

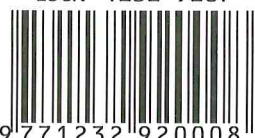


Delawarowie z Oklahomy



Nowa siedziba Delawarów w Bartlesville, w Oklahomie.
W grudniu 2005 roku po interwencji Czirokezów i cofnięciu
funduszy federalnych klinika i ośrodek zdrowia, mieszczące się
w budynku, zostały zamknięte
Delawarowie co tydzień spotykają się na wspólnej uczcie,
grze na bębnie i tradycyjnych tańcach
Dzisiaj Delawarów wspierają lokalni przedsiębiorcy.
Na zdjęciu szef McAlister's Deli (nowej restauracji w Bartlesville)
wręcza czek w wysokości 2422 dolarów na program żywienia
osób starszych

ISSN 1232-9207



04

9 771232 920008

TAWACIN

nr 4 [76] zima 2006

ISSN 1232-9207

cena 7,50 zł
(w tym 7% VAT)

Anasazi - Kultura Indian Pueblo
MAKAM - Łowcy wielorybów
Delawarowie z Oklahomy
U'wa z Kolumbii

Przyjaciel Indian kontra miłośnik Indian

TAWACIN
GALERIA

KULTURA PUEBLO

JAK TO Z NAMI JEST

Dla redaktorów czasopisma najgorszy jest brak reakcji ze strony Czytelnika. Nie wiadomo wtedy, czy zamieszczane teksty spotykają się z jego zainteresowaniem, czy odpowiadają jego zapotrzebowaniom, a może są tak nieciekawe, że lepiej je przemilczeć. Grono stałych czytelników i prenumeratorów, odnawiających co roku subskrypcję naszego kwartalnika, dowodzi, że nie jest z nami tak źle. Niemniej jednak żałuję, iż prowadzimy tak mało merytorycznych dyskusji na łamach „Tawacinu”. Z drugiej strony zdaję sobie sprawę, że nie każdy lubi publicznie (i na piśmie) wyrażać swoje poglądy.

Dlatego z radością dziękuję Andrzejowi Wali, że odważył się na tak radykalne wystąpienie w swym poprzednim „Głosie z Scheyechbi”. Nikt z członków redakcji nie pozostał obojętny wobec tez stawianych przez Andrzeja. W tym numerze zamieszczamy nasze wypowiedzi. Chcę podkreślić, że dominuje w nich ton merytoryczny. Nie było naszym celem „napadanie” na autora, a jedynie wyrażenie własnego stanowiska. W naszym myśleniu o Indianach często bowiem wpadamy w pułapki stawiane zarówno przez Indian, jak i przez nas samych.

Uważam, że rozmowa, polemika, ścieranie się poglądów jest najlepszą drogą rozwoju naszych zainteresowań, gdyż pozwala odkrywać ukryte dotąd pokłady naszej wiedzy o tubylczych Amerykanach, jak również wiedzy o świecie, w którym wszyscy żyjemy.

Zapraszam zarówno do lektury tego numeru, jak i do kontynuacji naszej dyskusji.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:**

na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Bartosz Hlebowicz, Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień

Współpraca: Mirosław Dunin-Sułgostowski, 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, 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 Dwa światy** – Marek Maciołek pisze o sposobach manipulowania stereotypami i wyobrażeniami Indian Ameryki Północnej
- 6 Makah – Łowcy wielorybów** – Sandra Bussatta omawia dawną i współczesną kulturę jednego z ludów Północnego Zachodu
- 16 Znikające plemię** – Bartosz Hlebowicz analizuje zmagania Delawarów o polityczne istnienie w Oklahomie
- 26 Anasazi** – Radosław Palonka przedstawia kulturę Indian Pueblo od czasów przedkolonialnych po współczesność
- 35 Krew Matki Ziemi i ropa naftowa** – Magdalena Zamojska omawia spór Indian U'wa z Kolumbii z koncernem naftowym
- 46 Spór o kosmos** – relacja z konferencji amerykańskiej w Wiedniu
- 48 Powitanie Fal** – Różne oblicza tradycji: jak Nisqually ratują łosose
- 50 Polemiki, spory, opinie** – dyskusja wokół felietonu Andrzeja Wali: miłośnicy Indian kontra przyjaciele Indian
autorzy: Mariusz Kairski, Łukasz Krokoczyński, Marek Maciołek, Bartosz Hlebowicz, Marek Nowocień, Adam Piekarski

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

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

Galeria Tawacinu

– **KULTURA PUEBLO** – zdjęcia Radosław Palonka

Okładka: Tancerze jednej z grup Pueblo przed Tańcami Bizona i Jelenia. Rezerwat Indian Ute, Kolorado 2005, fot. Radosław Palonka

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.

DWA ŚWIATY

Z Indianami Ameryki Północnej stała się rzecz niezwykła: choć żyją wśród nas, ludzi XXI wieku, i borykają się z problemami podobnymi do naszych, to w odbiorze popularnym nie należą do naszego świata.

Indianie Ameryki Północnej żyją w dwóch światach. Pierwszy to ich świat rzeczywisty, wypełniony codziennymi zmaganiem o przetrwanie, a drugi — to świat sklecony z naszych wyobrażeń, pełen harmonii i beztróski. Oba te światy zamieszkują jednocześnie. Co więcej, często sami chcą, abyśmy tak myśleli. Okazują się w tym wytrawnymi tricksterami¹, którzy manipulują naszymi emocjami, historią, oceną wydarzeń — jeśli tylko jest to dla nich korzystne, jeśli w ten sposób mogą coś dla siebie „ugrać” i zyskać.

Oto, jak nami manipulują; oto, jak my sami manipulujemy nimi.

W drugiej połowie XX wieku w Polsce wydawano stosunkowo wiele książek o Indianach, zarówno historycznych, jak i beletrystycznych. Co ciekawe, dzieła historyczne stanowiły głównie przekłady autorów obcych i to wcale nie amerykańskich! Myślę o takich syntezach, jak *Prawdziwe życie Skórzanej Pończochy* Niemca Friedricha von Gagera, *Wielcy wodzowie Indian* Piero Pieroniego (Włocha) czy *Indianie na wojennej ścieżce* Miloslava Stingla (Czecha).

Odnoszę wrażenie, jakby autorzy tych książek sprowadzili dzieje Indian do stu dat, stu

wydarzeń (oczywiście ta liczba „sto” jest umowna, chodzi mi o pewien żelazny repertuar, poza który nie wykraczano). Każdy autor miał ambicję przedstawić całościowe dzieje podboju Ameryki. Eksploatowano ciągle te same fakty i interpretowano je w ten sam sposób, w myśl schematu: „niedobrzy biali zabijają dobrych Indian”. Informacje z jednej książki pokrywały się z zawartością innych. Dla czytelnika było to bardzo wygodne, bo porządkowało mu wiadomości, ale też podpowiadało, co i jak ma oceniać.

To nie są całkowicie złe książki, prezentują tylko uproszczoną wizję historii (ale to mogą powiedzieć dzisiaj). Dzięki nim każdy znał w zarysie dzieje podboju kontynentu, wiedział, która strona była „dobra”, a która — „zła”. Kiedy w „Tawacinie” zaczęliśmy publikować artykuły amerykańskich historyków, często musieliśmy odrzucić proste podziały na dobrych i złych, bo rzeczywistość okazywała się o wiele bardziej skomplikowana. Okazuje się, że autorzy syntez chronili czytelnika zarówno przed niejednoznacznością ocen, jak i przed możliwością oceny tego samego wydarzenia z punktu widzenia różnych stron biorących w nim udział. Niekiedy jeszcze odczuwamy ze strony czytelników zapotrzebowanie na przekrojowe ukazanie dziejów podboju Ameryki, choć grozi to kolejnymi uproszczeniami.

W ślad za książkowymi syntezami utrwalił się niepokojący stereotyp traktowania amerykańskich tubylców jako całość, jako podmiot zbiorowy. Bardzo często można było przeczytać, że Indianie robili to czy owo, zachowywali się tak albo tak, że coś jest albo nie jest indiańskim obyczajem. Tymczasem Amerykę Północną zamieszkiwało kilkaset ludów tubylczych. Wrzucanie ich do jednego worka jest kolejnym stereotypem i wygodnym uproszczeniem, bo w ten sposób można udowodnić wszystko, jak i wszystkiemu zaprzeczyć, bez ponoszenia odpowiedzialności za to, co się mówi lub pisze. Oczywiście istnieje jakiś wspólny mianownik w kulturach indiańskich. Powiedziałbym, że jest nim umiłowanie wolności i wola przetrwania. Lecz jest to cecha wspólna wszystkich ludów na całym świecie.

Podam nieco abstrakcyjny przykład. Oto zdanie: „Ulubioną rozrywką Europejczyków jest

¹ Trickster — heros kulturowy, ludowy oszust, cwaniak, który potrafi przechrzyć najbardziej ostrożnych.

corrida”. Prawda czy fałsz? Prawda, bo niektórzy Hiszpanie rzeczywiście to lubią, a Hiszpanie to Europejczycy. Fałsz, bo w Polsce się tego nie urządza, a Polacy to Europejczycy. A może nie, może Polacy nie są Europejczykami, skoro nie oglądają corridy? Może tylko miłośnicy corridy są prawdziwymi Europejczykami?

Już na tak banalnym przykładzie można zobaczyć, do ilu implikacji logicznych dochodzi, gdy piszemy o „Indianach”. Pozwalając sobie na tak dalekie uogólnienie, odmawiamy tym ludziom prawa do różnorodności. I odwrotnie — przypisujemy cechy, których nigdy nie posiadali. Zastosowanie stereotypu, „obrazu w naszych głowach”, jest wygodną metodą manipulowania zarówno czytelnikiem, jak i podmiotem, który opisujemy.

Obok tradycyjnych już, złośliwych określeń, typu „dzikus” czy „krwiożercza bestia”, „Indianin” musiał znosić różne docinki ze strony białych. Po osadzeniu w rezerwach dominował stereotyp Indianina—darmozjada, leniucha i żebraka, pijaka i włóczęgi, żyjącego za pieniądze podatników. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku „Indianin” często kojarzył się z bojówkarzem i gwałtownikiem spod znaku AIM. Gdy nadszedł indiański renesans w USA, zaczął się kształtować stereotyp „Indianina kasynowego”.

Oczywiście są też ludzie, którzy szczerze podziwiają Indian, widzą w nich swoich nauczycieli i przewodników duchowych, i jeszcze — obrońców naturalnego środowiska.

Jak widać z tego pobieżnego katalogu, od nadmiaru rozmaitych ról społecznych, jakim muszą sprostać „Indianie”, można dostać zawrotu głowy. Chyba tylko poczucie humoru i ćwiczona przez wieki wola przetrwania pozwalają współczesnym tubylcom amerykańskim być sobą i nadal wzbudzać zainteresowanie.

Wyznawana często przez początkujących adeptów „indiańskiej drogi” miłość do Indian rodzi przeświadczenie, że ich świat był (jest) lepszy od naszego, że ich styl życia, system wartości, organizacja społeczna — wszystko to jest lepsze od tego, co sami doświadczamy, że Indianie są bliżej sensu życia aniżeli my sami, że oni są prawdziwymi ludźmi. To właśnie tutaj doszukuje się chęci naśladownictwa.

Co ciekawe, osoby przebijające się za „Indian” chciałyby ze swymi teraźniejszymi doświadczeniami wniknąć, wtopić się lub wręcz wtargnąć do świata dawnych Indian, jakby on ciągle jeszcze istniał, jakby ich kultura oparła się wszelkim wpływom z zewnątrz i przetrwała do naszych czasów w stanie niezmiennym. Jakby ich świat był żywym skansenem, do którego można wejść na chwilę, nawdychać się dymu z ogniska, a potem wrócić do naszego świata pełnego spalin samochodowych.

Kreujemy świat Indian z naszych własnych braków, niedoskonałości i pragnień. Jest to świat, jakiego nigdy nie było w takiej formie. Dokonuje się więc piętrowe zniekształcenie i zafałszowanie. Z dostępnych nam elementów kreujemy własną wizję indiańskiego świata, ogłaszamy ją, a po pewnym czasie sami zaczynamy wierzyć w jego istnienie. Konfrontacja z rzeczywistością musi być brutalna, bo kraina szczęśliwych Indian po prostu nie istnieje.

Mamy też skłonność do odmawiania współczesnym Indianom prawa do bycia Indianami. Ich dzisiejsze zachowanie nie licuje z naszymi wyobrażeniami, jakbyśmy mieli im za złe, że chodzą w zachodnich ubraniach, że nie ubierają już leggionów z jeleniej skóry — bo takich Indian znamy i lubimy, tacy Indianie są prawdziwi, takimi Indianami warto się interesować, zaś do tych, którzy noszą krawaty i garnitury, należy podchodzić ostrożnie.

Zainteresowanie Indianami jawi się więc jako ucieczka od rzeczywistości. „Indianin” jest naszym pragnieniem stanu niewinności i prostoty. Interesowanie się Indianami to przejaw tęsknoty za czymś nieokreślonym, za czymś, co trudno nazwać, ale co tkwi głęboko w nas samych. W gruncie rzeczy pisząc o Indianach, piszemy o sobie, o swych tęsknotach. Indianie to tylko kamuflaż, kostium.

Czy rzeczywiście życie tubylcze było tak bez troskie, harmonijne i proste? Bardzo chcemy w to wierzyć. Dlaczego jednak ewolucja tych ludzi miałaby przebiegać inaczej? Dlaczego mieliby być enklawą nieskażonego życia, ideałem człowieka w stanie szczęśliwości?

Często nam się wydaje, że świat dawnych Indian był wyjątkowy, szczególny, w którym wszystko było ważne, uroczyste, święte. Widać to zwłaszcza w przekazach, gdzie często

wpadamy w pułapkę niepotrzebnego patosu. Wydaje nam się, że wszystkie, nawet zwykłe codzienne czynności Indianie wykonywali w sposób szczególny, namaszczone, z charyzmą, pełen wzniosłości. Używamy słów, których na co dzień nigdy byśmy w konwersacji nie wypowiedzieli, gdyż zabrzmiałyby co najmniej sztucznie.

Oto przykład. Najpierw po angielsku: *Always, when my mother started for the river, I stopped my play to run along with her.* A teraz propozycja polskiego tłumacza: „Zawsze, kiedy [mama] wyruszała nad rzekę, przerywałam zabawę, aby podążać za nią”. Zwróćmy uwagę za dwa słowa: „wyruszała” (*started*) oraz „podążać” (*run along*). Wyruszamy w daleką podróż, na wyprawę do egzotycznych krajów, odbijamy od brzegu na pokładzie dalekomorskiego statku, żegnani ze łzami przez najbliższych. Z kolei „podążać za kimś” to m.in. udać się gdzieś w ważnej sprawie, iść czymś śladem (w znaczeniu brać przykład). Tłumacz niepotrzebnie uwzniośla zwyczajną czynność w gospodarstwie domowym, jaką jest niewątpliwie przyniesienie wody. Poprawny przekład tego zdania winien brzmieć mniej więcej tak: „Gdy mama szła po wodę, zawsze przerywałam zabawę i biegłam za nią”.

Przeceniamy także wydarzenia z najnowszej historii amerykańskich Indian. Przez szereg lat docierały do nas ich czasopisma, pełne apeli o pomoc. Jako Polski Ruch Przyjaciół Indian zbieraliśmy podpisy pod petycjami i staliśmy do Białego Domu. Sledziliśmy tok ważnych wydarzeń, jak Wounded Knee w 1973 roku (co ciekawe, szeroko relacjonowała je ówczesna PRL-owska prasa). Najdłuższy Marsz do Waszyngtonu w 1978 czy sądowe batalie Leonarda Peltiera. Dla wielu uczestników Ruchu są to ciągle żywe wydarzenia, ciągle oddziałują na naszą wyobraźnię, łączymy się z Indianami w ich martyrologicznej walce. Tymczasem współcześni Indianie są ludźmi nowoczesnymi. Warto o tym pamiętać, jeśli chcemy się dowiedzieć czegoś ważnego o tych ludziach. Aby pokazać, jak dalece możemy rozmijać się z mentalnością współczesnych Indian, przytoczę fragment książki Iana Fraziera *On the Rez*.

Autor jest białym dziennikarzem i pewnego dnia dwóch Siuksów oprowadza go po rezerwacie Pine Ridge, w Dakocie Południowej. Udają się też do Wounded Knee. Przyjaciół autora, Le War Lance, plastycznie rozciąga scenerię ówczesnych dramatycznych wydarzeń, wskazując miejsca blokad drogowych i AIM-owskich schronów, miejsca, którymi przedostawał się do oblężonego osiedla z prowiantem. Później obserwują łąkę, na której znajdował się obóz Jumping Bulla. Tam właśnie, w czerwcu 1975 roku, doszło do strzelaniny między agentami FBI i ochroną AIM. W rezultacie zginęły trzy osoby, a za śmierć dwóch agentów oskarżono i skazano Leonarda Peltiera. Le pokazuje reporterowi, skąd później nadleciał śmigłowiec, żeby wypaść uciekających w panice Indian.

Po chwili milczenia, Le dodał:

— Ale najgorszy w rezerwacie był sierpień '77. We wszystkich sklepach wywieszono wstęgi z czarnej krepy, wszystkie kobiety w rezerwacie płakały.

— A co się stało w sierpniu '77? — spytałem.

— Co się stało? Elvis umarł!²

Pisanie w Polsce o Indianach różni się od pisanania o Indianach w Ameryce. Choć w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie występuje większość tych samych stereotypów, które załudniają wyobraźnię Polaków, to jednak inny jest kontekst społeczny. W Ameryce tubylczy Amerykanie (*Native Americans*) są po prostu naszymi sąsiadami, stykamy się z nimi niemal na co dzień. Tak samo jak my uczestniczą w życiu społecznym i politycznym, tak samo padają ofiarą ataków terrorystycznych oraz kataklizmów atmosferycznych. Swoją odmienność kulturową mogą już demonstrować na równi z innymi mieszkańcami. Chcę przez to powiedzieć, że z samego tylko faktu, iż są to potomkowie pierwszych mieszkańców tego kontynentu absolutnie nie wynika, że są kimś wyjątkowym. Wielu ludzi niezauważenie mijają ich na ulicy, wielu obywatelom USA czy Kanady Indianie są całkowicie obojętni. ♣

² Ian Frazier, *On the Rez*, Farrar Straus Giroux, Nowy Jork, s. 59

MAKAH

Łowcy wielorybów

W maju 1999 roku Indianie Makah urządzili, jak niegdyś ich przodkowie, wielkie łowy na wieloryba. Jednak tradycyjną ceremonię i ucztę szybko przesłoniły zacięte spory w tubylczej społeczności, a także krytyka amerykańskiej prasy i republikańskich polityków, obrońców praw zwierząt na całym świecie, wreszcie — amerykańskiego sądu. W efekcie myśliwym z Północnego Zachodu odebrano prawo do polowań.

Makah żyją nad zatoką Neah, w okolicy Przyładka Flattery na północno-zachodnim krańcu półwyspu Olympic, w stanie Waszyngton. Od końca XVIII wieku, czyli od pierwszych kontaktów z białymi, znani byli jako znakomici łowcy wielorybów. Populacja Makah, jak i innych ludów Północnego Zachodu, była liczna; choć nie zajmowali się rolnictwem, rozwinęli efektywną technologię przechowywania żywności.

Nazwa Makah odzwierciedla ich geograficzne położenie — sami siebie nazywają *qwi-dich-cha-at*, co oznacza „ludzie, którzy żyją w pobliżu skał i mew”; ich obecna nazwa wywodzi się od słowa *maqa?a* (z jęz. clallam) i oznacza „hojnie obdarowujący jedzeniem”.

Ziemię Makah nawiedzają gwałtowne zimowe burze i nieustające deszcze. Lata są łagodne, słoneczne, ale niezbyt upalne. W epoce przedkolonialnej Makah mieszkali w pięciu odrębnych osadach: Diya (Neah Bay), Biheda, Wayatch, Tsoo-jess i Ozette. Były one zamieszkiwane przez cały rok, ale latem ludzie

przenosili się do sezonowych siedzib w Achawat, Kydikabbit i na wyspie Tatoosh. Zdarzało się, że mimo pokrewieństwa, wspólnego języka i tradycji, osady walczyły ze sobą. Kulturowo Makah należą do grupy ludów Nootka: dzielą z nimi styl życia, sposoby zdobywania żywności, organizację społeczną, ceremonie i język (należą do rodziny językowej wakash), ale — jako pośrednicy w handlu, operujący na obszarze między dolnym biegiem rzeki Kolumbia i wyspą Vancouver — mają też wspólne cechy z sąsiadami Salish i Chimakua.

„Zwykli ludzie”, niewolnicy i elity

Tubylcze ludy Północnego Zachodu w przeszłości zorganizowane były w małe wodzostwa, składające się z elity, czyli arystokratycznych lineażów sprawujących władzę, „zwykłych ludzi” oraz niewolników.

Status uzyskiwany był poprzez urodzenie i potwierdzany w ceremonii potlacz¹. Mężczyzna, który zdołał zgromadzić najwięcej dóbr, zostawał wodzem poszerzonej rodziny²; do niego należały wszelkie rodzinne dobra, materialne i niematerialne: rytzy, rodzinne herby, pieśni, tańce, stroje, a także „wielkie domy” (tradycyjne domostwa Indian z Wybrzeża Północno-Zachodniego), łowiska małży, łososia i halibuta, polany z jagodami, łąki, plaże, wybrzeża, jaskinie oraz lasy.

Rytualne „wyniesienie” stawało jedne lineażu nad inne poprzez zademonstrowanie więzi z siłami nadprzyrodzonymi. Ceremonie zimowe i większość tajemnych stowarzyszeń były domeną arystokracji. Święta, inicjacje i potlache dostarczały okazji, podczas których wódz mógł publicznie zaprezentować ważne pieśni i tańce, co było formą potwierdzenia jego przywilejów i władzy.

¹ Potlacz — ceremonia Indian z Wybrzeża Północno-Zachodniego polegająca na rozdawaniu (czasem też niszczeniu) dóbr materialnych. Ten, kto zdołał rozdać największą ilość dóbr (w tym popularnych „miedziaków”, czyli blaszanych grawerowanych płyt, ale także niewolników), zyskiwał najwyższy prestiż.

² Rodzina poszerzona — rodzina kilkupokoleniowa (przynajmniej trzy pokolenia), zamieszkująca wspólnie domostwo, prowadząca wspólną gospodarkę.



Taniec wioślarzy u Makah, uczestnicy tańca noszą na głowie tradycyjne opaski z kory żywotnika

Podstawowym kryterium pozycji w społeczeństwie była liczba pieśni, które posiadał wódz, i częstotliwość ich wykonywania. (...) Członkowie społeczności dokładnie wiedzieli, które pieśni należały do poszczególnych wodzów. Śpiewane podczas publicznych ceremonii, miały na celu potwierdzenie i wzmocnienie potęgi wodza³.

„Zwykli ludzie” mogli posiadać kilka pieśni o mniejszym znaczeniu niż te należące do wodzów, a niewolnicy mogli wykonywać — i to na rozkaz — tylko te tańce i pieśni, które należały do ich panów.

Wedle hiszpańskiego naukowca Moziño wódz „sprawował jednocześnie obowiązki ojca rodzin, króla i najwyższego kapłana” (1792), a elita kontrolowała, nawet jeśli nie zawsze

skutecznie, nad ekonomią, polityką i ideologią. Uprzywilejowane relacje elity rządzącej z siłami nadprzyrodzonymi trwały także po śmierci, ponieważ arystokracja, „zwykli ludzie” i niewolnicy szli do osobnych zaświatów.

Potomkowie młodszych synów wodza tworzyli rodzaj klasy średniej, grupę wodzów mniejszej rangi, których pozycja nigdy nie była stabilna.

„Zwykli ludzie” byli mniej lub bardziej spokrewnieni z wodzem, choć nie w bezpośredniej linii. Owoce pracy (albo znaczna ich część) „zwykłych ludzi” nie należały do nich. Według handlarza futrami Alexandra McKenzie (1801) nikt nie mógł łowić bez pozwolenia wodza, nie mógł przynosić do domu więcej niż połowę upolowanych saren, złowionych małż czy zebranych jagód. Nie mógł też budować domu bez zgody wodza. Artystów te prawa nie dotyczyły: byli bezpośrednio utrzymywani przez wodza. Jedną z niewielu dróg

³ Linda Goodman, *Traditional Music in Makah Life*, [w:] R.K. Wright, *A Time of Gathering. Native Heritage in Washington State*, Burke Museum — University of Washington Press, Seattle 1991, s. 224.

uzyskania prestiżu i bogactwa dla „zwykłych ludzi” była kariera szamana.

Niewolnicy wywodzili się przede wszystkim z jeńców wojennych i ich dzieci, istniało też niewolnictwo za długi. Do niewolników należało wykonywanie najcięższych prac. Walczyli w wojnach swoich panów, służyli jako wioślarze podczas wojny lub polowań na wieloryby oraz karali niepokornych „zwykłych ludzi”. Wodzowie i rodziny elity brali udział tylko w najbardziej prestiżowych zajęciach, takich jak łowy na wieloryba czy wydry morskie, pomniejsi wodzowie łowili także foki. Tylko najniższa klasa oraz niewolnicy zajmowali się łowieniem ryb, ale i tutaj występowała gradacja: wyżej stali poławiacze halibuta niż lososia, a najniżej łowcy innych gatunków.

Wódz-orka

Do wodzów należał także rozdział żywności — rozmiar i rodzaj każdej porcji był dokładnym odzwierciedleniem tradycyjnych praw tego, kto ją otrzymywał. Willie Sport z grupy Nuu-chah-nulth⁴ wyjaśnia: „Kiedy rozkrajano wieloryba, reprezentował on każdy cal terytorium naszego wodza, każdy odcity kawałek musiał być precyzyjnie wymierzony. Nie wolno było odciąć choćby kawałka porcji innego wodza, ponieważ oznaczałoby to odcięcie części jego Hauutli [*hohoothly* — terytorium]”⁵. Wszyscy główni i pomniejsi wodzowie dziedziczyli swoje pozycje i terytorium. Wieloryb reprezentował więc nie tylko społeczność, ale był też symbolem pozycji i przywilejów elity.

Wyobrażeniem nieodłącznie związanym z wielorybem była śmierć. Dla ludów Nootka wieloryby były największym źródłem utrzymania, ale jednocześnie i śmiertelnymi wrogami: mogły odsunąć widmo głodu, ale mogły też przynieść śmierć łowcom. Niewolników traktowano jako ofiary w magii wielorybniczej, niektóre rytuały odprawiane przez wielorybnika i jego pierwszą żonę wymagały manipu-

lacji ciałami, śmierć spotykała też czasami mężczyzn podczas połowów. Podwójna moc wieloryba: zadawania śmierci i dawania życia były analogiczne do mocy wodza. Mity Indian Nootka utożsamiają wodza z wielorybem, ponieważ jest „wielkoludem” wśród ludzi, tak jak wieloryb jest wielkoludem na morzu. Po śmierci wódz stawał się orką — zabójcą innych wielorybów, których mięso i tran zapewniały życie ludziom. Wyobrażenie wodza-orki daje pojęcie o jego miejscu w metaforycznym łańcuchu życia i pozycji w społeczności. Wodzów uosabiano też z innymi zabójcami: wilkami, które — wedle starych opowieści Nootka — umiały się zmieniać w morskich drapieżników.

W 2001 roku tubylczy mieszkańcy cieśniny Nootka znaleźli potwierdzenie wierzeń przodków, kiedy młoda orka — nazwana później Luna — zabłądziła na ich wody i została rozpoznana przez Mike’a Maquinne, wodza grupy Mowachah-Muchalaht (po kanadyjskiej stronie granicy), jako reinkarnacja dziedzicznego wodza plemienia — Ambrose Maquinny, który zmarł trzy dni przed przybyciem Luny.

Wojna, epidemia, zmiany

Choć na mocy traktatu z Neah Bay z 1855 roku Makah musieli znieść niewolnictwo i zakończyć wojnę ze Stanami Zjednoczonymi, zdarzało się, że nadal kupowali niewolników, głównie dzieci, nawet jeśli odtąd traktowali je lepiej. Jedną z przyczyn przegranej była epidemia ospy w latach 1852–53, która zmioła osady Makah z powierzchni ziemi, demokratycznie zabijając zarówno wodzów, jak i niewolników.

Po epidemii i traktacie wielu niewolników kupiło wolność, zdarzały się nawet małżeństwa niewolników z ich byłymi panami. Dzieci z takich małżeństw uznawano za pół-niewolników i do dziś na ich potomkach ciąży stygmat, a ich pochodzenie jest przedmiotem wielu plotek. Jednakże to syn niewolnika, Tsekauwtl, dzięki znakomitym zdolnościom łowienia wielorybów, został głównym wodzem. Później to właśnie on wywalczył dla Makah w traktacie z Neah Bay prawo do polowań na wieloryby.

⁴ Nuu-chah-nulth to koalicja ludów Nootka zamieszkujących wyspę Vancouver.

⁵ Martha Black, *Huupukwanum-Tupaat. Out of The Mist. Treasures of the Nuu-chah-nulth Chiefs*, Royal British Columbia Museum, Victoria 1999, s. 34.

Odkąd kontrolę nad Makah zaczął sprawować agent federalny i, przynajmniej formalnie, została zniesiona różnica między niewolnikami i ludźmi wolnymi, zaczęła zanikać również niechęć do pracy wśród elity. Pracę dla agencji podejmowali zarówno mężczyźni, jak i kobiety, wyjątkiem było tylko kilku starszych wodzów. Dzieci zaczęto posyłać do amerykańskich szkół.

Zmiany nie ominęły też wodzów. W 1870 roku podróżnik i malarz James Swan, który spędził wiele lat wśród Makah, pisał:

Dawniej słowo wodzów stanowiło prawo w ple-mieniu. Najsilniejszy mężczyzna, który miał naj-więcej przyjaciół i krewnych, zostawał głównym wodzem, ale ostatnio nie ma takiego przywódcy. W każdej osadzie jest kilku, którzy deklarują bliskie pokrewieństwo z wodzami i sami siebie nazywają wodzami oraz posiadaczami ziemi, ale ich roszczenia rzadko są uznawane przez innych, istnieje jedynie zgoda co do tego, że należą do arystokracji i stoją wyżej niż mis-che-mas — „zwykli ludzie” czy Kot-hlo — niewolnicy.

Nową drogę do uzyskiwania dóbr i pozycji utworzył handel z białymi, a pozostawanie w bliskim związku z władzą amerykańską, czyli agentem, oznaczało możliwość kontro-lowania rozdziału towarów i przywilejów. Ta sytuacja bardzo zmieniła dotychczasowy sys-tem społeczny. Traktat z 1855 roku i ospa przyniosły podobne zmiany jak Rewolucja Francuska i następujący po niej czas terroru: Makah, podobnie jak Francja, stali się praw-dziwymi kapitalistami⁶.

Jeszcze w latach 1844–70 Makah ze stanu Waszyngton produkowali rocznie 30 tysięcy galonów tranu na sprzedaż. Później jednak wielorybnictwo na Północnym Zachodzie stop-niowo traciło na znaczeniu. Na przykład In-dianie z Kolumbii Brytyjskiej — zwykle za-trudniani na kanadyjskich statkach — parali się wielorybnictwem do mniej więcej 1910 roku. Makah organizowali sporadyczne wypra-wy jeszcze w latach dwudziestych XX wieku.

⁶ Innym pokłosiem epidemii ospy było zaprzestanie urzą-dzania potlacz i zerwanie przekazu ceremonialnych praw w obrębie uprzywilejowanych lineaży. Tym samym utraci-no wiele towarzyszących potlachom rytuałów i pieśni.

W istocie od lat osiemdziesiątych XIX wieku do 1910 roku podstawą ekonomii ludów Noot-ka były foki morskie (w 1911 roku zakazano połowów fok na całym świecie). Futra z fok przynosiły Makah tak duże dochody, że polo-wania na wieloryby zupełnie ustały. Potem halibut, dorsz, łosoś i inne ryby, niegdyś nie-godne zainteresowania wodzów, stały się podstawowym źródłem plemiennych docho-dów. W latach czterdziestych wzrosła liczba indiańskich statków i kutrów rybackich, cho-ciaż większość Indian zatrudniała się u innych pracodawców, na prywatnych statkach lub w fabrykach konserw. Niektórzy wstępowali do Tubylczego Związku Rybaków Wybrzeża Pa-cyfyki albo nietubylczych związków zawodo-wych.

Makah mieli do czynienia nie tylko z Euro-pejczykami i Amerykanami, ale również z Po-linezyjczykami i ludami Orientu. Jeszcze zanim na Północnym Zachodzie pojawili się biali, Indianie wylawiali i brali do niewoli rozbitków z chińskich i japońskich statków. Od połowy XIX wieku do wybuchu II wojny światowej tubylcy z Północnego Zachodu pracowali razem z Chińczykami i imigrantami z Europy w fabrykach konserw łososia. W Kolumbii Brytyjskiej rybacy indiańscy ra-zem z chińskimi zwalczali japońskich ryba-ków. Na przełomie XIX i XX wieku indiańscy łowcy fok połowali w Japonii, unikając w ten sposób zimowych burz — wynajmowano ich ze względu na szczególną zručność w ostat-nim etapie polowania, czyli jako harpunni-ków do zabijania fok.

W 1924 roku Stany Zjednoczone przyznały Indianom obywatelstwo i prawo do głoso-wania — wydarzenie do dziś świętowane podczas corocznych Dni Makah, obchodzonych pod koniec sierpnia. Ustawa o reorganizacji Indian (IRA) z 1934 roku pozwoliła Makah sprawo-wać większą kontrolę we własnym rezerwa-cie, z opcją przyjęcia plemiennej konstytucji i wybieralnego rządu. Plemię zaakceptowało IRA i w 1936 roku uchwaliło konstytucję, za-kładającą 5-osobową Radę Plemienną. Kaden-cja w Radzie trwała trzy lata, w ciągu roku wybierano nie więcej niż dwóch członków. Rada wybierała wodza (*tribal chairperson*) na roczną kadencję. W latach czterdziestych XX

wieku tylko specjalny status prawny odróżniał Makah od nieindiańskich sąsiadów.

Demokracja w ręce elit

„Etniczne przebudzenie” Ameryki lat sześćdziesiątych XX wieku nie ominęło i Indian Północnego Zachodu. Ludy Nootka zapragnęły odzyskać samodzielność i dumę etniczną, zwalczyć problemy społeczne (takie jak alkoholizm, narkotyki, AIDS) i rozkręcić własną gospodarkę. Jednak metoda na osiągnięcie tego okazała się zaskakująca: indiańscy liderzy zaproponowali... przywrócenie arystokratycznej organizacji społecznej.

Jednym z bodźców etnicznego odrodzenia stało się odkrycie osady Ozette nad zatoką Neah, zasypanej przez olbrzymią masę obsuwającego się iłu około 1500 roku n.e. W naturalnym podwodnym „sejfie” przetrwały co najmniej cztery domy z desek żywotnika. W tych „Pompejach Północnego Zachodu” — jak nazwano Ozette w przewodnikach turystycznych — w latach 1970–81 archeolodzy znaleźli ponad 50 tysięcy doskonale zachowanych artefaktów. Trafiły do plemiennego Centrum Kultury i Badań Makah (Makah Cultural and Research Center). Otwarte w 1979 roku Centrum stało się ośrodkiem „kulturowego odrodzenia”. Podobnie odkrycia archeologiczne na wyspie Vancouver dały asumpt do etnicznego ożywienia Indian. Jednym z polityczno-artystycznych wyrazów renesansu była wystawa w Royal British Columbia Museum zatytułowana „Huupu K’wanum i Tupaat — Wyłowione ze mgły. Skarby wódzów Nuu–chah–nulth”. Już sam tytuł wystawy oddaje ideologiczny przekaz liderów etnicznego odrodzenia na Północnym Zachodzie: „skarby”, czyli terytoria, przedmioty i przywileje, należały do wódzów, nie do społeczności jako takiej. Również Centrum Kultury jest bardziej realizacją nowoczesnej „neoarystokratycznej” ideologii przywódców Makah niż próbą przybliżenia kultury Ozette AD 1500 — nic dziwnego, ponieważ w skład rady Muzeum wchodzi członkowie tych samych rodzin, które sprawują władzę w ple-mieniu.

