pokolenie, staje się bezużyteczna.

Roślinność zmieniała się. Karibu nie obrastają w tłuszcz jak kiedyś. Teraz, kiedy już upolujesz karibu, wcale nie są tłuste. A już pod koniec sierpnia, jakieś trzydzieści lat temu o tej porze, były zawsze dobrze odkarmione i tłusciutkie.

Ben Kovic z Iqualuit

Sezon na jagody robi się coraz krótszy. Część jagód wysycha, zanim można je zebrać. Myślę, że to z powodu cieplejszego klimatu niż kiedyś.

Paul Rookok z Savoonga

Moja mama, zanim zmarła, chodziła z nami, dziewczętami, zbierać warzywa [greens]. Napełniałyśmy z cztery beczki na zimę. Mama uczyła nas, jak układać warzywa, żeby je przechować na zimę. Teraz udaje mi się może napełnić jedną, bo czas, kiedy można to robić, jest coraz krótszy. Kiedyś czekało się do końca czerwca, aż rośliny będą dojrzałe, ale zauważyłam, że musimy zacząć wcześniej, bo wyrastają i z powodu zbyt dużej ilości słońca i ciepła po prostu szybko więdną. Więc zbieramy je jak tylko pogoda pozwala nam się wybrać w teren. Potem pod koniec czerwca zaczęło dużo padać. Pogoda jakoś szybciej się zmienia... wydaje mi się, że słońce staje się gorętsze. Pogoda zmienia się radykalnie. Musimy więc zbierać rośliny jak najszybciej.

Rosemud Martin z Savoonga

Inuici, którzy złożyli skargę w Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka, domagają się, aby Komisja:

1. złożyła wizytę na miejscu w celu zbadania i potwierdzenia szkód, jakich doświadczała podpisane pod nią osoby oraz inni Inuici;

2. zwołała posiedzenie w celu zbadania faktów przedstawionych w skardze;

3. przygotowała raport zawierający wszystkie fakty i stosowne przepisy prawa, uznając, iż Stany Zjednoczone ponoszą odpowiedzialność za łamanie praw zawartych w Amerykańskiej Deklaracji Praw i Obowiązków Człowieka i w innych instrumentach prawa międzynarodowego, zalecając jednocześnie, by Stany Zjednoczone:

a) podjęły odpowiednie obligatoryjne kroki w celu ograniczenia emisji gazów cieplarnianych;

b) przed podjęciem jakichkolwiek działań brały pod uwagę wpływ emisji gazów cieplarnianych na Arktykę i zamieszkujących ją Inuitów;

c) przygotowały i wprowadziły w życie, we współpracy z osobami składającymi skargę i innymi dotkniętymi sytuacją w niej opisaną, plan ochrony kultury i zasobów Inuitów,

d) przygotowały i wprowadziły w życie, we współpracy z osobami składającymi skargę i innymi dotkniętymi sytuacją w niej opisaną, plan pomocy niezbędny, by Inuici przystosowali się do nieuniknionych zmian klimatycznych;

e) wywiązały się z innych form zadośćuczynienia wskazanych przez Komisję. ❖

MIĘDZYAMERYKAŃSKA KOMISJA PRAW CZŁOWIEKA z siedzibą w Waszyngtonie powstała w 1959 roku. Jej działalność opiera się na Karcie Organizacji Państw Amerykańskich (OPA) z 1948 roku oraz Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka (tzw. Pakt z San José) z roku 1969. Razem z Międzyamerykańskim Trybunałem Praw Człowieka (zał. 1978) stanowi trzon systemu ochrony praw człowieka obu Ameryk.

Komisja jest stałym i autonomicznym organem OPA, w jej skład wchodzi 7 członków wybieranych przez Zgromadzenia Ogólne. Do jej głównych zadań należy monitorowanie przestrzegania praw człowieka w państwach członkowskich OPA, sporządzanie raportów krajowych, podnoszenie świadomości mieszkańców 35 państw z Ameryki Północnej, Środkowej i Południowej oraz Karaibów w zakresie praw człowieka oraz rozpatrywanie skarg o ich naruszeniu. Choć Komisja ma uprawnienia do rozpatrywania takich zawiadomień, a nawet podejmowania czynności śledczych, jej orzeczenia nie mają charakteru obligatoryjnego. W razie niedostosowania się państwa do jej decyzji, Komisja może opublikować sprawę w swym raporcie, przedstawić ją na forum Zgromadzenia Ogólnego, a w pewnych przypadkach przekazać ją do Trybunału, ale tylko wtedy, kiedy dane państwo jest sygnatariuszem Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka i zaakceptowało władzę sądowniczą Trybunału.

Stany Zjednoczone są członkiem OPA, ale nigdy nie ratyfikowały Konwencji (choć podpisały ją w roku 1977) i nie uznały władzy Trybunału. Dlatego też skargi nie można wnieść do Trybunału, a jedynie do Komisji.

BS

JEST DEKLARACJA!

29 czerwca 2006 roku Rada Praw Człowieka ONZ nieoczekiwanie przegłosowała ostateczny tekst Deklaracji Praw Ludów Tubylczych. Prace nad tym dokumentem trwały ponad dwadzieścia lat, przechodząc z jednej instancji do drugiej i podlegając nieustannym zmianom. Nie udało się go przyjąć podczas Pierwszej Dekady Ludów Tubylczych (1995–2004), co powszechnie uważa się za jej największą porażkę.

Przełom nastąpił w lutym 2006 roku. Na zakończenie 11. sesji Grupy Roboczej ds. Deklaracji jej przewodniczący, Luis-Enrique Chávez z Chile, ogłosił zamknięcie debaty nad treścią artykułów. Poinformował także, że przygotowany przez niego ostateczny tekst Deklaracji zostanie przedstawiony Komisji Praw Człowieka na najbliższej sesji. Ostateczna wersja tekstu ma wynikać z porozumienia wypracowanego podczas wieloletnich dyskusji plenarnych i negocjacji. Propozycje Cháveza ujrzały światło dzienne pod koniec lutego i spotkały się z pozytywnym przyjęciem tubylczych reprezentantów.

Jednak tekst Deklaracji nigdy nie stał się przedmiotem obrad Komisji Praw Człowieka, gdyż w marcu została ona rozwiązana i zastąpiona przez nowy organ ONZ — Radę Praw Człowieka. Otwierając pierwszą historyczną sesję Rady, w czerwcu br., Sekretarz Generalny ONZ Kofi Annan zachęcał obradujących do przyjęcia Deklaracji Praw Ludów Tubylczych. W podobnym tonie wypowiadali się inni, m.in. Rodolfo Stavenhagen, specjalny sprawozdawca ds. przestrzegania praw człowieka i podstawowych swobód ludów tubylczych oraz Victoria Tauli-Corpuz, przewodnicząca Stałego Forum do Spraw Tubylczych.

Dyskusja nad tekstem odbyła się 27 czerwca i potwierdziła, że państwa wciąż są podzielone co do przyjęcia Deklaracji w proponowanej postaci. Przedstawiciele Kanady i Federacji Rosyjskiej (członkowie Rady Praw Człowieka, a więc z prawem głosu) czy Australii, Nowej Zelandii i Stanów Zjednoczonych zabiegali o nieprzyjmowanie Dekla-

racji podczas tej sesji i do przedłużenia negocjacji w celu wprowadzenia kolejnych „ulepszeń”. Głosowanie odbyło się 29 czerwca i... Deklaracja została przyjęta trzydziestoma głosami za (w tym Polski głosującej jak wszystkie państwa Unii Europejskiej), przy dwóch głosach przeciw (Kanada i Rosja); dwanaście państw wstrzymało się od głosu, a przedstawiciele trzech byli nieobecni. Rezolucją nr 2006/2 Rada Praw Człowieka przyjęła tekst i zarekomendowała go Zgromadzeniu Ogólnemu ONZ, by przyjęło Deklarację podczas jesiennej sesji, która rozpoczęła się we wrześniu. Na tym poziomie nie przewiduje już się zmian w tekście.