Inicjatorzy odrodzenia — członkowie „arystokratycznych” rodzin — uznali, że toczące społeczność Makah choroby wynikają z braku przywiązania do zwyczajów przodków, przez co współcześni Makah „nie są autentyczni”. Uzdrawieniem miał być powrót do hierarchicznego systemu podziału społeczności oraz do połowu wielorybów — wieloryb ma być metaforą uporządkowanego, tradycyjnego zhierarchizowanego społeczeństwa, nawet jeśli jedna z klas — niewolnicy — już nie istnieje.

Podobne idee⁷ zgłosili liderzy innych ludów Nootka. Na przykład Tom Happynook, którego imię oznacza „łowca wielorybów”, mówi:

— Typ liberalnej demokracji Nuu–chah–nulth powinien opierać się na założeniu, że system dziedziczny jest darem i obowiązkiem przekazanym wódzom przez Stwórcę (2001)⁸.

Ideolodzy indiańscy zaczęli domagać się uznania „tubyleznych praw kulturowych”, czyli zniesienia zakazu (wprowadzonego przez USA w 1946 roku) połowu wielorybów, a dokładnie gatunku walenia, zwanego pływaczem szarym. Po niemalże wieku przerwy w połowach Makah zwrócili się do rządu amerykańskiego, aby ten reprezentował ich przed Międzynarodową Komisją Wielorybniczą (IWC)⁹. Nadzieję na pomyślny wyrok IWC dawało usunięcie w 1994 roku pływacza szarego z listy gatunków zagrożonych. Rząd USA nie miał innego wyjścia jak wesprzeć Indian, ponieważ w trakcie z Neah Bay Amerykanie gwarantowali Makah prawo do połowań. Wprawdzie USA zdołały wywalczyć w IWC definicję „tubylezkiego wielorybnictwa niezbędnego do przeżycia”, które obejmuje m.in. Inuitów z Alaski, mieszkańców wyspy Tonga czy rosyjskiej Czukotki, ale nie udało się do tej kategorii za-

⁷ Inną drogę etnicznej rewitalizacji wybrał poeta Duane Niatum z ludu Clallam, jedna z głównych postaci „indiańskiego odrodzenia literackiego” z lat 70. i 80. XX wieku. Uczestniczył on w „podróży kanu” z Bella Bella w Kanadzie do półwyspu Peninsula. Podróż do „źródeł tubyleznej kultury” zjednoczyła różne tubylcze ludy Północnego Zachodu, w tym Makah.

⁸ Wszystkie cytaty, o ile nie podano inaczej, pochodzą z notatek Sandry Bussatty sporządzonych podczas badań terenowych wśród Makah w latach 1994–2001.

⁹ W skład Komisji wchodzi 64 przedstawicieli różnych krajów, których celem jest regulowanie połowów wielorybów na całym świecie

liczyć Makah, ponieważ polowanie na wieloryby jako źródło środków do życia nie wchodziło w rachubę. Makah nie mogli ubiegać się o specjalną klauzulę wyłączenia (*exemption clause*) IWC dla ludów tubylczych. Jednakże w 1997 roku IWC zgodziło się, aby tubylcy z rosyjskiej Czukotki odstąpili Makah niewielką część przysługującej im kwoty pływacza szarego (620 sztuk rocznie), którą mogą zabijać. Makah uzyskali zgodę na upolowanie maksymalnie dwudziestu wielorybów w ciągu pięciu lat.

Makah nie przewidzieli jednak innych przeszkód. Zanim cofnięto zakaz polowu pływacza szarego w 1994 roku, wieloryb stał się symbolem ruchu ochrony środowiska, dla niektórych nawet miarą człowieczeństwa, a dla najbardziej zagorzałych obrońców praw zwierząt na całym świecie oraz aktywistów New Age — czymś jeszcze więcej. Wieloryby celebrowano jako istoty kosmiczne, „strażników czasu” etc. Gdy w połowie lat dziewięćdziesiątych Rada Plemienna Makah ogłosiła projekt powrotu do polowów, nastąpiła gwałtowna reakcja wszelkiej maści obrońców wielorybego życia.

Tubylczy wieloryb–burger–king?

Sidney Bowe chop, emerytowany drwal, ostrzegł przed polowaniem w 1999 roku:

— Jeśli zmarnujemy to mięso wieloryba, spotka nas jeszcze większa krytyka. Ludzie nie będą tego jeść. Gdy zajmie się tym McDonald’s albo Burger King i zrobi „wielorybiego burgera”, wtedy będą jeść. Ale nie mają zielonego pojęcia, jak jeść to, co jadał starzy ludzie.

Sidney mylił się: ludzie jedli mięso wieloryba złowionego w 1999 roku, nawet jeśli dzieci wypływały je z obrzydzeniem.

Alberta Thompson przypomniała o zapłaconym w sieci pływaczowi szarym, którego przywleczono na brzeg w lipcu 1998 roku, jako dowód, że Makah nie wiedzieli, jak się łączy wieloryby, ani jak się je ich mięso.

— To było najgorsze mięso, jakie kiedykolwiek mieliśmy. Większość wyładowała na śmietniku, śmieciarze mieli ciężki tydzień po tym, jak wieloryb został zaszlachtowany.



Centrum Kultury i Badań oraz Muzeum Makah, otwarte w 1979 roku, ośrodek etnicznej dumy elity rządzącej plemieniem



Petroglify z Wedding Rock niedaleko pradawnej osady Ozette (jej wiek szacuje się na 2000 lat)

Jednakże Marcy Parker, członkini Rady Plemiennej, jedna z najzagorzalszych zwolenniczek polowań na wieloryby, oświadczyła dziennikarzom:

— [Mięso wieloryba] miało smak między wołowiną a sarniną.

Daniel Greene dodał:

— Jestem na śmietniku raz w tygodniu i nie widziałem tam żadnego mięsa. Wędzone mięso było pyszne. Na brzegu ugotowaliśmy trochę tranu i dzieci jadły go jak cukierki. Konsystencja mięsa była dokładnie jak gotowanej ośmiornicy, która jest powszechnym składnikiem naszej diety.

Nikt nie powiedział, że mięso wieloryba smakowało jak ...mięso wieloryba.

Wyprawa na płwacza

17 maja 1999 roku, po kilku latach batalii sądowej z przeciwnikami połowów oraz paru nieudanych próbach (torpedowanych przez statki organizacji sprzeciwiających się połowom), siedmiu mężczyzn Makah ruszyło na łowy w kanu wydłubanym z pnia. Wyprawa zakończyła się sukcesem: za pomocą harpuna i kul z karabinu zabito trzyletnią samicę płwacza szarego — zabrało to osiem minut.

— To było udane zabójstwo, humanitarne i skuteczne — skomentował biolog Joe Scordino z National Marine Fisheries Service.

Setki dopingujących gapiów na brzegu zmoczyły ulewny deszcz, typowy na Północnym Zachodzie. Niektórzy mieli na głowach opaski z kory żywotnika, inni czapki baseballowe. Koce z namalowanymi lub naszytymi rodzinnymi herbami przykrywały niebieskie dzinsy i tenisówki. Wzdłuż głównej ulicy witano myśliwych, dmąc w rogi, śpiewając i uderzając w wielki bęben długimi drewnianymi pałkami z główkami ze skóry królika. Zaś ze statku „Sirenian” kapitan Paul Watson, szef Sea Shepherd Conservation Society, najbardziej radykalnej organizacji ekologicznej przeciwnej połowom, krzyczał przez megafon:

— Zabójcy dzieci. Wielcy i źli wielorybnicy Makah zabijają małe wielorybie dzieci.

Wieloryba przywleczono na plażę Neah Bay, obspano piórami, odśpiewano przy nim pieśni, odtąńczono tańce. Załoga oczywiście składała się z przedstawicieli rządzącej elity.

— Polowanie odbywa się w sposób jednocześnie tradycyjny i nowoczesny. Załoga będzie się składać z członków różnych rodzin Makah. W związku z tym niektóre rytuały rodzinne zostaną odprawione, inne nie — za-

powiadał Keith Johnson, szef Komisji Wielorybniczej Makah (1998).

Nie obyło się bez kłótni między członkami załogi, o której kapitan Wayne Johnson opowiadał później:

— Nienawidziłem Theroną [harpunnika, syna Marcy Parker], a on nienawidził mnie. Zamienił polowanie z plemiennego przedsięwzięcia w bohaterski wyczyn, który miał przysporzyć chwały jego własnej rodzinie. Powiedziałem Theronowi, że nie będzie rodzinnych śpiewów i tańców, lecz te pieśni i tańce, które cała wioska mogłaby wykonywać. Kiedy dotarliśmy na plażę, [Theron] Parker pokrył wieloryba piórami, odśpiewał pieśń swojej rodziny, a także odebrał pierwszy kawałek wielorybiego mięsa, odcięty przez Inuka z Alaski, który oprowaź pływacza. To się mnie należało jako kapitanowi. To był mój wieloryb, nie jego (2005).

Joddie Johnson, właściciel baru Makah Maiden, jak większość Indian, oglądał wydanie w telewizji:

— To było ekscytujące: spotkali się po raz pierwszy od siedemdziesięciu lat: wojownik naprzeciwko wojownika [wieloryba].

Po łowach zorganizowano olbrzymi potlach w wypełnionej po brzegi szkolnej sali gimnastycznej. Trwał aż do następnego ranka. Ludzie jedli mięso wielorybie dwukrotnie: podczas lunchu i na obiad. Wśród biesiadników byli przedstawiciele sąsiednich Salish, m.in. Nisqually, Puyallup i Tulalip, którzy nigdy nie polowali na wieloryby. Tulalip wręczyli Makah czek w wysokości 5 tysięcy dolarów. Delegacja Nuu-chah-nulth była liczna: śpiewali i tańczyli przez sześć godzin i sownie obdarowali wielorybników, zwłaszcza Theroną Parkera. Wayne Johnson, na którego nikt nie zwracał uwagi, wcześniej poszedł do domu. Byli też przedstawiciele Quinault, Hoh, Cowlitz, Lummi, Yakima i wielu innych, nawet z Równin — przybył tancerz pow-wow z plemienia Omaha w pełnym rynsztunku. Pojawili się też aktywiści organizacji murzyńskich. Prezenty na potlach przysłały plemiona z całej Ameryki, od Alaski po Południowy Zachód. Niektórzy Indianie kanadyjscy przynieśli ze sobą mięso łosia na wymianę za mięso wielorybie. Wszyscy otrzymali z zamian T-shirty

z napisem „Makah Nation 5–17–99 6:54 am” i rysunkiem wieloryba w szponach Ptaka Grzmotu.

Sukces Makah zachęcił inne plemiona z Północnego Zachodu do starań o pozwolenie na połow wielorybów. Wsparcie ofiarowały takie kraje, jak Japonia i Norwegia.

Wojna na słowa

„Z kłbowiska przechwałek, zniewag, oskarżeń i kontroskarżeń, oszołomiony badacz wynurza się z przekonaniem, że każda rodzina święcie wierzy i dumnie ogłasza własną błękitną krew... Historia plemienia brźmi inaczej w ustach każdego informatora, ponieważ używa się jej do podkreślenia roli własnej grupy rodzinnej” — pisała amerykańska antropolog na początku lat pięćdziesiątych XX wieku¹⁰. — Dobre imię” to najważniejsza społeczna własność, a także najbardziej podatna na zniszczenie. A zatem każdy Makah przeciwdziała ryzyku odsłonięcia tajemnic życia społeczności przed ludźmi z zewnątrz, zmyślając i oszukując oraz jednocześnie plotkując, aby zrównoważyć plotki swoich sąsiadów.

Według Gluckmana „plotka u Makah nie jest wyrazem zainteresowania tym, co robią inni, jakie wady i zalety posiadają... Plotka to coś znacznie więcej — to samonapędzający się skandal, którego celem jest pokazanie, że inni nie zasługują na to, by być Makah. Różne grupy i jednostki toczą nieustanną walkę, by zademonstrować własne autentyczne «bycie Makah», w odróżnieniu do nieudanych starań innych, aby osiągnąć *makahness* — stan bycia Makah”¹¹.

Tradycyjne spory o krew, pozycję i prestiż utrudniają współczesną politykę Makah. Kiedy w latach sześćdziesiątych Makah walczyli z ustawodawstwem stanu Waszyngton zabraniającym połowów ryb podczas tarła, dowodzili, że w jednej z rzek łowili już wtedy, gdy zawierano traktat z USA, a zatem prawo stanu

ich nie dotyczy. Aby wygrać w sądzie, musieli przyznać, że jedna rodzina miała dziedziczne prawa do owej rzeki. Ostatecznie woleli przegrać sprawę niż pozwolić, aby terytorium, a wraz z nim prestiż, stało się „własnością” jednej z rodzin...

Przed podobnym problemem staje dziś Muzeum Makah: starania Centrum Kultury i Badań o zwrot przedmiotów kulturowych z amerykańskich muzeów na mocy NAGPRA¹² utrudniają spory rodzin i jednostek o to, kto jest prawowitym właścicielem owych przedmiotów, a co za tym idzie — do kogo należą prawa i przywileje związane z tymi przedmiotami. Spory są tak napięte, że do dzisiaj nie znaleziono zadowalającego rozwiązania.

Społeczność Makah najbardziej podzieliła jednak idea wznowienia łowów na wieloryby. Ostra dyskusja, obficie wykorzystująca odwieczną strategię opłokowywania rywalizujących rodzin nie koncentruje się jednak na etycznym wymiarze zabijania walen — jak to jest w przypadku nieindiańskich organizacji praw zwierząt. Dlatego organizacja Sea Shepherd Conservation Society i aktywiści broniący praw zwierząt niesłusznie zaliczyli do swych szeregów starszych członków Makah sprzeciwiających się polowaniom. O ile w poprzednich dekadach i stuleciach plotki dotyczyły najczęściej „skażenia” krwi w rywalizującej rodzinie poprzez zmieszanie się z potomkami niewolników, o tyle dzisiaj gra o nazwie „plotka–status” dotyczy wiedzy o tradycji. Tak naprawdę to ta sama stara historia, tylko opowiedziana w bardziej współczesny sposób: jeśli ktoś nie wie, jak postępować w tradycyjny sposób, oznacza, że należy do tak niskiej klasy, iż nic nie wie o tradycjach Makah.

— Czas zmienia rzeczy — powiedziała Susanne Napoleon. — Żaden z żyjących Makah nigdy nie brał udziału w polowaniu na wieloryby, ale oni i tak robią, co chcą. Zabolalo mnie, że, bez względu na moją pozycję jako członka starszyzny, nie poproszono mnie o radę. Moim zdaniem, [zwolennicy połowów] nie uzyskali żadnej wiedzy od star-

¹⁰ Elisabeth Colson, *The Makah Indians*, University of Minnesota, Minneapolis 1953, ss. 213, 217.

¹¹ Max Gluckman, *Papers in Honour of Melville J. Herskovits: Gossip and Scandal*, „Current Anthropology” 4, 1963, ss. 311–312.

¹² Native American Graves Protection and Repatriation Act — Ustawa o ochronie i repatriacji tubylczych grobów (Public Law 101–601, z 16 listopada 1990 roku).

szych, to mnie naprawdę martwi. Nie są w stanie złowić wystarczająco wielu ryb na potłacz, ale w głowach im tylko wieloryb.

Obraz, zawarta w tych słowach, polega na tym, że skoro nie poproszono jej o radę, oznacza to, że nie ma tradycji, które można by im przekazać, ponieważ należą do niższej klasy. Cóрка Susie Napoleon, Isabelle Ides, dodaje:

— Nie obchodzi mnie polowanie na wieloryba. Przez cały ten czas dawaliśmy sobie radę bez niego. Nikt nawet nie wie, jak przygotować mięso (1999).

Grupa starszych członków plemienia przeciwnych polowom wielorybów wystosowała list do „Peninsula Daily News”, w którym napisała, że „problem polowania na wieloryby nigdy nie został przedstawiony ludziom”. Jedną z autorek, Alberta Thompson, dodała:

— Rada Plemienna nie pytała ludzi o zdanie w sprawie zabijania wielorybów. Postąpono wbrew tradycji ludu Makah (1997).

Prawdę mówiąc, Thompson myli się: Rada działa tak, jak zawsze postępowali tradycyjni wodzowie, czyli w tajemnicy. Za to Thompson i inni „dysydenci” w plemieniu przyswoili sobie amerykańską koncepcję „umowy społecznej”. W przeszłości „wódz organizował spotkania Rady w swoim domu, zapraszając tylko najważniejszych mężczyzn z osady”¹³. Starano się nie dopuszczać obcych. Do dzisiaj polityczny proces podejmowania decyzji jest bardzo nieprzejrzysty i daleki od współczesnych demokratycznych standardów. Tajemnicą objęto także decyzje podejmowane przez Radę podczas politycznych manewrów rodzin członków Rady i wielorybników w trakcie polowu w 1999 roku.

„Myślimy, że Rada Plemienia po prostu zastrzeli wieloryba — pisali dysydenci Makah w „Peninsula Daily News”. — Naszym zdaniem określenie «zapewnienie środków do życia» (*subsistence*) jest niewłaściwe w sytuacji, w której nasi ludzie nie jedli mięsa czy tranu wielorybiego od początku XX wieku. Sądzymy, że polowanie [planuje się] tylko dla pieniędzy. Nie mogą mówić jednocześnie:

«tradycyjne, duchowe i do zapewnienia środków do życia», kiedy nie czynią żadnych [duchowych] przygotowań...”

Alberta Thompson przypominała, że kiedy w przeszłości polowanie na wieloryby i foki było niezbędne do przeżycia, Makah musieli także chodzić 90 mil do lasu na jagody.

— Dzisiaj po jagody idziemy do sklepu. Niektórzy pragną powrotu do polowań na wieloryby. Ci sami ludzie jakoś nie pragną udać się na długą wyprawę po jagody. Tyle się mówi o zabijaniu, ale milczy na temat respektowania tradycji, szanowania starszych albo bycia gotowym do ponoszenia ofiary, odprawiania oczyszczających ceremonii, modlitw i rytuałów... (1999).

I dalej: — Zabicie tych wielorybów posłuży tylko temu, aby ci w naszym rezerwacie, którzy już mają pieniądze, zarobili jeszcze więcej. Problemy z narkotykami i alkoholem nadal będą trwały, tak jak pogłębia się przepaść między bogaczami i tymi, co nic nie mają (1998).

Thompson analizuje przede wszystkim problem jako konflikt między autentyczną i fałszywą tradycją:

— Rozpoczęcie połowów wielorybów bez odtworzenia duchowej strony tych tradycji to brak szacunku dla naszych przodków.

Vivian „Libby” Lawrence, była przewodnicząca Rady Plemiennej, nie bez snobistycznej dumy twierdziła:

— Z zadowoleniem przyjmuję, że tradycje wielorybnicze mojej rodziny należą do przeszłości. Tożsamość plemienna nie musi opierać się na harpunie. Rodzina nie potrzebuje wielorybów, żeby ogłaszać, że jest Makah. Wiemy, kim jesteśmy; wiemy, czym jesteśmy. Moim prapradziadkiem był James Claplanhoo, jeden z ostatnich wodzów plemienia, którzy polowali na wieloryby. Zabity wieloryb nie sprawi, że stanę się bardziej Makah, niż byłam przez całe życie. Nigdy nie utraciliśmy naszej kultury. Wielorybnictwo nie zmieni mego życia (1998).

Zwolenników połowów nazywa nuworyszami, którzy czują potrzebę udowodnienia, że „mają kulturę”.

Tymczasem Greg Colfax, rzeźbiarz Makah, przywołuje tradycję do uprawomocnienia połowów:

¹³ Frances Densmore, *The Nootka and Quileute Music*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 124, Waszyngton 1939, s. 7.

— Porzuciliśmy wielorybnictwo, ponieważ tak nam kazano. Teraz wieloryby wróciły. Polowanie na wieloryby należy do naszego stylu życia, jest w naszych pieśniach i opowieściach. Powrót do wielorybnictwa to powrót do starych sposobów modlitwy... (1999).

Rada Plemienna wydała zakaz rozmawiania z dziennikarzami na temat połowów.

— Chcieli wydalic z rezerwatu tych, którzy sprzeciwiali się połowom. Obawa przed wyrzuceniem powstrzymała wielu ludzi... — mówiła Dotti Chamblin, do której przodków należał Wódz Seattle i Ba-ba-sit, jeden z ostatnich wielorybników (zmarł w 1907 roku).

— Ludzie boją się głosować przeciw członkom Rady, bo obawiają się utraty pracy — mówiła Thompson. — Rada jest zdecydowanie największym pracodawcą w społeczności, zatrudnia dwieście osób. Nawet jeśli głosowanie odbywa się w tajemnicy, to w tak małej społeczności wiadomo, kto na kogo głosuje.

Pracę straciła Alberta Thompson, ponadto „nieznany sprawca” zabił jej psa, zaś córce odebrano prawo do ziemi na terytorium plemienia.

17 maja 1999 roku, czyli w dniu zakończonego sukcesem polowania, Helma Wards, matka tradycyjnego przywódcy Arnie Huntera, którego wielu krewnych brało udział w polowaniu, została w łóżku, tak jak dawniej czyniła pierwsza żona wielorybnika. Bezruch kobiety miał spowodować bierność wieloryba i powstrzymać go przed agresywną obroną. Helma Wards poinformowała wszystkich o swoim czynie. Inni jednak woleli polegać na starej, dobrze wypróbowanej metodzie — obelgach rzucanych na przeciwników. Marcy Parker oraz Daniel Greene, dyrektor Makah Fisheries, i jego zastępca Dave Sonnes, w wywiadzie dla „Vancouver Georgia Strait”, obrażliwie nazwali Albertę Thompson „niewolnikiem”.

W grudniu 1996 roku sławna poetka i pisarka Linda Hogan (Chickasaw), razem z Brendą Peterson, autorką z Seattle, napisały trzy długie artykuły w „The Seattle Times”.

Historia Makah i pływacza szarego może się okazać jeszcze jedną bolesną historią korupcji, walki niedoświadczonych łowców wielorybów z obrońcami środowiska, historią uciskanych,

k którzy sami uciskają swój naród, konfliktu między niektórymi tradycjonalistami, którzy opowiadają się za starymi wartościami, i liderami biznesu, którzy negocjują kontrakty i mogą zatrudniać specjalistów od public relations do promocji w mediach — w kraju i zagranicą — planów łowów na wieloryby. Makah idą jeszcze dalej, mianowicie dopuszczają się zastraszania i prześladowania starych kobiet, których głos — jako przedstawicielki narodu — w dawnych czasach byłby szanowany. Dlaczego przywódcy biznesowi plemienia-narodu boją się starych kobiet?

Przewodniczący Rady Plemiennej, Ben Johnson, odpowiedział:

Linda Hogan zdradza swoje indiańskie dziedzictwo ośmielając się komentować sprawy plemienne, które jej nie dotyczą. (...) Znalazła ledwie dwie starsze kobiety, które — tak się złożyło — nie zgadzają się w sprawie połowów. (...) Komisja [Makah do Połowów Wielorybów] składa się z dziedzicznych rodzin reprezentujących odwieczne interesy kulturowe, fundamentalne dla naszej tożsamości jako wielorybnicy Pierwszy Naród.

Niezależnie od wsparcia rządu USA i zezwolenia Międzynarodowej Komisji Wielorybniczej (komisja przyznała Makah nawet nową kwotę, która wygasa w 2007 roku), wielobarwna koalicja plemiennych dysydentów na czele z Albertą Thompson, obrońców praw zwierząt z różnych krajów oraz amerykańska prawica ostatecznie pokonała Makah w sądzie: w grudniu 2002 roku Sąd Apelacyjny Dziewiątego Okręgu uznał, że Makah muszą uzyskać pozwolenie od amerykańskiej Agencji Ochrony Zwierząt Morskich (NMFS), zanim zorganizują następne polowanie. Do tej pory nikt takiego pozwolenia nie uzyskał. Jedno jest pewne: przyszłość kapitalistycznej, „neoarystokratycznej” elity i społeczeństwa Makah nie będzie spokojna. ♦

tłum. Bartosz Hlebowicz

SANDRA BUSATTA jest antropologiem na Uniwersytecie w Padwie. Współredaguje pismo „Hako” poświęcone kulturze Indian amerykańskich (www.hakomagazine.net). Wydała m.in. *Oro catene e sangue. La schiavitù indiana nel Nordamerica* (1996).

ZNIKAJĄCE PLEMIĘ

Walka Delawarów
o samostanowienie

Na przełomie XIX i XX wieku biali Amerykanie wyobrażali sobie Indian jako „znikającą rasę”. Dumni „czerwonoskórzy”, na skutek wojen i zarazków przyniesionych przez białego człowieka, mieli odejść na zawsze. Po stu latach okazuje się, że ich liczba w Ameryce Północnej stale się zwiększa, rośnie też poczucie dumy narodowej. Paradoksalnie, bardziej niż kiedykolwiek dotąd, niektóre z ludów indiańskich stają w obliczu unicestwienia. Nie zagrażają im choroby czy wojny, lecz polityka innych plemion i sądowe werdykty.

Droga do Delawarów z Bartlesville w Oklahomie wiodła przez tereny Kiowów, Seminoli, Szaunisów, Potawatomi, Kikapów i Indian Krik (wędrówkę po Oklahomie latem 2004 roku zacząłem z zachodu na wschód). U Kiowów trzy tygodnie lipca upłynęły na podróżach z ich byłem liderem Hessem Bointy, który pokazywał mi ważne miejsca: ruiny szkoły dla dzieci indiańskich w Rainy Mountain, do której sam chodził, cmentarze indiańskie; zabrał mnie na ceremonię Stowarzyszenia Tykwy, którego obrzędem niegdyś przewodził jego ojciec. W miasteczku Wewoka uczestniczyłem w niedzielnym nabożeństwie w kościele Akasvmkv u seminolskich baptystów,

z pieśniami w języku tubylczym. W błyskawicznym przejeździe przez kraj Szaunisów drażnił widok kiczowatego kasyna „Thunderbird Wild Wild West” z drewnianym saloonem i malunkami kowbojów na ścianach. W miasteczku Okmulgee, stolicy Indian Krik, imponowała nowoczesna architektura budynków sądu i władz plemiennych.

Jednak to Delawarowie z Bartlesville, miasteczka w północno-wschodniej części stanu ze strzelającym w niebo szklanym wieżowcem Price Tower zaprojektowanym przez Franka Lloyda Wrighta, byli głównym celem mojej podróży do Oklahomy. Dawne Terytorium Indiańskie (zamienione na stan Oklahoma w 1907 roku) — serce tubylczej Ameryki: osiem procent jej ludności, czyli 280 tysięcy, to Indianie — najwyższy odsetek, nie licząc Alaski, wśród wszystkich stanów. Delawarowie są jednym z trzydziestu siedmiu plemion Oklahomy. Przybyli tu dzięki umowie z Czirokezami z 1867 roku, osiedlonymi na tych terenach już wcześniej. Zakupili od nich indywidualne działki ziemi, a także zapłacili za prawa obywatelskie w Narodzie Czirokezów.

Nie równają się zamożnością z Czirokezami, właścicielami sześciu kasyn we wschodniej Oklahomie. Lecz i wśród Delawarów można znaleźć bogaczy. Nieżyjący już przywódca Delawarów, Lewis Ketchum, założył w 1977 roku w Tulsie (drugim pod względem wielkości mieście Oklahomy, swoistej stolicy plemion indiańskich ze wschodniej części stanu) przedsiębiorstwo Red Man Pipe and Supply produkujące sprzęt do wydobywania gazu, przynoszące wielomilionowe zyski, z 70. przedstawicielstwami w całych Stanach. Jego brat, Dee Ketchum, współwłaściciel firmy, absolwent University of Kansas, jest członkiem klubu Hillcrest Country Club zrzeszającego zamożną elitę Bartlesville, a jego żona Annette to znana działaczka organizacji kobiecych w Bartlesville, w 2004 roku wyróżniona tytułem „Zasłużona dla historii Bartlesville”. Wreszcie Joe Brooks, weteran wojny w Wietnamie (dwukrotnie odznaczony Szkarłatnym Sercem za odwagę), jest właścicielem sklepu sprzedającego tytoń i papierosy

Jeszcze się nie orientowałem, jak cenny kontakt mi polecono: osoba, z którą byłem

Powyższy artykuł pochodzi z tomu Pióropusze i krawaty, zbioru referatów z sesji popularno-naukowej Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, która odbyła w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie, 4 marca 2006 roku.



BARTOSZ HLEBOWICZ

Joe Brooks do listopada 2005 roku był wodzem Delawarów ze wschodniej Oklahomy

umówiony, to Jim Rementer, szef programu rewitalizacji języka lenape, którym mówią Delawarowie (sami siebie określają Lenapami, „Delaware” to nazwa nadana im przez Anglików na początku XVII wieku od Zatoki i rzeki Delaware, które z kolei wzięły nazwę od gubernatora Wirginii — lorda De la Warre). Mielśmy się spotkać w jego biurze w głównej siedzibie Delawarów przy 220 N.W. Virginia Avenue. Niestety, przyjechałem kilka minut za późno, nie odnajdując za pierwszym razem wskazanego adresu i Jim był już gdzie indziej. Zostawił wiadomość, że możemy się spotkać na lunchu w nowym kompleksie plemiennym, gdzie najstarsi i mniej zamożni Delawarowie codziennie wspólnie spożywają posiłki.

Exodus Delawarów

Otwarty przed kilkoma laty ośrodek znajduje się po przeciwnej, wschodniej stronie niewielkiego miasteczka (35 tysięcy mieszkańców), przy Tuxedo Boulevard, jednej z równoległych alei przecinającej Bartlesville ze wschodu na zachód. Bartlesville założył w 1873

roku Jacob Bartles, weteran wojny secesyjnej i przedsiębiorca. Bartles mógł tu zamieszkać i prowadzić interesy (m.in. był właścicielem pierwszego młyna w okolicy) tylko dlatego, że ożenił się z córką wodza Delawarów, Charlesa Journeycake’a (ich syn Joe Bartles przewodził plemieniu w latach 1922–1951).

Skąd się tu wzięli Delawarowie? Wszystko zaczęło się od prezydenta Andrew Jacksona, który w 1830 roku zarządził, że plemiona indiańskie mają być usunięte ze wschodnich stanów, aby nie tamować pochodu „cywilizacji” białego człowieka. Na mocy uchwalonej przez Kongres Ustawy o przesiedleniu Indian (Removal Act) tubylcy mieli zostać przeniesieni na zachód od Missisipi, na specjalnie dla nich utworzone Terytorium Indiańskie.

Wśród pierwszych plemion zmuszonych do opuszczenia rodzinnych ziem i migracji byli Czirokezi z Georgii, którzy zamieszkali na Terytorium Indiańskim w latach trzydziestych XIX wieku. Wyznaczono im północno-wschodnią część dzisiejszej Oklahomy. Czterdzieści lat później w ten rejon trafili Delawarowie — przeniesienie z rezerwatu w Kansas, było wynikiem nacisku rządu Stanów Zjednoczonych, osadników, spragnionych ziemi, niszczących indiański dobytek i kradnących indiańskie konie, i urzędników odpowiedzialnych za budowę kolei Union Pacific, która miała przebiegać przez teren rezerwatu. Na ziemiach Indian krzyżowały się szlaki poszukiwaczy złota ciągnących ze wschodu do Kalifornii i Oregonu, do tego jeszcze Kansas, leżący pomiędzy stanami wolnymi i niewolniczymi, szybko stał się skupiskiem zwolenników niewolnictwa, którzy napływali z sąsiedniego stanu Missouri. Jeszcze w przededniu wojny secesyjnej zaczęli osiedlać się i budować miasta na ziemiach Delawarów. Indianie, nie będąc obywatelami Stanów Zjednoczonych (otrzymali je dopiero w 1924 roku), nie mogli dochodzić swych praw w sądach. Lokalne władze amerykańskie, pomimo obowiązujących traktatów z Indianami, nie zamierzały ich bronić przed najazdem osadników, ze względu na wyborców, uważając zresztą, że Indianie wcale nie potrzebują wiele przestrzeni i że zamiast polować (z tego wciąż utrzymywała się część Delawarów), powinni się osiedlać i prowadzić



Jim Rementer (z lewej) i autor artykułu

gospodarstwa rodzinne. W tej sytuacji kolejna migracja Indian stała się nieunikniona.

Wędrówka z Kansas na południe nie była pierwszą w dziejach Delawarów. Ciągły napór białego osadnictwa zmuszał ich do nieustannych wędrówek od trzystu lat. Ich rodzinne ziemie to dzisiejsze stany New Jersey, południowy Nowy Jork i wschodnia Pensylwania. Właśnie na Wschodnim Wybrzeżu po raz pierwszy zetknęli się z białym człowiekiem: w 1524 roku do zatoki Nowego Jorku dotarł Giovanni da Verrazzano, żeglarz urodzony w Toskanii, na służbie francuskich kupców i króla Franciszka I. Jednak próba spotkania z Delawarami nie była udana, bo, choć Indianie wskazali żeglarzowi dogodne miejsce do cumowania, silny wiatr nie pozwolił statkowi przybić do brzegu. „Naprzeciw nam szli ludzie ubrani w różnokolorowe pióra ptaków, wykrzykując radośnie słowa podziwu... Z wielkim żalem musieliśmy zawrócić statek i opuścić to piękne miejsce” — napisał w swoim dzienniku Verrazzano.

Nikły kontakt wystarczył żeglarzowi, by ogłosić wschodnią część Ameryki Nową Ga-

lią — odtąd posiadłością króla francuskiego. Oczywiście, pierwsi mieszkańcy tej ziemi nie mieli pojęcia o zmianie swego statusu na poddanych europejskiego monarchy. Zresztą nie miała ona, prawdę mówiąc, większego znaczenia. Dopiero rywalizacja Holendrów i Anglików, która rozgorzała jakieś sto lat później (asumpt do niej dała podróż Anglika Henry’ego Hudsona zatrudnionego przez Holenderską Kompanię Wschodnioindyjską w poszukiwaniu „północno-wschodniego przejścia” do krajów Orientu, w 1609 roku), miała odmienić bezpowrotnie losy Indian ze Wschodniego Wybrzeża.

Pod naporem osadników, wojsk kolonialnych, a po wojnie o niepodległość Amerykanów, grupki Delawarów migrowały na zachód już od XVII wieku. Co kilkadziesiąt lat powtarzała się ta sama historia: najpierw zostali zmuszeni do opuszczenia Pensylwanii, potem Ohio, Indiany, Missouri, aż wreszcie Kansas. W trakcie wędrówek Delawarowie na przemian łączyli się w większe grupy i rozpadali

na mniejsze. Potomkowie tych mniejszych grup do dziś żyją na przykład w Kanadzie, Wisconsin, Kalifornii, a nawet Idaho. Dwie większe grupy trafiły w XIX wieku na Terytorium Indianie (druga z nich przywędrowała — przez Teksas i Meksyk — do zachodniej Oklahomy i do dziś zamieszkuje okolice Anadarko; Delawarowie, którzy dotarli z Kansas do Bartlesville i o których jest ten tekst, noszą oficjalną nazwę Delaware Tribe of Oklahoma).

W Oklahomie pierwsze rodziny Delawarów osiedliły się w rejonie Dewey i Copan nad rzeką Caney, parę mil na północ od obecnego Bartlesville w dzisiejszym hrabstwie Washington, i w Alluwe, w hrabstwie Nowata (północno-wschodnia część Oklahomy). Dzisiaj to największa spośród grup Delawarów, licząca przeszło dziesięć tysięcy osób. Spędziłem wśród nich sierpień 2004 roku i to był jeden z najlepszych okresów moich podróży po indiańskiej Ameryce.

Opowieść Jima Rementer

Stołówka w nowym ośrodku plemiennym Delawarów (prócz kuchni mieści się w nim klinika, żłobek, tzw. *gift shop* — sklepik z książkami i rękodziełem, sala telewizyjna i kilka innych pomieszczeń, z których mogą korzystać członkowie plemienia) stała się dla mnie miejscem niemal codziennych wizyt w porze lunchu. Wtedy miałem znakomitą okazję, by słuchać Delawarów, umawiać się na dłuższe wywiady, no i tanio jeść. Posiłki, dofinansowywane przez rząd federalny, kosztowały raptem 3 dolary.