Preambuła i większość artykułów Deklaracji pozostała bez zmian lub została zmieniona minimalnie, choć kilka punktów skreślono w całości. Deklaracja potwierdza, iż ludy tubylcze, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości, mają prawo do korzystania z wszystkich praw człowieka. Zawiera ponadto szeroki wachlarz praw szczegółowych, m.in. w zakresie ochrony tubylczych ziem, obszarów i zasobów naturalnych, prawa do odrębności pod względem religii, duchowości, języka itp., prawa do spuścizny kulturowej, do własnych mediów i szkolnictwa, do równości w kwestiach zatrudnienia, rozwoju społeczno-gospodarczego, zdrowia, do przestrzegania traktatów i umów, wreszcie do współpracy międzynarodowej.

Mimo iż z różnych powodów tekst Deklaracji nie jest doskonały i nie spełnia wszystkich oczekiwań, z pewnością stanowi ważny krok na drodze do pełniejszego zrozumienia, poszanowania i propagowania praw ludów tubylczych.

— Prawdziwym dziedzictwem tej Deklaracji będą codzienne zmiany w życiu ludów tubylczych — zauważyła Adele Wildschut, reprezentująca Indigenous Peoples Caucus.

— Największy wpływ będzie miało wprowadzanie w życie zapisów Deklaracji na poziomie poszczególnych społeczności. Państwa, które pracowały z ludami tubylczymi nie będą zapomniane. Pozostaje nadzieja, że staną po stronie ludów tubylczych podczas obrad Zgromadzenia Ogólnego. ♦

Beata Skwarska

DEKLARACJA ONZ PRAW LUDÓW TUBYLCZYCH

Potwierdzając, że ludy tubylcze są równe wszystkim innym ludom, a jednocześnie uznając prawo wszystkich ludów do swej odrębności i do szacunku,

Potwierdzając również, że wszystkie ludy mają swój wkład w różnorodność i bogactwo cywilizacji i kultur, które stanowią spuściznę ludzkości,

Potwierdzając jeszcze, że wszystkie doktryny, programy polityczne i działania odwołujące się lub nawołujące do uznania wyższości pewnych ludów lub pojedynczych osób ze względu na pochodzenie, rasę, religię, etniczność czy kulturę, są rasistowskie, naukowo fałszywe, prawnie nieważne, moralnie naganne i społecznie niesprawiedliwe,

Potwierdzając po raz kolejny, że ludy tubylcze, korzystając ze swych praw, nie powinny być narażone na żadną dyskryminację,

Zaniepokojeni, że ludy tubylcze doświadczały niesprawiedliwości historycznej, *inter alia* [w tym], kolonizacji i pozbawienia ich ziem, obszarów i zasobów, co uniemożliwiało im korzystanie, w szczególności, z prawa do rozwoju w zgodzie z własnymi potrzebami i interesami,

Uznając palącą potrzebę respektowania i propagowania niezbywalnych praw ludów tubylczych, wynikających z ich struktur politycznych, gospodarczych i społecznych oraz z ich kultur, tradycji duchowych, historii i filozofii, oraz w szczególny sposób z ich prawa do ziem, obszarów i zasobów,

Uznając również palącą potrzebę szanowania i propagowania praw ludów tubylczych, zatwierdzonych w traktatach, umowach i innych porozumieniach z państwami,

Przyjmując z zadowoleniem, że ludy tubylcze organizują się w celu poprawy swej sytuacji politycznej, gospodarczej, społecznej i kulturowej oraz położenia kresu wszelkim formom dyskryminacji i ucisku, gdziekolwiek by miały miejsce,

Przekonani, iż sprawowanie przez ludy tubylcze kontroli nad programami dotyczącymi ich życia oraz ziem, obszarów i zasobów umożliwi im zachowanie i wzmocnienie swych instytucji, kultur i tradycji oraz propagowanie rozwoju zgodnie z własnymi aspiracjami i potrzebami,

Uznając również, iż szacunek dla tubylczej wiedzy, kultury i tradycyjnych praktyk przyczynia się do zrównoważonego i sprawiedliwego rozwoju i właściwego korzystania ze środowiska naturalnego,

Podkreślając pozytywny wpływ demilitaryzacji ziem i obszarów ludów tubylczych na zachowanie pokoju, postęp, rozwój gospodarczy i społeczny, zrozumienie i przyjazne stosunki między narodami i ludami całego świata,

Uznając w szczególności prawo tubylczych rodzin i społeczności do wspólnej odpowiedzialności za wychowywanie, kształcenie i szczęście swych dzieci w zgodzie z prawami dziecka,

Uznając również, że ludy tubylcze mają prawo do swobodnego określania swych stosunków z państwami w duchu koegzystencji, obustronnych korzyści i pełnego poszanowania,

Zważywszy, że prawa potwierdzone w traktatach, umowach i innych porozumieniach między państwami a ludami tubylczymi są, w pewnych sytuacjach, przedmiotem międzynarodowej troski, mają międzynarodowe znaczenie, wymagają międzynarodowej odpowiedzialności i leżą w interesie społeczności międzynarodowej,

Uznając również, że traktaty, umowy i inne porozumienia oraz zależności, jakie one określają, stanowią podstawę trwałego partnerstwa między ludami tubylczymi a państwami,

Mając na uwadze, że Karta Narodów Zjednoczonych, Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturowych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Cywilnych i Po-

litycznych potwierdzają fundamentalne znaczenie prawa do samostanowienia wszystkich ludów, na mocy którego swobodnie określają one swój status polityczny i swobodnie dążą do osiągnięcia rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego,

Biorąc pod uwagę, że nie z niniejszej Deklaracji nie może być wykorzystywane w celu odmówienia którymkolwiek ludom ich prawa do samostanowienia w zgodzie z prawem międzynarodowym,

Przekonani, iż uznanie praw ludów tubylczych w niniejszej Deklaracji umocni harmonijne stosunki między państwem a ludami tubylczymi w duchu współpracy i przestrzegania zasad sprawiedliwości i demokracji, poszanowania praw człowieka, niedyskryminacji, i w dobrej wierze,

Zachęcając państwa do przestrzegania i skutecznego wypełniania wszystkich zobowiązań wobec ludów tubylczych za pomocą międzynarodowych instrumentów, szczególnie tych, które dotyczą praw człowieka w porozumieniu i współpracy z zainteresowanymi ludami,

Podkreślając, że Organizacja Narodów Zjednoczonych odgrywa ważną rolę w propagowaniu i ochronie praw ludów tubylczych,

Wierząc, iż niniejsza Deklaracja jest kolejnym ważnym krokiem na drodze uznania, propagowania i ochrony praw i wolności ludów tubylczych oraz stosownych działań Organizacji Narodów Zjednoczonych w tym zakresie,

Uznając i potwierdzając, iż osoby będące tubylcami mogą korzystać ze wszystkich praw człowieka zawartych w prawie międzynarodowym, oraz że ludy tubylcze jako zbiorowości posiadają prawa niezbędne dla ich egzystencji, dobrobytu i integralnego rozwoju jako ludów,

Uroczyście przyjmuje się następującą Deklarację ONZ Praw Ludów Tubylczych jako normę, do której należy dążyć w duchu partnerstwa i wzajemnego szacunku.

Art. 1

Ludy tubylcze, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości, mają pełne prawo korzystania ze wszystkich praw człowieka

i podstawowych wolności zawartych w Karcie Narodów Zjednoczonych, Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i w międzynarodowym systemie praw człowieka.

Art. 2

Ludy tubylcze, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości, są wolne i równe wszystkim innym ludom i osobom, i posiadają prawo do korzystania ze swych praw bez jakiegokolwiek dyskryminacji, zwłaszcza z powodu swego tubylczego pochodzenia czy tożsamości.

Art. 3

Ludy tubylcze mają prawo do samostanowienia. Na mocy tego prawa swobodnie określają swój status polityczny i swobodnie dążą do osiągnięcia rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego.

Art. 4

Ludy tubylcze, korzystając z prawa do samostanowienia, posiadają prawo do autonomii, czyli samorządu w kwestiach dotyczących ich spraw wewnętrznych i lokalnych, jak również sposobów i źródeł finansowania swych autonomicznych przedsięwzięć.

Art. 5

Ludy tubylcze mają prawo do zachowania i umacniania własnych odrębnych instytucji politycznych, prawnych, gospodarczych, społecznych i kulturalnych, zachowując jednocześnie prawo do pełnego uczestnictwa, jeżeli tak zdecydują, w politycznym, gospodarczym i kulturalnym życiu państwa.

Art. 6

Osoby będące tubylcami mają prawo do określania swej przynależności etnicznej.

Art. 7

1. Tubylcy w rozumieniu pojedynczych osób mają prawo do życia, do integralności fizycznej i umysłowej oraz do wolności i osobistego bezpieczeństwa.

2. Ludy tubylcze jako zbiorowości mają prawo do życia w wolności, pokoju i bezpieczeństwie jako odrębne ludy i nie mogą być obiektem prześladowania ani innych form przemocy,

w tym przymusowego zabierania dzieci z ich własnego środowiska etnicznego i społecznego.

Art. 8

1. Ludy tubylcze, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości, nie mogą być obiektem przymusowej asymilacji kulturowej.

2. Państwa zapewnią skuteczne mechanizmy zapobiegania i zadośćuczynienia w przypadku:

a) wszelkich działań mających na celu lub powodujących pozbawienie ich integralności jako odrębnych ludów lub ich wartości kulturowych czy tożsamości etnicznej;

b) wszelkich działań mających na celu lub powodujących pozbawienie ich ziem, obszarów czy zasobów naturalnych;

c) wszelkich form przymusowego przesiedlania mającego na celu lub powodującego pogwałcenie lub podważenie któregośkolwiek z ich praw;

d) wszelkich form przymusowej asymilacji lub integracji za sprawą innych kultur lub stylów życia narzuconych na drodze ustawodawczej, administracyjnej czy innej;

e) wszelkich form propagandy nawołującej lub podlegającej do dyskryminacji rasowej czy etnicznej skierowanej przeciwko nim.

Art. 9

Ludy tubylcze, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości, mają prawo należeć do tubylczej społeczności lub narodu w zgodzie z tradycjami i zwyczajami tejże społeczności lub narodu. Korzystanie z tego prawa nie może rodzić żadnej formy dyskryminacji.

Art. 10

Ludy tubylcze nie będą przymusowo usuwane ze swych ziem czy obszarów. Żadne przesiedlenie nie będzie miało miejsca bez wolnej, wcześniejszej i świadomej zgody ludów tubylczych, i jedynie po uzgodnieniu sprawiedliwego i godziwego odszkodowania oraz, jeśli to możliwe, z prawem powrotu.

Art. 11

1. Ludy tubylcze mają prawo do praktykowania i odradzania swych tradycji kulturowych. Obejmuje to prawo do zachowania, ochrony i rozwoju dawnych, obecnych i przyszłych przejawów

tych kultur, takich jak miejsca archeologiczne i historyczne, obiekty kultury materialnej, wzornictwo, ceremonie, techniki, sztuki wizualne, przedstawienia artystyczne oraz literatura.

2. W przypadku zagarnięcia własności intelektualnej, religijnej czy duchowej ludów tubylczych bez ich wolnej, wcześniejszej i świadomej zgody lub też z pogwałceniem ich praw, tradycji i zwyczajów, państwa zapewnią zadośćuczynienie poprzez skuteczne mechanizmy, na przykład restytucję, wypracowane wspólnie z ludami tubylczymi.

Art. 12

1. Ludy tubylcze mają prawo do okazywania, praktykowania, rozwijania i nauczania swych tradycji duchowych i religijnych, zwyczajów i ceremonii; prawo do zachowania, ochrony i dostępu, z poszanowaniem prywatności, do swych miejsc kultu i ważnych kulturowo; prawo do używania i doglądania przedmiotów obrzędowych; a także prawo do ponownego pochówku szczątków ludzkich.

2. Państwa dołożą starań, by umożliwić dostęp i zwrot przedmiotów obrzędowych i szczątków ludzkich, w których są posiadaniu, poprzez sprawiedliwe, przejrzyste i skuteczne mechanizmy wypracowane wspólnie z ludami tubylczymi.

Art. 13

1. Ludy tubylcze mają prawo do odradzania, używania, rozwijania i przekazywania przysłym pokoleniom swej historii, języków, tradycji ustnych, filozofii, form pisma i literatury oraz do nadawania i zachowywania własnego nazewnictwa miejsc i osób.

2. Państwa podejmą odpowiednie działania, by zapewnić ochronę tego prawa, a także to, by w toku działań politycznych, prawnych i administracyjnych ludy tubylcze rozumiały te działania i mogły wypowiadać swe opinie, gwarantując, tam, gdzie to niezbędne, tłumaczenie lub inne stosowne środki.

Art. 14

1. Ludy tubylcze mają prawo do tworzenia i nadzorowania systemów oświaty i instytucji prowadzących naukę w ich własnym języku, w sposób odpowiadający ich kulturowym metodom nauczania i uczenia się.

2. Osoby będące tubylcami, szczególnie dzieci, mają prawo do korzystania ze wszystkich poziomów i form nauczania zapewnianych przez państwo bez dyskryminacji.

3. Państwa podejmą wraz z ludami tubylczymi odpowiednie działania, by zapewnić osobom będącym tubylcami, szczególnie dzieciom, również tym żyjącym poza tubylczymi społecznościami, dostęp, jeśli to możliwe, do nauki własnej kultury, prowadzonej w ich własnym języku.

Art. 15

1. Ludy tubylcze mają prawo do godności i różnorodności swych kultur, tradycji, historii i aspiracji, które zostaną w odpowiedni sposób odzwierciedlone w oświacie i środkach masowego przekazu.

2. Państwa podejmą odpowiednie działania, w porozumieniu i współpracy z ludami tubylczymi, by zwalczać uprzedzenia i dyskryminację oraz by propagować tolerancję, zrozumienie i dobre stosunki między ludami tubylczymi i resztą społeczeństwa.

Art. 16

1. Ludy tubylcze mają prawo do tworzenia własnych mediów w swych językach oraz prawo do korzystania, bez dyskryminacji, ze wszystkich form mediów nietubylczych.