Jim Rementer, który na początku traktował mnie z dystansem, otwierał się wraz z upływem czasu. Jedną z pierwszych uwag, jakie od niego usłyszałem, musiała i mnie dotyczyć:

— Z Delawarami jest inaczej niż z białymi. U białych wystarczy, że znasz kogoś przez dziesięć minut i zaraz potem przedstawiasz go „mój przyjaciel, Tom”. A Delawarowie zachowują cierpliwość: najpierw sprawdzają, czy chcą znać taką osobę.

W każdy wtorek wieczorem stołówka zamienia się w salę taneczną. Wnosi się wielki

bęben, na którym około dziesięciu mężczyzn wybija rytm delawarskich tańców, a cała reszta — czasem nawet 50 osób — tańczy. Potem następuje biesiada: każdy przynosi przygotowane przez siebie danie, by poczęstować innych. Olbrzymią radość sprawiło mi, gdy któregoś dnia zaprosili mnie do wspólnego bębnienia i uczty.

Jim Rementer urodził się w okolicach Filadelfii, w rodzinie białych Amerykanów.

— Wiele miejsc w okolicy miało nazwy indiańskie, ale żadnych Indian w Pensylwanii nie mogłem odnaleźć. Ponieważ nie było ich już w okolicy, w której mieszkalem i w której oni kiedyś żyli, podążyłem ich śladem.

Podczas poszukiwań w bibliotekach dowiedział się, że w ciągu XVII–XVIII wieku wyemigrowali na zachód. W zbiorach American Philosophical Society w Filadelfii natrafił na korespondencję antropologa Franka Specka z Freddy’em Washingtonem (Delawarem z Oklahomy), prowadzoną w latach czterdziestych. Był tam adres indiańskiego informatora.

— Napisałem do niego. Freddy Washington uznał, że jeśli chcę się dowiedzieć o Delawarach, to powinienem przyjechać. Tak trafiłem do Oklahomy. Po raz pierwszy byłam tam w 1961 roku, na dobre osiadłem rok później.

Rementer zamieszkał u Freddy’ego Washingtona, od którego uczył się języka lenape. Ale po kilku miesiącach przeniósł się do innej rodziny — Thompsonów.

— Zauważyłem, że gdy Freddy Washington nie znał jakiegoś słowa, tworzył je. Na przykład, gdy zapytałem go, jak będzie w lenape „sum” (*catfish*), łączył po prostu odpowiedniki „cat” i „fish” — co nie miało sensu. Thompsonowie znali język lepiej.

Najwięcej Rementer zawdzięcza Indiance Norze Thompson Dean i jej rodzicom. W ich domu spędził ponad dwadzieścia lat, ucząc się języka i zwyczajów Delawarów, opiekując się najpierw starymi rodzicami Nory, a potem samą Norą. Zdażył z nią odbyć wiele wypraw. Biblioteka w Bartlesville przechowuje jego pamiętnik, w którym opowiada m.in. o podróży w 1970 roku do Delawarów zamieszkujących rezerwat Irokezów w Ontario. Nora, jako jedna z nielicznych żyjących osób znających jeszcze język lenape i stare zwyczaje ple-

mienne, zaproszona została przez chrześcijańskich Delawarów z Kanady na uroczystość otwarcia nowego kościoła (Delawarowie w rezerwacie Sześciu Narodów należą do protestanckiego Zjednoczonego Kościoła Kanady) i wygłoszenia modlitwy w języku lenape. Jim w swoich zapiskach wspomina o równolegle trwającej ceremonii Irokezów w Długim Domu i o tym, że Nora Dean bardzo chciała wziąć w niej udział. Niestety, żaden z Delawarów nie przejawiał chęci zawiezienia tam Nory.

Nora Thompson Dean i Jim Rementer uczynili wiele dla uratowania zanikających tradycji wśród rozsianych po USA i Kanadzie grup Delawarów, a także dla podtrzymania więzi między delawarskimi społecznościami. Jimowi udało się nagrać część rozmów w języku lenape, jakie prowadził z Norą. Dziś służą jako pomoc do nauki języka: na oficjalnej stronie internetowej plemienia można odsłuchać niektóre słowa i wyrażenia, wypowiedziane przez Indiankę. Dzięki niej Delawarowie wydali też podręczniki, płyty i kasety z nauką języka. Nora Thompson Dean zmarła w 1984 roku.

Pod koniec lat 70. język lenape znało nie więcej niż dwadzieścia osób w USA i Kanadzie. Dzisiaj jest jeszcze gorzej — w kanadyjskim Moraviantown językiem lenape mówi zaledwie sześć osób. W Stanach Zjednoczonych jest jeszcze gorzej: tzw. *fluent speakers* można policzyć na palcach jednej ręki. Wśród Delawarów ze wschodniej Oklahomy jedyną osobą, która płynnie się nim posługuje jest... Jim Rementer, choć nawet on nie jest pewien swej wiedzy:

— Nawet nie wiem, na ile jeszcze znam język, bo od piętnastu nie mam z kim rozmawiać. Nikt z tych, od których sam się uczylem, już nie żyje.

Delawarowie docenili wiedzę Rementer. Został członkiem plemiennych komisji ochrony kultury i szefem programu zachowania języka. Od lat pracuje nad programem rewitalizacji języka, jest współautorem podręcznika gramatyki lenape.

Kolejną osobą znającą język Delawarów jest... inny biały, David Oestreicher z Nowego Jorku.

Historia Davida Oestreichera

Podobnie jak Jim Rementer, szukał Indian, których na Wschodnim Wybrzeżu już nie mógł znaleźć.

— Słyszałam, że David i jego brat, Paul, gdy byli chłopcami, strasznie chcieli zostać Indianami — śmieje się Jannifer Brown, członkini plemienia. — To im się nie mogło udać, ale David naprawdę nauczył się języka.

Gdy David Oestreicher przybył do Oklahomy, jego przewodnikiem został naturalnie Jim Rementer. A ich historia jest taka: Jim prowadził badania wśród starszych Delawarów zamieszkujących w miasteczku Anadarko i okolicach, nagrywając z nimi rozmowy w języku lenape. Towarzyszył mu młody David, który już zdążył sporo się nauczyć od Nory Thompson Dean. W którymś momencie Jim zdecydował, że zaprowadzi ucznia do domu jednej z kobiet posługującej się na co dzień językiem lenape. Kobieta знаła Jima, ale nie Davida i wyraźnie nie miała ochoty na spotkanie, wymawiając się pilnymi zajęciami w domu.

— „Co robisz?“, zapytałam — opowiada Jim Rementer. — „Może będziemy mogli ci pomóc“. „Sprzątam, nie będziecie wiedzieli, co robić“, odpowiedziała, ale zawahała się przez chwilę: „Wspominałeś, że on mówi w naszym języku?“, „Tak“. „Niech mi opowie historię“.

— A więc weszliśmy. I zostaliśmy pięć godzin. David opowiadał łamanym językiem lenape sprośną historię o tym, dlaczego psy się obwąchują.

Dzisiaj doktor antropologii David Oestreicher to jeden z najlepszych ekspertów od kultury Delawarów. No i jedna z nielicznych osób, która wciąż zna język tego ludu. W 1996 roku opublikował pracę o słynnej księdze *Walam Olum*, rzekomej kronice Delawarów. Oestreicher dowiedział, że *Walam Olum* to falsyfikat na miarę *Pieśni Osjana*¹, rzecz napisana po angielsku w 1836 roku przez francuskiego przyrodnika Constantina S. Rafinesque'a i przez niego

¹ W 1765 roku szkocki poeta James Macpherson ogłosił cykl rzekomo odkrytych przez siebie poematów celtyckich z III wieku, przypisując ich autorstwo Osjanowi, bohaterowi legend staroirlandzkich.

przetłumaczona na język lenape. Rafinesque całe życie utrzymywał, że *Walam Olum* jest autentyczne i że dzieło otrzymał na przechowanie od anonimowego Indianina. Historia miała opowiadać o początkach stworzenia, o wyłonieniu się Delawarów i ich historii aż do pojawienia się białych ludzi. Niektórzy Delawarowie do dziś wierzą w autentyczność *Walam Olum*, inni czują się zdezorientowani.

— Najpierw utracili język, teraz szczerze próbują odzyskać swoją przeszłość, a dziś usłyszeli o moim odkryciu i widzę, że są głęboko zawiedzeni — napisał Oestreicher po symposium, na którym przedstawiał Delawarom wyniki swoich badań.

Brat Davida, Paul Oestreicher, jest rzeźbiarzem, od szesnastego roku życia pracuje wśród Delawarów.

— Spędziłem wiele szczęśliwych dni w Oklahomie, ja pracowałem jako etnolog, zaś Paul nie rozstawał się ze szkieletnikiem i woskiem rzeźbiarskim — wspomina David.

Znikający język

W 2002 roku odszedł ostatni Delawar mówiący językiem lenape, Leonard Thompson, wódz prowadzący plemienne ceremonie. Wcześniej, w latach 1992–1994, języka lenape uczyła w Bartlesville Lucy Blalock, jedna z najstarszych Delawarek (w 1992 roku miała 86 lat). Co dwa tygodnie przyjeżdżała do siedziby Delawarów z oddalonego o 90 mil Quapaw, gdzie mieszkała. Zmarła w 2000 roku.

Jej działania próbowała kontynuować Jannifer Brown, która okazała się najlepszą uczennicą Rementera, po Davidzie Oestreicherze.

— Namawiałam Jima, żeby mi pozwolił iść ze sobą, kiedy odwiedzał starszych Delawarów, z którymi rozmawiał w naszym języku — mówi Jannifer. — Najpierw nie chciał o tym słyszeć, ale ja byłam uparta, więc w końcu się zgodził. Po pierwszej wspólnej wyprawie zorientował się, że naprawdę mnie to interesuje. Uczylałam się coraz więcej i z czasem inni zaczęli uczyć się ode mnie.

Dzisiaj Jannifer Brown pracuje razem z Rementerem w komisji ochrony kultury.

— Zaczęłam od organizowania lekcji szy-

cia mokasynów, potem lekcji języka. Sama nie mówię płynnie, ale mogę czytać i całkiem niezłe rozumiem. Jim wiele mi pomógł. Każde nowe słowo, które mi podaje, wprowadzam do bazy w swoim komputerze. Czasem budzę się w nocy z jakimś słowem, które nie daje mi spokoju, pamiętam, jak brzmi, ale nie przypominam sobie jego znaczenia. Nie zasnę, dopóki tego nie sprawdzę.

Jannifer Brown zorganizowała trzy kursy nauki języka.

— Najpierw, przez pierwsze dwa, trzy miesiące przychodzi z trzydzieści osób — mówi — potem entuzjazm gaśnie. Lekcje trwają dalej z kilkoma osobami, ale gdy przychodzi lato, nie ma nikogo. A jesienią nie wracają.

Jim Rementer dodaje:

— Ludziom wydawało się, że wystarczy być Delawarem, żeby z łatwością nauczyć się mówić lenape. Nic z tego, Delawarowie uczą się tego języka jak każdego innego obcego, bo ich rodzinnym językiem tak naprawdę jest angielski, bo nim mówi się w domach.

Od trzech lat nie ma oficjalnych kursów języka lenape w Bartlesville. Brak wykwalifikowanych nauczycieli, a przede wszystkim — zainteresowania.

Czirokezi, polityka, pieniądze, tożsamość

Zachowanie języka to nie jedyny problem dziesięcioletniego ludu indiańskiego z Oklahomy. Stosunki Delawarów z Czirokezami nie układały się od początku, odkąd w 1867 roku Delawarowie zaczęli osiedlać się na Terytorium Indian. Niektórym Czirokezom nie podobało się nowe sąsiedztwo, dochodziło do zastraszania nowo przybyłych rodzin, a nawet zabójstw. Wzajemną niechęć podsycały świeże wspomnienia wojny secesyjnej, w której Delawarowie walczyli po stronie Unii (ponad 80% mężczyzn), a spora część Czirokezów wspierała Konfederatów (ich lider Stand Watie był ostatnim generałem Południa, który poddał się wojskom Unii). Dzisiaj, po przeszło stuleciu trudnego sąsiedztwa, Delawarowie stają w obliczu politycznego unicestwienia. Zagrożenie przychodzi właśnie od Czirokezów.



Była siedziba władz Delaware Tribe przy N.W. Virginia Avenue w Bartlesville, dzisiaj w rękach lokalnego pośrednika nieruchomości

BARTOSZ HLEBOWICZ

Żeby opowiedzieć tę historię, znów musimy cofnąć się w czasie.

Kiedy Delawarowie nie wytrzymywali naporu osadnictwa białych w Kansas i przenosili się do z północno-wschodniej Oklahomy, na pomoc przyszli mieszkający już tam Czirokezi. Po serii rozmów pomiędzy rządem USA, Delawarami i Czirokezami, w 1867 roku obydwie plemiona podpisały traktat, na mocy którego Delawarowie otrzymali nie tylko prawo osiedlenia się na ziemiach Czirokezów (każdy z Delawarów miał otrzymać 160 akrów za cenę 1 dolara za akr), ale także, po zapłaceniu 123 dolarów za każdego członka, mieli cieszyć się takimi samymi prawami co Czirokezi, a ich dzieci urodzone na nowej ziemi miały stać się pełnoprawnymi obywatelami „Narodu Czirokezów”.

Delawarowie nie byli jedynymi Indianami relokowanymi na ziemię Czirokezów przez rząd USA. Stany Zjednoczone najpierw zmusiły Czirokezów do odsprzedań swych ziem na Terytorium Indianiskim, leżących na zachód od 96 południka (który przebiega m.in. przez zachodnią granicę hrabstwa Washington). Rząd USA zamierzał osiedlić tam „niecywilizowane” plemiona. W ten sposób trafili

tam „dzicy” — zdaniem amerykańskich decydentów — Osedżowie (tak jak Delawarowie, przygnani na Terytorium Indianiskie z Kansas, tyle że pięć lat wcześniej). Odkrycie ropy w rezerwacie na początku XX wieku sprawiło, że dzisiaj Osedżowie są jednym z najbogatszych plemion w Stanach Zjednoczonych.

Delawarów natomiast, jako Indian „cywilizowanych”, rząd USA umieścił na ziemiach Czirokezów (także uznawanych za „cywilizowane” plemię), czyli na wschód od 96 południka. Osiedlenie na tym samym miejscu dwóch plemion, wysuwających do niej roszczenia oraz pozostawienie Delawarów z niesprecyzowanym statusem było albo szczytem głupoty amerykańskich urzędników, albo efektem cynicznej kalkulacji. Tak czy inaczej, zadecydowało o nieustannym i być może nierozwiązywalnym konflikcie, który trwa do dziś.

Traktat z 1867 roku od samego początku był odmiennie interpretowany przez obydwie strony. Delawarowie twierdzą, że po prostu kupili ziemię od Czirokezów, na której mogli swobodnie budować swoją organizację plemienną, a niezależnie od tego nabyli prawa przysługujące członkom „Narodu Czirokezów”, dzięki czemu powinni mieć na przykład

zapewnioną opiekę medyczną, taką jak Czirokezi, oraz prawo do korzystania ze wspólnego budżetu. Czirokezi zaś utrzymują, że Delawarowie, podpisując traktat, rzekli się swojej plemiennej tożsamości i stali się Czirokezami. Jedno jest pewne: ta interpretacja pomogła Czirokezom przekonać Biuro do Spraw Indian (w Departamencie Spraw Wewnętrznych) do wykreślenia Delawarów z federalnego rejestru plemion oficjalnie uznawanych przez rząd USA. Było to w 1979 roku. W ślad za tą decyzją poszło zerwanie oficjalnych stosunków władz USA z Delawarami.

Skąd tak wielka determinacja Czirokezów, by doprowadzić do pozbawienia politycznej reprezentacji ludu o zupełnie różnej historii, odrębnego etnicznie i kulturowo i włączenia jego członków — wbrew ich woli — do własnej grupy?

Betty Smith, współautorka podręcznika do nauki języka Czirokezów, twierdzi:

— Nie pozwolimy im odejść, dopóki nie zapłacą za ziemię. Przecież to ziemia Czirokezów.

Wykupienie ziemi (za którą Delawarowie raz już zapłacili Czirokezom! — w 1867 roku) nie wchodzi chyba jednak w grę, deklaracje liderów Czirokezów są jednoznaczne: — Nie pozwolimy, aby w obrębie naszego terytorium działała inna organizacja plemienna niż nasza.

Prawda jest też taka, że idzie nie tylko o ziemię. W grę wchodzi duże pieniądze: rząd federalny ustala sumę pieniędzy przyznawanych plemionom na podstawie liczby ich członków. Czirokezi liczą dziś około 230 tysięcy osób (w tym 90 tysięcy mieszka we wschodniej Oklahomie), czyli prawie 23 razy więcej niż Delawarowie. Jednak dziesięć i pół tysiąca Delawarów to wciąż pokaźna liczba — liderzy Czirokezów wiedzieli, że jeżeli uda się administracyjnymi środkami doprowadzić do uznania Delawarów za członków „Narodu Czirokezów” (tak oficjalnie brzmi ich nazwa), budżet tych drugich corocznie zwiększy się o proporcjonalną kwotę.

Do 1979 roku Delawarowie utrzymywali bezpośrednie stosunki z rządowym Biurem do Spraw Indian i, ciesząc się statusem plemienia, regularnie otrzymywali z budżetu fede-

ralnego fundusze na rozwój własnej społeczności (każde plemię oficjalnie uznawane przez rząd amerykański ma do nich prawo). Ross Swimmer, wódz Czirokezów w latach siedemdziesiątych, który doprowadził do niekorzystnej dla Delawarów decyzji o ich nieuznaniu przez rząd federalny, przekonywał i sąd, i rząd amerykański, że rząd źle robi przekazując pieniądze „samozwańczym” władzom „samozwańczego” narodu. Zamiast tego, proponował, pieniądze te powinny być trafiać do władz „narodu Czirokezów”, które by dokonywały sprawiedliwego podziału dodatkowych funduszy (bo oczywiście niezależnie od funduszy dla Delawarów Czirokezi otrzymują przysługujące im pieniądze) wśród swoich obywateli „o pochodzeniu delawarskim”. „Ponieważ Delawarowie nie mają plemienia — dowodził Swimmer — jest ważne, aby wydawanie tych pieniędzy było kontrolowane przez jakieś władze plemienne, a takie są tylko jedne — Narodu Czirokezów... My, Czirokezi, jesteśmy zaniepokojeni, gdy mała grupa Indian [Delawarów] otrzymuje kontrolę nad wielkimi sumami pieniędzy na programy plemienne, podczas gdy plemię [Delawarów] nie istnieje”.

W ten oto sposób wódz Czirokezów „troszczył się”, aby pieniądze Delawarów nie trafiły w niepowołane ręce, czyli... do Delawarów! Wtedy, w 1979 roku, rząd amerykański uwzględnił opowieści Rossa Swimmera i wykreślił Delawarów z federalnego rejestru plemion i wstrzymał wypłatę należnych im pieniędzy. Jednak Delawarowie się nie poddawali. Dzięki m.in. wsparciu ogólnokrajowych organizacji indiańskich udało im się przekonać Biuro do Spraw Indian do kolejnej zmiany stanowiska: w 1996 roku ponownie stali się — w oczach amerykańskich urzędów — odrębnym plemieniem indiańskim. Znowu popłynęły pieniądze federalne: dzięki nim Delawarowie urządzili swoją siedzibę w centrum Bartlesville i byli w stanie wypłacać regularne pensje siedemdziesięciu pracownikom zatrudnionym do nadzorowania federalnych programów, m.in. budownictwa, opieki zdrowotnej, dziedzictwa kulturowego. Wybudowali nową stołówkę, żłobek, klinikę i domy dla najstarszych członków plemienia,

a kilkanaście kilometrów na południe, tuż za granicą z Kansas, przedszkole, do którego w pierwszym roku działalności (2004) zapisanych było trzydzieścioro dzieci (i to wcale nie indiańskich, lecz głównie białych Amerykanów mieszkających w okolicy). Plemię rozpoczęło rozmowy z władzami miasteczka Bonner Springs niedaleko Kansas City (tam mieszkali Delawarowie przed przeniesieniem się na Terytorium Indiańskie w XIX wieku) w sprawie wybudowania kasyna — spodziewano się, że da ono zatrudnienie ponad 2 tysiącom ludzi.

I gdy wszystko zaczęło układać się po myśli przywódców Delawarów, do akcji znowu wkroczyli Czirokezi i jeszcze raz udało im się przekonać amerykańskich urzędników, że na mocy traktatu z 1867 roku plemię Delawarów nie powinno mieć żadnej politycznej reprezentacji. W listopadzie 2004 roku Sąd Apelacyjny w Denver unieważnił decyzję Biura do Spraw Indian z 1996 roku: biali ludzie ponownie orzekli, że plemię Delawarów nie istnieje, a ci, którzy podają się za Delawarów, są po prostu Czirokezami. W marcu 2005 roku Biuro do Spraw Indian wstrzymało wszelkie fundusze dla Delawarów. Wszyscy zatrudnieni w biurze Delawarów, w Bartlesville, stracili pracę, siedzibę plemienia przy Virginia Avenue sprzedano, nową klinikę zamknięto, wstrzymano rozmowy w sprawie kasyna w Bonner Springs. W nowym centrum plemiennym starsi wciąż spotykają się na *lunchu*, tyle że posiłków nie finansuje już rząd federalny, lecz darczyńcy. Zdarza się, że żywność dostarcza supermarket Wal-Mart albo lokalne restauracje. Delawarka Evelyn Kay Anderson, która od wielu lat gotowała w kuchni, nie wyobraża sobie, że mogłaby opuścić to miejsce. A każdy wtorkowy wieczór nadal wypełnia wspólne bębnienie i tańce.

W październiku Sąd Najwyższy odrzucił apelację Delawarów. Ich wódz, Joe Brooks, zadeklarował:

— Będę walczył z wodzem Czirokezów, dopóki piekło nie zamarze! Jesteśmy wolnym i niezależnym narodem, i takim pozostaniemy.

Jednak nie zrealizuje swoich buńczucznych zapowiedzi, przynajmniej nie w najbliższym

czasie: w listopadzie ubiegłego roku Delawarowie przeprowadzili przedterminowe wybory (Joe Brooksowi pozostawał jeszcze rok do zakończenia kadencji). Zarzucano Brooksowi, że nie potrafił negocjować z Czirokezami. Jerry Douglas, nowy lider (wcześniej zastępca Brooks), podjął rozmowy z Czirokezami i już poszedł na ustępstwa. Delawarowie, aby odzyskać fundusze federalne, gotowi są zrezygnować ze swej ograniczonej suwerenności i pozwolić, aby pieniądze przechodziły przez ręce Czirokezów. Przyznają, że lepiej, aby kontrolowali je Czirokezi, niż żeby ich wcale nie było. Pieniądze, o które toczy się walka, to 7 milionów dolarów rocznie. Teraz będą je dzielić Czirokezi. Delawarowie jako plemię nie będzie miało prawo posiadać ziemi w obrębie „terytorium Czirokezów” (a zatem oficjalną siedzibę plemienia trzeba będzie przenieść poza Bartlesville) i pozostaną obywatelami Narodu Czirokezów. Czirokeskie obywatelstwo, które pod koniec XIX wieku miało pozwolić Delawarom przetrwać trudne czasy, dziś jest ciężarem, którego nie potrafią się pozbyć.

W sklepie przy Tuxedo Boulevard kupuję kasety do nagrywania kolejnych rozmów z Delawarami. Białe Amerykanin, w średnim wieku, słyszy mój „nierdzenny” akcent i pyta, skąd jestem i co tu robię. Gdy słyszy o Delawarach, wykrzykuje z nienawiścią: „Indianie! Pełno ich tu!”, jakby to stwierdzenie samo w sobie było zrozumiałym oskarżeniem (według spisu powszechnego z 2000 roku Indianie stanowili nieco ponad siedem procent populacji Bartlesville, biali — 82). Biedak nie wie, że jeszcze sto lat temu Oklahoma nie była Oklahomą, tylko Terytorium Indiańskim, wedle obietnicy rządu USA „po wsze czasy” niedostępnym dla białych osadników i że on sam jest potomkiem tych, którzy pięć czy sześć pokoleń temu zamieszkali nielegalnie na indiańskiej ziemi i ustanawiali prawa, które skłaniają plemiona do twardej walki między sobą. ♦

Badania wśród Indian w Oklahomie w sierpniu 2004 umożliwił mi grant Fundacji Kościuszkowskiej

Kwishkwei Piskèke

Cicha noc

Wèmi pilèt, ahi chitkwe
Kwishkwei piskèke
Sapèlee òkai nèk nisha
Pilsit mimèns ahi tànkstitit
Nalai kawayok
Nalai kawayok.

Wèmi pilèt, ahi chitkwe
Nanàngihèleyok
Wèlèsèwakàn òs'hakaming
Enjèlāk asuhatuwāk
Christ ènda mitahpit
Christ ènda mitahpit

Wèmi pilèt, ahi chitkwe
Kètantuwit kwisa
Osèlee wènji wèshkingung
Pilèt ènda pètapàngè
Jesus Kèmitahpi!
Jesus Kèmitahpi!

Wszędzie spokój, wszędzie czysto
Noc jest bardzo cicha
Jasna wokół tych dwoje
Czyste dziecko malusieńkie
Spokojnie śpią oboje
Spokojnie śpią oboje

Wszędzie spokój, wszędzie czysto
Wszyscy drżą
Gdy z Nieba bóstwo zstępuje
Słychać śpiew wszystkich Aniołów
Chrystus się narodził
Chrystus się narodził

Wszędzie spokój, wszędzie czysto
Boży Syn
Światło pada z Jego twarzy
Wszędzie czysto, gdy zaczyna świtać
Jezu, Tyś narodził się!
Jezu, Tyś narodził się!

tłumaczenie na język lenape Lucy Parks Blalock
z Jimem Rementerem i Helen Fujiyoshi
(1992)

tłum. z angielskiego Marek Maciołek

Jak przetłumaczyliśmy „Cichą noc”

W 1992 roku Betty Skye z indiańskiego Kościoła metodystów w Dewey, w Oklahomie, powiedziała mi, że przydałyby się jakieś hymny w języku lenape. Stwierdziłmy, że dobrym pomysłem byłaby kolęda. Omówiłem to z Lucy Blalock, nauczycielką języka lenape. Zdecydowaliśmy się na Cichą noc.

Pod koniec roku Lucy przyjechała na kilka dni do Dewey i zaprowadziłem ją do domu Helen, gdzie spędziliśmy cały dzień nad tłumaczeniem tej kolędy. Dość trudne jest tłumaczenie z jednego języka na drugi, chcąc zachować tę samą liczbę sylab i choćby zbliżone znaczenie.

Helen (która później została moją żoną, a którą Bóg w tym roku wezwał do siebie) służyła cenną pomocą. Wielokrotnie odgrywała Cichą noc na fortepianie, abyśmy mieli pewność, że liczba sy-

lab zgadza się z liczbą nut w pieśni. Podsunęła nam też kilka angielskich synonimów słów, z którymi mieliśmy kłopot podczas tłumaczenia.

Na szczęście zarejestrowałem tę naszą sesję nagraniową. Dziś służy nie tylko jako przypomnienie tego, jak Lucy tłumaczyła kolędę, ale także zawiera kilka dodatkowych słów w języku lenape wypowiedzianych przez native speaker'a; mogliśmy więc dodać je do naszego dźwiękowego słownika w internecie.

W następnym roku omówiliśmy Cichą noc w jednej z klas językowych Lucy, a później klasa zaśpiewała ją dwa razy. Było to pierwsze „publiczne wykonanie” Cichej nocy w języku lenape.

Jim Rementer
grudzień 2006

Kolędę w języku lenape można wysłuchać na naszej stronie: www.tipi.pl/tawacin/t76.html. Dźwiękowy słownik lenape dostępny jest pod adresem: www.delawaretribe-ofindians.nsn.us/language.html

ANASAZI

Kultura Indian Pueblo
wczoraj i dziś

Kultura Indian Pueblo z Południowego Zachodu Ameryki Północnej¹ ma dość bogatą tradycję. Jej geneza sięga jeszcze okresu przed naszą erą i od tego czasu, przechodząc przez różne stadia, rozwija się do dnia dzisiejszego. Trudno byłoby prześledzić cały ten okres w jednym artykule, dlatego proponuję skupić się na kilku ważnych i najbardziej charakterystycznych etapach jej rozwoju. Przedstawione tutaj informacje mają charakter nieco uogólniający i stanowią tylko próbę opisu najbardziej charakterystycznych elementów kulturowych w przeszłości i obecnie.

Pierwsza część obejmuje czasy przed przybyciem Europejczyków, następnie przedstawiona zostanie sytuacja Indian Pueblo w okresie, gdy na Południowy Zachód wkroczyli Hiszpanie, a następnie Meksykanie. Ostatnia część to informacje o tym, jak współcześni Indianie Pueblo funkcjonują w państwie amerykańskim i na ile ich tradycja i kultura zdołały przetrwać stulecia kontaktów z białym człowiekiem oraz interakcji z innymi grupami tubylczymi.

W przeszłości terytorium zajmowane przez poszczególne grupy Indian Pueblo obejmowało

ogromny obszar południowych części dzisiejszych stanów Utah i Kolorado, oraz północnej i środkowej części Arizony i Nowego Meksyku. Oczywiście zagęszczenie osadnictwa na tak ogromnym terytorium nie zawsze było równomierne i wyglądało inaczej w różnych okresach czasu. Dzisiaj Indianie Pueblo zamieszkują w dwudziestu kilku rezerwach, położonych w Arizonie i Nowym Meksyku.

Kultura Pueblo² przed Kolumbem

Początki kultury Pueblo giną gdzieś w mrokach dziejów i są dość trudne do uchwycenia zarówno współczesnym naukowcom, reprezentowanym przez archeologów i antropologów, jak i samym Indianom. Ci ostatni jednak mają nieco inne pojęcie czasu, tym samym być może nie zależy im tak bardzo na poznaniu dokładnie, gdzie i kiedy miało to miejsce w rozumieniu europejskim lub amerykańskim. Często też współcześni Pueblo mówią, że byli tu (na Południowym Zachodzie) od zawsze.

Skoro mowa jest o Indianach i ich kulturze, warto zacząć od ich wersji wydarzeń, jako bezpośrednio zainteresowanych. Legenda Indian Hopi (społeczność Pueblo z Arizony) mówi, że ich przodkowie przybyli ze świata podziemnego (tzw. Trzeciego Świata) do Czwartego, który istnieje obecnie³. Ale może od początku:

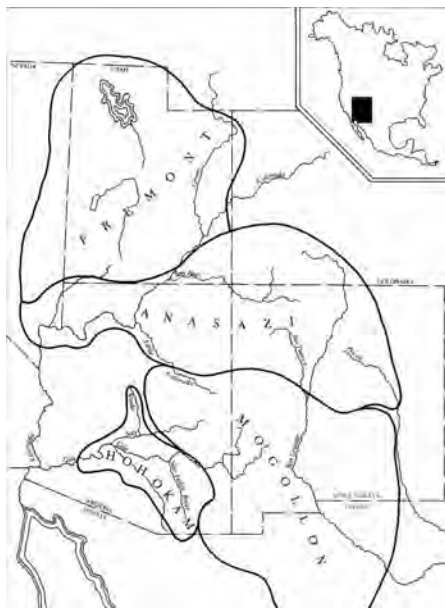
a więc na początku był Stwórca, Tewa (Dawa), który panował nad przestrzenią i czasem a jego mocą było Słońce. On to stworzył gwiazdy i planety, a także wszelkie stworzenia. Jednak te istoty (wyglądem przypominające owady lub insekty) walczyły między sobą i nie potrafiły zrozumieć znaczenia życia

¹ Południowy Zachód Ameryki Północnej obejmuje głównie cztery stany amerykańskie: Utah, Kolorado, Nowy Meksyk, Arizonę i częściowo przylegające do nich obszary północnej części Meksyku (stany Sonora i Chihuahua). To obszar o dość zróżnicowanych warunkach geograficznych i klimatycznych, gdzie jednak dominującym elementem krajobrazu są suche, półpustynne równiny, poprzecinane płaskowyżami (*mesa*) i pasmami górskimi z lasami sosnowymi i świerkowymi.

² Kultura Pueblo nazywana jest także kulturą Anasazi (tak często funkcjonowała w literaturze archeologicznej i antropologicznej, jest to nazwa nadana przez Nawahów, kiedyś wrogów Pueblo, i oznaczała „wrogów naszych przodków”). Jednak sami Indianie Pueblo nie lubią tej nazwy i wolą określać swoich przodków mianem Hisatsinom, czyli Przodkowie, Dawni Ludzie.

³ H. Courlander, *The Fourth World of the Hopis*, Nowy Jork 1971; J. J. Brody, *The Anasazi: Ancient Indian People of the American Southwest*, Nowy Jork 1990.

danego im przez Stwórcę, więc posłał im na pomoc Kobiętę (Babkę) — Pająka (Gogyeng Sowuhti), która wyprowadziła je do nowego świata, bliżej powierzchni Ziemi, gdzie mogli żyć jak chcieli. Tam zauważyli, że ich ciała przybrały kształty zwierząt: niedźwiedzia, wilka, królika i innych, ale dalej walczyli między sobą i zabijali się wzajemnie, dalej nie zrozumieli sensu i znaczenia życia. Więc Tewa posłał znowu Babkę–Pająka, która wyprowadziła ich do trzeciego świata, tym razem bardzo blisko powierzchni Ziemi, przybierając wygląd ludzi, ucząc się budować domy i uprawiać kukurydzę. Jednak i tu większość ludzi zaczęła robić złe rzeczy i tylko niektórzy żyli dalej tak, jak ich nauczyła Babka–Pająk. Widząc to Tewa, posłał znowu Babkę–Pająka, aby poprowadziła tych dobrych ludzi, którzy rozumieli sens i znaczenie życia, do małego otworu u szczytu trzeciego świata i przez ten otwór, zwany sipapu wyprowadziła ich na powierzchnię Ziemi, do czwartego świata. Tu Ptak Przedrzeźniacz (Mockingbird) siadł obok Babki–Pająka i podzielił ludzi na Hopi, Zuni, Pima, Białych Ludzi i inne plemiona i narody wysyłając ich w różnych kierunkach świata, który stworzył dla nich Tewa.



Obszar rozwoju kultury Anasazi/Pueblo i kultur sąsiednich w czasach prehistorycznych

Na podstawie: Polly Schaafsma, *Indian Rock Art of the Southwest*. Santa Fe – Albuquerque 1980, s. 22.

Tyle indiańska tradycja ustna, przekazywana z pokolenia na pokolenie. A cóż na to współczesna nauka, z całym swoim dorobkiem i zapleczem w postaci nowoczesnej aparatury i precyzyjnych technik badawczych? Otóż badania archeologiczne dowodzą, że przodkowie dzisiejszych Indian Pueblo żyli na Południowym Zachodzie już w pierwszym tysiącleciu przed naszą erą. Chociaż nie ma zgody, co do dokładnej daty uformowania się tej kultury — to najczęściej badacze twierdzą, że miało to miejsce już około 300/200 roku p.n.e. lub dopiero na początku n.e.⁴ — to wyraźnie widać, że od początku podstawą gospodarki ludności tej kultury było rolnictwo z dominującymi uprawami kukurydzy, a także dyni i fasoli (rośliny znane wielu ludom indiańskim jako tzw. trzy siostry). Oczywiście pradawni Pueblo polowali także na typowe zwierzęta tamtego regionu, jak jelenie, króli-

ki, indyki. Te ostatnie stanowiły w pewnych okresach podstawowe źródło mięsa dla Indian Pueblo do tego stopnia, że zdolali je nawet udomowić, prawdopodobnie około VIII wieku n.e. Początkowo jednak indyki chowano przede wszystkim dla piór.

Archeolodzy zdolali wyróżnić dwa główne okresy w rozwoju kultury Pueblo⁵: okres Wyplataczy Koszyków (II i III), którego początków nie można jak dotąd precyzyjnie ustalić, a który miał trwać do przełomu VII i VIII wieku n.e. i następny okres: tzw. okres Pueblo, wewnątrz którego wydzielono także kilka podokresów czy też faz, ostatnia z nich (Pueblo V, zwana też Historic Pueblo) nie skończyła się, bowiem obejmuje dzień dzisiejszy i współczesną kulturę Pueblo, o której będzie pokrótce powiedziane w ostatniej części.

⁴ S.J. Fiedel, *Prehistory of the Americas*, Cambridge, Nowy Jork, Oakleigh, 1992, s. 214.

⁵ S. Plog, *Ancient People of the American Southwest*, Londyn 1997, s. 9; J. Gąssowski, *Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX*, Warszawa 1996, s. 34.

W okresie Wyplataczy Koszyków zamieszkiwano osiedla złożone najczęściej z kilku lub kilkunastu domostw półziemiankowych. Konstrukcję takiego domostwa, zagłębionego w ziemię i budowanego na planie kwadratu lub koła stanowiły drewniane belki, pokrywane następnie gałęziami oraz ziemią i gliną. Do wnętrza takiego domostwa wchodziło przez drabinę umieszczoną w otworze dachowym. W środku chaty znajdowało się z reguły zagłębione w ziemię palenisko, często także jamy wydłużone w podłodze (najczęściej podłoga to było zwykłe klepisko) i przeznaczone na zapasy. Dodatkowo w podłodze można wyróżnić mały otwór, tzw. *sipapu*, który zgodnie z wierzeniami współczesnych Indian Pueblo jest mistycznym miejscem, z którego ich przodkowie wydostali się ze świata podziemnego do świata, który istnieje obecnie.

Okres Pueblo przynosi zasadniczą zmianę w sposobie budowania domostw i miejsc sakralnych (*kiva*⁶). To wtedy, jak mówią niektórzy powstały pierwsze bloki mieszkalne w Ameryce Północnej. Twierdzenie to jest uzasadnione w związku z tym, że faktycznie zmiana w budownictwie była radykalna i nie mająca wcześniej precedensu na tym obszarze. Zaczęto wznosić jedno i kilkupiętrowe budynki z obrobionego kamienia, najczęściej piaskowca i belek drewnianych. Powstawały pierwsze puebla⁷, w których mogło mieszkać nawet kilkaset osób. Niższe piętra często tworzyły tarasy i rodzaj balkonów dla nieco cofniętych wyższych pięter. Na wyższe poziomy można było się dostać tylko przy użyciu drabiny. Przemieszczanie pomiędzy poszczególnymi

domostwami odbywało się po dachach. Spełniało to więc walory obronne, ponieważ w razie zagrożenia wciągano drabiny, mogąc się skutecznie bronić⁸.

Oprócz wspaniałej architektury budzącej dzisiaj podziw wśród turystów, Indianie Pueblo słyną także z bogatej tradycji tworzenia sztuki naskalnej oraz misternie wykonywanej biżuterii, wyplatanych koszy i przepięknie zdobionej ceramiki. Pierwszą ceramikę zaczęto tam wytwarzać już pod koniec okresu Wyplataczy Koszyków, ale jej rozkwit przypada na okres późniejszy. Naczynia były dekorowane i ozdabiane malowaniem, często czarnym barwnikiem na białym lub czerwonym tle. Także i dzisiaj Indianie Pueblo słyną z tych umiejętności, ozdabiając często współczesną ceramikę tymi samymi lub podobnymi motywami, co ich przodkowie setki lat temu. To m.in. jeden ze wskaźników kontynuacji kulturowej Indian Pueblo.

Szczególnie znane i podziwiane są dziś dwa tereny pradawnych Pueblo: Mesa Verde w Kolorado oraz Chaco Canyon w Nowym Meksyku. Właśnie tam przetrwały w dość dobrym stanie do dnia dzisiejszego puebla zbudowane setki, a nawet ponad tysiąc lat temu. Puebla w regionie Mesa Verde, takie jak Pałac Klifowy (Cliff Palace), czy Balcony House, zwane skalnymi lub klifowymi osadami, zakładano z reguły w trudno dostępnych niszach skalnych, położonych na stromych stokach kanionów. Puebla te budowano w takich miejscach prawdopodobnie ze względu na ich obronny charakter. Z kolei puebla w Kanionie Chaco, w Nowym Meksyku budowane były zarówno na szczytach mes, ale te największe wzniesione zostały na dnie kanionu. Są to ogromne kilkupiętrowe kompleksy budynków, budowane z reguły na planie prostokąta lub litery D. Do najsłynniejszych puebli w tym kanionie należą m.in. Pueblo Bonito, Chetro Ketl, Pueblo del Arroyo i Peñasco Blanco.

Konkwistadorzy i Meksykanie

Na podstawie kronik wiemy, że pierwsze wyprawy Hiszpanów na Południowy Zachód

⁶ *Kiva* (wyraz pochodzący z języka Indian Hopi), to rodzaj pomieszczenia o charakterze sakralno-użytkowym. Zbierano się tam głównie na uroczystości i ceremonie, podobnie czynią współcześni Pueblo. *Kiva* budowana była z kamienia na planie koła lub kwadratu, skryta często pod powierzchnią ziemi. Drewniany dach podtrzymywany był przez kilka kamiennych lub drewnianych pilastrów. Do wnętrza *kivy* wchodził się przez drabinę w otworze dachowym. Blisko centrum *kivy* znajduje się palenisko i otwór *sipapu*.

⁷ Termin *pueblo* (po hiszpańsku 'osiedle') stosowuje się zarówno jako nazwę kultury indiańskiej z Południowego Zachodu Ameryki Północnej, jak też na określenie pewnego etapu jej rozwoju, a także jako nazwę tradycyjnych osiedli Indian Anasazi/Pueblo budowanych z kamienia lub cegły suszonej na słońcu (*adobe*).

⁸ J. Gąssowski, dz. cyt., s. 36.

Puebla i poszczególne grupy językowe Indian Pueblo w Nowym Meksyku w XVI wieku (bez uwzględnienia puebli Hopi w Arizonie).

Na podstawie: What Caused the Pueblo Revolt of 1680?, David J. Weber (red.). Boston, Nowy Jork, 1999, s. xi.



miały miejsce jeszcze w pierwszej połowie XVI wieku. Te pierwsze wyprawy Europejczyków w tamten region, jak można się domyśleć, spowodowane były nie chęcią poznania i odkrycia nowych lądów czy kultur, lecz głównie żądzą zdobycia bogactw, podobnych do tych, które udało się wcześniej zagarnąć w Ameryce Środkowej, podbijając imperium Azteków, czy w Peru niszcząc państwo Inków. Teraz konkwistadorzy i Korona Hiszpańska zwrócili swoje zainteresowanie w stronę wnętrza kontynentu północnoamerykańskiego. Prawie jednocześnie ruszyły różne wyprawy z Florydy na Południowy Wschód Ameryki Północnej oraz z terenu Meksyku na Południowy Zachód. Oblicze kulturowe i społeczne południowej części Ameryki Północnej od tego momentu zostało zmienione na zawsze.

Jeśli chodzi o Południowy Zachód, to już w pierwszej połowie XVI wieku miały miejsce

dwie duże ekspedycje hiszpańskie, poprzedzone wcześniejszą podróżą Alvara Nuñez Cabezy de Vaca, którego statek rozbił się u wybrzeży dzisiejszego Teksasu, a on sam spędził kilka lat, wędrując po Południowym Zachodzie aż dotarł w końcu do Meksyku przywożąc ze sobą legendę o tajemniczych Siedmiu Złotych Miastach Ciboli, mających wpływać w niezmierzono bogactwa. Jego opowieści podsyciły tylko już istniejące fantastyczne opowiadania o bogatych miastach północy i zachęciły Hiszpanów do zorganizowania następnych wypraw. Dwie główne prowadzone były przez Marcosa de Niza w 1539 roku i Francisco Vásqueza de Coronado w latach 1540–42. Wyprawy te wyruszyły z terytorium centralnego Meksyku wzdłuż wybrzeża zachodniego i dotarły na teren dzisiejszych stanów Arizona i Nowy Meksyk napotykać na drodze różne puebla indiańskie, m.in. Zuni⁹.

Jakkolwiek stałe osadnictwo hiszpańskie pojawiło się tym terytorium dopiero pod koniec XVI wieku, gdy Juan de Oñate z małą grupą kolonistów osiedlił się w Nowym Meksyku nad rzeką Rio Grande, to jednak skutki wcześniejszej, krótkotrwałej obecności białych nie każały na siebie długo czekać. Oprócz walk pojawiły się epidemie chorób, m.in. ospy, przywleczonych przez Hiszpanów, które spowodowały zmniejszenie się ludności Pueblo prawdopodobnie w większym stopniu niż wojny. Jednocześnie Hiszpanie zażądali płacenia trybutów od Pueblo, przede wszystkim w postaci pracy na rzecz właścicieli ziemskich, a także zaczęli zakładać misje, zabraniając odprawiania dawnych kultów. Dawne wierzenia i ceremonie były jednak nadal kulturowane i podtrzymywane, często w ukryciu.

Choroby, na które Pueblo nie byli uodpornieni, wykańczająca praca na rzecz osadników i misji oraz walki z białymi, doprowadziły do tego, że całkowita populacja wszystkich grup Pueblo, licząca według szacunkowych danych¹⁰ około sześćdziesięciu tysięcy osób na początku wieku XVII (a prawdopodobnie nawet około stu tysięcy w drugiej połowie wieku XVI), już tylko połowę mniej, czyli około trzydziestu tysięcy w latach czterdziestych wieku XVII, zredukowana została do tylko około siedemnastu tysięcy w roku 1680. Pewnym przeobrażeniem i zmianom ulegały wówczas tradycyjne obrzędy, co było wynikiem wpływu chrześcijaństwa na tradycyjną religię Pueblo oraz tradycyjny sposób życia. Do dzisiaj, szczególnie wśród wschodnich grup Indian Pueblo, elementy ich religii mieszane są w jakimś stopniu z chrześcijaństwem. Zmianom ulegały też tradycyjne sposoby gospodarki (na przykład wprowadzono hodowlę bydła), a także wiele wyrobów kultury materialnej, co wszakże prawie zawsze jest nieuniknionym skutkiem tak silnych kontaktów z innymi kulturami.

⁹ D. Snow et al., *Wielkie kultury świata — Ameryka Prekolumbijska*, Warszawa 1997, ss. 16, 19–20; Ch. Colwell-Chanthaphonh, *The Quest for Coronado*, „Archaeology Southwest”, vol. 19, nr 1, zima 2005 i pozostałe artykuły z cytowanego numeru „Archaeology Southwest”.

¹⁰ D. J. Weber, *Pueblos, Spaniards, and History*, [w:] *What Caused the Pueblo Revolt in 1680?*, David J. Weber (red.), Boston, Nowy Jork 1999, ss. 3–18.

Rok 1680 był rokiem szczególnym, ponieważ wtedy to właśnie wybuchło misternie przygotowywane wcześniej powstanie Indian Pueblo skierowane przeciwko najeźdźcom hiszpańskim. Doprowadziło ono do wypędzenia Hiszpanów na dwanaście lat z terytorium zajmowanego przez Pueblo, a więc było to wydarzenie ogromnej rangi, nie mające wcześniej precedensu. W swej książce, jak się wydaje pierwszej książce dotyczącej tamtych wydarzeń pisanych z punktu widzenia tych, którzy wznicieli rewoltę, czyli samych Indian Pueblo, Joe S. Sando (historyk z Jemez Pueblo) i Herman Agoro (przywódca San Juan Pueblo) nie zawahali się użyć nawet terminu: Pierwsza Amerykańska Rewolucja (*The First American Revolution*)¹¹. Po dwunastu latach od wybuchu powstania Hiszpanie zdołali jednak powrócić, mszcząc się straszliwie za wcześniejszą klęskę. Jednak pomimo represji ze strony Hiszpanów, Indianie Pueblo ciągle zdołali się opierać całkowitej ingerencji w ich kulturę, wydaje się, że najskuteczniej robili to Hopi z Arizony i nad nimi nie zdołano ustanowić większego zwierzchnictwa.

Po 325 latach od tamtych wydarzeń, w 2005 roku, marmurowa figura przywódcy zwycięskiej rebelii przeciwko Hiszpanom, Indianina Po'pay, wykonana przez Cliffa Fragua z Jemez Pueblo, stała w National Statuary Hall w Waszyngtonie.

W wieku XVIII populacja Pueblo jeszcze bardziej się zmniejszała, wiele puebli już wcześniej zostało opuszczonych lub zniszczonych. Z czasem jednak zelżały rygory narzucone na Indian Pueblo (m.in. rezygnacja z trybutów na rzecz właścicieli ziemskich). Wydaje się, że biali mieli wtedy już większe kłopoty z opanowaniem najazdów Apaczów, Nawahów, Komanczów i Ute, co było może jednym z powodów zmniejszenia presji na Indian Pueblo¹².

Względnie „normalne” traktowanie Indian Pueblo miało miejsce także podczas stosunkowo krótkiego panowania meksykańskiego, po zwycięstwie Meksyku nad Hiszpanią, (a właściwie Nową Hiszpanią) w 1821 roku, w wy-

¹¹ J.S. Sando, H. Agoro, *Po'pay. Leader of the First American Revolution*, Santa Fe 2005.

¹² S. Plog, dz. cyt., s. 194–195.

niku walk o niepodległość Meksyku¹³. Jednak obecność państwa Meksyk to stosunkowo krótki epizod w historii Południowego Zachodu, ponieważ w wyniku wojny między Meksykiem a USA pojawił się nowy „władca” na tym terytorium i wydaje się także, że nawet podczas swego zwierzchnictwa nad Południowym Zachodem Meksykanie mieli wówczas duże problemy z ciągłymi najazdami Apaczów i Nawahów oraz coraz większym napływem żądnych ziemi osadników amerykańskich. Jednak i okres dominacji państwa Meksyk trudno nazwać pokojowym, ponieważ często dochodziło do walk zarówno pomiędzy Pueblo i innymi plemionami, głównie Nawahami, Apaczami i Komanczami, jak też między Pueblo i Meksykanami. Wtedy rozwinęło się na większą skalę (choć występowało już wcześniej, za panowania hiszpańskiego, a później amerykańskiego) dość słabo znane zjawisko w historii Południowego Zachodu, a mianowicie porywanie i sprzedawanie w niewolę jednych Indian przez drugih.

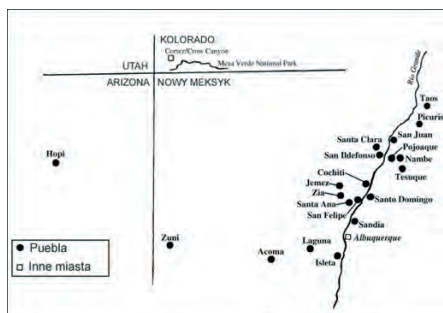
Dzień dzisiejszy: Indianie Pueblo i Stany Zjednoczone

Odkąd Południowy Zachód wcielono do państwa amerykańskiego, można powiedzieć, że zaczął się zupełnie nowy rozdział w stosunkach tubylczych Amerykanów zamieszkujących Południowy Zachód Ameryki Północnej z cywilizacją białego człowieka. Rozdział, który trwa do dzisiaj i do którego każdego dnia dopisywane są nowe zdania.

Pierwsze lata obecności tego nowego panującego — Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej — objawiły się przede wszystkim zagarnianiem wielkich połaci ziemi przez osadników oraz budową kolei żelaznej. Choć formalnie obecność państwa amerykańskiego na tym terytorium datuje się od roku 1848, to osadnicy amerykańscy przenikali już wcześniej na teren ówczesnego państwa meksykańskiego¹⁴.

Okres ten naznaczony był także walkami Amerykanów z ludami Apaczów i Nawahów, ale nowi kolonizatorzy „nie zaniebdywali” także i Indian Pueblo. Druga połowa wieku XIX, to podobnie jak na innych terenach Stanów Zjednoczonych także czas wysyłania dzieci indiańskich do szkół z internatem (tzw. *boarding schools*) oraz próby asymilacji kulturowej ze społeczeństwem amerykańskim podejmowane w różnych dziedzinach życia. Przykładowo w 1895 roku dziewiętnastu Indian Hopi zostało uwięzionych w Alcatraz m.in. z powodu odmowy wysyłania swoich dzieci do szkół z internatem¹⁵. To tylko jeden z wielu przykładów potwierdzający ówczesną politykę wobec Indian w różnych częściach Ameryki Północnej. Znowu zaczęto także zabierać tradycyjnych form kultu religijnego. Sytuacja zaczęła się nieco zmieniać na lepsze w wieku XX, widoczne to już było od lat trzydziestych, gdy zaczęło funkcjonować nieco mniej rygorystyczne podejście do wolności religijnej i tożsamości etnicznej.

Pomimo że większość puebli dzisiaj jest już opuszczona (jak choćby słynne Mesa Verde i Chaco Canyon), częściowo z powodu białych, ale także z powodu migracji Pueblo na inne tereny oraz dawnych konfliktów z innymi grupami indiańskimi, to współcześnie Pueblo dalej zamieszkują w niektórych z nich.



Współczesne Pueblo

Na podstawie: www.crowcanyon.org

¹³ L. Cordell, *Archaeology of the Southwest*, San Diego, London, Boston, New York, Sydney, Tokyo, Toronto 1997, s. 36.

¹⁴ S. Plog, dz. cyt., s. 195.

¹⁵ M.L. Archuleta, B. J. Child, K. T. Lomawaima (red.), *Away from Home: American Indian Boarding School Experiences*, Phoenix 2000, s. 46–47.

Dzisiaj zamieszkałych stale jest około trzydziestu puebli w Arizonie i Nowym Meksyku, a niektóre z nich, np. Pueblo Oraibi (Orayvi), Walpi, Acoma, są zamieszkiwane od setek lat, co również jest widomym znakiem kontynuacji kulturowej i zasiedlenia osadniczej. Oczywiście część Indian Pueblo mieszka w zwykłych, takich jak biali Amerykanie, domostwach w pobliżu tradycyjnych puebli i mes, część przeprowadziła się do miast, przede wszystkim w poszukiwaniu pracy i lepszych warunków życia. Jednak nawet ci, którzy mieszkają w miastach, w większości czują silną więź z rodzinami mieszkającymi w starych pueblach i często przyjeżdżają do rezerwatów, szczególnie na uroczystości i ceremonie. Jest to możliwe głównie dlatego, że więzi rodzinne wśród społeczności Pueblo są nawet i dziś bardzo silne oraz nadal są praktykowane tradycyjne obrzędy, które stanowią integralną część życia poszczególnych puebli.

Zarówno tańce i ceremonie o charakterze towarzyskim (tzw. *social dances*), jak też ceremonie czysto religijne, związane głównie z kultem *katchina*, są nadal odprawiane, wyznaczając tak naprawdę rytm życia Indian Pueblo. Bepośrednio lub pośrednio bierze w nich udział wiele osób z danego puebla, ale także z innych puebli, zarówno jako tancerze, jak też widzowie. Część z tych uroczystości mogą oglądać także ludzie niezwiązani z Indianami Pueblo, ale nie wszystkie uroczystości można nagrywać lub fotografować. Indianie Hopi, jak się wydaje najbardziej konserwatywni z wszystkich społeczności Pueblo, nie pozwalają nawet na nagrywanie, robienie zdjęć czy choćby notatek. Dotyczy to zarówno samych uroczystości, ale także domostw czy ludzi, niekoniecznie tylko podczas sprawowania obrzędów. Te zakazy mają częściowo charakter właściwych zakazów podyktowanych względami religijnymi, częściowo zaś odnoszą się do sposobu, w jaki były traktowane takie zdjęcia czy opisy dokonywane w wieku XIX i na początku wieku XX, a później niekoniecznie wykorzystywane z najlepszymi intencjami oraz ujawniające niekiedy sekrety pewnych obrzędów, do których dopuszczeni byli badacze lub fotografowie, a niekoniecznie zawsze intencją Indian było

ujawnianie tego całemu światu. Dodatkowo, niektórzy „badacze kultury indiańskiej” czerpali z tych informacji dość spore zyski, natomiast samym Indianom — obiektom takich obserwacji i badań — rzadko oferowano jakiegolwiek korzyści materialne z tego tytułu.

Sam problem migracji i opuszczenia pradawnych puebli jest inaczej postrzegany przez białych, a nieco inaczej przez samych Indian. Współcześni Pueblo twierdzą, że osady te nie zostały opuszczone, mimo że ich przodkowie odeszli z nich setki lat temu, to nadal przebywają tam ich duchy i te miejsca są ważne dla Indian obecnie¹⁶, bo są szczególnymi, wręcz świętymi miejscami, do których odwołują się ciągle w tradycyjnych pieśniach i modlitwach, a nawet odbywają swego rodzaju pielgrzymki. Chaco Canyon jest także ważny z podobnych pobudek dla współczesnych Indian Nawaho, którzy zamieszkiwali tam po tym jak Indianie Pueblo opuścili ten region.

Takie postrzeganie opuszczonych przez ludzi miejsc i pradawnych ruin różni się całkowicie od perspektywy prezentowanej przez naszą cywilizację, cywilizację europejską i amerykańską, bo czy komuś to odpowiada, czy nie, do niej należymy, w niej się wychowywaliśmy i to ona nas ukształtowała. Dopiero ostatnie kilkanaście lat przynosi większe zrozumienie takiego (indiańskiego) postrzegania sprawy przez naukowców zajmujących się badaniem przeszłości indiańskiej. Owocować to zaczyna w pewnym stopniu programami badawczymi, w których uczestniczą zarówno naukowcy (w tym archeolodzy i antropolodzy), jak i sami Indianie. Programy te próbują wykorzystać tradycyjną wiedzę indiańską w badaniach naukowych w celu możliwie wiarygodnej rekonstrukcji przeszłości, ale także pomocy w zachowaniu tożsamości poszczególnych plemion, przy zachowaniu poszanowania dla praw i racji indiańskich na każdym kroku takich badań¹⁷.

¹⁶ Np. C. Colwell-Chanthaphonh, T.J. Ferguson, *Rethinking Abandonment in Archaeological Contexts*, 2006, s. 37–41, „The Magazine of the Society for American Archaeology” nr 6 (1), 2006.

¹⁷ O programach współpracy pomiędzy światem nauki, reprezentowanym archeologów, antropologów i historyków a Indianami można przeczytać m.in. w zbiorowych opracowaniach:



Starożytna ceramika Indian Pueblo
z XIII wieku n.e.

Indianie Pueblo dzieleni są dzisiaj często na dwie główne grupy: tzw. Pueblo zachodnich i wschodnich. Podział ten ustanowiony dość dawno temu i bazujący m.in. na odmiennych sposobach uprawy roli, nie uwzględnia jednak już tak bardzo zróżnicowania językowego, które jest znacznie bardziej złożone. Pueblo zachodni to przede wszystkim Hopi, zamieszkujący głównie puebla położone na tzw. Trzech Mesach oraz w osiedlach w ich pobliżu. Rezerwat Hopi znajduje się wewnątrz rezerwatu Nawahów, w północnej Arizonie. Do zachodnich Pueblo zaliczają się także Zuni oraz mieszkańcy peubli Acoma i Laguna, ze środkowo-zachodniej części Nowego Meksyku. Do wschodnich Pueblo zalicza się mieszkańców szesnastu puebli położonych w północnej części stanu Nowy Meksyk, wzdłuż dorzecza rzeki Rio Grande (dlatego zwane są także Rio Grande Pueblos). Są to m.in. puebla Taos, Jemez, Santo Domingo, Santa Ana. Jak się szacuje całkowita liczba ludności Pueblo waha się dzisiaj w granicach około trzydziestu-czterdziestu tysięcy, przy czym samych tylko Hopi jest, według

różnych szacunków, od około 7 do 12 tysięcy (dane z 2005 roku)¹⁸.

Indianie Pueblo zmagają się dzisiaj z podobnymi problemami, z którymi borykają się inne plemiona indiańskie, a więc z dużym bezrobociem, przestępczością, problemami zdrowotnymi (m.in. powszechną cukrzycą), ale także z problemami natury bardziej psychologicznej, jak choćby ciągłą próbą pogodzenia życia w dwóch odrębnych światach: tym tradycyjnym, ciagle żywym, prężnym, jednak mającym silną konkurencję w tym nowoczesnym, lansowanym przez współczesny świat. Do podstawowych problemów dzisiejszych Indian Pueblo na pewno możemy także zaliczyć zanikanie rdzennych języków poszczególnych grup/plemion, będących przeciwieństwem jednym z ważniejszych wyznaczników kultury i tożsamości. W tym kontekście smutek i gorycz mogą budzić dolatujące niemal wyłącznie w języku angielskim głosy bawiących się dzieci Hopi, które można usłyszeć w np. jednym z najstarszych, stale zamieszkanych puebli: Pueblo Oraibi w Arizonie.

Oprócz rolnictwa, choć dalej ważnego (głównie ze względów kulturowych i religijnych — na przykład uprawa kukurydzy), to jednak

Native Americans and Archaeologists. Stepping Stones to Common Ground, N. Swindler, K. E. Dongoske, R. Anyon, A. S. Downer (red.), 1997; *The Future of the Past: Archaeologists, Native Americans and Repatriation*, T. L. Bray (red.), 2001 oraz *Working Together: Native Americans and archaeologists*, K. Doehner, K. E. Dongoske, M. S. Aldenderfer (red.), 2000.

¹⁸ Zob. www.indianaffairs.state.az.us/tribes/demo.html.

tracącego swą dominującą pozycję w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, Indianie Pueblo utrzymują się także z pracy, podobnie jak inni Amerykanie. Często zmuszeni są do szukania pracy poza rezerwatem, w różnych dziedzinach, w tym celu emigrują do miast, szczególnie wielkich aglomeracji w Nowym Meksyku i Arizonie, np. do Phoenix, Albuquerque i Tucson. Zachowując swoją bogatą tradycję i spuściznę po przodkach, ale chcąc przetrwać w państwie amerykańskim, musieli dostosować się poniekąd do panujących tam warunków życia. Tradycyjna wiedza przekazywana z pokolenia na pokolenie to jeden element edukacji, drugi to szkoły ze zwykłym programem nauczania podporządkowanym obowiązującemu programowi edukacyjnemu w Stanach Zjednoczonych. Część domostw w pueblach nie ma nadal elektryczności, bieżącej wody i kanalizacji, ale normalnym widokiem są zaparkowane przy nich samochody.

W mniejszym lub większym stopniu i różnie w różnych pueblach, jednak na każdym kroku widać, że wśród dzisiejszych Indian Pueblo współczesność i dzień dzisiejszy przenika się i miesza z dawnymi tradycjami, zwyczajami i obrzędami religijnymi. Bardzo ważnym, jak się obecnie wydaje, zadaniem jest wypracowanie skutecznej umiejętności pogodzenia funkcjonowania w tych dwóch tak różnych światach oraz czerpania z obydwu w celu zachowania własnej tożsamości i przetrwania w nowoczesnym świecie, jednocześnie pokazując temu światu to, kim byli i kim są współcześni Indianie Pueblo. I, pragnę to podkreślić, nie jest to tylko pogląd kogoś z zewnątrz — Europejczyka, przybysza z Polski, ale także wielu Indian, z którymi miałem się przyjemność spotkać i rozmawiać m.in. o problemach z zachowaniem własnej kultury, języka, zwyczajów, które nie są nie tylko problemem indiańskim, ale dotyczą wielu współczesnych społeczności.

Wiadomo, że niemożliwe jest dzisiaj życie całkowicie tak jak wyglądało ono kilka wieków temu, czy choćby nawet jeszcze przed stu laty, zresztą dla każdego i Indianie nie miałyby korzystać z wielu też i dobrych zdobyczy współczesnego świata? Ważne jednak, jakkolwiek banalnie by to nie zabrzmiało, żeby

po drodze nie zgubić, tego skąd przyszliśmy, kim jesteśmy i całego swojego dziedzictwa, swojej inności, swojej kultury. Wydaje się, że właściwym kierunkiem jest utrzymywanie swojej tradycji, obyczajów i obrzędowości, co stanowiło i stanowi po dzień dzisiejszy jeden z głównych, jeśli nie najważniejszy element podtrzymujący tożsamość kulturową różnych puebli, kształtując w dalszym ciągu rytm życia Indian Pueblo w XXI wieku. ❖

Bibliografia

- Margaret L. Archuleta, Brenda J. Child, K. Tsianina Lomawaima (red.), *Away from Home: American Indian Boarding School Experiences*, Phoenix 2000.
- Tamara L. Bray (red.), *The Future of the Past: Archaeologists, Native Americans and Repatriation*. Nowy Jork 2001.
- J.J. Brody, *The Anasazi: Ancient Indian People of the American Southwest*. Nowy Jork 1990.
- Chip Colwell-Chanthaphonh, *The Quest for Coronado*. „Archaeology Southwest”, vol. 19, nr 1, zima 2005, ss. 1–2.
- Chip Colwell-Chanthaphonh, T.J. Ferguson, *Rethinking Abandonment in Archaeological Contexts*. The SAA Archaeological Record — „The Magazine of the Society for American Archaeology” 2006, vol. 6, nr 1, ss. 37–41.
- Linda Cordell, *Archaeology of the Southwest*. San Diego, Londyn, Boston, Nowy Jork, Sydney, Tokio, Toronto 1997.
- Harold Courlander, *The Fourth World of the Hopis*. Nowy Jork 1971.
- Kurt E. Dongoske, Karen Doehner, Mark S. Aldenderfer (red.), *Working Together. Native Americans and Archaeologists*. Society for American Archaeology, 2000.
- Alan S. Downer, Nina Swindler, Kurt Dongoske, Roger Anyon (red.), *Native Americans and Archaeologists. Stepping Stones to Common Ground*. Society for American Archaeology, Walnut Creek, London, New Delhi 1997.
- Stuart J. Fiedel, *Prehistory of the Americas*. Cambridge, Nowy Jork, Oakleigh 1992.
- Jerzy Gąssowski, *Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX*. Warszawa 1996.
- Stephen Plog, *Ancient People of the American Southwest*. Londyn 1997.
- Joe S. Sando, Herman Agoyo, *Po'pay, Leader of the First American Revolution*. Santa Fe 2005.
- Dean Snow, Michael Coe, Elizabeth Benson, *Wielkie kultury świata — Ameryka Prekolumbijska*. Warszawa 1997.
- David J. Weber, *Pueblos, Spaniards, and History*, [w:] *What Caused the Pueblo Revolt of 1680?*, David J. Weber (red.). Boston, Nowy Jork 1999.

RADOSŁAW PALONKA — doktorant w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalizuje się w archeologii Nowego Świata (głównie Ameryki Północnej), szczególnie osiadłych kultur Południowego Zachodu Stanów Zjednoczonych.

KREW MATKI ZIEMI I ROPA NAFTOWA

Indianie U'wa kontra Occidental
Petroleum w Kolumbii

Czy antropologia może zbudować fałszywy wizerunek Indian? Takie pytanie rodzi się po lekturze raportu, który powstał w związku z konfliktem toczącym się od kilkunastu lat w Kolumbii. Sprawa rozgrywa się między Indianami, którzy mieszkają na terenach roponośnych, a rządem kolumbijskim i koncernem naftowym. Postaram się pokazać, jak przedstawiono Indian i ich kulturę w kontekście całego konfliktu, oraz jak w oparciu o ów wizerunek próbowano ten konflikt rozwiązać.

Lud U'wa¹, w przeszłości znany pod nazwą Tunebo, jest liczącą około siedmiu–ośmiu tysięcy osób społecznością indiańską, zamieszkującą lasy deszczowe północno-wschodniej Kolumbii. Tereny te, określane przez U'wa terminami Kajka–Ika lub Kera Chikara, znajdują się w pobliżu Sierra Nevada del Cocuy, między departamentami Santander, Norte de Santander, Boyacá, Arauca i Casanare. Szacuje się, że w przeszłości ich liczebność sięgała 20 tysięcy osób, a ich obszary rozciągały się również na dzisiejszej Wenezueli. U'wa posługują się językiem zaliczanym do rodziny językowej chibcha. W opracowaniach antropologicznych charakteryzowani są jako społeczność typu pierwotnego, która obecnie doświadcza procesu modernizacji.

W 1988 roku międzynarodowy koncern naftowy Occidental Petroleum (Oxy) zainteresował się terenami zamieszkanymi przez

U'wa jako potencjalnie roponośnymi. W 1992 Oxy wystosował do rządu Kolumbii prośbę o przyznanie koncesji na wydobycie ropy. Trzy lata później rząd Kolumbii udzielił Oxy licencji na eksplorację złóż ropy na terenach zamieszkanym przez ten lud. Konstytucja wymaga, aby w sytuacji, gdy koncesja dotyczy terenów zamieszkanym przez Indian, przeprowadzono z nimi konsultacje. Jednak rząd kolumbijski udzielił licencji bez żadnych konsultacji z U'wa. Ponieważ została złamana konstytucja, U'wa wnieśli sprawę do sądu, domagając się anulowania koncesji. Sąd stanął po stronie koncernu naftowego, a w rezultacie w 2000 roku ruszyło wydobycie ropy.

Konflikt sprowadza się do dwóch kwestii: praw U'wa do ziem oraz praw zbiorowych. Problem praw do ziem polega na tym, iż nie do końca wiadomo, jakie obszary są zamieszkane przez U'wa. Ich tradycyjny styl życia wymagał sezonowego przenoszenia się z jednych terenów na inne. W tej sytuacji pewne obszary są ponownie przez nich używane dopiero po kilkudziesięciu latach. Część terenów używana jest jeszcze rzadziej, ale dla Indian jest to ciągle ziemia przodków. Od wielu lat U'wa walczą o uregulowanie praw własności zamieszkiwanych ziem. W marcu 1993 roku U'wa żyjący w rezerwach w departamentach Boyacá, Santander i Norte de Santander postanowili połączyć swoje ziemie. Obszar ten określano mianem Unico Resguardo (Jedyny Rezerwat). Władze tych departamentów zleciły specjalistom z Uniwersytetu Javeriana przeprowadzenie odpowiednich ekspertyz. Przeprowadzono je we współpracy z reprezentantami U'wa, Kolumbijskim Instytutem Reformy Rolnej (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, INCORA) i Narodową Organizacją Ludów Tubylczych Kolumbii (La Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC). Ekspertyzy miały odpowiedzieć na pytanie, jak U'wa definiują tradycyjną ziemię przodków i jakie obszary są tym mianem określane. Specjaliści z Uniwersytetu Javeriana bazowali na materiałach Ann Osborn (antropolog, która przez kilkanaście lat prowadziła badania wśród U'wa) i na własnych pracach terenowych. Jednak badania nie objęły U'wa z Arauca i Casanare, tym

¹ The U'wa dossier of Cultures del Món, www.unescocat.org/cultmon/en/dossiers/uwa.html

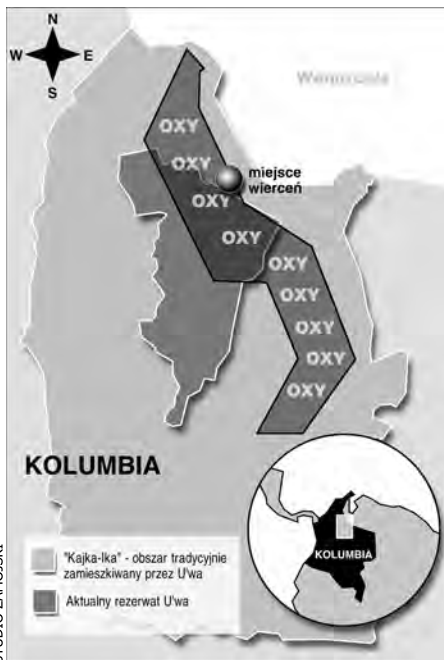
samym wyłączając z badań około sześciuset z nich. Stworzono szereg map terenów aktualnie i tradycyjnie zajmowanych przez U'wa. Członkowie Project Underground, organizacji pozarządowej wspierającej U'wa, zestawili owe mapy z planami inwestycji Oxy i wykazali, że obszar objęty koncesją (tzw. Blok Samoré) pokrywa się z terenem określanym jako ziemia przodków (por. mapę obok).