2. Państwa podejmą odpowiednie działania, by media państwowe rzetelnie ukazywały tubylczą różnorodność kulturową. Państwa, bez uszczerbku dla wolności wypowiedzi, powinny zachęcać media prywatne do rzetelnego ukazowania tubylczej różnorodności kulturowej.

Art. 17

1. Ludy tubylcze, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości, mają pełne prawo do korzystania z wszelkich praw ustanowionych przez obowiązujące, międzynarodowe i krajowe prawo pracy.

2. W porozumieniu i współpracy z ludami tubylczymi, państwa podejmą odpowiednie działania, by chronić tubylcze dzieci przed wyzyskiem ekonomicznym i wykonywaniem pracy niebezpiecznej, pracy kolidującej z nauką lub szkodliwej dla zdrowia lub rozwoju fizycznego, psychicznego, umysłowego, duchowego, moralnego czy społecznego, biorąc pod uwagę ich szczególną

bezbronność i rolę wykształcenia dla zwiększenia ich szans na przyszłość.

3. Osoby będące tubylcami nie będą obiektem dyskryminacji pod względem warunków pracy, inter alia, zatrudnienia czy wynagrodzenia.

Art. 18

Ludy tubylcze, poprzez wybranych przez siebie przedstawicieli, w zgodzie z własnymi procedurami, mają prawo do uczestniczenia w podejmowaniu decyzji w kwestiach, które mają wpływ na ich prawa, jak i do zachowania i rozwijania własnych ośrodków decyzyjnych.

Art. 19

Przed zatwierdzeniem i wprowadzeniem w życie aktów legislacyjnych czy administracyjnych mogących mieć wpływ na ludy tubylcze, państwa powinny przeprowadzić konsultacje i podjąć współpracę w dobrej wierze z ludami tubylczymi, poprzez ich własne instytucje przedstawicielskie, by uzyskać ich wolną, wcześniejszą i świadomą zgodę.

Art. 20

1. Ludy tubylcze mają prawo do zachowania i rozwijania własnych systemów i instytucji politycznych, gospodarczych i społecznych, do niezagrożonego korzystania z własnych środków utrzymania i rozwoju oraz do swobodnego podejmowania swych tradycyjnych i innych przedsięwzięć gospodarczych.

2. Ludy tubylcze pozbawione własnych środków utrzymania i rozwoju mają prawo do godziwego i sprawiedliwego zadośćuczynienia.

Art. 21

1. Ludy tubylcze mają prawo do poprawy swych warunków życia gospodarczego i społecznego, inter alia, w dziedzinie oświaty, zatrudnienia, szkoleń zawodowych i zmiany kwalifikacji zawodowych, warunków mieszkalnictwa, higieny, zdrowia i ubezpieczeń społecznych.

2. Państwa podejmą odpowiednie i, gdy to konieczne, specjalne działania, by zapewnić poprawę ich warunków ekonomicznych i społecznych. Szczególna uwaga zostanie zwrócona na prawa i specjalne potrzeby tubylczych osób starszych, kobiet, młodzieży, dzieci i osób niepełnosprawnych.

Art. 22

1. Podczas wprowadzania w życie tej Deklaracji szczególna uwaga zostanie zwrócona na prawa i specjalne potrzeby tubylczych osób starszych, kobiet, młodzieży, dzieci i osób niepełnosprawnych.

2. Państwa podejmą działania, w porozumieniu z ludami tubylczymi, by zapewnić tubylczym kobietom i dzieciom pełną ochronę i zapobiegać wszelkim formom przemocy i dyskryminacji.

Art. 23

Ludy tubylcze, korzystając z prawa do rozwoju, mają prawo do określania i opracowywania własnych priorytetów i strategii. W szczególności ludy tubylcze mają prawo do aktywnego uczestnictwa w przygotowywaniu i modyfikowaniu dotyczących ich programów zdrowotnych, mieszkaniowych, gospodarczych i społecznych oraz do kierowania tymi programami poprzez własne instytucje.

Art. 24

1. Ludy tubylcze mają prawo do używania tradycyjnych lekarstw i metod leczenia, w tym do ochrony najważniejszych roślin leczniczych, zwierząt i minerałów. Osoby będące tubylcami mają również prawo do korzystania, bez dyskryminacji, z pomocy wszelkich służb społecznych, w tym służby zdrowia.

2. Osoby tubylcze mają równe prawo do osiągnięcia najwyższych dostępnych standardów zdrowia fizycznego i umysłowego. Państwa podejmą odpowiednie działania, by stopniowo osiągnąć pełną realizację tego prawa.

Art. 25

Ludy tubylcze mają prawo do zachowania i umacniania swych duchowych związków z tradycyjnie należącymi do nich lub w inny sposób zajmowanymi i użytkowanymi ziemiami, obszarami, wodami, morzami i innymi zasobami oraz do ich kontynuacji przez następne pokolenia.

Art. 26

1. Ludy tubylcze mają prawo do ziem, obszarów i zasobów, które tradycyjnie posiadali, zajmowali lub w inny sposób użytkowali bądź nabyli.

2. Ludy tubylcze mają prawo do posiadania, użytkowania, zagospodarowywania i nadzoro-

wania ziem, obszarów i zasobów, w których posiadaniu są z racji tradycyjnej własności lub innego tradycyjnego sposobu zajmowania lub użytkowania, jak i tych, które nabyli w inny sposób.

3. Państwa uznają prawnie i będą ochraniać te ziemie, obszary i zasoby. Uznanie to nastąpi z poszanowaniem zwyczajów, tradycji i form własności ziemi ludów tubylczych.

Art. 27

Państwa opracują i wprowadzą w życie, w porozumieniu z ludami tubylczymi sprawiedliwy, niezależny, bezstronny i przejrzysty proces, który w odpowiedni sposób będzie uwzględniał tubylcze prawa, tradycje i formy własności ziemi, i którego celem będzie uznawanie i orzekanie praw ludów tubylczych do ziem, obszarów i zasobów, również tych, które tradycyjnie posiadali lub w inny sposób zajmowali bądź użytkowali. Ludy tubylcze mają prawo do uczestniczenia w tym procesie.

Art. 28

1. Ludy tubylcze mają prawo do zadośćuczynienia, na przykład przez restytucję lub, kiedy to niemożliwe, w postaci rzetelnej, sprawiedliwej i godziwej rekompensaty za ziemię, obszary i zasoby, które tradycyjnie posiadali czy w inny sposób zajmowali lub użytkowali, i które zostały skonfiskowane, zabrane, zajęte, wyeksploatowane lub zdewastowane bez ich wolnej, wcześniejszej i świadomej zgody.

2. O ile ludy tubylcze nie przystaną dobrowolnie na inną formę, rekompensata zostanie przyznana w postaci ziem, obszarów i zasobów równych pod względem jakości, powierzchni i statusu prawnego, lub w postaci wypłaty pieniężnej czy innego stosownego zadośćuczynienia.

Art. 29

1. Ludy tubylcze mają prawo do zachowania i ochrony środowiska naturalnego i jego zdolności produkcyjnych. Państwa opracują i wprowadzą w życie, bez dyskryminacji, programy pomocy dla ludów tubylczych, które podejmują działania mające na celu zachowanie i ochronę środowiska naturalnego.

2. Państwa podejmą odpowiednie działania, by zapewnić, aby na ziemiach ludów tubylczych bez ich wolnej, wcześniejszej i świadomej zgody

nie składowano, ani nie porzucano materiałów niebezpiecznych.

3. Państwa podejmą również odpowiednie działania, by zapewnić, w miarę potrzeb, że programy służące do monitorowania, zachowywania i przywracania zdrowia ludom tubylczym, przygotowane dla ludów tubylczych cierpiących z powodu takich niebezpiecznych materiałów, będą właściwie realizowane.

Art. 30

1. Aktywność militarna nie będzie miała miejsca na ziemiach ludów tubylczych, chyba że jako usprawiedliwiona znacznym zagrożeniem dla istotnych interesów społecznych lub przeprowadzana będzie za zgodą ludów tubylczych lub na ich prośbę.

2. Państwa przeprowadzą odpowiednie konsultacje z ludami tubylczymi, na drodze stosownych procedur i w szczególności poprzez tubylcze instytucje przedstawicielskie, przed wykorzystaniem ich ziem do aktywności militarnej.

Art. 31

1. Ludy tubylcze mają prawo do zachowywania, nadzorowania, ochrony i rozwoju swej spuścizny kulturowej, tradycyjnej wiedzy i tradycyjnych sposobów wyrażania kultury, jak również zdobywcy swej nauki, techniki i kultury, w tym zasobów genetycznych, nasion, lekarstw, znajomości fauny i flory, tradycji ustnych, literatury, wzornictwa, sportów, tradycyjnych gier oraz sztuk wizualnych i przedstawień artystycznych. Mają też prawo do zachowywania, nadzorowania, ochrony i rozwoju swej intelektualnej własności spuścizny kulturowej, tradycyjnej wiedzy i tradycyjnych sposobów wyrażania kultury.

2. W porozumieniu z ludami tubylczymi państwa podejmą odpowiednie działania, by uznać i zapewnić korzystanie z tego prawa.

Art. 32

1. Ludy tubylcze mają prawo do określania i opracowywania własnych priorytetów i strategii zagospodarowania i użytkowania swych ziem, obszarów i zasobów.

2. Państwa będą prowadzić konsultacje i w dobrej wierze współpracować z ludami tubylczymi, poprzez ich instytucje przedstawicielskie, by uzyskać ich wolną, wcześniejszą i świadomą

zgodę na wszelkie projekty mające wpływ na ich ziemie, obszary i zasoby, szczególnie w związku z rozwojem, wykorzystywaniem i eksploatacją ich zasobów mineralnych, wodnych i innych.

3. Państwa zapewnią odpowiednie mechanizmy sprawiedliwego i godziwego zadośćuczynienia za wszelkie tego typu projekty oraz podejmą odpowiednie działania, by złagodzić niekorzystne skutki środowiskowe, gospodarcze, społeczne, kulturowe czy duchowe.

Art. 33

1. Ludy tubylcze mają prawo do określania własnej tożsamości czy członkostwa w zgodzie ze swymi zwyczajami. Nie odbiera to prawa osobom tubylczym do obywatelstwa państw, w których żyją.

2. Ludy tubylcze mają prawo do określania struktur i wyboru członkostwa w swych instytucjach w zgodzie z własnymi procedurami.

Art. 34

Ludy tubylcze mają prawo do propagowania, rozwijania i zachowywania swych instytucji i odrębnych zwyczajów, duchowości, procedur, praktyk oraz, o ile takowe istnieją, systemów i zwyczajów prawnych w zgodzie z międzynarodowymi normami praw człowieka.

Art. 35

Ludy tubylcze mają prawo do określania obowiązków jednostki względem swej społeczności.

Art. 36

1. Ludy tubylcze, szczególnie te rozdzielone przez granice państw, mają prawo do zachowywania i nawiązywania kontaktów, relacji i współpracy o charakterze duchowym, kulturowym, politycznym, gospodarczym i społecznym, z członkami własnego ludu, jak również z innymi ludami po drugiej stronie granicy.

2. Państwa, w porozumieniu i współpracy z ludami tubylczymi, podejmą odpowiednie działania, by ułatwić korzystanie z tego prawa i wprowadzenie go w życie.

Art. 37

1. Ludy tubylcze mają prawo do uznawania, przestrzegania i wprowadzania w życie postanowień traktatów, umów i innych porozumień zawar-

tych z państwami lub ich następcami, jak również prawo do tego, że państwa będą honorować i respektować takie traktaty, umowy i porozumienia.

2. Żaden zapis tej Deklaracji nie może być interpretowany w sposób umniejszający lub eliminujący prawa ludów tubylczych zawarte w traktatach, umowach i porozumieniach.

Art. 38

Państwa w porozumieniu i współpracy z ludami tubylczymi podejmą odpowiednie działania, w tym legislacyjne, by osiągnąć cele tej Deklaracji.

Art. 39

Ludy tubylcze mają prawo do korzystania z finansowej i technicznej pomocy państw oraz za pośrednictwem współpracy międzynarodowej do realizowania praw zawartych w tej Deklaracji.

Art. 40

Ludy tubylcze mają prawo do szybkich decyzji poprzez sprawiedliwe i uczciwe procedury rozwiązywania konfliktów i sporów z państwami lub innymi stronami oraz do godziwego zadośćuczynienia za wszelkie ograniczenia swych praw jako tubylcy, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości. Taka decyzja musi uwzględniać zwyczaje, tradycje, zasady i systemy prawne ludów tubylczych oraz międzynarodowe prawa człowieka.

Art. 41

Organa i wyspecjalizowane agencje Narodów Zjednoczonych oraz inne organizacje międzyrządowe włączają się w pełną realizację zapisów niniejszej Deklaracji poprzez pozyskanie, interalia, wsparcia finansowego i pomocy technicznej. Określone zostaną sposoby i środki zapewnienia ludom tubylczym udziału w rozpatrywaniu kwestii, które ich dotyczą.

Art. 42

Organizacja Narodów Zjednoczonych i jej organa, w tym Stałe Forum do Spraw Tubylczych i wyspecjalizowane agencje, również na poziomie lokalnym, oraz państwa będą propagować przestrzeganie i wprowadzanie w życie zapisów niniejszej Deklaracji, a także nadzorować jej skuteczność.

Art. 43

Prawa zawarte w niniejszej Deklaracji stanowią normę minimum do przetrwania, godności i dobrobytu ludów tubylczych świata.

Art. 44

Wszystkie prawa i wolności zawarte w niniejszej Deklaracji są w taki sam sposób gwarantowane tubylczym kobietom i mężczyznom.

Art. 45

Żaden zapis niniejszej Deklaracji nie może być wykorzystywany do umniejszania lub unieważniania praw ludów tubylczych, które posiadają obecnie lub które nabeđą w przyszłości.

Art. 46

1. Żaden zapis niniejszej Deklaracji nie może być interpretowany w sposób uprawniający którekolwiek państwo, lud, grupę ludzi czy osobę do angażowania się w jakąkolwiek działalność lub podejmowania jakichkolwiek działań sprzecznych z Kartą Narodów Zjednoczonych.

2. W korzystaniu z praw wymienionych w niniejszej Deklaracji winny być respektowane prawa człowieka i podstawowe wolności. Korzystanie z praw ogłoszonych w niniejszej Deklaracji podlegać będzie jedynie ograniczeniom określonym przez prawo i w zgodzie z wymogami międzynarodowych praw człowieka. Wszelkie takie ograniczenia będą miały charakter niedyskryminujący i będą konieczne do zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i osobistej wolności oraz do spełnienia sprawiedliwych i niezbędnych wymagań społeczeństwa demokratycznego.