Drugą kwestią w konflikcie U'wa i Oxy jest to, iż prawa własności do ziem są prawami zbiorowymi. Oznacza to, iż nie posiada ich żaden konkretny U'wa. Należą one do wszystkich, zatem pojedyncza osoba nie może podjąć żadnej decyzji dotyczącej ziemi. Spór trafił do sądu, który musiał rozstrzygnąć, czy konsultacje z U'wa przebiegały tak jak powinny i czy w ogóle przeprowadzono je z odpowiednimi osobami. W latach osiemdziesiątych ONIC, reprezentujący ponad 80 grup indiańskich z Kolumbii, zaproponował U'wa utworzenie instytucji, która miałaby stanowić ich oficjalną reprezentację.

Nie trudno się domyślić, że w sytuacji, gdy prawa własności ziem U'wa oraz prawa zbiorowe, były niejasne, to wydobywanie ropy urosło do rangi konfliktu. Dla Oxy sukcesem było uzyskanie zgody na eksploatację złóż. Z perspektywy U'wa sprawa toczy się dalej — jednak niekorzystnie dla nich, ponieważ nie czerpią żadnych korzyści ani z wydobywania ropy, ani z tytułu praw do terenów roponośnych.

W 1998 roku Organizacja Państw Amerykańskich opublikowała raport *The Samoré Block Case (Colombia) Observations and Recommendations*², w którym określono definicję konfliktu, przeanalizowano jego źródła oraz wskazano rozwiązania. Autorami raportu są Theodore Macdonald i S. James Anaya. Pierwszy z nich jest antropologiem i zajmuje się prawami człowieka, jak również problemami zmian społecznych i środowiskowych oraz konfliktami etnicznymi. James Anaya jest prawnikiem, zajmuje się prawem między-

STUDIO ZAMOJSKI



narodowym i prawami człowieka (w szczególności prawami Indian).

Przygotowany przez nich raport został sporządzony po dwukrotnym pobycie w Kolumbii (na zlecenie rządu tego kraju) grupy specjalistów z Uniwersytetu Harvarda. Celem wizyty było przeprowadzenie rozmów z przedstawicielami wszystkich stron zaangażowanych w konflikt, rozpoznanie sytuacji, analiza przyczyn konfliktu i wskazanie możliwych i najlepszych rozwiązań. Raport powstał po spotkaniach z reprezentantami Ministerstwa Górnictwa i Energii, Ministerstwa Środowiska, Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, jak również z członkami agencji rządowych: Rzecznika Praw Obywatelskich, Wydziału Głównego ds. Ludności Tubylczej, Kolumbijskiego Instytutu Reformy Rolnej, Prokuratora Generalnego, Rady Stanu, Trybunału Konstytucyjnego oraz z senatorem Lorenzo Muelasem. Rozmowy prowadzono także z reprezentantami Narodowej Organizacji Ludów Tubylczych Kolum-

² T. Macdonald, S.J. Anaya, *The Samoré Block Case (Colombia). Observations and Recommendations*. (OAS/Harvard University. Weatherhead Center for International Affairs. Program on Nonviolent Sanctions and Cultural Survival, Special Program/UPD), www.ddpa.oas.org/publications/1998/conflict_res/samore_case/wp_samore_case_98_eng.pdf

bii, oficjalnymi reprezentantami U'wa oraz z Ecopetrol, Shell i Oxy.

Zastanawia fakt, iż autorzy opracowali raport zaledwie po dwóch krótkich pobytach w Kolumbii, w 1997 roku, nie podając, z jakich materiałów korzystali, poza licznymi rozmowami. Tymczasem w raporcie pojawia się sporo „czystej antropologii” — danych i opisów, które niewątpliwie pochodzą z wieloletnich badań terenowych. Można przypuszczać, iż autorzy korzystali z pracy Ann Osborn, której *Mythology and Social Structure Among the U'wa of Colombia*³ jest jedyną tak obszerną pracą naukową o U'wa.

Teoretycznie raport powinien być skonstruowany w taki sposób, aby można go było ocenić. W sytuacji konfliktu U'wa–Oxy ocena taka jest niemożliwa. Po pierwsze, raport nie wskazuje konkretnych sposobów rozwiązywania konfliktu, poza sugestiami o ustabilizowaniu sytuacji prawnej (co jest oczywiste) i wykazem różnego rodzaju warsztatów w celu przeszkolenia obu stron. Z raportu wynika jednak, iż obustronne zrozumienie przyczyniłoby się do dialogu, który rozwiązałby problem. Nie określono jednak, na czym ma polegać to „rozwiązanie”. Na usatysfakcjonowaniu obu stron? Na pogodzeniu ich interesów? To można tylko przypuszczać, nie ma tego w pracy. Po drugie, ocena byłaby możliwa, gdyby z perspektywy czasu można było zobaczyć, czy strony osiągnęły porozumienie. Ponadto byłaby ona w pełni wiarygodna tylko wtedy, gdyby raport uznać za jedyny czynnik, od którego zależało porozumienie. Raczej nie można powiedzieć, iż konflikt został rozwiązany, skoro U'wa nadal uważają problem za aktualny.

Skoro nie można dokonać oceny raportu pod względem skuteczności zalecanych rozwiązań, spróbuję ustalić, czy raport sam w sobie oferuje spójne wyjaśnienie konfliktu, czy sam w sobie jest logiczny? Powiązanie tła historycznego z kontekstem kulturowym, prawnym, jak i z obserwacjami terenowymi, powinno być spójne z zalecanymi rozwiąza-

niami. Ze względu na charakter niniejszego tekstu przyjrzę się części antropologicznej, pomijając zalecenia natury prawnej. Zaznaczę jednak, iż wydają mi się one rozsądne.

W całej pracy Theodore Macdonald konsekwentnie wyjaśnia motywy działań U'wa i próbuje pokazać, w jaki sposób ich rozumienie świata przekłada się na działanie. Wyjaśnianie, iż U'wa postrzegają świat w inny sposób niż Oxy. U'wa i Oxy mają inną kulturę, inne wartości. Jak podkreśla, sami U'wa są zafascynowani wpływem wydobycia ropy na ich kulturę. Między U'wa i Oxy istnieją znaczące różnice w stylu życia, w rozumieniu świata, w wartościach — i to właśnie one są przyczyną konfliktu. Nie odnoszę tego, co Macdonald napisał o Indianach, do prac terenowych innych badaczy — chciałabym tylko znaleźć odpowiedź, dlaczego jego wyjaśnienia same sobie zaprzeczają?

Czytając raport pod kątem spójności założeń określających źródła konfliktu oraz wniosków wyciąganych przez autorów, uzyskałam wizję Indian U'wa, a raczej dwie sprzeczne ze sobą wizje. Pozostałam też z pytaniem, czy zalecenia i próby rozwiązania konfliktu mogą być skuteczne, jeżeli błędny jest punkt wyjścia do dalszych działań? Z jednej strony materiał antropologiczny pokazuje Indian jako przedstawicieli typowej społeczności pierwotnej, podane są cechy charakterystyczne takiej społeczności, ich światopogląd i sposób życia. Z drugiej strony — w raporcie mówi się także o Indianach, którzy chcą pracować dla koncernu i wydobycie ropy postrzegają jako możliwość rozwoju ekonomicznego. Czyli mamy zarówno Indian U'wa „tradycyjnych”, jak i U'wa „zasymilowanych”.

Pierwsza kwestia, która jest niespójna w wyjaśnieniach autorów, dotyczy U'wa, którzy zatrudniają się w Oxy i nie sprzeciwiają się rozwojowi przemysłu naftowego, upatrując w tym okazję do zarobku. Wcześniej U'wa zostali przedstawieni jako ludzie dbający o równowagę w świecie, którzy sprzeciwiają się budowie szybów na ich świętych terenach i wydobyciu ropy naftowej. W ich rozumieniu ropa naftowa to krew Matki Ziemi i wydobycie ropy to nic innego jak jej wykrwawianie, które zniszczy świat i ich sa-

³ A. Osborn, *Mythology and Social Structure Among the U'wa of Colombia*, rozprawa doktorska (1982), University of Oxford. Drukiem ukazała się jedynie po hiszpańsku: *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. Banco de la República/Museo del Oro, Bogota 1995.

mych. Rodzi się pytanie: Jak to możliwe, że część z nich chce pracować dla Oxy? Czy oznacza to, iż nie są prawdziwymi Indianami, czy może nie są świadomi konsekwencji, jakie to przyniesie?

W raporcie mówi się o tym zagadnieniu — jednak moim zdaniem nie udzielono właściwej odpowiedzi. Mianowicie podkreślono, iż dochodzi do zderzenia między tymi U'wa, którzy popierają tradycyjny sposób życia, a tymi, którzy wybrali kulturową asymilację. Autor zaznacza, iż taki punkt widzenia jest jednak „uproszczonym rozróżnieniem dokonanym przez osoby z zewnątrz”⁴, z czym należy się zgodzić, ponieważ kwestie asymilacji kulturowej są zdecydowanie bardziej złożone. Jednak zaproponowane dalej wyjaśnienie czy rozwiązanie problemu jest w istocie ominięciem tego problemu. Otóż w raporcie sprowadzono to do zagadnienia przedstawicielstwa. Jest ono zawiłe wyjaśniane jako: (1a) istnienie wewnętrznych różnic — rozumiane jako współobecność różnych opinii wśród samych U'wa — jak i tego, (1b) iż osoby z zewnątrz, posiadające nabyte prawa i respektujące władzę wodzów, wpływają na podejmowanie decyzji, oraz jako (1c) trudności z uzyskaniem porozumienia w niezrozumiałych sytuacjach; (2) problem przedstawicielstwa — czyli tego, w jaki sposób podejmowane są decyzje dotyczące całej społeczności i kto ją reprezentuje, na przykład w kontaktach ze strukturami państwowymi w Kolumbii czy z Oxy. Rozwinięciem tego podpunktu jest wyjaśnienie, na czym polega struktura władzy u U'wa.

Oczywiście struktura władzy i problem reprezentacji odgrywają istotną rolę w całym konflikcie Oxy-U'wa, jednak jak już wyżej zaznaczyłam, nie są to odpowiedzi na postawione wyżej pytania. U'wa, którzy chcą pracować dla Oxy, całkowicie nie pasują do wizji Indian przeciwnych wykrwawianiu Matki Ziemi i niszczeniu ich kultury. Dlaczego jest to tłumaczone problemem reprezentacji i różnicami w podejmowaniu decyzji? Jeżeli problemem są różnice kulturowe między światem Oxy i U'wa, to logiczną konsekwencją takiego rozumowania jest to, iż Indianie, którzy są

przychylni działaniom Oxy i nie żyją w taki sposób, jak opisani U'wa (ani nie postrzegają świata w ten sposób), są już zasymilowani i wchłonięci przez kulturę reprezentowaną przez Oxy; innymi słowy — nie są już Indianami. Najpierw autor buduje obraz, iż U'wa są tacy a tacy, myślą i żyją tak a tak, mają własny świat wartości — zupełnie inny niż świat reprezentowany przez Oxy. Czyli U'wa zasymilowani to tacy, którzy myślą i żyją tak samo jak świat Oxy? Choć raport nie stwierdza tego jednoznacznie, można tak to rozumieć, jeśli konsekwentnie stosuje się używane przez autorów wyjaśnienia. Takie podejście w efekcie niczego nie rozwiązuje, a buduje tylko obraz U'wa „tradycyjnych” i zasymilowanych, pracujących dla zachodnich firm, którzy tracą (bądź już utracili) swoją kulturę. To niesamowite uproszczenie problemu i nie sądzę, żeby na takich podstawach można było skutecznie rozwiązać konflikt.

Kolejnym uproszczeniem jest pokazywanie U'wa jako tych pokrzywdzonych w całym konflikcie. Na marginesie, nie przeczę, że sposób ich traktowania (zastraszanie, akty przemocy, przesiedlenia etc., o czym w raporcie w ogóle się nie wspomina) jest haniebny, jednak nie do takich argumentów odwołują się autorzy raportu. Wielokrotnie za to podkreślają, iż w całym konflikcie tylko U'wa są skory do dialogu. W tym miejscu pojawia się także wyjaśnienie, iż U'wa, jako przedstawiciele „innej” kultury, prowadzą dialog w inny sposób. Co więcej, Indianie chcą rozmawiać i otrzymać wyjaśnienia dotyczące procesu wydobywania ropy oraz jego wpływu na ich środowisko i kulturę. Dopiero dzięki tym wyjaśnieniom będą mogli podjąć decyzję podczas konsultacji wymaganych przez konstytucję. Autorzy kreują Indian, którzy choć postrzegają ropy jako krew Matki Ziemi, to chcą poznać inną perspektywę i uzyskać informacje o procesie wydobywania ropy naftowej. Na tym nie koniec, Indianie chcą to wszystko zrozumieć, ponieważ ich celem jest ochrona środowiska i chęć wzięcia odpowiedzialności za własną kulturę. Wszelkie trudności, jakie można napotkać podczas kontaktów z nimi, wynikają po prostu z różnic kulturowych i należy to uszanować — taki jest wydźwięk ra-

⁴ T. Macdonald, S.J. Anaya, *The Samoré...*, dz. cyt., s. 13.

portu. A zalecanym środkiem na rozwiązanie tego problemu są warsztaty, podczas których obie strony mają poznać różnice uniemożliwiające im kontakt oraz wyedukować U'wa w zakresie wydobywania ropy naftowej i wpływie na środowisko i ich kulturę.

Kolejne pytanie: Dlaczego z góry traktuje się U'wa jako niezdolnych do samodzielnego zdobycia informacji na temat procesu wydobywania ropy? Czy autorzy nie dostrzegają, iż informacje uzyskane przez U'wa i tak zostaną zrozumiane przez nich na swój sposób (skoro ich percepcja i rozumienie świata jest inne, to dane wprowadzone do takiego systemu będą funkcjonowały zgodnie z nim) albo staną się tacy jak świat Oxy, czyli rozumieją istotę procesu wydobywania ropy i jego konsekwencje, także te finansowe. Czyli zaczną myśleć w sposób kapitalistyczny i staną się zasymilowani? Jeżeli tak, to oznacza to, iż dotychczasowy sposób myślenia, rozumienia świata i życia ulegnie zmianie i teraz już będą tacy, jak ludzie reprezentujący Oxy.

Na wszystkie problemy, wynikające z różnic kulturowych, autorzy po prostu proponują warsztaty zapewniające wzajemne zrozumienie. Proponują także wsparcie dla U'wa podczas dalszych konsultacji oraz uregulowanie sytuacji prawnej. W efekcie sprowadza się to do tego, że jeżeli U'wa i Oxy rozumieją się nawzajem (podczas tych warsztatów), to w najbliższym czasie konflikt zostanie rozwiązany.

Można się długo zastanawiać, na ile takie przedstawienie problemu oraz samych U'wa, które jest nie do końca logiczne i w dużej mierze uproszczone, może prowadzić do wskazania skutecznych metod rozwiązania konfliktu? Z jednej strony wydaje się, że na dłuższą metę do niczego nie prowadzi, gdyż nie rozwiązuje samego problemu. Z drugiej jednak strony raport pokazuje, iż faktycznie świat U'wa i Oxy różni się od siebie. Indianie przedstawieni są w pozytywnym świetle jako ludzie, którym należy dać możliwość kontaktu ze światem dominującym. Zaproponowane rozwiązania prawne mogą zapewnić uznanie ich struktur władzy jako pełnoprawną reprezentację. Autorzy postulują również rozwiązanie kwestii praw do ziemi. W ogólnym rozrachunku więc, przy

założeniu, iż raport czytają urzędnicy nie znający się na antropologii, może być on w dużym stopniu zrozumiały — a zalecane rozwiązania wydają się rzeczowe, mimo iż istota problemu nie została wyjaśniona. Z kolei propozycje edukacji obu stron wydają się na tyle niepoważne, że trudno uznać je za szkodliwe. Tym bardziej, iż ta część raportu, zawierająca zalecane rozwiązania, sprowadza się tylko do wypunktowania pewnych propozycji. Brakuje sposobów wprowadzania postulowanych rozwiązań w życie, a na koniec kryteriów ich oceny.

Na przykładzie raportu doskonale widać, jak typowe jest podejście naszego świata do tego typu problemów. Z jednej strony trudności i konflikty najłatwiej wyjaśnić za pomocą różnic kulturowych, które można mnożyć w nieskończoność, a z drugiej — proponować rozwiązania nieuwzględniające owych różnic kulturowych. Główny problem pojawia się w momencie, kiedy w „tradycyjnych” społecznościach obecne są zachowania, które nie pasują do tej wizji, jak w przypadku tych U'wa, którzy postrzegają wydobywanie ropy jako dobry biznes, a nie zabijanie Matki Ziemi i samych siebie. Czy w takiej sytuacji ma ktoś prawo stwierdzić, iż przestali być U'wa? W takim razie, kim są? To zmuszałoby do rozpatrzenia kwestii tożsamości, a w efekcie — czy nie prowadziłoby do decydowania, kto jest prawdziwym U'wa, a kto nie?

Można się zastanowić, w którym miejscu tego raportu został popełniony błąd. Czy błędna była diagnoza źródeł konfliktu, czy zalecane rozwiązania? Wydaje się, iż jedno i drugie. Jeśli jednak na raport popatrzeć się z szerszej perspektywy, to nasuwa się podejrzenie, że widocznie jego cel nie był taki, jak deklarowano. Moim zdaniem stwarza się jedynie pozory, iż konflikt miał być rozwiązany. Można sądzić, iż głównym motywem antropologa było doprowadzenie do sytuacji, w której zapewniona byłaby ochrona interesów Oxy, przy jednoczesnym zachowaniu współczesnych standardów rozwiązywania tego typu konfliktów. ♦

MAGDALENA ZAMOJSKA jest studentką V roku etnologii i antropologii kulturowej w IEIAK w Poznaniu.



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Dyrektorka Muzeum Pekotów rezygnuje

Theresa Hayward Bell, dyrektorka Muzeum i Ośrodka Badawczego Pekotów Mashantucket 29 września 2006 roku zrezygnowała z kierowania muzeum. Bell prowadziła tę znaną w USA i odwiedzaną przez około 200 tysięcy gości rocznie placówkę dydaktyczno–naukową od czasu jej powstania w sierpniu 1998 roku. Jej zdaniem rada plemienna Pekotów nie przywiązuje dostatecznej wagi do rozwoju muzeum, co roku obcinając fundusze na jego prowadzenie. Zdaniem Bell, pieniądze płynące z prowadzonego przez plemię kasyna Foxwoods „psują członków plemienia”, odcinając ich od tradycji i kultury Pekotów, zaś rada plemienna nie docenia znaczenia muzeum i ośrodka badawczego dla podtrzymania tubylczego dziedzictwa.

Otwarte w 1986 roku, początkowo jako lokalny salon bingo, kasyno Foxwoods jest obecnie jednym z największych i najbardziej popularnych na świecie salonów gier hazardowych, obracającym miliardami dolarów rocznie. Nie tylko finansuje ono większość wydatków rady plemiennej Pekotów, w tym muzeum w Mashantucket, ale także wypłaca każdemu członkowi plemienia roczne dywidendy znacznej wysokości.

— Odkąd pojawiły się pieniądze, ludzie chcą ich coraz więcej — twierdzi jednak Theresa Bell, która uważa, że bogactwo, łatwo przychodzące z własnego kasyna, nie sprzyja podtrzymywaniu plemiennych tradycji ani nie gwarantuje Pekotom trwałego rozwoju. Zdaniem Bell to „muzeum jest najlepszym i największym osiągnięciem w historii plemienia”.

Bratem Theresy Hayward Bell jest były przewodniczący rady plemiennej Pekotów Mashantucket, Richard „Skip” Hayward, za

którego rządów niemal wymarłe plemię powróciło do życia i osiągnęło największe sukcesy ekonomiczne. Ich babka, Elizabeth George–Plouffe, była na początku lat 70. ostatnią mieszkanką dawnych terenów plemienia w stanie Massachusetts i jedną z ostatnich osób dbających o zachowanie tradycji Pekotów. To ona zasugerowała rodzinie starania o odbudowę rezerwatu na skraju bezludnych bagien i odzyskanie przez rozproszone plemię Pekotów statusu federalnego. Udało się to ostatecznie w lutym 1992 roku i umożliwiło otwarcie kasyna Foxwoods, które stało się głównym źródłem bogactwa około 800 zarejestrowanych obecnie członków plemienia.

Według Bell, Elizabeth cieszyłaby się z tego, że Pekoci znowu mieszkają razem na ziemi, która do ich przodków należała co najmniej od 9 tysięcy lat, ale nie byłaby szczęśliwa widząc, jak tracą świadomość znaczenia swych korzeni, którym zawdzięczają nie tylko obecny dobrobyt, ale i własną odrębność.

— Straciliśmy to wszystko, czego moja babcia usiłowała nas nauczyć: o domu, rodzinie, miłości, wzajemnym szacunku, poszanowaniu ziemi i cedrowych bagien — twierdzi Bell.

Dziś na najwyższym wzniesieniu w rezerwacie, uważanym przez babcię Theresy za miejsce święte, jego mieszkańcy urządzają rodzinne pikniki i weekendowe imprezy. Przez święte niegdyś bagno dziś buduje się drogi dla limuzyn i samochodów terenowych, niszcząc cenne krzewy rododendronów. Obserwatorzy z zewnątrz zwracają uwagę na pogłębiające się spory między członkami jedynastu rodzin, tworzących trzon odrodzonego niemal z niczego plemienia.

Była już dyrektorka wartego blisko 200 mln dolarów Muzeum Pekotów uznała, że nie może dłużej współpracować z radą, która odmawia nie tylko funduszy, ale nawet spotkań w sprawach dotyczących prowadzonej przez nią placówki. Ma za złe przywódcom Peko-

tów, że zamiast opierać się na bogactwie ludzkim i tradycjach własnej społeczności, coraz częściej korzystają z zewnętrznych usług i zatrudniają fachowców spoza plemienia. Krytykowana z kolei za „trudny charakter”, Bell oświadczyła jednocześnie, że ma pełne zaufanie do Kim Hatcher-White, innej członkini plemienia Pekotów, która została mianowana przez radę plemienną nową dyrektorką i która — „na dobry początek” — otrzymała na działalność muzeum dodatkowy milion dolarów. Po odejściu z muzeum, Bell zamierza odwiedzić inne rezerwy w kraju, dzieląc się swymi doświadczeniami, a także zająć się dużym ogrodem i spisać plemienne legendy Pekotów dla swoich wnucząt.

Koniec sporu Nawahów i Hopiów

Historyczne porozumienie, zawarte 3 listopada 2006 roku między plemionami Hopi i Nawaho, zakończyło wreszcie ciągnący się od dziesięcioleci głośny spór terytorialny w północno-wschodniej Arizonie. O znaczeniu tego porozumienia może świadczyć fakt, iż na ceremonię jego podpisania w Muzeum Hearda, w Phoenix, przyjechał z Waszyngtonu sekretarz spraw wewnętrznych Dirk Kempthorne.

— Umowa pokazuje, co można osiągnąć, gdy ludzie spotykają się w duchu współpracy. Razem możemy obalić najpotężniejsze mury — podsumował polityk.

Umowa upoważnia Hopiów i Nawahów do wkraczania na ziemię sąsiedniego plemienia w celach religijnych, kończąc tym samym spór prawny obu plemion, trwający od 1974 roku. Uwikłani w przeciągający się i utrudniający życie członkom obu społeczności proces, przywódcy zwaśnionych plemion w 2002 roku zdecydowali się na mediację. Wynegocjowane z niemalym trudem warunki porozumienia w październiku 2006 roku przyjęły rady obu plemion.

Przez wiele lat Hopi rościli sobie prawo do około połowy z 7 mln akrów (2,8 mln ha) przyznanych Narodowi Nawahów przez Kongres w 1934 roku. W 1992 roku sąd okręgowy potwierdził prawo Hopiów do 62 tys.

akrów (25 tys. ha) spornych ziem, nie rozstrzygając jednak kontrowersyjnej kwestii dostępu do miejsc o znaczeniu religijnym na pozostałych terenach.

Obecne porozumienie musi jeszcze zostać zatwierdzone przez sąd okręgowy w Phoenix. Gdy to nastąpi, uchylone zostanie trwające od 40 lat moratorium budowlane na spornych ziemiach, które pozostawiło tysiące Nawahów bez dróg, elektryczności i bieżącej wody. Moratorium to, wprowadzone jeszcze przed wniesieniem sprawy do sądu federalnego, zakazuje do dziś wszelkich prac budowlano-rentowych w obejmującej 700 tys. akrów (280 tys. ha) zachodniej części rezerwatu Nawahów.

Podpisana właśnie umowa kończy drugi z wielkich sporów ziemskich między Indianami Arizony. Poprzednie, głośno komentowane, porozumienie Hopiów i Nawahów podzieliło ostatecznie między oba plemiona sporne tereny położone w centrum wielkiego rezerwatu Nawahów, co zmusiło część rodzin (głównie nawajskich) do przesiedlenia się. Spór obu plemion podsycali i usiłowały wykorzystać z korzyścią dla siebie m.in. koncerny górnicze, zainteresowane koncesjami na wydobywanie bogactw naturalnych, w które obfitują tubylcze ziemie Południowego Zachodu USA.

Pamięć o trudnych latach i sąsiedzkich nieporozumieniach nie zniknie z dnia na dzień. Nadrobienie zaległości w rozwoju obszaru objętego dotąd moratorium wymaga wielomilionowych inwestycji. Nad tym, by religijne pielgrzymki do świętych miejsc czy w poszukiwaniu orłów, odbywały się bez utrudnień, czuwać ma specjalna rada arbitrażowa. Nie bez znaczenia będą też inne, mniej sformalizowane, kontakty członków obu plemion.

Sąd broni praw Indian Kalifornii

Tubylcze plemiona z północnej Kalifornii odniosły ważne zwycięstwo w sądowej batalii o ochronę jednego ze swoich najważniejszych świętych miejsc. 6 listopada 2006 roku sąd apelacyjny wydał wyrok spełniający oczekiwania Indian Pit River (Achumawi) i wspierającej go Tubylczej Koalicji na rzecz Wyżyny Medi-

cine Lake. Trzej sędziowie unieważnili jedno-
głośnie decyzję sądu federalnego niższej in-
stancji o przedłużeniu prawa do dzierżawy
okolic jeziora Medicine Lake przez spółkę
Calpine. Firma planowała budowę zespołu
elektrowni geotermalnych w okolicy jeziora
uważanego za święte przez Indian Pit River,
Shasta, Modoc, Karuk i Wintun.

W 2004 roku sąd federalny uznał, że Biuro
Zarządu Ziemi i Federalna Służba Leśna do-
pełniły wszelkich formalności związanych
z ochroną środowiska i ochroną miejsc o zna-
czeniu historycznym, otwierając drogę do bu-
dowy dużej elektrowni na terenach, które nie
tylko posiadają dużą wartość przyrodniczą,
ale i znaczenie religijne dla wielu Indian, po-
szukujących tam uzdrawiających mocy i du-
chowego przewodnictwa. Jednak zdaniem
sądu apelacyjnego 9 okręgu obie agencje nie
dochowały „należytej staranności” w zbada-
niu tej sprawy, naruszając prawo federalne
i swoje obowiązki względem jednej ze stron
sporu (czyli Indian).

Wydając wyrok w tej, sięgającej 1998 ro-
ku, sprawie sąd uchylił się jednak od nawią-
zania do delikatnej politycznie kwestii po-
wierniczych zobowiązań władz federalnych
wobec tubylczych plemion. W czasie, gdy
plemiona Kalifornii przeciwstawiły się pla-
nom firmy energetycznej, republikańska ad-
ministracja George’a Busha ogłosiła plany
rozwoju energetyki na amerykańskim Zachodzie.
Firma Calpine intensywnie zabiegała
wówczas o poparcie republikańskich urzędni-
ków z Waszyngtonu i w 2001 roku Biuro Za-
rządu Ziemi dość niespodziewanie zniósło
moratorium na prowadzenie inwestycji na
Wyżynie Medicine Lake, a rok później prze-
dłużyło umowę dzierżawną z firmą na 40 lat.
Zdaniem sądu nie przeprowadzono wówczas
żadnych dodatkowych analiz oddziaływania
na środowisko.

W 2005 roku Kongres uchwalił Ustawę
o polityce energetycznej, przewidującą m.in.
kontrowersyjne studium o prawach dostępu
do bogactw naturalnych na ziemiach należą-
cych do Indian. Chociaż zdaniem firmy Cal-
pine umocniło to jej pozycję, to sąd apela-
cyjny uznał, że nowa ustawa nie zmieniła
praw Indian Pit River. Podzielił też częściowo

opinie przedstawicieli plemienia, wyrażane
m.in. podczas wcześniejszych przesłuchań
w Kongresie, że elektrownia geotermalna
w tym miejscu produkować może stosunkowo
niewielkie ilości energii, za to znacznym ko-
sztem praw tamtejszych tubylców do kulturo-
wego przetrwania.

— Zysk zostanie sprywatyzowany kosztem
efektów odczuwanych przez tubylczych Ame-
rykanów, społeczeństwo, zwierzęta i przyszłe
pokolenia — zeznawał w czerwcu 2003 roku
Gene Preston z rady plemiennej Pit River.

Krótko potem spółka Calpine ogłosiła ban-
kructwo, a gdy przed rokiem rozpoczęła mi-
mo to prace budowlane nad Medicine Lake,
federalni urzędnicy zablokowali je pod nacis-
kiem lokalnej społeczności do czasu roz-
strzygnięcia sądowego. Teraz sąd apelacyjny
ostatecznie podzielił obawy lokalnych ple-
mion i grup mieszkańców, przywracając mo-
ratorium na inwestycje w okolicy świętego
jeziora Indian.

Indiańska Ameryka po wyborach

Gdy Amerykanie w listopadzie 2006 roku gło-
sowali na swoich przedstawicieli w nowych
władzach federalnych, stanowych i lokalnych,
także indiańscy obywatele USA wybierali —
i byli wybierani — do władz różnych szczebli
oraz głosowali na członków nowych rad i są-
dów plemiennych. Trzy najbardziej obserwo-
wane wybory plemienne odbyły się w Arizonie
i obu Dakotaach.

Na Południowym Zachodzie, w wyborach
do rady plemiennej największego indiańskiego
rezerwatu w USA, dotychczasowy przewo-
dniczący rady Plemiennej Narodu Nawahów
Joe Shirley, Jr. pokonał w wyborach Lyndeę
Lovejoy (głosami 34800 do 30200). W dzie-
jach plemienia były to wybory podwójnie hi-
storyczne — po raz pierwszy na najwyższy
urząd wśród Nawahów kandydowała kobieta
i po raz pierwszy dotychczasowy przewodni-
czący rady został przez Nawahów oceniony
pozytywnie i wybrany na drugą kadencję.

W Dakocie Północnej podobnego szczęścia
nie miał Tex Hall, dotychczasowy przewodni-

czący Narodu Mandanów, Hidatsów i Arikarów. Ten znany polityk tublczy, dwukrotnie przewodniczący Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI), przegrał z jednym z członków rady plemiennej, Marcusem Welsem, Jr. (głosami 1350 do 1100).

W znanym rezerwacie Pine Ridge w Dakocie Południowej była przewodniczącą plemienia Siuksów Oglala Cecilia Fire Thunder — pierwsza kobieta na tym stanowisku w historii Pine Ridge, usunięta z niego w lipcu tego roku ze względu na zbyt stanowcze sprzeciwianie się polityce antyaborcyjnej władz stanowych — przegrała z czterokrotnym byłym przewodniczącym rady plemiennej Johnem Yellow Bird-Steele (głosami 2340 do 1400). Fire Thunder została odwołana latem 2006 roku przez konserwatywną większość członków rady plemiennej Siuksów Oglala, gdy w odpowiedzi na zaostrenie przepisów antyaborcyjnych w Dakocie Południowej (odrzuconych następnie w listopadowym referendum) zgłosiła własny projekt wybudowania w Pine Ridge kliniki aborcyjnej.

Pelnący odąd obowiązki szefa Rady Plemiennej Alex White Plume także kandydował na nową kadencję, a nawet wygrał październikowe prawyборы w Pine Ridge, ale został następnie skreślony z listy kandydatów, gdy okazało się, że ma za sobą wyrok skazujący w sądzie federalnym. White Plume odwołał się od tej decyzji, powołując się na zatarcie starego wyroku i domagając się powtórzenia wyborów. Nie jest jasne jednak, czy odwołanie to rozpatrywać ma Sąd Plemienny, czy też może stara lub nowa Rada Plemienna. Gdyby nawet udało mu się doprowadzić do powtórzenia wyborów, to i tak nie wiadomo dziś, czy mógłby w nich kandydować.

Pochodzące z wyborów władze Pine Ridge od dziesięcioleci nie cieszyły się najlepszą opinią (w 1973 roku wspierani przez Ruch Indian Amerykańskich (AIM) tradycjonalisci z opozycji doprowadzili do słynnej okupacji Wounded Knee). O skomplikowanej sytuacji w podnoszącym z trudem standardy wyborcze rezerwacie świadczyć może też fakt, że nową przewodniczącą Sądu Plemiennego w została trzecia w wyborach Lisa Adams — po za-twierdzeniu listy kandydatów na to stanowis-

ko okazało się bowiem, że obu lepszym od niej w wyborach kandydatom brak wymaganego wykształcenia prawniczego.

Królowa odsłania pomnik sachema

Brytyjska królowa Elżbieta II odsłoniła 22 listopada 2006 roku pomnik sachema Mahometa Weyonomona, wodza Moheganów, który zmarł na ospę w Anglii w 1763 roku. Weyonmon wyjechał do Anglii, by prosić króla Jerzego II o zwrot ziem odebranych jego plemieniu przez brytyjskich osadników z kolonii Connecticut. Młody wódz, prawnuk słynnego sachema Moheganów Unkasa, zmarł 8 sierpnia w Londynie podczas epidemii ospy i jako obcokrajowiec został pochowany poza ówczesnym miastem, na południowym brzegu Tamizy, w nieznanym dokładnie miejscu.

Granitowa rzeźba upamiętniająca sachema Moheganów stanęła przed XIII-wieczną Katedrą Southwark, w pobliżu której został pochowany. Autorem pomnika, który powstał z glazu pochodzącego z rezerwatu Moheganów w Connecticut, jest brytyjski artysta rzeźbiarz Peter Randall-Page. W ceremonii odsłonięcia pomnika przez królową Elżbietę II i księcia Filipa wzięła też udział delegacja Moheganów z USA, której przewodniczył wódz Bruce „Two Dogs” Bozsum.

Ceremonię odsłonięcia pomnika rozpoczęło nabożeństwo w zabytkowej ewangelickiej katedrze. Jak podkreślili przedstawiciele diecezji w wydanym z tej okazji specjalnym oświadczeniu, pomnik „będzie trwałym świadectwem wczesnego osadnictwa w Ameryce Północnej oraz związków i odpowiedzialności, które z tego wypływają”.

oprac. Cień
za: www.indianz.com i „Arizona Journal”

Nawahowie nie chcą uranu

Blisko trzysta osób z kilkunastu krajów spotkało się w Window Rock, w rezerwacie Nawahów w Arizonie, podczas 3-dniowego szczytu na temat wykorzystania uranu.

Otwierając spotkanie, przewodniczący Nawahów Joe Shirley Jr. powiedział, że praca na rzecz ochrony ziemi, wody i ludzi przed katastrofalnymi skutkami wydobywania uranu zaczyna się od spotkania ludzi ze wszystkich stron świata w celu wymiany doświadczeń.

— Jako Diné szukamy też przyjaciół — dodał Shirley — którzy pomogliby nam się bronić przed tymi, którzy chcą złamać nasze prawo, żeby zdobyć uran znajdujący się pod powierzchnią naszej ziemi.

Niedawno Nawahowie wprowadzili zakaz wydobywania i przerobu uranu w swym rezerwacie.

MM

„Nie” dla hazardu Delawarów

27 listopada Sąd Najwyższy USA odmówił rozpatrzenia apelacji „Narodu Delawarów” ze wschodniej Oklahomy (Anadarko) w sprawie o zwrot ziemi we wschodniej Pensylwanii.

Delawarowie do Oklahomy przywędrowali w XVIII i XIX wieku. Domagają się ziemi w Pensylwanii, przypominając o „Walking Purchase” — nieuczciwej transakcji z 1737 roku, na mocy której Thomas Penn (syn Williama Penna, założyciela kolonii), wyłudził od Indian wielki obszar ziemi.

„Walking Purchase” rzekomo było (w rzeczywistości Penn powoływał się na nieistniejący dokument, który z Delawarami miał podpisać jego ojciec kilkadziesiąt lat wcześniej) porozumieniem, w myśl którego Indianie z doliny rzeki Delaware mieli odstąpić kolonistom kawał ziemi, który „mężczyzna może przejść w ciągu półtora dnia”. Thomas Penn kazał wyrąbać korytarz w puszczy, wynajął trzech szybkobiegaczy, którzy przygotowywali się 11 dni, po czym przebiegli 65 mil, wyznaczając w ten sposób obszar 1200 akrów w dolinie Lehigh (m.in. dzisiejsze miasta Allentown, Bethlehem, and Easton we wschodniej Pensylwanii). Jeden z wodzów Delawarów, Lappa-winsoe, mówił potem rozgoryczony:

— [Biegacze] powinni byli iść wzdłuż rzeki Delaware... powinni byli iść kilka mil, potem usiąść i wypalić fajkę, od czasu do czasu zapalać na wiewiórkę, a nie biec i biec przez cały dzień.

Ponieważ jeden z biegaczy (dwaj pozostali nie wytrzymali wysiłku i odpadli na trasie) dotarł dalej niż się spodziewali Delawarowie, w wyniku transakcji terytoria stracili nie tylko oni, ale także Indianie Minisink i Szaunisi. Większość Delawarów opuściła ziemię, ale w okolicy dzisiejszego Easton pozostał wódz Moses Tunda Tatamy, otrzymawszy patent od białych, z którymi zachował dobre relacje. Dzisiaj Delawarowie z Oklahomy przedstawiają się jako spadkobiercy wodza Tatamy i bezskutecznie próbują odzyskać niewielką część obszaru utraconego w 1737 roku (315 akrów, które należało do wodza Tatamy).

Kolejno, w listopadzie 2004 roku i w listopadzie 2005, sądy odrzuciły roszczenie Delawarów, dlatego skierowali sprawę do Sądu Najwyższego.

Delawarom chodzi nie tyle o odzyskanie ziemi, ile o możliwość uruchomienia automatów do gry, a być może także kasyna w okolicach Easton, dzięki wprowadzanemu właśnie w Pensylwanii ustawodawstwu zezwalającemu na indiański hazard w stanie. Decyzja Sądu Najwyższego krzyżuje plany Indian.

BH

Bruce Trigger (1937–2006)

1 grudnia zmarł Bruce Trigger, znakomity kanadyjski archeolog i antropolog (ur. w Preston, w Ontario). Profesor McGill University w Montrealu. Autor *The Children of Aataentsic* (1976) — wspaniałej, ponad 900-stronicowej rozprawy etnohistorycznej o Huronach i ich upadku w połowie XVII wieku (w uznaniu za książkę plemię Huron-Wendat z Quebecu nadało mu honorowe obywatelstwo). Wśród licznych dokonań Triggera jest redakcja tomu prestiżowej encyklopedii Smithsonian Institution *Handbook of North American Indians* (tom 15, Northeast), a także 1 tomu *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Prócz licznych artykułów, jest autorem m.in. *A History of Archaeological Thought, Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered, A History of Archaeological Thought*. Trigger zajmował się również archeologią i etnohistorią Egiptu, Mezopotamii oraz Chin.

BH

Tubylcy muszą zaczekać

W poprzednim „Tawacinie” zapowiadaliśmy — jak się wydawało — rychły koniec wieloletniego oczekiwania na stworzenie i przyjęcie w uniwersalnym systemie ochrony praw człowieka instrumentu w całości poświęconego ochronie praw ludów tubylczych, to jest Deklaracji Praw Ludów Tubylczych. Niestety, jak dotąd tak się nie stało. Ostatni krok na drodze Deklaracji, czyli przyjęcie przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych okazał się trudniejszy, niż można było oczekiwać.

Przypomnijmy: w czerwcu Deklaracja została przyjęta na drodze głosowania podczas pierwszej sesji nowo powstałej Rady Praw Człowieka, która zarekomendowała przyjęcie Deklaracji przez Zgromadzenie Ogólne podczas jego najbliższej 61. sesji. Po rozpoczęciu sesji sprawa Deklaracji została skierowana do Trzeciego Komitetu, który miał rozstrzygnąć, czy Zgromadzenie ma podczas posiedzenia plenarnego głosować nad przyjęciem Deklaracji, czy nie. W tym celu na początku listopada Peru, wraz z innymi państwami, przedstawiło projekt rezolucji przyjmującej Deklarację w postaci zaproponowanej przez Radę Praw Człowieka (którą zamieściliśmy w poprzednim numerze). Później jednak Namibia złożyła w imieniu państw afrykańskich projekt rezolucji zmieniającej treść projektu przedstawionego przez Peru i skutkujący odroczeniem dyskusji nad Deklaracją, motywując to chęcią uzyskania czasu na dalsze konsultacje. Następnie Peru złożyło kolejny projekt, wprowadzając poprawki do poprzedniego i Namibia również. W końcu Peru zażądało od Namibii

wycofania zaproponowanych przez nią zmian, przypominając, że państwa afrykańskie wcześniej były za przyjęciem Deklaracji. Namibia odmówiła. W końcu 28 listopada br. odbyło się głosowanie, na początek ostatniego projektu, czyli rezolucji z poprawkami Namibii i dzięki poparciu całej grupy afrykańskiej i innych państw (w sumie 82), przy sprzeciwie 67 (w tym m.in. Polski i innych państw Unii Europejskiej) i przy 25 głosach wstrzymujących się, poprawki Namibii zostały przyjęte. Następnie głosowano nad zmienioną w ten sposób rezolucją, czyli ostatecznie odraczającą debatę nad Deklaracją do bliżej niesprecyzowanego momentu, jeszcze przed zakończeniem tej sesji; w tym momencie Peru i inne państwa, które były za przyjęciem Deklaracji, wyciągnęły swe poparcie dla tak zmienionej rezolucji i została ona przyjęta 83 głosami, przy 91 wstrzymujących się (w tym Polski i innych państw UE). W ten sposób debata nad przyjęciem Deklaracji i ewentualne jej przyjęcie zostało odroczone.

Co to oznacza? Trudno powiedzieć. Z jednej strony debata i tak musi się odbyć jeszcze podczas tej sesji ZO, która skończy się tuż przed rozpoczęciem kolejnej w sierpniu 2007 roku. Z drugiej strony nie wiadomo, jak będą odbywać się konsultacje, i czy na przykład będą mogli wziąć w nich udział przedstawiciele ludności tubylczej, i co będzie ich wynikiem — to jest, czy państwa ostatecznie przyjmą tekst zaaprobowany przez Radę Praw Człowieka, czy jednak zostanie on zmieniony, czego niektórzy domagali się już podczas czerwcowej sesji Rady. Pozostaje czekać. ♦

Beata Skwarska

Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych składa się z przedstawicieli wszystkich państw członkowskich organizacji, z których każde ma jeden głos. Zgromadzenie może się zajmować każdą sprawą wchodzącą w zakres nakreślony przez Kartę Narodów Zjednoczonych. Ze względu na ogrom spraw przypadających na każdą sesję, przed pojawieniem się na posiedzeniu plenarnym, poszczególne sprawy są często wstępnie rozpatrywane przez jeden z sześciu głównych komitetów. Kwestie związane z ochroną praw człowieka rozpatrywane są w tzw. Trzecim Komitecie, a mianowicie Komitecie ds. Społecznych, Humanitarnych i Kulturalnych. Zgromadzenie Ogólne przyjmuje czy też akceptuje rezolucje — jak również deklaracje — na posiedzeniach plenarnych; w komitetach decyzje w postaci rezolucji też są przyjmowane na drodze głosowania. Projekty rezolucji przedstawiane są przez jedno lub więcej państw, tzw. sponsorów, mogą też być przedstawiane przez dane państwo w imieniu danej grupy państw, na przykład afrykańskich czy azjatyckich. BS



SPÓR O KOSMOS

konferencja amerykańistyczna w Wiedniu

Kontrowersje wokół świętych miejsc, nowe interpretacje historii, stare mity o Indianach (oraz mity, które oni sami tworzą) w nowych szatach, współczesna sytuacja, polityka, sztuka i literatura tubylczych autorów po obu stronach granicy przebiegającej przez Wyspę Żółwia — o tym wszystkim dyskutowało kilkudziesięciu naukowców z 16 krajów Europy i Ameryki podczas konferencji „Native Americans and First Nations: A Transnational Challenge” w Wiedniu. Zorganizowało ją Austriackie Stowarzyszenie Studiów Amerykanistycznych i Instytut Studiów Amerykanistycznych Uniwersytetu Wiedeńskiego w listopadzie 2006 roku.

Nie wiem, na ile osiągnięty został „jawnny” cel konferencji, czyli zawarte w tytule porównanie sytuacji Indian w Kanadzie i USA, bo przy bardzo różnorodnej tematyce wystąpień trudno pokusić się o uogólnienia. Ważniejsze jest jednak to, czy spełnione zostały „funkcje ukryte” — mianowicie: czy doszło do wymiany poglądów, nowych ustaleń i błyskotliwych spostrzeżeń. Moim zdaniem tak, i od razu przechodzę do krótkiego omówienia tych wykładów, które wydały mi się najciekawsze.

Uwagę zwrócił profesor Eric Sandeen z Uniwersytetu w Wyoming, który opowiadał o projekcie ustanowienia Parku Narodowego Sand Creek w stanie Kolorado (na mocy uchwały Kongresu USA przy zdecydowanym wsparciu byłego senatora Bena Nighthorse Campbella), w miejscu, w którym w 1864 amerykańscy ochotnicy dowodzeni przez pułkownika Johna Chivingtona zmasakrowali osadę Szejenów. Problem pojawił się przy próbie dokładnego wyznaczenia miejsca masakry. Archeolodzy i Indianie wskazują różne miejsca.

— Co robić — pytał profesor Sandeen — gdy urządzenia archeologów wskazują w konkretnym miejscu tysiąc łusek karabinowych — dowód, że właśnie to jest miejsce masakry, podczas gdy ustne historie Szejenów wskazują miejsce oddalone o jedną milę?

Jak pogodzić naukowe metody ze sposobami rozpoznawania miejsca przez potomków pomordowanych? Archeolodzy nie usłyszą odgłosów ludzi czy koni, nie odczują obecności duchów — a taką moc przypisują sobie Indianie przebywający w Sand Creek.

— To bardzo zasadniczy spór o... kosmos — uważa profesor Sandeen.

Frederick Chapman, również z Uniwersytetu w Wyoming, na przykładzie indiańskich świętych miejsc, takich jak Devil’s Tower w Wyoming, opowiadał o „postmodernistycznym” Dzikim Zachodzie, który w ostatnich dekadach nabiera zupełnie nowych znaczeń, dzięki nawiązaniu dialogu białych Amerykanów z Indianami. W nowym dyskursie znikają romantyczni kowboje i stoicy Indianie — ikony „kulturowego krajobrazu” Dzikiego Zachodu. Zamiast nich pojawiają się negocjatorzy, politycy i naukowcy. Tubylcy często prezentują religijny punkt widzenia, zaś biali — świecki i naukowy. W tym trudnym dialogu można jednak czasem dokonać cudu i na przykład uznać Devil’s Tower za miejsce turystycznych wycieczek (białego człowieka), ale jednocześnie pozwolić, by respektowano jego duchowy wymiar — ponieważ Indianie z różnych ludów uważają tę górę za świętą. Dlatego tubylcy mogą tu odprawiać ceremonie i modlić się. To jednak nie koniec problemów. Oto Kiowowie chcą, aby oficjalna nazwa góry brzmiała Tree Rock, Lakoci — Bear Lodge, Arapahowie — Bear’s Tipi. Plemion, które deklarują specjalny związek z Devil’s Tower, jest około dwudziestu, każde z nich nadało górze inną nazwę...

— Jedno jest pewne — zaznaczył profesor Chapman. — Na oficjalną nazwę nie zostanie wybrana, przynajmniej nie w najbliższym czasie, „Penis Mountain”, choć i tej nazwy używają Indianie (Lakoci).

Jednym z gości specjalnych była historyk sztuki, kurator wielu wystaw indiańskich i antropolog, Ruth Phillips z Carleton University w Ottawie, która omawiała politykę nowo otwartego Narodowego Muzeum Indian Amerykańskich w Waszyngtonie. Zauważyła, że Muzeum, które miało być wizytówką kultur tubylczych, wcale nie pokazuje etnograficznych artefaktów, lecz artystyczne wystawy

współczesnych autorów o politycznej wymowie, służące upamiętnieniu historycznych krzywd.

Szereg wykładów dotyczył obecności Indian w filmie, malarstwie, na fotografii, w prasie popularnej, w literaturze. Przy okazji wykładu profesora Marka Gidleya z Uniwersytetu w Leeds o romantycznych mitach, utrwalanych (produkowanych?) za pomocą aparatu fotograficznego (sztandarowym przykładem były tworzone „w duchu przeszłości” zdjęcia Edwarda Curtisa), i współczesnej indiańskiej fotografii, wywiązała się dyskusja. Gidley, komentując zdjęcia ofiar masakry w Wounded Knee, zauważył, że fotografia wcale nie jest obiektywnym medium.

— Tutaj też chodziło o wyprodukowanie znaczenia. Zdjęcie Wielkiej Stopy to poza, a jednocześnie estetyzacja, służąca podkreśleniu człowieczeństwa wodza, z drugiej jednak — desakralizacja, bo zwłoki specjalnie układano do zdjęcia. Na innej fotografii pojawia się nawet nazwisko jej autora — wypada akurat na ciele jednej z ofiar...

Christian Feest powątpiewał, czy możliwe jest wyeliminowanie wpływu autora na to, co pokazuje fotografia i wracał do podstawowego problemu:

— Kto produkuje znaczenie? Autor zdjęcia czy oglądający?

O wykorzystywaniu obrazu Indianina w reklamach mówiła m.in. Alexandra Ganser. Przypominała kampanię reklamową z przełomu XIX i XX wieku, w której użyto Indian Czarne Stopy do promocji idei utworzenia Parku Narodowego Glacier w Montanie. Indianom kazano założyć pióropusze i tańczyć na dachu wieżowca w Nowym Jorku, na którym ustawiono też tipi — ku uciechu fotografów. Do Montany ściągnięto też malarzy ...z Niemiec, których zadaniem było portretowanie (a raczej: kreowanie) romantycznych obrazów *wilderness* i jego „dzikich” mieszkańców — wszystko po to, by zachęcić do odwiedzin parku mieszcuchów ze Wschodu, częściej wybierających na wakacyjne ekskursje kierunki europejskie niż amerykański Zachód.

Wybór zabawnych informacji o wizerunku Indian w prasie czeskiej w XIX wieku przedstawił Michal Peprnik z Uniwersytetu Palac-



Eric J. Sandeen, Christian Feest i Ruth Phillips

ký'ego w Ołomuńcu. Przedrukowywane z niemieckiej prasy teksty ukazywały Indian jako lud prosty i szlachetny, miłujący ziemię i pielęgnujący wartości republikańskie. Wyobrażeni tubylcy amerykańscy stawiani byli za wzór moralny dla współczesnych mieszkańców Czech, a jeden z czeskich polityków mówił nawet o pokrewieństwie między Czechami i Indianami... Indianie jako ucielesnienie marzeń o narodzie, o harmonii, o czystym związku z naturą — skąd my to znamy?

Sami Indianie oczywiście też mitologizują i — jak Czesi w XIX wieku — wykorzystują tradycję do promowania idei etnicznej odrębności i grupowej samodzielności. Na przykład Czirokezi w Oklahomie potrafili tak manipulować władzami federalnymi, że te oficjalnie zaliczyły do Narodu Czirokezów lud nie mający z nimi nic wspólnego, czyli Delawarów — o tym traktował mój wykład „Let's make them Cherokees”.

„Tawacin” zdobył też nową autorkę, Sandrę Busattę, antropologa z Uniwersytetu w Padwie. Jej artykuł w tym numerze to rozbudowana wersja wykładu z Wiednia, w którym Sandra i jej siostra Flavia przedstawiły współczesną politykę elit rządzących plemieniem Makah, dążących do odtworzenia zhierarchizowanego systemu społecznego. Walka na mity i symbole między indiańskimi „arystokratami” z Północnego Zachodu, próbującymi przywrócić tradycyjne połowy na wieloryby, a amerykańskimi konserwatystami i obrońcami zwierząt, to globalistyczny dyskurs, w którym właściwie już nie wiadomo, gdzie przebiega granica między tradycją a polityką. ♣

Bartosz Hlebowicz

POWITANIE FAL Nisqually ratują łososie

Wieloryby i łososie wymierają. Głównym powodem ich śmierci nie są jednak nielegalne połowy japońskich wielorybników, ani okazjonalne, koncesjonowane polowania Indian i Inuitów. Cichym zabójcą są przede wszystkim polichlorowane dwufenyle (PCB), wysoce szkodliwe związki chemiczne, które choć od blisko 30 lat są w USA zakazane, to w przyrodzie rozkładają się powoli. To one sprawiają, że mięso wielorybów nie nadaje się ani do jedzenia, ani do celów medycznych, zaś tradycyjne miejsca żerowania i tarła łososi pustoszeją. To one też przyczyniają się do upadku tradycyjnego, duchowego i społecznego, ładu wielu indiańskich społeczności, dla których wodne stworzenia rzek i oceanu to coś więcej niż pokarm.

Martwe wieloryby i chore łososie z okolic Cieśniny Puget w stanie Waszyngton to także symbole nowej walki, będącej kontynuacją dawnych „wojen rybackich” Indian północno-zachodniego wybrzeża USA. W drugiej połowie XX wieku Indianie z plemion mieszkających nad Pacyfikiem i w dorzeczach wpadających doń rzek wywalczyli w demonstracjach i sądach potwierdzenie — zapisanych w dawnych traktatach — praw do połowów łososi na własne potrzeby. Dziś znaczne obszary w rejonie Cieśniny Puget to obszary skażone przez niebezpieczne odpady przemysłowe. Walkę Indian o zachowanie tradycyjnych form gospodarowania oraz związanej z nimi kultury i obrzędowości trudno więc uznać za zakończoną. Dlatego tam, gdzie to możliwe, tubylcze społeczności — wspierane przez ekologów i naukowców — zabiegają o ich oczyszczanie i ochronę.

Stałe działania na rzecz zwiększenia populacji łososia podejmuje m.in. Puget Sound Partnership (PSP), grupa planistyczna powołana przez gubernatora stanu Waszyngton. Jej współprzewodniczącym jest Billy Frank Jr., przywódca zasłużonych w wojnach rybackich

Indian Nisqually (Salish). 75-letni dziś Billy Frank Jr. to lider społeczności z Frank's Landing nad rzeką Nisqually i laureat pierwszej Nagrody Wizjonera Indian Amerykańskich, przyznanej przez gazetę „Indian Country Today” w 2004 roku. 16 listopada 2006 roku Billy Frank Jr., który jest także przewodniczącym Komisji Rybołówstwa Indian Północnego Zachodu (NWIFC) i jeszcze w latach 60. walczył o prawa swego ludu do tradycyjnych połowów łososi i sprzeciwiał się odlawianiu wielorybów z Cieśniny Puget na potrzeby ogrodów zoologicznych, odebrał na Uniwersytecie stanu Waszyngton ekologiczną Nagrodę Dziedzictwa Siódmego Pokolenia.

Przyznawana przez organizację Sojusz na rzecz Powrotu Łososia (Salmon Homecoming Alliance) nagroda podkreśla rolę współpracy społeczności plemiennych ze swoimi sąsiadami w dziedzinie ochrony i zarządzania środowiskiem, a jej nazwa oddaje znaną indiańską tradycję podejmowania bieżących decyzji ze świadomością ich przyszłych skutków. Odbierając nagrodę, Billy Frank Jr. powiedział, że ma nadzieję, iż informacje o nagrodzie uświadomią społeczeństwu konieczność wspólnych działań na rzecz zagrożonego środowiska oraz zwróci jego uwagę na fakt, że to m.in. od łososi, wielorybów i innych mieszkańców wód zależy dobre zdrowie, silny duch i ekonomiczna pomyślność wielu ludzi. Dla ludów Wybrzeża Północno-Zachodniego to te właśnie zwierzęta były — i po części pozostają nadal — nie mniej święte niż bizona dla plemion Równin czy karibu dla mieszkańców arktycznej Północy.

Dwaj inni nagrodzeni współprzewodniczący PSP to William Ruckelshaus, były dyrektor Federalnej Agencji Ochrony Środowiska i Jay Manning, dyrektor stanowego Wydziału Ekologii. Wspólnie przedstawili oni gubernatorowi stanu plan pomocy Cieśninie Puget, zgodnie z którym do 2020 roku winno się stopniowo redukować źródła zanieczyszczeń przemysłowych i miejskich w strefie 100 mil od brzegów Pacyfiku, chronić i poprawiać jakość obecnych miejsc występowania ryb i ssaków strefy przybrzeżnej oraz przywracać ich populację tam, gdzie odtworzone zostaną odpowiednie warunki. Ich program obejmuje

też plany oczyszczania i wtórnego zagospodarowywania ścieków, ograniczenia kwot połowowych, restytucji zagrożonych wyginięciem gatunków zwierząt i ptaków, modernizację systemów nawadniania i kanalizacji oraz edukację i kontrolę wydatków.

Realizacja zaleceń PSP wymaga zmiany stylu życia mieszkańców i modyfikację planów rozwoju całych społeczności z okolic Cieśniny Puget. Billy Frank Jr. zdaje sobie sprawę, że potrzeba do tego ustaw, pieniędzy i woli społecznej. Wierzy on, że za przykładem tubylczych wspólnot, które od pokoleń rozumieją, że ich przyszłość zależy od stosunku do środowiska, mogą pójść ich biali sąsiedzi oraz wybierane przez nich władze lokalne i stanowe. Jak powiedział podczas uroczystości wręczenia nagrody Ruckelshaus:

— Mamy okazję pokazać reszcie świata, jak zabrać się za ginący ekosystem, jak go odbudować i jak o niego dbać.

Jeden z przykładów takiego działania został uhonorowany podczas ceremonii na Uniwersytecie Waszyngtonu. Od 150 lat rozwój miast i rolnictwa na amerykańskim wybrzeżu Pacyfiku niszczy środowisko i zakłóca łańcuch pokarmowy w ujściach tamtejszych rzek. Część prywatnych właścicieli kluczowych dla ochrony przyrody obszarów nie godziła się na odsprzedaż ich państwu, ale zgodziła się na odstąpienie ich Indianom. Nisqually odkupił od sąsiadów 140 akrów (56 ha) w delcie rzeki Nisqually i usunęli niektóre tamy odgradzające morze od ujścia rzeki i okolicznych mokradeł. Ponad połowa z wydanych na ten cel 2,4 mln dolarów pochodziła od władz stanowych i federalnych oraz organizacji międzynarodowych. Dzięki temu projektowi na odebrane kiedyś Pacyfikowi tereny znów wpłynęła słona woda, a wraz z nią — łososie. Z rybami na rekultywowany obszar powracają od dawna nie widziane tam gatunki ptaków oraz innych zwierząt i roślin.

Pierwszy eksperyment z zalaniem 9 akrów (3,6 ha) Indianie przeprowadzili, w porozumieniu z Fish & Wildlife Service, w 1996 roku. W 2002 roku łączny obszar mokradeł oddanych morzu i jego mieszkańcom wyniósł już 40 akrów (16 ha), a prowadzone przez

specjalistów badania wskazywały na pomyślny przebieg całego przedsięwzięcia. We wrześniu 2006 roku, po zakończeniu nowego etapu wartych 450 tys. dolarów prac ziemnych, wypuszczono wodę na kolejne 100 akrów (40 ha) w dawnej delcie rzeki Nisqually. Indianie mają nadzieję, że dzięki temu długofalowemu projektowi po 30 latach przerwy wkrótce w górę rzeki popłyną znów ławice łososi chinook pochodzące już nie ze sztucznych hodowli narybku, ale z akwenów przywróconych przyrodzie dzięki świadomym działaniom tubylców.

Zorganizowana przez Nisqually pod koniec października ceremonia Powitania Fal zakończyła kolejny ważny etap przywracania naturalnej równowagi w przyrodzie. Prastare pieśni i tańce Nisqually, zapach wędzonego łososa, przemówienia i tradycyjne błogosławieństwa uwieczniły wieloletnie praktyczne działania, podczas których Indianie korzystali z najnowszych zdobyczy nauki, techniki i organizacji oraz z doświadczenia prawników, biologów i ekologów, w tym wykształconych współplemieńców. Jednak u źródeł ich starań leżała pielęgnowanie od pokoleń świadomość tego, że gdy zabraknie żywych i zdrowych łososi, pstrągów, fok i wielorybów, odejdą też duchy tych stworzeń — mitycznych opiekunów i dobroczyńców ich ludu — będących do dziś podstawą ich tożsamości i stosunku do przyrody.

W 2007 roku Nisqually planują przywrócić nie dawnych miejsc żerowania i schronienia młodych łososi na kolejnych 700 akrach (280 ha) nadbrzeżnych pastwisk i bagien należących do państwa. Za swoje systematyczne wysiłki na rzecz przywracania równowagi w przyrodzie Nisqually uhonorowani zostali przyznawaną przez Sojusz na rzecz Powrotu Łososa specjalną Nagrodą Opiekuna. Inną nagrodę — Kamienia Milowego — otrzymali też Indianie Muckleshoot (Salish), którzy od lat udzielają gościny i wsparcia organizatorom imprez Sojuszu oraz realizują własne, zakorzenione w lokalnych tradycjach, programy ochrony środowiska. Dzięki jednym i drugim opiekuncze duchy zwierząt nadal opiekują się tubylcami znad Pacyfiku. ♣

Marek Nowocień

Felieton Andrzeja Wali z poprzedniego numeru „Tawacinu” wywołał spore poruszenie w redakcji i skłonił do zajęcia własnego stanowiska. Poniżej zamieszczamy nasze wypowiedzi, a jednocześnie zapraszamy Czytelników do dyskusji.

PRZYJACIELE INDIAN I MIŁOŚNICY INDIAN

Prawo Wali i jego konsekwencje

Zaniepokoił nas tekst Andrzeja Wali. Postawiamy więc na niego odpowiedzieć. Poglądy w nim zawarte wydają nam się bowiem symptomatyczne dla niektórych kręgów osób interesujących się Indianami w Polsce. Ponadto, jest to głos stałego współpracownika „Tawacinu” i mógłby być odebrany przez Czytelnika jako oficjalny głos redakcji. Czujemy się więc w obowiązku zabrać głos, intelektualnie i emocjonalnie zmierzyć się z powstałym problemem. Zrobimy to w trzech etapach. Najpierw spróbujemy zrekonstruować główne założenia wypowiedziane wprost i pośrednio przez A. Walę. Potem ustosunkujemy się nich, a na końcu pozwolimy sobie na parę słów refleksji.

1. Prawo Wali

Z tego, co Andrzej Wala napisał, możemy wysnuć cztery podstawowe tezy, które nazwiemy „Prawem Wali”.

Po pierwsze, Indianie przez ostatnie 500 lat byli ofiarami i są nimi nadal.

Po drugie, istnieją tylko dwie kategorie ludzi, którzy się nimi interesują,

- przyjaciele Indian, współpracujący im i pomagający,
- badacze Indian, którzy mają do nich stosunek beznamietny i im nie pomagają.

Po trzecie, celem działania przyjaciół Indian jest rekompensowanie Indianom pięciusetletnie bycie ofiarami poprzez tworzenie

i rozpowszechnianie stereotypowego ich obrazu. Taka postawa jest moralna.

Po czwarte, celem działania badaczy jest intelektualne poznawanie Indian, tworzenie i rozpowszechnianie niestereotypowego ich obrazu. Postawa taka niczego Indianom nie rekompensuje i dlatego jest niemoralna.

2. Nasza niezgoda

Odniesiemy się teraz bezpośrednio do każdego z wymienionych punktów.

Nie zgadzamy się na takie przedstawianie przeszłości i teraźniejszości, gdzie wszyscy Indianie, zawsze i wszędzie, byli ofiarami.

Indianie jako ofiary ostatnich 500 lat to stereotyp, dokładnie taki sam, jak Indianin — „szlachetny dziki” lub Indianin — „zły barbarzyńca”. Czy istnieją jednego rodzaju „Biali” albo „Indianie”? Nie można patrzeć na dzieje Nowego Świata, ciągle przeciwstawiając sobie tylko dwie nic nie znaczące, heterogeniczne kategorie (to forma rasizmu!). Potrzeba tu zawsze historycznego dookreślenia — kto?, gdzie?, kiedy?

Przypominamy też, że Indianie w wielu wypadkach w relacjach z nie-Indianami odgrywali rolę aktywną, dominowali, mieli wpływ na los własny i tych, którzy do Ameryki przybyli — swych sojuszników lub wrogów. Tak było dawniej i tak jest dzisiaj.

Nie zgadzamy się na przypisanie dwom kategoriom ludzi interesujących się Indianami wykluczających się cech.

Andrzej Wala zakłada, że naukowe poznanie wyklucza stosunek emocjonalny, wyklucza też chęć lub potrzebę pomocy. Zakłada również, że badacz emocjami płaci za prawdę, a przyjaciel Indian poświęca prawdę dla poczucia sprawiedliwości.

Według nas, można jednocześnie być przyjacielem Indian, pomagając im, oraz być badaczem poznającym na sposób naukowy. Uważamy też, że stosunek emocjonalny do Indian nie musi być tylko i wyłącznie współczuciem i wykluczać się z innym stosunkiem emocjonalnym, np. szacunkiem.

Nie zgadzamy się, jakoby tylko stereotypowe przedstawianie Indian pomagało im i było moralnie słuszne.

Wydaje się nam, że traktując Indian (ludzi w ogóle!) stereotypowo, odbieramy im podmiotowość, godność, prawo do własnej wizji wydarzeń, prawo do współczesności. W ten sposób rzeczywistych ludzi i konkretne wydarzenia zamykamy w getcie stereotypowej, Niezmiennej Indiańskiej Kultury. Akceptujemy więc nie Indian, ale nasze o nich wyobrażenia.

Pytamy więc — jak Indianom ma służyć kurczowe trzymanie się przez nas naszych własnych wyobrażeń? Oczekujemy tu odpowiedzi. Czekamy też na odpowiedź na drugie pytanie: w jaki sposób powyższe wyobrażenia miałyby być moralne?

Wydaje się bowiem, że po pierwsze, nie służy Indianom. Po drugie, stereotyp to niczym nie uzasadniony monopol na prawdę. Po trzecie, taka prawda jest tu świadomie wybranym, z jakiegoś powodu, wygodnym kłamstwem.

Nie zgadzamy się, jakoby niestereotypowe przedstawianie Indian nie pomagało im i było moralnie wątpliwe.

Wyrażamy głęboki sprzeciw wobec wyobrażenia, według którego naukowiec jest beznamietny i szarga świętości. To, że na świętości się porywa, świadczy właśnie o jego namietności. Szarganie świętości jest też moralne, ponieważ badaczom urealnia wizję przeszłości, pozwala lepiej ją ocenić, zobaczyć jej skutki, Indianom z kolei daje szansę na pełniejsze wykorzystanie teraźniejszości i lepsze projektowanie przyszłości.

3. Fundamenty naszej niezgody, czyli dyskretny urok stereotypów

Do tej pory dyskutowaliśmy bezpośrednio z założeniami Wali. Teraz pozwolimy sobie na parę słów refleksji. Wyznamy tu roboczo dwa bieguny stosunku do Indian i do rzeczywistości w ogóle. Ich przedstawicieli nazwiemy: miłośnikami Indian i przyjaciółmi Indian. Wychodzą oni zawsze od swoich najgłębszych, osobistych potrzeb, które jak się wydaje na Indian projektują. Różnią się konsekwencją tych projekcji, metodami, którymi dążą do ce-

lu (poznania Indian), oraz stopniem otwartości na rzeczywistość.

Dlaczego miłośnicy „Indian” nie lubią rzeczywistych Indian?

„Indianie” są dla ich miłośników ikoną zakorzenioną w kolonialnej fascynacji i głodzie Szlachetnego Dzikiego. Miłośnik „Indian” buduje obraz, który odpowiada najlepiej jego wizji tego, jak Indianie powinni wyglądać i jaką rolę w świecie powinni odgrywać. Wyobrażony „Indianin” ma w sobie więcej z samego miłośnika niż z rzeczywistości.

Ten obraz miłośnikowi wystarcza, w końcu odpowiada jego potrzebom. Indianie, jakich stworzył, nie istnieją i najprawdopodobniej nigdy nie istnieli. To oni są jednak dla niego bardziej autentyczni, mimo że Indianie z krwi i kości wystają zza tego obrazu.

Nie chce mieć do czynienia z ową prawdziwością, ponieważ szybko okazałoby się, że koliduje ona z jego obrazem szlachetnego i skrzywdzonego Indianina (może szlachetność i bycie skrzywdzonym są dla miłośnika „Indian” synonimami). Prawda o Indianach jest bolesna nie dlatego, że nie zawsze jest dla nich pochlebna, ale dlatego, że uderza w wyobrażenie miłośnika. Jest on jak dziecko, które nie chce się dowiedzieć, że św. Mikołaj to przebrany sąsiad. Stojąc po stronie własnych wyobrażeń, miłośnik woła: „Z prawdziwymi Indianami nie chcę mieć nic wspólnego!”. Upieranie się przy swojej wizji świata nie jest moralną odpowiedzialnością wobec Indian, a ucieczką od ciemnych jego stron (a może siebie?).

Miłośnik nie zauważa też tego, że jego stosunek do Indian sprowadza się do roli ołowianych figurek, zdjęć wklejonych do zeszytu z wycinkami prasowymi, postaci z przeszłości zabłąkanych w teraźniejszości.

W tym zestawie wyobrażeń, miłośnik obarcza odpowiedzialnością za rozbieżność między wyobrażeniami i rzeczywistością „Naukowca”. To on właśnie beznamietnie z masakr czyni bitwy, z prześladowań — urzędowe formalności, ze szlachetnych Indian i złych białych — ludzi wchodzących w relacje. Usuwa przy tym Pierwotne Przesłanie „Indianina”, które mogą rzecz jasna zrozumieć tylko miłośnicy (czyli jego twórcy). Nauka jest dla

nich niewygodnym głosem prawdy, który odziera ich stereotypy z uroku.

Jak na ironię, sami Indianie często — podmiotowo! — wykorzystują tę wizję do własnych celów, odgrywając przypisaną im rolę przed (płatnymi pieniądze) obcymi.

Kim są dla nas przyjaciele Indian?

Mocno narzekamy na stereotypy, warto pamiętać jednak, że są one czymś naturalnym. Wyrastają z niewiedzy, braku kontaktu i samoświadomości. Pędzeni na koniec świata wyobrażeniem o tym, co oznacza indiańskość, na miejscu odkrywamy, że poszukiwaliśmy tylko części siebie. Jeśli jednak chcemy wynieść coś ze spotkania, wyobrażenie to trzeba odrzucić, odrzucić w obliczu drugiego człowieka. Według nas, oznacza to przemianę miłośnika własnych wyobrażeń w przyjaciela drugiego człowieka.

Przyjaciele Indian dążą więc do kontaktu z ludźmi, którzy żyją po drugiej stronie globu, do ich zrozumienia i akceptacji. Gotowi są odłożyć swoje własne wyświechtane klisze, przyrzeć się sobie samym i przyczynom swojego dążenia „na Zachód”. To boli, bo pojawia się strach związany z pozbyciem się dotychczasowego bezpieczeństwa, wynikającego z Oczywistości i prostego rozumienia. Ale tylko dzięki temu mogą wreszcie spojrzeć na ludzi takimi, jacy są po odjęciu tych oczekiwań.