3. Zapisy zawarte w niniejszej Deklaracji interpretowane będą w zgodzie z zasadami sprawiedliwości, demokracji, poszanowania praw człowieka, równości, braku dyskryminacji, dobrych rządów i w dobrej wierze.

tłum. Beata Skwarska

konsultacja
 Mariusz Kairski, Marek Maciołek

Angielski tekst Deklaracji można znaleźć na stronie Wysokiego Komisarza ONZ ds. Praw Człowieka: www.ohchr.org/english/issues/indigenous/declaration.htm, a także na stronie TIPI: www.tipi.pl/czytelnia.html



Wojskowi zagarniają ziemie tubylców

Już po raz dwudziesty czwarty odbyła się doroczna sesja ONZ-owskiej Grupy Roboczej ds. Ludów Tubylczych. Do Genewy zjechało się, na przełomie lipca i sierpnia, ponad sześćuset uczestników — przedstawicieli różnych ludów i organizacji tubylczych świata, państw, organizacji pozarządowych i międzyrządowych, aktywistów, naukowców i dziennikarzy. Tematem głównym tegorocznego spotkania było „Wykorzystywanie ziem ludów tubylczych przez nie-tubylcze władze, grupy lub jednostki dla celów militarnych”.

Wystąpiło blisko siedemdziesięciu mówców, co nie powinno dziwić, gdyż ziemia jest dla ludów tubylczych kwestią zasadniczą. Podejmowanie aktywności militarnej na ziemiach tubylczych często stanowi zagrożenie ich tradycyjnego stylu życia i przetrwania całych grup. Zagrożone jest także środowisko naturalne, głównie z powodu napływu różnego rodzaju broni i materiałów, często toksycznych. Materiały pozostawiane na terenach tubylczych przez wojsko zagrażają zdrowiu, a nawet życiu tubylców. Wielu mówców zwracało uwagę na to, że aktywność militarna bywa często pretekstem do przejęcia kontroli nad ziemią lub zasobami naturalnymi znajdującymi się na ziemiach tubylczych i że wiąże się z przymusowymi wysiedleniami. Co więcej, obecność sił wojskowych grozi poważnymi nadużyciami i nieprzestrzeganiem praw człowieka, szczególnie praw kobiet i dzieci.

Tradycyjnie już, obok obrad wokół tematu głównego, uczestnicy sesji wysłuchali sprawozdań o przestrzeganiu praw człowieka w poszczególnych krajach.

Nowym punktem programu była przyszłość Grupy Roboczej w świetle działalności Stałego Forum do Spraw Tubylczych. Większość zainteresowanych uważa, że Grupa nie powinna zostać rozwiązana. Jest bowiem jedynym organem eksperckim ONZ skupiającym

się wyłącznie na sprawach ludności tubylczej całego świata oraz umożliwiającym zainteresowanym bezpośredni udział w dyskusjach i wpływ na ich rezultaty. Konferencja reprezentantów tubylczych przygotowała wspólne oświadczenie do Rady Praw Człowieka, w którym opowiedziała się za utrzymaniem mandatu Grupy Roboczej, podkreślając iż zakresy działań Stałego Forum do Spraw Tubylczych, Specjalnego Sprawozdawcy oraz Grupy Roboczej uzupełniają się, a nie duplikują. W oczekiwaniu na dalszy rozwój wypadków ustalono, że kolejna, jubileuszowa sesja za temat przewodni będzie miała „Wpływ aktywności sektora prywatnego na prawa ludów tubylczych”.

BS

Indianie na salonach politycznych

Wśród tubylczych Amerykanów rośnie zainteresowanie karierą polityczną przed wyborami do Kongresu. Coraz częściej tubylcy kandydują nie tylko we własnych okręgach, ale także poza rezerwatami.

Obecnie około pięćdziesięciu indiańskich polityków piastuje wysokie urzędy w 13 stanach (najwięcej w Oklahomie, Montanie i na Alasce). Znacznie więcej pracuje w urzędach na szczeblu lokalnym.

Zdaniem naukowców liczba tubylczych kandydatów ubiegających się o urzędy stanowe i federalne przez szereg lat była niewielka m.in. dlatego, że tubylczy liderzy nie chcieli doprowadzać do konfliktu interesów między swymi narodami a rządami stanowym i federalnym. Jako najlepszy przykład takiej postawy wymienia się zmarłego w ubiegłym roku Vine'a Delorii, Jr, którego nigdy nie interesowała poważna kariera polityczna.

W latach dziewięćdziesiątych udział tubylców na arenie politycznej poza plemieniem radykalnie wzrósł. Zdaniem Davida E. Wilkinsa (Lumbee), profesora nauk politycznych na Uniwersytecie stanu Minnesota, wpływ na to mają dochody z hazardu oraz forma asymilacji, która daje indiańskim działaczom przekonanie, że teraz najlepiej przysłużyć się swym ludziom, walcząc na politycznych salonach.

MM

13 Łapię się na tym, że w ocenie stosunków „biało-indiańskich” robię się coraz bardziej radykalny. Ot, na przykład notka redaktora naczelnego pod moim ostatnim felietonem powiada, że „29 maja 1637 roku Anglicy wspierani przez Narragansettów i Moheganów zaatakowali Pekotów w forcie Mystic. W walce zginęło co najmniej czterystu Pekotów, w tym — po podpaleniu zabudowań — wszystkie kobiety i dzieci”. I już chodzę tam i sam podenerwowany. To co? To Mason tylko się tak chwalił, że wybił siedmiuset? I czemu naczelny powiada, że „w walce (podkr. moje, AW) zginęło”? Jakaż to była, do cholery, walka?! Toż to zwykła rzecz rozespianych, zaskoczonych nad ranem ludzi! Eksterminacja. Ludobójstwo, jakiego wcześniej nie oglądali ani Narragansettci, ani Moheganie. I jeszcze się tego doczekam, że ktoś, powtarzając jak papuga za Amerykanami, nazwie w „Tawacinie” bitwą Wounded Knee.

I tu dotykam innej sprawy. Czy wolno nam pisać emocjonalnie o Indianach? Zważywszy, że „Tawacin” jest pismem przyjaciół Indian, tak. Przecież wszyscy czujemy się takimi! Jesteśmy po stronie Indian, ponieważ uważamy, że ludziom tym Euroamerykanie wyrządzili wielką krzywdę i jeszcze dlatego, że są przedłużeniem ideałów naszej młodości i że jesteśmy nimi zafascynowani.

Zapewne „brak emocjonalnego stosunku do przedmiotu zainteresowania” ważny jest w pracy naukowej. Różne są też emocje, które popsuć mogą rzetelność badań. Dan Brown, o którego kryminał — *Kod Leonarda da Vinci* — niepotrzebnie rozdzielano szaty, niegłupio powiada, że „nikt, kto ma silną wiarę w Boga, nie może prowadzić w pełni niezależnych badań naukowych”. Zgadzam się z tym, tak samo jak moja zastępczyni w Towarzystwie Etnograficznym, Krystyna Baliszewska, skądinąd bardzo porządna katoliczka!