Są to ci, z którymi, w tym procesie nauki o samym sobie, możemy się zaprzyjaźnić. Żywo interesuje nas bowiem nie życie naszego wyobrażenia na ich temat, ale ich własne życie, ich sposób patrzenia na świat i bycia w nim. Pod płaszczykiem „kultury” dostrzegamy ludzi, podmioty działania. Zaczynamy rozumieć przyczyny tego działania, dostrzegamy jego konteksty. Zauważamy, że nasze ukochane i upragnione obrazy łuszcza się i odklejają od ściany naszej wiedzy. Okazuje się, że nie miały wiele wspólnego z rzeczywistością — i całe szczęście, bo rzeczywistość wynagradza to stokrotnie!

Co uważamy za najgłębszy sens zainteresowań Indianami?

Indianie z krwi i kości zaważyli do tego stopnia nad naszym życiem, że nie możemy nie nazywać ich przyjaciółmi. Jesteśmy prze-

konani też, że ukochany dla większości, od niepamiętnych czasów kulturowany obraz „Indianina”, może posłużyć za azymut, który — jeśli tylko mamy odwagę odłożyć go i spojrzeć rzeczywistości w twarz (czyli w oczy drugiego człowieka) — nawet bez wyjeżdżania na drugi koniec świata doprowadzi nas nie tylko do ujrzenia Indian jako Ludzi, ale wszystkich ludzi dookoła nas jako Ludzi. To, że znaleźliśmy człowieczeństwo wśród ludzi, którzy przy okazji są Indianami, nie znaczy, że nie ma szans na to, by odnaleźć je wśród ludzi, którzy Indianami nie są.

Nie postulujemy przy tym, że przyjaciele Indian posiadli obiektywną, ostateczną wiedzę na temat świata i Indian. Jednak jesteśmy przekonani, że ta droga jest pożyteczniejsza dla obu stron, a otwartość, która stanowi jej warunek, czyni ją jednocześnie narzędziem w procesie negocjowania prawdy o Sobie i o Innym.

Przekazujemy więc pozytywne przesłanie: można kochać Indian, zajmować się nimi naukowo, dążąc do realnego, wielowymiarowego ich obrazu, i do spotkania Człowieka z Człowiekiem. Można to wszystko w jednym czasie.

W przypadku niżej podpisanych, dążenie do poznania i zrozumienia Indian zapisało scenariusz ich dotychczasowego życia. Jako przyjaciele Indian, nawołujemy do przecierania oczu i uczciwości wobec Siebie i Innych! Jeżeli mamy jakieś zobowiązania wobec Indian, to możemy ich dopełnić oddając im wreszcie sprawiedliwość, to znaczy nie manipulując nimi dla swoich potrzeb. Ani jako dzikusami, ani jako szlachetnymi dzikimi ofiarami. ♦

Mariusz Kairski, Łukasz Krokoszyński

Mariusz Kairski, antropolog, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej w Poznaniu, doświadczenie z ludami E'ñapã i Hoti (Amazonia wenezuelska, 1986–2006) oraz Waorani i Kofan (Amazonia ekwadorska, 1991–96).

Łukasz Krokoszyński, antropolog, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej w Poznaniu, doświadczenie z ludem Lakota (Rezerwat Pine Ridge, Dakota Południowa, 2001–2005) i Ho-Chunk, czyli Winnebago (Wisconsin, 2000–2004) oraz Shipibo (Amazonia peruwiańska, 2005).

Pułapki na przyjaciół Indian

Po pierwszym czytaniu felietonu Andrzeja Wali poczułem się skonfundowany. Był zbyt pojemny, rozgrywał się na zbyt wielu płaszczyznach i — wbrew pozorom — nie zaw sze dotyczył Indian. Za to poodślał liczne pułapki czyhające na „prawdziwych przyjaciół” Indian. Wskażę tylko kilka wątków.

Główny postulat Andrzeja dotyczy jakości naszej, przeważnie jednostronnej, „przyjaźni” z Indianami. Przestrzega nas, redakcję „Tawacinu”, przed powtarzaniem „jak papuga” tego, co mówią o Indianach biali Amerykanie. Zamiast tego, jako „przyjaciele”, powinniśmy z a w s z e stać po stronie Indian. Rozumiem to tak, że mamy przestać być tubą Amerykanów, a stać się tubą Indian! Powtarzać „jak papuga” ich wszystkie cłkiwe kawałki o w y ł ą c z n i e szczęśliwym życiu w starych dobrych czasach, zanim przyplnęli biali.

Nie potrzeba wielkiej erudycji, żeby wiedzieć, iż na całym świecie człowiek musiał codziennie walczyć o przetrwanie. Jedna cywilizacja powstawała na gruzach innej cywilizacji. Jeden lud zajmował łowiska i dobytek innego ludu. Tak się działo od początku świata, tak dzieje się i dzisiaj.

Indianie nie są wyjątkiem od tej reguły. Poszczególne plemiona były równie zaborcze, jak najeźdźcy z Europy. Przecież Liga Irokezów nie wzbudzała postrachu wśród sąsiednich plemion z powodu swego Wielkiego Prawa Pokoju! To okrucieństwo w walce zmuszało przeciwników do okazywania im respektu. Irokezi rozbijali pomniejszych plemion, wcielając niedobitki do własnych rodzin, w których nieszczęśnicy stopniowo poddawani byli „irokeizacji”. Według klasycznej definicji dopuszczali się więc ludobójstwa.

Nie bez powodu Odżibuejowie nazywali miłujących wolność Siuksów mianem „podrzynaczy gardel”. Nie bez powodu Komanców nazywano „władcami” południowych równin, zmuszającymi inne plemiona do wasalnego poddaństwa. Nie bez przyczyny biali zaczęli wykorzystywać właśnie między ple-

mionami do prowadzenia skutecznej polityki. Przykłady można mnożyć.

Kilkanaście lat temu napisałem do wydawcy i redaktor naczelnej kwartalnika „Wisaca Sa Review” z prośbą o zgodę na tłumaczenie jakiegoś artykułu i wydrukowanie go w „Tawacinie”. Aby zwiększyć wiarygodność naszego pisma, podałem kilka nazwisk amerykańskich historyków, którzy — za sprawą niezawodnego Aleksandra Sudaka — udostępnili nam swoje teksty. Wśród nich znalazło się nazwisko Roberta M. Utleya, znanego historyka, autora licznych książek i artykułów (np. biografia Siedzącego Byka *Włóczęga i tarcza*).

Pani Elizabeth Cook-Lynn objaśniła mi zasady pozyskiwania praw autorskich do artykułów zamieszczonych w jej kwartalniku, a na koniec uprzejmie dodała, że to miło, iż drukujemy takich autorów, ale oni [Siuksowie] nie cenią Boba Utleya jako historyka, bo w 1974 roku, podczas przesłuchań w Kongresie USA, świadczył on przeciwko Siuksom.

Sprawa dotyczyła Gór Czarnych (Black Hills). Siuksowie domagali się zwrotu tych ziem, twierdząc, iż są to ich święte ziemie, które zamieszkiwali od z a w s z e. Nie znam szczegółów wystąpienia Utleya, ale zakładam, że mógł przedstawić stan badań historycznych, z których wynika, że pierwotnie ojczyzna Lakotów znajdowała się na obszarze dzisiejszych stanów Minnesota, Wisconsin i Iowa. Dopiero w drugiej połowie XVIII wieku Lakoci dotarli w okolice Gór Czarnych, skutecznie wypierając Szejenów i Kiowów, i ustanawiając tam swoje duchowe centrum.

Powstaje pytanie: jak w tej sytuacji powinien zachować się prawdziwy „przyjaciel” Indian? Uznać wyniki udokumentowanych badań naukowych czy pójść za głosem serca i stanąć po stronie Siuksów?

W „Tawacinie” chcemy mieć własne zdanie (nie bez znaczenia jest fakt, że nasz kwartalnik docelowo nigdy nie był adresowany do Indian). Chcemy pisać o Indianach wszechstronnie, w różnych tonacjach, bez popadania w skrajności, ale też bez przymykania oczu na jawne naginanie faktów do koniunkturalnych potrzeb. Uważam, że w ten sposób możemy najlepiej okazać sympatię tym ludziom.

Przecież przyjaciel to ktoś, kto wie o mnie bardzo dużo i nie boi się mi tego powiedzieć. W „Tawacinie” nie boimy się prawdy o Indianach, cokolwiek przez to rozumiemy.

O Pekotach i ataku na fort Mystic pisaliśmy w „Tawacinie” latem ubiegłego roku (Zob. Elżbieta Wilczyńska, *Pekoci: burzyciele czy budowniczości?*, nr 2[7], ss. 19-20). Nie mogę się zgodzić z sugestią Andrzeja, że Pekoci nie walczyli, że byli zaspiani, że z niedowierzania przecierali oczy, jak Anglicy do spółki z Narragansettami i Moheganami wyrzynali ich jeden po drugim.

Historycy są zgodni, że John Mason podpałił fort dopiero wtedy, gdy doszedł do wniosku, że inaczej go nie zdobędzie. Dopiero wtedy doszło do masowej śmierci jego mieszkańców, w tym wszystkich kobiet z dziećmi. Wcześniej mężczyźni prowadzili regularną bitwę. Autorka tekstu stwierdza dalej, że sami Anglicy byli przerażeni tak wielkim rozlewem krwi niewinnych, że nie do końca mieściło się to w ich protestanckiej moralności (powołuje się przy tym na relację samego Masona: *The History of the Pequot War*). Nieco dalej autorka przytacza liczbę „siedmuset” Pekotów, którzy stracili życie w całej „wojnie pekokkiej” roku 1637.

Zdaję sobie sprawę, jak niemoralne jest bez troski szafowanie ludzkim życiem; piszemy: zginęło „co najmniej czterystu” albo „siedmuset” Pekotów. Każda śmierć jest tragiczna, każdy człowiek jest osobnym życiem. Niestety, szacunki strat w bitwach sprzed lat często obarczone są nieprecyzyjnością.

Zgadzam się z Andrzejem, że źle pojmowana „przyjaźń” może być gorsza od ignorancji. Często spotykam ludzi, którzy nie powiedzą złego słowa o Indianach, całą winą obarczając naszą cywilizację. Wstydząc się „łajdactw” swych europejskich przodków, biją się niestety w nie swoje piersi, gdyż wielu z rzekomych „przyjaciół” Indian postępuje tak samo jak dawni zdobywcy. Indianie najpierw byli okradani z ziemi i złota, teraz okradają ich z resztek ocalałej kultury. Nie zdziwię się zbytnio, gdy przeczytam, że także w Ameryce Południowej organizuje się już pow-wow. „Łapa-

cze snów” już można kupić na tubylczych targowiskach w Ekwadorze, a muzycy z Peru przygrywają na rynkach polskich miast ubrani w pióropusze Indian Wielkich Równin.

Kwestia Kościoła katolickiego stosunkowo rzadko pojawia się na łamach „Tawacinu”, ale za każdym razem budzi przeciwne reakcje. Gdy autor tekstu zbyt pozytywnie odniesie się do roli Kościoła i misjonarzy, natychmiast otrzymuje sygnały, że zatajam prawdę, że nie chcę ujawnić „czarnych kart” Kościoła itd. Gdy zaś w tekście pojawi się krytyka chrześcijaństwa w kontaktach z tubylcami, otrzymuję listy, że atakuję Kościół... Tak źle, i tak niedobrze. Powiem więc wprost: „Tawacin” nie jest miejscem osobistych rozgrywek z Kościołem ani z tym czy owym księdzem, któremu kiedyś zdarzyło się okazać nam za mało cierpliwości lub zrozumienia.

Skoro jednak znów zostałem wywołany do tablicy, skoro w felietonie Andrzej stwierdził, że osoba, „która ma silną wiarę w Boga, nie może prowadzić w pełni niezależnych badań naukowych”, to odwróć to twierdzenie i zapytam: jak osoba pozbawiona wiary w boga, nie uznająca sfery duchowej, może prowadzić niezależne badania naukowe wśród ludzi, którzy taką sferę rozpoznają i są w niej zdomowieni? Nie spotkałem się bowiem z żadnym ludem tubylczym, który by odrzucał sferę sacrum, który by nie szukał kontaktu z mocami nadprzyrodzonymi. Jak zatem badacz pozbawiony duchowego wyczulenia może zrozumieć, na przykład, kosmologię Paunisów czy mit stworzenia Indian Pueblo? Podkreślam: nie chodzi mi o doktrynę religijną, ale o wrażliwość na sferę duchową, na życie duchowe, na przeświadczenie, że istnieje coś ponad człowiekiem. Relacja człowieka wobec bóstwa jest praktycznie taka sama na całym świecie. Zawsze chodzi o wyjście poza siebie, o wcielenie się w bóstwo, o zespolenie z nim, o skorzystanie z jego mocy.

Jeśli badacz-katolik nie potrafi zachować niezależności osądu w pracy naukowej, to powinien albo zakończyć swą naukową działalność, albo też zastanowić się nad swoim katolicyzmem. ♣

Marek Maciołek

Wersje prawdy

— Zawsze mówiłem ci jakąś wersję prawdy — mówi uwodziciel Jack Nicholson do zakochanej Diane Keaton w filmie *Something's Gotta Give*¹.

„Niech antropolodzy i historycy będą rzetelni i bez emocji. Ale nam, przyjaciółom Indian, pisać bez emocji nie wolno!” — nawołuje mój przyjaciel Andrzej w felietonie w poprzednim „Tawacie”. I podaje przykład: Narragansettowie nie „oglądali” dotąd takiego ludobójstwa, jak to, które spotkało Pekotów w Mystic. Ma to być argument przeciwko białym kolonistom w ogóle oraz przeciw redaktorom nienależycie dobierającym słowa w szczególności. Pekoci próbowali się bronić, i bronili się zaciekle, ale faktycznie, po podpaleniu wioski, Moheganowie i Narragansettowie, a także Anglicy, dokonali potwornej rzezi. Czyli co? To biali ludzie sprawili, że mili na co dzień Indianie stali się dzikunami i wyróżnili w pień swoich sąsiadów i krewnych?

Nawet jeśli — to wszystko jest OK? Moheganowie w istocie byli odłamem Pekotów, wiedzionym przez ambitnego i bezwzględniego Unkasa, który nie wahał się knuć przeciwko swoim braciom i który brał udział w masakrze. Czy „prawdziwa moralność”, o którą dba Andrzej, nie każe nam z obrzydzeniem oceniać ówczesnych Narragansettów i Pekotów, którzy służyli Anglikom wiernie jak psy? (A co zrobić na przykład z Irokezami, wynalazcami Wielkiego Prawa Pokoju, którzy wycięli w pień Huronów, Susquehanna i Erie? Nie zrobili tego biali — czy z tego wynika, że Irokezi mieli takie prawo? Przykładów, kiedy jedni Indianie z ochotą wycinali innych, przed przybyciem białych i po, można by dawać dziesiątki. Jak z tej perspektywy patrzeć na relacje między białymi i Indianami?).

Kolejny zarzut Andrzeja dotyczy rozmiarów masakry. Zdaniem Andrzeja czterysta to zanizowana liczba, ponieważ kapitan Mason chwalił się, że wyrzwał aż siedmuset. Wydaje mi się, iż nie jest pewne, ilu Pekotów wymor-

dowano, ale abstrahując od liczby: czy warto bezkrytycznie wierzyć w opowieści zwycięzców? Sam Andrzej przy innej okazji zrzynał się na łamach „Tawacinu” na mit o Pocahontas i Johnie Smith, który sam John Smith wymyślił w swoim dzienniku i która to blaga, jak określa Andrzej, jest popularna do dziś.

Zideologizowana wersja historii odbiera indiańskim ludom podmiotowość, usuwa na przykład wyrafinowaną i przez dziesięciolecia skuteczną dyplomację Konfederacji Irokezów, która nie była po prostu wymierzona w zlikwidowanie białego człowieka, a raczej dążyła do tworzenia długotrwałych sojuszy bądź to z Holendrami, bądź Anglikami, albo z innymi ludami indiańskimi. Tubylczy Amerykanie przejawiali rozmaite postawy wobec białych „najeźdźców”: od zbrojnego oporu, przez bierne asymilowanie się, po gorliwą kooperację, by wymienić skrajne opcje. Tylko nieliczni, i zresztą wybitni, przywódcy indiańscy, tacy jak Metacom, Pontiac czy Tecumseh, próbowali stworzyć coś w rodzaju idei „indiańskiej rasy” stawiającej opór białemu człowiekowi. Ale nie były to właściwe definicje ówczesnej sytuacji, lecz polityczne projekty, do których nie zdołali wielu przekonać. Większość Szaunisów w ogóle nie chciała słuchać Pumi Gotowej do Skoku. Pontiac i Metacoma zabili Indianie. Nie było jednego „narodu indiańskiego”, który został najejchany przez białych barbarzyńców. Indianie włączali białych — z różnych nacji i z poszczególnych kolonii — w najrozmaitsze układy, przymierza, wojny, jako kolejne „plemiona”.

Dalej, Andrzej porusza problem „strategii wyniszczania tubylców przez choroby”. Domyślam się, że chodzi o epidemie, które w czasach kolonialnych istotnie zmioły z powierzchni ziemi wiele ludów indiańskich. Brad D. Hume, antropolog z Indiana University, pisze, że Europejczycy przejęli z Bliskiego Wschodu ideę szczepienia się przeciw epidemiom dopiero w latach dwudziestych XVIII wieku². Snow i Lanphear, na podstawie

¹ Polski, całkowicie nietrafony, tytuł: *Lepiej późno niż później*.

² www.h-net.msu.edu/~west/threads/disc-smallpox.html — dostęp 10 grudnia 2006.

danych archeologicznych i zapisków ówczesnych podróżników, przypominają, że pierwsza epidemia, która zaatakowała Indian z Północnego Wschodu Ameryki Północnej, miała miejsce w 1616 roku (wiek wcześniej epidemie siały spustoszenie wśród Indian w Meksyku). Jej zasięg był stosunkowo niewielki. Kolejna, tym razem fatalna w skutkach, zdarzyła się w 1633 roku (prawdopodobnie była to ospa): uśmierciła od 67% (Maliseet–Passamaquodys) do 98% (Abenakowie Zachodni) populacji indiańskich. Jeszcze jeden przykład: szacuje się, że przed epidemią w 1633 roku Mohawkwowie liczyli 8100 osób, kilkanaście lat po epidemii było ich już zaledwie 2000 (a zatem zmarło 75% populacji)³.

Ile trzeba pomysłowości (albo jej braku?), żeby uznać, iż biali, nie znając sposobu na zabezpieczenie się przed epidemiami (XVII wiek), z rozmysłem „zaaplikowali” je Indianom, po czym, gdy już niemal było po wszystkim (czyli gdy populacje indiańskie uległy drastycznemu zmniejszeniu), sami zaczęli się szczepić (lata 20. XVIII wieku)?

Zarazki białego człowieka zabiły mnóstwo Indian — ale skąd pewność, że to było planowane ludobójstwo? One zabijały też kolonistów. Doprawdy, nie rozumiem związku. Jedyna wzmianka o celowym działaniu białych, na jaką się natknąłem, pochodzi z listu lorda Amhersta z 1763, który proponował płk. Bouquetowi, aby Indianom Pontiaaka dostarczyć koce używane wcześniej przez zarażonych ospą. Czy te koce dostarczono? Czy okazały się zabójcze? Jeśli tak, ilu Indian zginęło? Miliony? Autor propagandowej broszury, którą Andrzej przywołuje na koniec swego felietonu, uważa zastanawianie się nad tym problemem za dowód na brak przyjaźni wobec Indian. Do licha! Albo było ludobójstwo, albo go nie było, niezależnie, czy jest się „naukowcem”, czy „przyjacielem Indian”!

— Nie ma wersji prawdy, prawda jest jedna — odpowiada Nicholsonowi Diane Keaton i zatrząskuje drzwi taksówki. ♦

Bartosz Hlebowski

³ Dean R. Snow, Kim M. Lanphear, *European Contact and Indian Depopulation in the Northeast: The Timing of the First Epidemics*, „Ethnohistory” vol. 35, no 1, 1988, ss. 23–24.

Rozważni i romantyczni

„Czy wolno nam pisać emocjonalnie o Indianach?” — pyta w „Tawacinie” nr 75 mój sąsiad-felietonista z Scheyechbi. Ci, którzy mnie znają, nie zdziwią się zapewne, że moja odpowiedź na pytanie Andrzeja Wali brzmi — nieco niejednoznacznie — „tak, ale...”

Najpierw jednak o pretekście. Rozumiem — nieobcą i mnie — złość miłośnika Indian (i historii) na relatywizowanie i bagatelizowanie faktów, umniejszanie indiańskich ofiar czy usprawiedliwianie oprawców. Lecz przywołany przez Andrzeja skromny przypis nie jest najlepszym dowodem na stawianą w finale tezę, że „w swym dążeniu do bezemocjonalnego przedstawiania historii i dzisiejszej sytuacji Indian” nasz kwartalnik może zbliżyć się do nieuchwytniej granicy, za którą nie ma już mowy o prawdziwej „przyjaźni”, a pozostaje tylko ubrany w pozory naukowej obiektywności chłód i wyrachowanie.

Badając historię, rzadko mamy stuprocentową pewność co do faktów. Być może Mason rzeczywiście trochę się przechwalał (takie przypadki nie należały przecież do rzadkości), a kilkuset Pekotów napadniętych w forcie Mystic stawiało jakiś opór, więc chyba można mówić o — nierównej, ale jednak — „walce”. Ponadto poranne ataki z zaskoczenia były przecież typową taktyką walki, stosowaną także z upodobaniem przez Indian (czy mamy ich za tę „podstępność” krytykować?). Sądzę, że także w forcie Pekotów broniono się przed niespodziewaną napaścią, wystawiając nocne straże. Znam też kobiety strzelające z łuku nie gorzej od mężczyzn. A że atakujący mieli przewagę i postępowali bezwzględnie? Cóż — inne były czasy, inne normy etyczne i nasza sympatia dla Indian nie uprawnia nas do ahistorycznego myślenia, czy powielania uproszczonych sądów z mantrą: „znowu ci źli biali...”. I tyle o drugorzędnych kwestiach militarnych.

A co do meritum — trudno nie zgodzić się z faktami. „Tawacin” jest pismem przyjaciół Indian, a my — jak słusznie pisze Andrzej — czujemy się ich przyjaciółmi i jesteśmy po ich stronie. Jednak już nasze motywacje mogą

być też inne niż te, które wymienia. Może to być także solidarność ze skrzywdzonymi i ubogimi, chęć działania na rzecz tolerancji, świadomość znaczenia edukacji oraz wiedzy o innych ludach, przekonanie o wartości — czy wręcz wyższości — tubylczych kultur... Osobiście wierzę, że — mimo widocznej w czasie ewolucji — podtytuł „pismo przyjaciół Indian” pozostaje czymś więcej niż tylko ukłonem w stronę idealistycznych korzeni, czy też chwytem marketingowym. Ale tym „przyjacielem” obecny, dojrzały „Tawacin” jest już w innym nieco znaczeniu niż w czasach środowiskowego biuletynu, publikującego naiwne petycje, niszone oświadczenia i górnolotne tubylcze deklaracje.

Czytając pierwszy raz słowa Andrzeja, że „Przyjaciółom Indian pisać bez emocji nie wolno!”, nie tylko byłem skłonny się z nim zgodzić, ale wręcz ucieszyło mnie, że znalazł się ktoś mądry i dojrzały, kto podziela mój pogląd i że ta — nieoczywista na łamach aspirującego do profesjonalizmu kwartalnika — opinia została opublikowana. Nie raz sam namawiałem Naczelnego do wyraźniejszego opowiedzenia się po „słusznej” stronie, do nieunikania radykalizmu, dania upustu emocjom. Teksty niepozabawione namietnościami budzą zainteresowanie, lepiej się czytają. Można się zżymać, ale nie sposób obrażać się na fakt, że herezje, banały i mądrości z — lekceważąco zwanego przez Andrzeja „kryminałkiem” — bestsellera Dana Browna rodzą silne emocje wśród mas, które nigdy w większości nie sięgną po naukowe rozprawy o wadach i zaletach *Kodu*. Lecz gdy przeczytałem, że Andrzejowi „nie idzie o prawdziwy obraz tubylców Ameryki”, ale o zrekompensowanie „łajdactwa przedstawicieli naszej cywilizacji”, obudziły się we mnie wątpliwości i wróciłem do uważnej lektury jego tekstu.

Przed wszystkim, to nie była „nasza” cywilizacja, tylko — co najwyższe — cywilizacja naszych przodków. Jakkolwiek rozumiana empatia nie może mi nakazać odpowiadania za ich czyny — prawo do rodowej zemsty czy obowiązek zadośćuczynienia przez wnuki za zbrodnie praojców, od dawna już nie należą do naszego kręgu cywilizacyjnego. Motywowany kulturowo, czy etnicznie, wyrzut sumie-

nia to równie zły doradca, jak analogiczna wrogość czy nienawiść. Zaś przekonanie Andrzeja, że z intruzami, którzy „wleźli w nie-swoje”, można robić co się komu żywnie podoba, brzmi w moich europejskich uszach nie jak prawo moralne, „oparte o miłość bliźniego” — ale bardziej jak reklama zwolenników nieskrępowanego prawa do posiadania broni i samodzielnego wymierzania sprawiedliwości — nie z indiańskiej bynajmniej pochodząca Ameryki.

Nie można mi więc nakazywać ani odczuwania dziedzicznego poczucia winy, ani tym bardziej sugerować jedynie słusznej — zaangażowanej emocjonalnie — formy, w jakiej powinienem wyrażać swoją przyjaźń czy sympatię dla Indian, swój szacunek dla ich dziedzictwa, czy przekonanie o wartości wzajemnego rozumienia się. Sięgając po przykład z podobnego podwórka — uczestnicy hulaśliwych „parad równości” mają prawo do emocjonalnego manifestowania swych poglądów i głośnego domagania się tolerancji. Ale mustanga z rzędem temu, kto obiektywnie oceni, czy dla poszanowania praw mniejszości więcej dobrego robią te odwołujące się do chwilowych emocji, uczuć i skojarzeń demonstracje, czy też może cicha „praca u podstaw” i codzienne przykładowe życie we własnym lokalnym środowisku. Do skutecznego osiągnięcia celów społecznych potrzebni są zwykle jedni i drudzy — rozważni i romantyczni.

„Niech antropolodzy i historycy będą rzetelni i bez emocji” — deklaruje jakże słusznie Andrzej, ale — sam będąc przedstawicielem obu tych nauk! — nie waha się oświadczyć wprost, że „szaleńca, jak ja, nie stać na obiektywność”. Zdolność (i chęć) pisania bez emocji jest jednak umiejętnością cenną nie tylko w pracy naukowej, ale także w dziennikarstwie informacyjnym czy edukacji. „Tawacin” jest dziś publikacją z pogranicza wszystkich tych dziedzin i takie fachowe umiejętności, jak „beznamietne rozpatrywanie” różnych stron zagadnienia, prezentacja opinii wielu stron, ważenie sprzecznych racji, czy oddzielanie informacji od komentarza, są — na równi i bez sprzeczności z deklarowaną przez nas „przyjaźnią” wobec Indian — podstawą funkcjonowania i wiarygodności Redakcji.



Witaj Marku,
dawno już nie mieliśmy bezpośredniego kon-
taktu — piszę bezpośredniego, bo za każdym
razem, gdy biorę „Tawacin” do ręki, traktuję
to trochę jako rodzaj właśnie kontaktu z Tobą,
choćby poprzez wstępniak. Nie zawsze po-
dzielał wszystkie opinie zawarte w „Tawaci-
nie” i chociaż nie zavracam głowy własnymi
sposzterzeniami, to często sprawy te stają na
forum spotkań, w których uczestniczę, gdzie
dyskutuje się mniej lub bardziej emocjonalnie
o interesujących nas problemach (czytaj: In-
dianach).

W życiu jednostek i całych społeczności bywają sytuacje, w których górę biorą emocje. Musimy się z tym liczyć i winniśmy te emocje uszanować — zwłaszcza, gdy są to emocje naszych przyjaciół. Ale jako obdarzeni rozumem ludzie, zwłaszcza dziennikarze czy badacze, mamy też obowiązek wznoszenia się ponad emocje — obowiązek dociekania, opisywania i bronięcia prawdy — czasem nawet w momentach, gdy nie znajdujemy zrozumienia wśród bliskich. Przyjaźń może wymagać nie tylko poświęceń, ale i nietłowej sztuki roztropnego posługiwania się i rozumem, i sercem. Nie sposób jednak opisać reguły, trudno wyznaczyć granice. Dlatego, dziękując Andrzejowi za cieszącą serce głos w obronie emocji, na pytanie z Kraju Indian, odpowiadam ostrożnie — „tak, ale...” ❖

Moim zdaniem Twoja teza, chociaż dla potrzeb medialnych nośna, postawiona jest nieprawidłowo (żeby nie powiedzieć fałszywie). Uważam bowiem, że ludy tubylcze, wraz (ale również pomimo) z całym bagażem zawitych

58

implikacji politycznych, gospodarczych i społecznych dotyczących środowisk, w których żyją, jeśli są traktowane przez przez te środowiska „tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości” podmiotowo, a nie jako przedmiot dla rozgrywania własnych, nawet najszlachetniejszych w intencjach celów — to jako partner mamy prawo czerpać (z wzajemnością) od nich to wszystko, co wzbogaca nas samych lub środowisko, w których żyjemy. Myślę, że nie powinniśmy traktować wszystkich ludów tubylczych w sposób infantylny, uznając ich jednostronnie za organizmy polityczne, społeczne gospodarcze czy kulturalne jako niedojrzałe do samodzielnego działania. Nie tylko my, ale także i ludy tubylcze powinny zdawać sobie sprawę z tego, że jeśli ktoś ma prawa, to wynikają z nich i obowiązki, a w końcu i odpowiedzialność. Tak więc Twoje stwierdzenie, że Deklaracja „broni tubylców przed nami” w moim przekonaniu uniemożliwia nam takie spojrzenie problemu, jak przedstawiłem powyżej. Mam pełną świadomość, że problem ten jest znacznie bardziej skomplikowany, ale dlatego też uważam, że nie powinniśmy stosować zbyt-tnich uproszczeń, gdyż właśnie one mogą zniekształcić nasze spojrzenie na rzeczywistość oraz niezbędny do tego zwykły rozsądek. Tyle co do Twojego wstępniaka.

Drugi temat to „Głos z Scheyechbi” Andrzeja Wali. Nie dziwię się, że wzbudza on kontrowersje, bo przecież nie chodzi o to, „czy wolno nam pisać emocjonalnie o Indianach”? Zgadzam się z tym, że każdy z nas, jeśli Indianie znaczą dla niego więcej niż tylko zewnętrzny ozdobnik dla własnych zainteresowań, nie rozpatruje beznamiętnie nie tylko spraw amerykańskiego pogranicza, ale wszystkich spraw dotyczących Indian. Taki emocjonalny sposób patrzenia na Indian wyraźnie jest widoczny w literaturze, filmie, audycjach radiowych, na konferencjach naukowych czy wreszcie w licznych rozmowach wśród nas samych — domniemywam — przyjaciół Indian. Dla mnie pytaniem jest to, czy stać tych, co piszą i mówią o nich, na zachowanie takiego dystansu do problemu, idei, faktu, a wreszcie do osoby, do której jest to skierowane, aby emocje nie przysłoniły istoty sprawy

i mimo wszystko w miarę rzetelnej oceny wydarzeń. Jednak jeśli mamy nazywać rzeczy po imieniu — a jestem za tym jednoznacznie — czy zawsze musimy używać słów pejoratywnych, żeby nie powiedzieć dosadnych? Jest jeszcze jedna kwestia i to o wiele poważniejsza. Tam, gdzie w grę wchodzi poglądy oparte o emocje, w moim przekonaniu istnieje zawsze niebezpieczeństwo wyrażania opinii formułowanych dość kategorycznie. Oby nie były to poglądy fundamentalistyczne.

Adam Piekarski

Witaj Adamie, przygotowując do druku tekst Deklaracji, uświadomiłem sobie, że gdyby nasza — to jest ludzi Zachodu, cywilizacji europejskiej — postawa wobec tubylców była bez zarzutu, to oni nie domagaliby się szczegółowych praw dla siebie. Zważ na to, że tubylcom nie chodzi o jakieś wygórowane prawa, oni chcą tylko dalej żyć po swojemu, chcą takich samych praw, jakie my mamy.

Widocznie kontakt z nami powoduje, że ich styl życia narażony jest na zagładę. I dlatego chcą mieć zagwarantowane prawa dla siebie. Widocznie wszystko to, co czynią ich przyjaciele i ludzie dobrej woli, jest niewystarczające. Widocznie nie mogą nam w pełni zaufać i dlatego chcą, aby prawo ich chroniło, no niestety, ale przed nami.

Dlatego zastosowałem taką figurę retoryczną, że to, „co wolno tubylcom, nam jest zabronione” — po to, aby się zastanowić nad przesłankami naszych obecnych poczynąń, bo historii już oczywiście nie zmienimy.

Rzecz jasna Deklaracja nie zabrania nam „przekazywania przyszłym pokoleniom tubylczych języków, ich filozofii czy form pisma lub literatury”, jak piszesz. Wszystko to jest możliwe, ale warto się przyjrzeć, jakimi pobudkami się kierujemy. Czy na pewno wszystkie nasze działania są dobre dla tubylców?

Czy przy okazji nie załatwiamy czegoś ważniejszego dla siebie? Czy interesujemy się tymi ludźmi całkowicie bezinteresownie? Chyba nie, ale nie ma w tym nic nagannego. Gdybyśmy nic z tego nie mieli dla siebie, nie interesowalibyśmy się Indianami.

Marek Maciołek

Nasz Mały Wielki Człowiek

Miałem niedawno (jako słuchacz, skromnie przycupnąwszy w kącie) przyjemność uczestniczyć w ogólnopolskiej konferencji naukowej poświęconej Indianom, która odbyła się w kwietniu w Krakowie, a została opisana w 2. numerze tegorocznego „Tawacinu”. Już choćby po to, by osobiście poznać swego szefa, Marka Maciołka, tudzież Marka Hyjka czy Marka Nowocienia (z daleka), było warto.

Ale najwięcej przegadałem z inną gwiazdą drużyny „Tawacinu”, Aleksandrem Sudakiem. Ów napoleońskiego wzrostu wielki duchem wojownik (stąd tytuł tego odcinka, uzgodniony z zainteresowanym) wytknął mi obronę (przeprowadzoną kiedyś w tej rubryce) prawdy historycznej w *Małym Bizonie* Fiedlera. Podałem się bez walki, bo raz, że sam zdążyłem od tego czasu wykrzyć, skąd pisarz zaczerpnął pomysł do opisanego przygody Huczącego Grzmotu, a poza tym Grzegorz Swoboda w *Batoche 1885* dokładnie wyłuszczył, jak to naprawdę było z Mocnym Głosem. Nie odmawiając, broń Boże!, talentu wielkiemu pisarzowi, musiałem więc przyznać, iż z prawdą historyczną czasem mijał się o spory rzut kamieniem, albo i strzał z łuku. Zauważyłem przy okazji, że aż prosi się, by kolejną edycję *Małego Bizona* poprzedzić jeszcze obszerniejszym wstępem historycznym niż ten do ostatniego wydania (Akcydens, Poznań 1996), napisanym, jakżeby inaczej, przez Aleksandra Sudaka. Co niniejszym poddaję pod rozważenie ewentualnym wydawcom!

Wyznam mimochodem, iż jestem miłośnikiem powieści raczej niżli skrupulatnym badaczem, z benedyktyńską cierpliwością i fascynacją studiującym dzieła naukowe. Tym bardziej cenię sobie zamieszczane w niektórych książkach wstępy lub posłowia, rzetelnie oddzielające literacką fikcję od historii prawdziwej. A najbardziej lubię sam konfrontować powieść z dziełem naukowym na ten sam temat. Ostatnio na przykład wpadła mi w ręce książka Franka Thompsona *Alamo*, taka sobie

(jak większość powieści powstałych ze scenariuszy filmowych), zdaje się podobnie jak film pod tym samym tytułem z 2004 roku, skoro był w Polsce dostępny tylko na DVD, ale dość wierna faktom. A mogłem to stwierdzić przez porównanie z dziełkiem Jarosława Wojtczaka *Alamo-San Jacinto 1836*, tudzież Wiesława Fijałkowskiego *Wuj Sam tyje* (KiW, seria „Światowid”, 1970). Przy okazji odkurzyłem sobie dawno zapomniane inne pozycje tego ostatniego autora (to informacja dla najmłodszych czytelników „Tawacinu”, zainteresowanych historią USA): *Żołnierz Samotnej Gwiazdy* (Nasza Księgarnia, 1989, wyd. II) i *Gwiazdy Północy i Południa* (Nasza Księgarnia, 1975). Pierwsza opowiada o wojnie o niepodległość Teksasu, udziale w niej Feliksa Andrzeja Wardzińskiego i innych Polaków (można sobie zestawzić z rozdziałem u Wojtczaka), druga o Polakach uczestniczących w wojnie secesyjnej. Warto przeczytać choćby po to, by dowiedzieć się, że mamy wspólnych z Amerykanami także innych bohaterów, oprócz Kościuszki i Pułaskiego.

À propos wspomnianych pozycji Wojtczaka i Swobody, obu z serii „historyczne bitwy” Bellony, niedawno opisaną w tej rubryce. Wyrażałem wówczas zdziwienie, że dotąd nie ukazało się w tej serii dzieło o podboju Peru. I oto jest! *Cajamarca 1532* Andrzeja Tarczyńskiego (Bellona, 2006). Któż z nas nie ekscytował się legendarnymi skarbami Inków? Kto nie słyszał o konnacie wypełnionej złotem, które miało być ceną za życie Jedynego Inki, Atahualpy? Ale kto dokładnie wie, jak to było w ogóle możliwe, by garstka hiszpańskich awanturników zdołała pokonać po wielokroć liczniejszą armię i wziąć do niewoli władcę potężnego państwa? Tego wszystkiego i o wiele więcej można dowiedzieć się z tej książki, rzeczowo i przystępnie napisanej, jak większość pozycji z serii „historyczne bitwy”.

A teraz najwyższy czas powrócić do bohatera tego odcinka. Aleksander Sudak (o czym już informowałem) także wydał w tym roku książkę we wzmiarkowanej serii: *Detroit 1763*. Tzw. wojnę Pontiaka znaleźmy dotąd głównie z popularnej książki Jana Szczepańskiego *Czarne wampuny głoszą wojnę*, który oparł się na klasycznych już dziełach Parkmana



Taki Ruch, jacy indianiści

i Gagera. Natomiast Aleksander Sudak wykorzystał nowsze opracowania i źródła, głównie dzieło Howarda H. Peckhama. Jak się zdaje, istota różnicy między starszym a nowszym podejściem do zagadnienia sprowadza się do oceny roli, jaką w opisanych wydarzeniach odegrał Pontiak. Książka Sudaka (zapełniona śladem dzieła Peckhama) wpisuje się w modny ostatnio nurt „odbrązowiania” dotychczasowych herosów. Pontiak traci w niej swoją posagową wielkość, stając się tylko jednym z wodzów, którzy wspólnie doprowadzili do wielkiego zrywu Indian z okolic Wielkich Jezior. Nie mniej oceniać, które podejście jest słuszniejsze. W tych sprawach, choć pewnie wojowniczy Mały Wielki Człowiek będzie się ze mną kłócił, jestem zwolennikiem „złotego środka”, jednak z naciskiem na personalne ujęcie historii. Bo czy Piłsudski sam wyzwolił Polskę, a Wałęsa w pojedynkę obalił w Polsce komunizm? Oczywiście, że nie. Czy zatem niesłusznie uchodzą za głównych bohaterów tamtych wydarzeń? Też nie.

Jest również Aleksander Sudak tłumaczem cennych publikacji anglojęzycznych, m.in. *Siedzącego Byka* Roberta M. Utleya (PIW, 1998), czy *Apaczów* Donalda E. Worcestera (TIPI, 2002). A także autorem wszystkich dwóch minimonografii z dobrze pomyślanej serii „wielkie plemiona Ameryki” naszego macierzystego wydawnictwa TIPI: *Koman czów* (1998) i *Paunisów* (1999). Chciałoby się zapytać z wyrzutem: czemu tylko tyłu? Czejenie, do dzieła! Czytelnicy czekają. ♣

Mariusz Wollny

Bestsellerowa powieść

Krew Inków



Muza, Warszawa 2006

Akcja książki rozgrywa się pod koniec XVIII wieku. Ostatni Inkowie szukają schronienia w zamku w Niedzicy po klęsce powstania Tupaca Amaru II w Peru w 1781 roku. Aby ocalić życie swego następcy tronu i uratować ogromny skarb, muszą skorzystać z pomocy uczestnika powstania kościuszkowskiego. Czy sprostaa temu arcytrudnemu zadaniu?

W pierwszym „Tawacinie” z 1985 roku zamieszczono relację z IX Zlotu Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. W następnych numerach ukazują się sprawozdania z kolejnych spotkań, sesji popularno-naukowych, z działań uczestników Ruchu w Chodzieży, Poznaniu, sesji filmowych w Warszawie, Świętego Biegu, wizyt tubylczych Amerykanów w różnych miastach, fiest, festiwali muzycznych i tanecznych, słowem: wiele się przez te 30 lat działo i wciąż dzieje. Budujące!

Jest jednak parę spraw, o których mało albo wcale się nie mówi. Chcę o nich napisać, by po latach móc stwierdzić, czy cokolwiek się zmieniło, a jeśli tak, to w którą stronę?

Największą porażką Ruchu jest dla mnie brak jednego, stałego i otwartego dla wszystkich miejsca, w którym można by się spotykać przez cały rok: postawić tipi, długi dom, wigwam lub po prostu namiot; zrobić przegląd filmowy czy zagłębić się w lekturę książek i czasopism. Miejsca, w którym można by korzystać z naszych wspólnych zbiorów, działań i doświadczeń. Pomysły na stworzenie „centrum” lub „ośrodka” kultury indiańskiej istnieją od dziesięcioleci. Podejmowano próby stworzenia ich w domach kultury w różnych miastach, były to jednak zaledwie „sekcje indiańskie”, a nie „nasz” ośrodek. Być może nie ma aż takiej potrzeby powstania ośrodka PRPI? Dziwi zatem fakt, że nie raz słyszy się, że było by dobrze, gdyby coś takiego istniało i było otwarte na ludzi z zewnątrz, na nowe osoby zainteresowane Indianami.

Równie trudnym tematem jest Polskie Stowarzyszenie Przyjaciół Indian, przed laty organizacja z powodzeniem spełniająca swe zadania. Dzisiaj organizatorzy przyjazdów Indian do Polski czy nawet dużych spotkań indianistycznych nie mogą liczyć na wsparcie silnej organizacji, która dysponowałaby konkretnymi pieniędzmi na koncie i miałaby możliwość współpracy międzynarodowej z konkretnymi grupami Indian. Brak pieniędzy ogranicza możliwość spotkania z Indianami, sprowadzania

książek, filmów czy organizowania imprez, z których mogłoby skorzystać więcej osób. Podobnie rzecz się ma ze złotami — można by obniżyć koszty jego organizacji, a nawet uczestnictwa, gdyby były na to pieniądze.

Ruch od lat boryka się z tymi samymi problemami: brak prawdziwej reprezentacji środowiska polskich indianistów; brak jakiejkolwiek koordynacji działań; brak programu działania i odpowiedzialności za obraz Indian i Ruchu na forum krajowym i międzynarodowym. Zarówno Indianie, jak i my, wciąż jesteśmy traktowani z przymrużeniem oka.

Nie raz słyszy się o konfliktach wynikających z różnych zainteresowań. Paradoksalnie — różnorodność kultur powinna dawać możliwość wielotorowych badań własnych. W Ruchu często prowadzi to jednak do spięć: czym lepiej się interesować, a co jest pozbawione sensu i wartości? Bardzo często dostrzega się całkowity brak poszanowania zdania osób myślących inaczej niż my. Dziwi brak tolerancji u ludzi zajmujących się wieloma aspektami kultur i o otwartych — zdawało by się — umysłach. Krytyka, której się podejmujemy, winna budować i prowadzić do rozwiązań, a nie do poniżania, do tchórzliwych wulgaryzmów w pozornie anonimowym internecie, w księgach gości czy na listach dyskusyjnych. Niektórzy indianiści wolą zajmować się wyimaginowanymi bohaterami z książek i filmów, niż spotykać i rozmawiać z żywymi przedstawicielami tambylców. Spotykają się na złotach i pow-wow, na których nabierają wody w usta, a kiedy wrócą do domu, rozwiązują przed komputerem języki, szkalując osoby, z którymi dopiero co siedzieli w Kręgu. Ruch to nieformalna grupa, a poprzez to, niestety, często azyl dla zakompleksionych nieudaczników bez pomysłu na codzienne życie. Dzieci we mgle unikające odpowiedzialności.

Dla wielu Ruch jest organizmem przejściowym w poszukiwaniu swej życiowej ścieżki. Warto o tym pamiętać i przekazywać wartości będące podstawowymi wartościami ludzkimi, o których dziś, w natłoku obowiązków i spraw, często się zapomina. Umieć się zatrzymać i porozmawiać z drugą osobą, zobaczyć człowieka, zachwycić się jego innością — zachwycamy się Indianami, zachwyćmy się też

ludźmi w Ruchu: bo nikt inny go nie tworzy oprócz nas samych. Tak wygląda i będzie wyglądał Ruch, jak my będziemy w życiu na co dzień się zachowywać. Warto nadal uczestniczyć w jego działaniach, mając na uwadze, ile dobrego ludzie z Ruchu zdziałali dla siebie samych i innych, niżli rozpamiętywać i martwić się tym, czego nie udało się jeszcze zrobić. Z porażek wyciągać wnioski na przyszłość i wierzyć, że wciąż można coś dobrego zrobić i, już trywialnie, robić swoje. Za przykład może tu niewątpliwie posłużyć „Tawacin”, który dzięki wieloletniej pracy i uporowi redaktorów (przede wszystkim Redaktora Naczelnego), z przepisywanego na maszynie zinu stał się jedynym w Polsce tak profesjonalnym pisemem poświęconym tubylnym Amerykanom.

Z pewnością można powiedzieć też dużo dobrego o działalności Ruchu przez te 30 lat istnienia, głównie o tym, że owa działalność opiera się jedynie na sile poszczególnych jednostek, które przebijając się przez stereotypy i walcząc z niezrozumieniem, z powodzeniem rozpowszechniają wiedzę o ludach tubylnych. Członkowie Ruchu prowadzą spotkania w wielu placówkach edukacyjnych, coraz częściej mają też bezpośredni kontakt z Indianami. Ważne jest w tych działaniach uznanie przez samych Indian, nie raz mówiących, że póki nie kradnie się ich kultury, póki nie wykorzystuje się jej w nieodpowiedni sposób, a szerzy się wiedzę popartą najlepiej osobistymi kontaktami — dopóty wszystko jest dobrze. Gorzej, kiedy na indiańskości zaczyna się zarabiać w sposób komercyjny, nastawiony jedynie na sprzedaż wizerunku Indianina w pióropuszu, galopującego po bezkresnych periach. Na szczęście członkowie Ruchu starają się obalać takie stereotypy, choć i nas nie zawsze omija pójście na łatwiznę.

Podziały prawie zawsze prowadzą do klęski. Nie chcę mówić, że Ruch się dzieli: jest tak dużą społecznością, że każdy powinien znaleźć w nim coś dla siebie. Mówienie o podziałach może świadczyć o wąskim pojmowaniu idei Ruchu. Tolerancja, szczere rozmowy, wspólne chęci i działalność — pozwolą dalej istnieć Ruchowi, przetrwać różne zawieruchy, różne trendy i mody. ♦

Dariusz R. Kachlak



Joanna Mińska
(13.08.1957–5.11.2006)



Kiedy to piszę, mijają trzy tygodnie od niedzieli, 5 listopada, gdy w południe zadzwonił telefon i usłyszałem: „Joanna nie żyje”. Z początku było niedowierzanie, nie, to niemożliwe, pomyłka, to nie ten numer... Przytłaczająca

wiadomość powoli torowała sobie drogę do mojej świadomości. Dotarła dopiero na cmentarzu, kiedy stało się nieodwołalne, kiedy ujrzałem licznie przybyłych Jej bliskich, z którymi dzieliła codzienne i zawodowe życie, a zwłaszcza indianistów, którzy tak wiele Jej zawdzięczają.

Jej mieszkanie, na poznańskim Dębcu, dawało schronienie i strawę wielu z nas, rozpoczynających studia w Poznaniu czy przyjeżdżających na jakieś imprezy. Dawało nam

John Mohawk
(1945–13.12.2006)

Seneka z Klanu Żółwia, urodzony w rezerwie Cattaraugus w stanie Nowy Jork. Doktor historii, pisarz, publicysta, działacz społeczny, badacz i wykładowca. Specjalista w dziedzinie rozwoju ekonomicznego i kulturowego przetrwania ludów tubylczych. Irokeski tradycjonalista, działacz społeczny, negocjator w konfliktach lokalnych i międzynarodowych (Iran). Współzałożyciel m.in. Seventh Generation Fund, Indian Law Resource Center i Iroquois White Corn Project. Propagator rewitalizacji tubylczego rolnictwa, zdrowej żywności (np. białej kukurydzy Irokezów) i ruchu Slow Food. Wieloletni redaktor i współpracownik „Akwasasne Notes”, „Daybreak”,

ciepło i poczucie wspólnoty, o którym nigdy nie zapomnimy, my, uczestnicy czwartkowych spotkań, w latach osiemdziesiątych, choć dziś los trochę porozrzucił nas po świecie.

Była przy narodzinach „Tawacinu”. To w Jej mieszkaniu często odbywały się spotkania naszej redakcji (jeszcze z Niedźwiadkiem), podczas których omawialiśmy zawartość kolejnego numeru i spieraliśmy się o ten czy ów artykuł. To w Jej kuchni wcześniej rano podejmowałem, razem z Markiem Nowocieniem, decyzję o tłumaczeniu na polski „indiańskiej biblii” *Black Elk Speaks*.

W swej pokorze Joasia była człowiekiem wielkiego formatu. Była zaradna, mądra i dalekowzroczna. Szybko się przekonała, że nie chodzi o samą fascynację Indianami, ale o nas samych, o nasze życie. Dlatego chętnie uczestniczyła w naszych problemach, cierpliwie wysłuchując i dyskretnie coś doradzając. Zawsze miała dla nas czas i gorącą herbatę. Uczyla nas dobrego smaku. Niekiedy Jej samej było trudno, oczekiwała pomocy i wsparcia od nas.

Gdy umiera człowiek, w miejscu, gdzie żył, robi się pusto. Niby wszystko toczy się dalej, ale już nic nie jest takie samo.

Marek Maciołek

„Indian Country Today”. Dyrektor Centrum Studiów Tubylczych w Centrum Ameryk Uniwersytetu w Buffalo (SUNY), w stanie Nowy Jork. Autor książek: *Iroquois Creation Story: John Arthur Gibson and J.N.B. Hewitt's Myth of the Earth Grasper, Utopian Legacies: A History of Conquest and Oppression in the Western World, The Red Buffalo*, a także: *Exiled in the Land of the Free* (wspólnie z Orenem Lyonsem), *A Basic Call to Consciousness* (praca zbiorowa). Doktor honoris causa kilku uniwersytetów, laureat nagród dziennikarskich NAJA. Ojciec i dziadek, nauczyciel i wychowawca kilku pokoleń Indian, ich badaczy i przyjaciół.

Cień

Postać i dorobek Johna Mohawka przedstawimy szerzej w następnym numerze.

14⁹ listopada zmarł piękny starzec. Profesor Feliks Gross, socjolog, skończył w 2006 roku 100 lat!

Pochodzący ze spolszczonej rodziny krakowskich Żydów, wybitnych prawników i działaczy społecznych, również i on ukończył prawo na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktoryzował się w 1931 roku u Stanisława Estreichera, ale jego znajomość z Bronisławem Malinowskim i seminaria antropologiczne w London School of Economics nieco inaczej ukierunkowały zainteresowania Feliksa Grossa. Po wybuchu wojny Feliks z żoną przedostał się przez Litwę i ZSRR do Japonii, skąd odpłynął do San Francisco. Był rok 1941. Rok później, wraz z Malinowskim i Haleckim, organizował Polski Instytut Naukowy (PIN/PIASA) w Nowym Jorku. Od tego czasu związany był z tą amerykańską placówką Polskiej Akademii Umiejętności, a od 1988 roku przez 11 lat pełnił funkcję jej prezesa. Idealistyczny socjalista, serdecznie życzliwy ludziom, „przedwojenny dżentelmen w każdym calu” podbił nasze serca kulturą osobistą, a mnie zachwycił, gdy podczas konferencji naukowej PIN-u, wypełnionej zgrzytliwą angielszczyzną rodaków, pięknie przemówił do zebranych po polsku.

Dlaczego wszakże wspomnienie o Profesorze umieszczam na łamach „Tawacinu”? Oto Feliks Gross należy, obok Bronisława Malinowskiego, Alicji Iwańskiej czy Edmunda Urbańskiego, do tych nielicznych polskich naukowców-emigrantów, zajmujących się Indianami. Jak pisze mi przyjaciel, etnograf, Krzysztof Kopczyński, Gross, układając na University of Wyoming w Laramie (1945–52), badał w latach 1947–49 i 1951 Indian Arapaho w rezerwacie Wind River w Wyomingu. Ich wyniki opublikował w dwóch artykułach¹, z których jeden doczekał się kilku przedruków²,

¹ *Language and Value Changes among the Arapaho*, „International Journal of American Linguistics”, 1951, vol. 17, ss. 10–17, University of Chicago Press, oraz: *Nomadism of the Arapaho Indians of Wyoming, change in technology, and its effects on the value system*, University of Wyoming Publications, vol. 15, no. 3, ss. 37–55, Laramie 1950.

² Przedruk w „Sociology”, Prentice-Hall, Nowy Jork 1954; po polsku, jako *Nomadizm Arapahów* [w:] *O wartościach społecznych. Studia i szkice*, PIN 1961 (ss. 17–38). Prócz tego hi-

Arapahowie — Krzysztof powtarza tu osobiste zwierzenie profesora — za prawdopodobność nadali mu przydomek Arrow Straight Shooter. W połowie lat pięćdziesiątych XX wieku Gross znalazł się także w Nowym Meksyku z zamiarem badania Apaczów Mascalero, ale z pobytu tego pozostały jedynie nieopublikowane notatki.

Mimo skromnego dorobku w indianistyce, odejście Feliksa Grossa uważam za dotkliwą stratę dla polskiej amerykanistyki na emigracji, w której trudno dziś znaleźć ludzi jego formatu.

*

W Scheyechbi wśród Indian relatywna cisza. Za to u sąsiadów w Pensylwanii trochę podniecenia: oto otwarło się nowe kasyno indiańskie Mohegan Sun at Pocono Downs, pod Wilkes-Barre, nieco na południe od granicy ze stanem Nowy Jork. Wilkes-Barre to nic innego jak Wyoming, dawna posiadłość Irokezów. Tam to, po niesławnej Walking Purchase (1737), Irokezi, inspirowani przez Thomasa Penna, osadzili Lenapów sakimy Nutimusa z Scheyechbi. Trudno orzec, czy o pamięć o tradycyjnym locum tubylczym, czy o historycznej niegodziwości Toma Penna i Jamesa Logana odegrała jakąś rolę w wyborze tego miejsca. Związki Moheganów z Lenapami pokreślała kiedyś Moheganka, Gładys Tantaquigueon.

Bardziej realistyczny jednak wydaje się powód, iż w tym miejscu znajdował się tor wyścigów konnych — biznesu, co by nie rzec, hazardowego — który Moheganie kupili za 250 milionów dolarów od... Penn National Gaming Inc.

*

Tegoroczne, XIV Seminarium Antropologiczne PATE/PAES (Ventnor, 2 grudnia 2006), dedykowane było znakomitemu odkryciu królewskiej komory grobowej w Nakum (Gwatemala), przez polskich archeologów, dr. Żralękę i mgr. Koszkula z UJ. Gościliśmy również profesora antropologii z CUNY, Johna Beatty’ego, który, poza swymi korzeniami polskimi, jest *enrolled member of Kahnawaga Mohawks* i adoptowanym członkiem Chalepah Manatidie, stowarzyszenia Kiowa–Apatchów! Uświetnione jego obecnością seminarium zaliczamy do bardzo udanych. I to na razie wszystkie nowości z Scheyechbi. ♦

Andrzej J.R. Wala

historia artykułu ukazała się w szwedzkim czasopiśmie antropologicznym „Ethnos” w 1949..



193. Nie potrzeba Bóg wie czego, żeby zrobić coś dobrego... Tym niewyszukanym hasłem ktoś — jak ja — raczej pozytywnie nastawiony do życia mógłby podsumować trzydziesty już rok istnienia Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Od styczniowych działań Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, przez wiosenne sesje, letnie imprezy pod tipi i jesienne spotkania z Indianami, po grudniowy Maraton Pisania Listów AI — polscy indianiści nie tylko dawali się zauważyć, ale i udowadniali swoją otwartość na potrzeby innych. Udział miłośników Indian w imprezach edukacyjnych, wydarzeniach kulturalnych, akcjach charytatywnych czy działaniach w obronie praw człowieka może lepiej niż cokolwiek innego zmieniać nie tylko stereotypowy wizerunek dziecinnego — lub zdzieciniałego — indianisty-hobbysty, ale i sposób postrzegania samych Indian. To ich bowiem — swoim zachowaniem i działaniem, nie tylko publicznym — propagujemy, promujemy, a nawet w oczach innych reprezentujemy.

194. Oczywiście, nie mam złudzeń, że działania z innymi i dla innych są jakąś cechą szczególną, wyróżniającą wszystkich — czy choćby większość — ludzi z PRPI. Jak każdy, bywamy beztroscy, lekkomyślni, wygodni czy krótkowzroczni. Denerwując się na cudzą głupotę, egoizm czy postępującą komercję, sami powielamy postawy, które skądinąd potępiamy. Pozostając niesformalizowanym środowiskiem hobbystycznym, jednocześnie rozwijamy się i indywidualnie, i jako społeczność. Nasi liderzy wytyczają kierunki, ukazują możliwości, gromadzą zwolenników, lub przeciwnie — wyobcowują się. Pozostają jednocześnie i wzorem, i obiektem krytyki. Jedni pogłębiają latami swe zainteresowania, profesjonalizując się, zyskując uznanie i autorytet w swych dziedzinach. Inni odkrywają wciąż nowe, budzące ich zaciekawienie i emocje, obszary, poszukując ukrytych skojarzeń i zależności. To, co każdy z nas robi w Ruchu, jest ostatecznie wypadkową własnych zainte-

resowań oraz cudzych potrzeb i propozycji, subiektywnych chęci i obiektywnych możliwości, tego co planowe i losowe.

195. Trzydziesty rok istnienia PRPI można zapewne wspominać z niejednego powodu. Przyniósł nam, po paru latach „posuchy”, aż dwie nasze sesje popularno-naukowe. Rok 2006 był rokiem czterech udanych krajowych pow-wow (z udziałem gości zagranicznych, w tym samych Indian) i kilku wyjazdów na podobne imprezy u sąsiadów. Był też rokiem jednego z największych i bodaj najlepszych zlotów w historii Ruchu i rokiem największego boomu sieci letnich skansenów — „wiosek indiańskich”. Kolejny rok w swym gronie spotykali się miłośnicy indiańskich tradycji, zaś miłośnicy pow-wow na następne lato zapowiedzieli obóz taneczny. W minionym roku ukazało się niewiele ciekawych książek (w tym *Detroit 1763* Sudaka i *Indianki* — zbiorowe dziełko indianistek), to swą ustabilizowaną pozycję zachowały „Tawacin” i „Wabeno”. Rozwijały się też nowe media, w tym Indiańskie Forum, Etnoradio i znane już strony internetowe. Rok 2006 przyniósł też szereg wystaw (Amancia Chiari, Bartosza Hlebowicza, Leszka Michalika, Ranoresa Wszółka), sporo prelekcji (głównie w Krakowie) i dwie edycje Biegu dla Tradycji 2006.

196. Podróżujemy w czasie i w przestrzeni (coraz częściej też realnie), szukając źródeł fascynacji, życiowej inspiracji, duchowych wskazówek. Poszukujemy swego miejsca w Kręgu, w mozaice idei, symboli i ceremonii. Różne nowe układy rodzinne, zawodowe, czy towarzyskie istotnie czasem zmieniają nasze miejsce w Ruchu, a nawet nasz stosunek do niego. Bywa też, że jakieś jedno spotkanie z Indianami wywraca nasz „indiański świat” z wcześniejszych wyobrażeń do góry nogami. Nasze ścieżki w PRPI czasem rozchodzą się, ale i schodzą się czasem ponownie po latach. Nabieramy dystansu do ideałów młodości i rozczarowujemy się do dawnych sympatii. Bywa, że w swych dawnych „śmiertelnych” wrogach odkrywamy wartościowych ludzi i partnerów. Zmieniamy się, a Ruch trwa. ♦

Marek Nowocień

PRENUMERATA W 2007 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2007 kosztuje 28 zł za 4 numery [77–80] 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 56 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

Rdzenna Ludność Stanów Zjednoczonych – tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość

Zbiór materiałów z konferencji w Krakowie 21 kwietnia 2006 r.

Autorzy:

Aleksander Sudak, *Adaptacja koczowniców z Równin Stanów Zjednoczonych do życia w rezerwach*

Marek Górka, *Wojny seminolskie jako droga do zachowania tradycji i wartości plemiennych*

Marek Hyjek, *System wartości Indian Nawaho – od mitycznego prapoczątku do globalnej współczesności*

Bartosz Hlebowicz, *Strażnicy tradycji: alternatywne szkoły Oneidów i Mohawków*

Paweł Laidler, *Wybrane aspekty orzecznictwa Sądu Najwyższego USA dotyczącego rdzennej ludności Ameryki Północnej*

Radosław Palonka, *Kultura Pueblo – rekonstrukcja przeszłości dzięki współpracy archeologów z rdzennymi Amerykanami*

Cyprian Świątek, *Wpływ odtwarzania materialnej kultury Indian przez białych na jej przetrwanie w czasach współczesnych*

Alicja Froń, *Wobrożeńia Indian w Stanach Zjednoczonych*
Marek Maciołek, *Znani i lubiani, czyli jak nie pisać dziś o Indianach (wyznania redaktora)*

Marek Piotr Ptasieński, *Realizacja zainteresowań kulturą rdzennej ludności Ameryki Północnej na gruncie PRPI*

Śródmiejski Ośrodek Kultury – TIPI, Kraków 2006, ISBN 83-923131-2-7, format 145×205, stron 144+8 nlb (fotografie barwne), mapy, ryciny, **cena 19 zł**

**NIE PRZEJMUCIE
SIĘ TAK BARDZO
ZA JAKIŚ CZAS WYBU-
DUJCIE SOBIE KASYNO
I DA SIĘ TU WYTRZYMAĆ.**



Pióropusze i krawaty

Od zbrojnego oporu po współpracę z ONZ – Indianie w walce o swoje prawa

Zbiór materiałów z sesji w Warszawie 4 marca 2006 r.

Autorzy:

Aleksander Sudak, *Przyczyny i charakter indiańskich wojen w latach 1848-1891*

Grzegorz Swoboda, *Elizabeth Custer i „kampania stulecia” 1876 r.*
Jarosław Wojtczak, *Fakty i mity o bitwie nad Little Bighorn*

Teresa Walendziak, *Zmiany postaw Indian w walce o swoje prawa*
Marek Maciołek, *Niewidzialni wojownicy: o co walczą dziś Indianie*

Bartosz Hlebowicz, *Znikające plemię. Walka Delawarów o samostanowienie*

Ewa Nowicka, *Czy prawdziwych Indian już nie ma?*

Marek Nowocien, *150 lat sporu o Góry Czarne*

Andrzej Tarczyński, *Inkowie – ich państwo i cywilizacja*

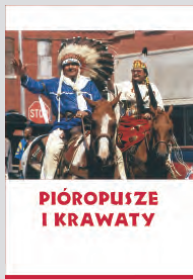
Dariusz Kachlak, *Meksykańska wyprawa – z wizytą u zapłatystów*

TIPI, Wielichowo 2007, Biblioteka „Tawacinu” nr 32, ISBN 978-83-919264-2-0, format 145×205, stron 144, fotografie, **cena 19 zł**

BONUS: zamawiając jednocześnie materiały z sesji warszawskiej i krakowskiej, zapłacisz mniej: 16 zł za tom (razem 32 zł)



nasze książki



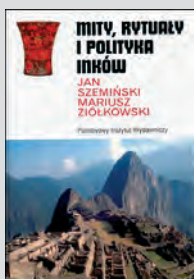
zamawiając jednocześnie obie książki,
zapłacisz mniej: **16 zł za tom (razem 32 zł)**



Dodatkowo możesz zamówić

Odrębna Rzeczywistość

zbiór materiałów z sesji
„Indianie i Indianiści” (z 2003)
w cenie promocyjnej – **10 zł**



Jan Szemiński
Mariusz Ziółkowski

MITY, RYTUAŁY I POLITYKA INKÓW

Inkowie zajmują szczególne miejsce w masowej wyobraźni, związane z egzotyką, tajemnicą, bajecznym bogactwem. Równie fascynujące jak materialne pozostałości ich kultury są także intelektualne osiągnięcia ich cywilizacji. Inkowie stworzyli swoje imperium w bardzo krótkim czasie, zaledwie około stulecia, choć nie dysponowali żadną istotną przewagą technologiczną ani militarną. Ródoło ich sukcesu tkwiło w zręcznej polityce wspieranej przez skuteczną propagandę, której jądro stanowiła imperialna doktryna religijna. Właśnie tę doktrynę przybliża czytelnikom książka dwóch największych polskich znawców kultury i archeologii andyjskiej.

Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, ISBN 83-06-02993-3, format 170×245, stron 360, oprawa twarda, ilustracje barwne i czarno-białe, **cena 55 zł**



SNY, TROFEA, GENY I ZMARLI

„Wojna”
w społecznościach
przedpaństwowych
na przykładzie Amazonii

wybór i opracowanie
Tarzycjusz Buliński
Mariusz Kairski

Antologia zawiera prace kilkunastu autorów omawiających temat „wojny” wśród indiańskich ludów Amazonii, powstałe w latach 1974-2000. Stanowi przegląd najważniejszych antropologicznych stanowisk teoretycznych, wyjaśniających *warfare* wśród społeczności przedpaństwowych. Umożliwia zapoznanie się z najnowszymi osiągnięciami antropologii światowej na tym polu.

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, ISBN 83-232-1676-2, format 145×205, stron 464, oprawa twarda, mapa, ryciny, tabele, indeksy, **cena 49 zł**



LEGENDY INDIANIE

przeł. Maria Skibniewska

Książka zawiera 24 legendy zaczerpnięte ze zbioru E.E. Clark, *Legendy Indian kanadyjskich* (1982).

Cykl „Opowieści starych kultur” nawiązuje do bogactwa starych, pierwotnych, w żadnym razie nie prymitywnych, raczej naturalnych społeczeństw, które wiele setek czy tysięcy lat temu rozwinęły głębokie wartości kulturowe.

Purana, Wrocław 2006, ISBN 978-83-60170-07-6, format 215×297, stron 112, oprawa twarda, bogato ilustrowana, **cena 39 zł**

WARUNKI ZAKUPU

Książki wysyłamy „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztce lub u listonosza przy odbiorze paczki. Doliczamy opłatę za nadanie przesyłki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. Opłata ta wynosi 8 zł. Istnieje możliwość obniżenia opłaty dodatkowej przez dokonanie przedpłaty (zwłaszcza w bankowości elektronicznej). Opłata za wysłanie paczki wynosi wtedy 4 zł.

Prosimy o przedpłatę na konto:

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

Zamówienia i informacje:

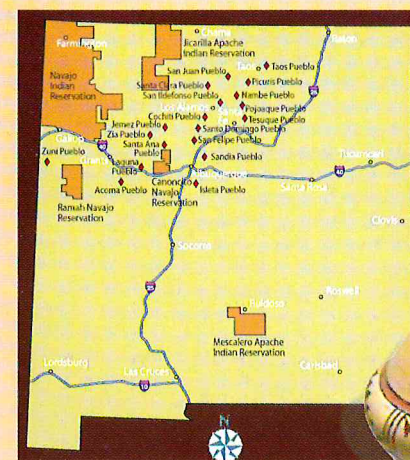
tel. (061) 44 33 058, 502 212 220, tipi@tipi.pl, www.tipi.pl



- Kevin Shendo, dyrektor szkoły w Jemez Pueblo podczas prezentacji multimedialnej dla przedstawicieli Uniwersytetu Harvarda, którzy przyjechali do rezerwatu z ofertą studiów dla młodzieży. Władze Jemez kładą duży nacisk na edukację jako najlepszą drogę do życia we współczesnej Ameryce, a także do zachowania indiańskiej tradycji i tożsamości
- Autor artykułu z częścią rodziny Shendo w ich domu – tradycyjnym pueblo
Rezerwat Jemez Pueblo, Nowy Meksyk, listopad 2006

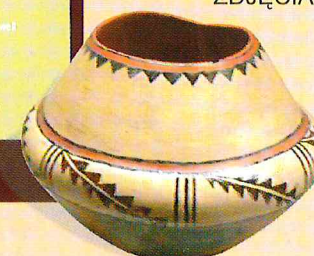


- Pueblo Cliff Palace (Pałac Klifowy lub Skalny), zamieszkały przez Indian Pueblo w XIII wieku
- Współczesne rezerваты indiańskie w Nowym Meksyku

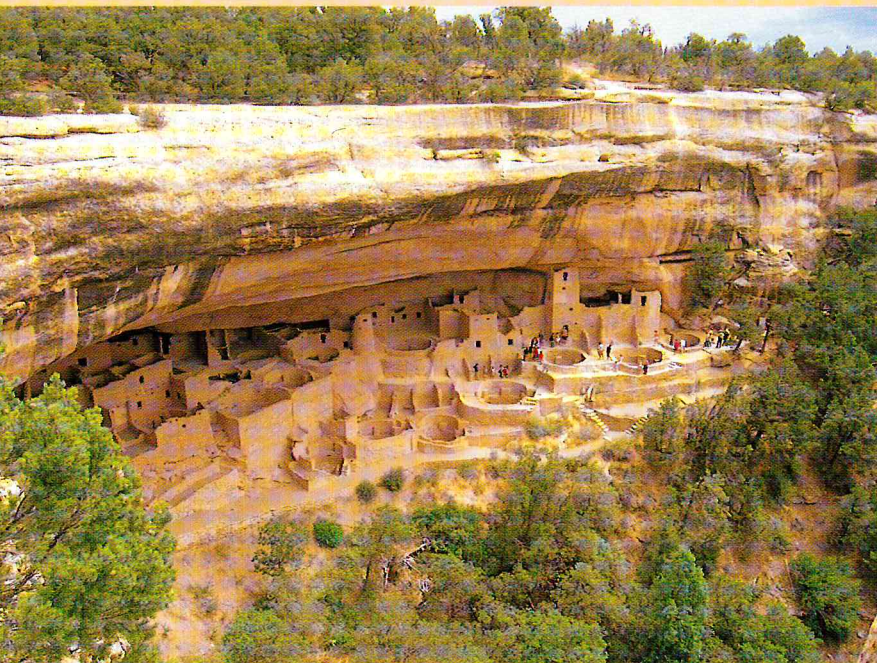


KULTURA PUEBLO

ZDJĘCIA RADOSŁAW PALONKA



**TAWACIN
GALERIA**



**TWACIN
GALERIA**

KULTURA PUEBLO



- Pueblo Cliff Palace (Pałac Klifowy lub Skalny), zamieszkały przez Indian Pueblo w XIII wieku
- Taniec Orła w wykonaniu Indian Pueblo Rezerwat Indian Ute, Kolorado, 2005
- Typowy krajobraz w środkowej Arizonie, ojczyźnie Indian Pueblo