Można założyć, że szaleńca, takiego jak ja, nie stać na beznamiętne rozpatrywanie „motywacji wszystkich stron uwikłanych w konflikty na amerykańskim pograniczu”¹. Uważam bowiem, że

¹ Marek Maciołek, *Znani i lubiani, czyli jak nie pisać dziś o Indianach*, Wyznania redaktora. Materiały XIII Seminarium Antropologicznego PAES/PATE, 2005, s. 9.

skoro biali wleźli w nieswoje, to czy byli przypiekani na wolnym ogniu, czy skalpowani, czy zakopywani po szyję, by im mrówki „wymierzyły sprawiedliwość” — sami są sobie winni. Wiadomo, że leżli tam, by zagrabić ziemie, a opierających się Indian wymordować. Toteż „opierającym” przysługiwało takie rozprawienie się z intruzami, jakie im tylko przyszło do głowy. Że co? Że Indianie byli okrutni? Żahuję tylko, że nie byli jeszcze okrutniejsi, i że nie byli bardziej konsekwentni, i że „Metacomów” i „Tecumsehów” było zbyt mało!

Niech antropolodzy i historycy będą rzetelni i bez emocji. Ale nam, przyjaciółom Indian, pisać bez emocji nie wolno! Bo nie idzie o to, czy znamy prawdziwy, niestereotypowy obraz tubylców Ameryki. Idzie o to, że prawdziwa moralność — ta oparta o miłość bliźniego, o empatię — wyznacza nam jeden cel: zrekomensować — o ile to w ogóle możliwe — łajdactwo przedstawicieli naszej cywilizacji!

W krótkim eseju *Weeds from the Under World; The Conquest of Tsenacomoco and Monascaney Jay* Hansford C. Vest wspomina, jak to anonimowy recenzent jego artykułu o alegorii konkwisty, zawartej w filmie *Misja*, wyraził pewną wątpliwość: „Lecz nie jest to dla mnie całkowicie jasne — napisał — że śmierć z powodu choroby, która stanowi największą liczbę zgonów, jest dowodem szeroko akceptowanej strategii wyniszczania tubylczej populacji Ameryki”. Vest komentuje to następująco: „Oczywiście z «przyjaciółmi-naukowcami», jak ten tutaj, związany z jedną z naszych wiodących akademickich i pedagogicznych publikacji na temat tubylców, i bez wątpienia zatrudniony w jakiejś amerykańskiej instytucji wyższego nauczania, nie wygląda na to, że my, ocalali tubylcy, potrzebujemy wrogów. Naprawdę, mamy wielu «przyjaciół», którzy zapewnią nam wieczystość swej dobrej woli”².

Oby „Tawacin”, w swym dążeniu do bezemocjonalnego przedstawiania historii i dzisiejszej sytuacji Indian, nie stał się nagle takim ich „przyjacielem”! ♦

Andrzej J.R. Wala

² MariJo Moore, red., *Eating Fire, Tasting Blood. An Anthology of the American Indian Holocaust*, Thunder’s Mouth Press, Nowy Jork 2006, s. 148.

Felieton Andrzeja Wali wzbudził wiele kontrowersji w redakcji jako odbiegający od linii programowej „Tawacinu”. Głosy polemiczne zamieścimy w następnym numerze.



189 Mimo trzydziestu już lat działalności, niezliczonych artykułów prasowych, sporej liczby reportaży, a nawet paru referatów i prac naukowych poświęconych Polskiemu Ruchu Przyjaciół Indian, wciąż niełatwo odpowiedzieć na pytanie, kim jesteśmy. Czym — lub kim — się interesujemy, co sprawiło, że kiedyś właśnie na Indian zwróciliśmy uwagę, a co nas w nich fascynuje dzisiaj? Ile w naszych wyobrażeniach o rdzennych Amerykanach prawdy i wiedzy o bogactwie ich dawnego i/lub współczesnego świata, ile fascynacji egzotyką i tajemniczością, ulegania mitom i stereotypom? Ile naprawdę jest w nas — „przyjaciół Indian” — sympatii, szacunku i zrozumienia dla odmienności indiańskich kultur, ile przekonania o potrzebie przyczyniania się do ocalenia i przybliżenia innym bogactwa tubylczych ludów Ameryki? Ile w nas potrzeby poszukiwania bliskości ludzi o podobnych zainteresowaniach i — być może — zbliżonym sposobie widzenia świata, ile chęci do budowania wspólnoty, ile zaś realizacji własnych jedynie — ale dla każdego przecież najważniejszych — potrzeb i marzeń. Ile w tym ucieczki od rzeczywistości, a ile nietypowej drogi poznawania i budowy własnego „ja”?

190 Fragmentaryczną niewątpliwie, lecz tym niemniej wartą uwagi próbę poszukiwania odpowiedzi na niektóre z tych pytań stanowią sondy przeprowadzane wśród gości internetowej strony www.indianie.eco.pl. Zwracające zazwyczaj uwagę co najmniej stu odwiedzających tę stronę internautów sondaże przybliżają obraz „statystycznego” indianisty. Ponieważ 70% ankietowanych zadeklarowało, że odwiedza stronę raz w tygodniu lub częściej (15%, że „po raz pierwszy”), można uznać, że są to osoby systematycznie interesujące się Indianami. 90% z nich deklaruje jakieś związki z PRPI (w tym dla 38% związki te „dopiero się rodzą”, a dla 33% „są silne”). Z jednej z takich sond wynika, że głównym źródłem wiedzy dla większości ankietowanych indianistów są niezmiennie polskie książki o Indianach (wskazało je 20%). 15% ceni polskie strony w sieci, tyle samo pytanym czerpie swoją wiedzę głównie „z TV, filmów, radia, płyt i kaset”. Tylko co dziesiąty korzysta z takich źródeł, jak zagraniczne

książki, polskie czasopisma, czy — zaskakująco mało — „znajomości z indianistami”. O ile nie dziwią sporadyczne tylko wyjazdy indianistów do kraju Indian czy sięganie przez nich po prasę zagraniczną, to zaskakuje rzadkość (poniżej 10%), z jaką korzystają z obcojęzycznych stron w sieci oraz imprez w Polsce i Europie.

191 Sondy potwierdzają intuicyjne wrażenie, że większość z nas interesują głównie Indianie Równin (blisko 40%) lub „wszyscy Indianie” (prawie 20%). Zainteresowanie Indianami leśnymi, Indianami Kanady i Alaski zadeklarowało niewiele ponad 10% pytanym, zaś Indianami współczesnymi, a także andyjskimi — zaledwie po ok. 5%. Jedynie pojedyncze osoby deklarowały zainteresowanie tak ciekawymi z pozoru regionami, jak Meksyk czy Amazonia. 90% pytanym deklaruowało chęć uczestnictwa w XXX Zlocie PRPI (60% z nich — nie po raz pierwszy). Także polskie pow-wow interesują wiele osób (84% pytanym). Czołowe miejsca wśród „indianistycznych wydarzeń” 2005 roku zajęły cztery krajowe pow-wow (aż dla 12% najlepszym był letni festiwal w Gliśnie). Połowa deklaruje, że byłaby skłonna pojechać na pow-wow raz lub dwa razy w roku, ale tylko co siódmy — że pięć lub więcej razy rocznie. Połowa pytanym myśli też o odwiedzeniu „indiańskiej wioski”, nie ma wśród nich jednak prawie wcale nauczycieli i wychowawców, zaś rodzice i opiekunowie to tylko 4%. Równie niewiele osób interesują imprezy „specjalistyczne”, oraz rzadkie wciąż lokalne spotkania z Indianami.

192 W internecie ankietowani poszukują przede wszystkim nowości na temat Indian (w tym filmów i muzyki) i wieści ze środowiska indianistów (relacji ze zlotów i pow-wow, zapowiedzi spotkań, wystaw, koncertów). Ponadto zwracają uwagę na wieści z Kraju Indian oraz linki do innych polskich stron o tematyce indiańskiej. Co prawda 75 ze 100 ankietowanych zetknęło się w jakiś sposób z „Tawacinem”, ale jedynie 40% prenumeruje go i kupuje systematycznie. O tym, jak niełatwo o jednoznaczne wnioski z tych statystyk świadczyć może jeszcze jedna — ponad 20% pytanym związanych jest z naszym kwartalnikiem od co najmniej 5 lat, ale niemal tyle samo zrezygnowało kiedyś z jego lektury. ♦

Marek Nowocień

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

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

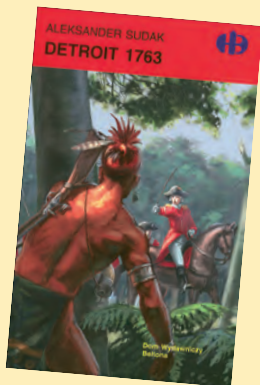
Inne zbiory zawierające „Tawacin”:

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

NIE SIERDŹCIE SIĘ PANIE
INKA CENNIĘJSZA NIŻLI:
ZŁOTO.



15.05.2006



Aleksander Sudak DETROIT 1763

Książka przybliża realia wojny z lat 1763–1765, nazywanej wojną Pontia, którą indiańskie plemiona znad Wielkich Jezior i z doliny Ohio wydały Anglikom — największej ówczesnej potęgze w Ameryce Północnej. Autor ukazuje te zmagania na szerokim tle społecznym epoki. Udowadnia, że Indianie mieli pełne szanse na zwycięstwo. Zrywa też ze stereotypem, jakoby ustępowali oni intelektualnie i kulturowo przybyszom z Europy.

Dom Wydawniczy Bellona, seria „Historyczne bitwy”, format 130×200, stron 224 + 8 nlb (fotografie), cena 25 zł

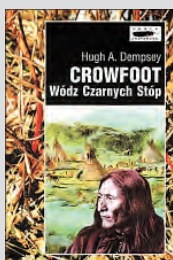


TYLKO ZIEMIA PRZETRWA...

Mała antologia dawnej i współczesnej literatury Indian Ameryki Północnej.

Wybór legend i pieśni, sztuka krasomówcza, wspomnienia, współczesna poezja i proza.

stron 140, cena 12 zł



Hugh A. Dempsey CROWFOOT Wódz Czarnych Stóp

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

stron 224+32 (fot.)
cena 15 zł

TAWACIN — numery archiwalne

Dostępne są jeszcze następujące numery:

- ❖ 1996 nr 3 i 4 [35-36] po 4 zł/szt.
- ❖ 1997 nr 1,2,3 i 4 [37-40] po 4 zł/szt.
- ❖ 1998 nr 1,2,3 i 4 [41-44] po 4 zł/szt.
- ❖ 1999 nr 1 i 3 [45, 47] po 5 zł/szt.
- ❖ 2000 nr 1 [49] po 6 zł/szt.
- ❖ 2001 nr 1,2,3 i 4 [53-56] po 6 zł/szt.
- ❖ 2002 nr 1,2,3 i 4 [57-60] po 6 zł/szt.
- ❖ 2003 nr 1,2,3 i 4 [61-64] po 7 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.
- ❖ 2006 nr [73-76] – prenumerata 26 zł

TAWACIN za 1 zł Dołącz do nas!

przy jednorazowym zakupie WSZYSTKICH dostępnych roczników (łącznie z bieżącą prenumeratą) udzielamy specjalnego rabatu:

1996, 1999, 2000 – ~~8 zł~~ **2 zł**
 1997, 1998 – ~~10 zł~~ **4 zł**/rocznik
 2001, 2002 i 2003 – ~~20 zł~~ **8 zł**/rocznik
 2004, 2005 – 22 zł/rocznik
 2006 – 26 zł

**więcej
www.tipi.pl**

BIBLIOTEKA TAWACINU

- nr 31 Z LASU DO CYWILIZACJI, cena 19 zł
- nr 30 ODRĘBNA RZECZYWISTOŚĆ, cena 12 zł
- nr 29 APACZE, cena 37 zł
- nr 28 ZA ŚCIANĄ WIGWAMU, cena 34 zł
- nr 27 PAUNISI, cena 9 zł
- nr 25 KOMANCZE, cena 9 zł

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.



Red Willow

— jedyna restauracja w rezerwacie Oneidów nad rzeki Thames. Prawdopodobnie też jedyna knajpa w Ameryce, w której śniadanie (podawane o każdej porze dnia): jajecznicę i parówki serwuje indiańska matka rodowa. Joanna Summers jest z rodu Wilka. Pracuje też w rezerwatowym radiu.



Ray John

wódz z rodu Niedźwiedzia u Oneidów w Southwold
— Kiedyś starsi uczyli kultury opowiadając historię — mówi.
— Dziś zostało nam tylko radio (Ray prowadzi audycje w rezerwatowym radiu). Kultury już nie ma, ludzie potrafią jedynie recytować. Nie jesteśmy w stanie zadbać o siedem pokoleń, bo nie znamy języka i kultury. Nie rozumiemy już, co mówi wiatr, co mówi woda...
Do zdjęcia specjalnie założył *gustoweh*, symbol pozycji wodza z rodu Niedźwiedzia.



Przed świętami Bożego Narodzenia Oneidowie z Southwold,

w większości należący do różnych Kościołów protestanckich, przechodzą główną szosą rezerwatu w radosnym pochodzie. Jest Św. Mikołaj, który z dachu samochodu rozsypuje cukierki dla dzieci, są też tradycyjne świąteczne stroje.



HAUDENOSAUNEE XXI WIEKU

ZDJĘCIA
BARTOSZ HLEBOWICZ

**TAWACIN
GALERIA**



Muzeum Seneków w Salamance, rezerwat Alleghany
cegły w ścianie tworzą „wampum Waszyngtona”:
— symbol porozumienia Konfederacji Irokezów z trzynastoma koloniami w 1789 roku.

Długi Dom w rezerwacie Akwesasne



Robert Ralph Duxtator z wnuczką

Jeden z nielicznych *fluent speakers* języka oneida. Z wykształcenia teolog (przez jakiś czas był pastorem). Były bokser. Z usposobienia dowcipniś. Nie umie ustalić, do którego rodu należy. – Ładnie wyglądam, więc wszędzie pasuję – odpowiada.

Tom Sakokwenonkwas Porter

z rodu Niedźwiedzia, lider Mohawków z Akwesasne. Rozmowa wyraźnie go nie bawiła, w którymś momencie zapytał, czy możemy ją przerwać, bo on musi zorać pole. Przez kilkanaście minut zmagaliśmy się z traktorem, który nie chciał ruszyć, ale w końcu zapalił. W 1993 roku założył osadę Kanatsiohareke na miejscu starej wioski Mohawków w stanie Nowy Jork. Co roku Irokezi z USA i Kanady zjeżdżają się tu na 2-dniowy festiwal. Każdego ranka Porter objaśnia światopogląd Haudenosaunee, odmawia Apel Dziękczynny, po czym daje sygnał do zabawy i konkursów tańca.

Keller George

Należy do rodu Wilka w Radzie Narodu Oneida. „Nosi wiele kapeluszy”: jest m.in. przewodniczącym Komisji Oneidów ds. Hazardu, zasiada w zarządzie gazety „Indian Country Today” i we władzach Komisji ds. Boku. Na zdjęciu w swym biurze Narodu Oneidów w kasynie Turning Stone w Verona (stan Nowy Jork).