



**POLECAMY**

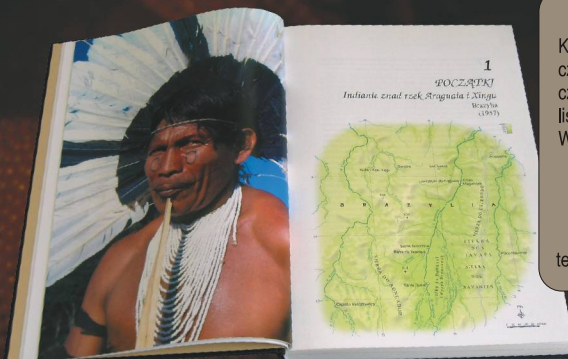
# Borys Malkin ODCHODZĄCY ŚWIAT

*Tropem kultur indiańskich i świata przyrody Ameryki Południowej*

Wśród licznie pojawiających się tytułów literatury podróżniczej książka to niezwykła. Dwanaście południowoamerykańskich wypraw w zakątki, do których turyści i ekipy filmowe nie docierają, a prezentowane w niej światy w większości przeszły już do historii. Jest to nieomal dokument epoki, w którym ogromna wiedza i czterdziestoletnie doświadczenie badawcze autora, w połączeniu z wartkim tokiem świetnie prowadzonej narracji, pełnej humoru, uniesie czytelnika bez reszty do odległych, barwnie opisanych miejsc. Książka zafascynuje zarówno czytelników młodych, jak i starszych. Tych, którzy marzą o wyruszeniu po wielką przygodę, a także tych, którzy zjeździli już świat i zechcą porównać lub wzbogacić swe

własne doświadczenia. W książce nie brakuje bowiem praktycznych porad dla śmiałków, ani wiedzy dla eksploratorów o zacięciu naukowym. Niezwykłość tej książki polega również na tym, iż mimo egzotyki mowa w niej o zwykłych ludziach i ich zwykłych sprawach, bez uciekania się do przesady czy taniej sensacji. Napisana z ogromną pasją, zawiera spory ładunek emocji pozytywnych, coraz radszych, jak się wydaje, w dzisiejszym stechnicyzowanym świecie.

Książka jest bogato ilustrowana, zawiera 120 zdjęć o ogromnej wartości dokumentacyjnej, zarówno historycznej, jak i etnograficznej, oraz mapy dotyczące omawianego obszaru.



## WARUNKI ZAKUPU

Książkę wysyłamy „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub u listonosza przy odbiorze paczki. Prosimy doliczyć 8 zł za nadanie przesyłki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. W razie przedpłaty prosimy doliczyć 4 zł.

**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](mailto:tipi@tipi.pl), [www.tipi.pl](http://www.tipi.pl)

Wydawnictwo AKOT, Warszawa 2007, ISBN 978-83-921211-5-2,  
format 205x295, stron 400, oprawa twarda z obwolutą, mapy, ryciny,  
słowniki, indeksy. **Cena 69 zł**



# TAWACIN

nr 3 [79] jesień 2007

ISSN 1232-9207

cena 7,90 zł  
(w tym 7% VAT)



## WABIK NA TURYSTÓW

- ☆ Czarne Stopy
- ☆ malarze z Niemiec
- ☆ parki narodowe Kanady i USA

**Młodzi Manchineri  
zmieniają styl**

**Człowieczeństwo  
według Bororo**

TAWACIN  
GALERIA

**MOST NAD OCEANEM**  
projekt Bridging the Distance  
fotograficzny

## JAK TO Z NAMI JEST

Oczywiście czytałem „Winnetou” Karola Maya, oczywiście marzyła mi się pieczona łapa niedźwiedzia — przysmak prawdziwego westmana. Przygody na wyimaginowanym przez autora Dzikim Zachodzie bardzo mocno wryły mi się w pamięć. Sam się dziwię, że mimo upływu ponad 30 lat aż tyle scen pamiętam z opasłych tomów „Winnetou” czy „Skarbu w Srebrnym Jeziorze”. Zasługa to albo autora, który umiał opowiadać (warto zauważyć, że to cecha charakterystyczna wszystkich blagierów, od Maya poczynając, na Sat-okhu kończąc), albo tłumacza na język polski.

Tak czy owak nie da się zaprzeczyć, że czynnik niemiecki miał duży wpływ na nasze zainteresowanie się Indianami, zwłaszcza w zaborze pruskim. Ciekawe byłoby zbadanie recepcji dzieł Maya przez polskich czytelników. Do połowy lat 80. — jak podają Norbert Honsza i Wojciech Kunicki, autorzy monografii „Karol May. Anatomia sukcesu” — przekłady jego powieści osiągnęły łączny nakład 2,5 miliona egzemplarzy. Wydaje mi się, że wpływ Maya na nasze (europejskie) postrzeganie Indian jest o wiele większy, niż skłonni jesteśmy to przyznać.

Zapraszając do lektury tego wydania „Tawacinu” o świetnego eseju Alexandry Ganser o niemieckich fascynacjach Indianami (na przykładzie Czarnych Stóp), podpowiadam jednocześnie temat ciekawego licencjatu czy pracy magisterskiej, aby przyjrzeć się temu, co zawdzięczamy Mayowi, a co stało się balastem.

**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, Andrew J.R. Wala (New Jersey) i Ewa Wencel (Alberta), Mariusz Wollny **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](http://www.tipi.pl)

**Druk:** Zakład Poligraficzno-Wydawniczy M-DRUK, Wągrowiec, ul. Konopnickiej 50, tel. (067) 268 57 37

## W TYM NUMERZE

- 3 Najpierw zobacz Indian w Ameryce!** – eseje Alexandry Ganser o Czarnych Stopach, malarzach z Niemiec i rozwoju przemysłu turystycznego na przełomie XIX i XX wieku
- 12 Wabik na turystów** – Ewa Wencel omawia funkcjonowanie parków narodowych w Kanadzie i USA w kontekście spraw indiańskich
- 18 Szauniskie początki wojny siedmioletniej** – pierwsza część eseju Iana K. Steele o udziale Szauniskich w kolonialnych konfliktach Anglii i Francji w XVIII wieku
- 27 Most nad oceanem** – relacje Bartosza Hlebowicza i Marka Hyjka z projektu fotograficznego wśród Oneidów w Kanadzie i mieszkańców Nowej Woli koło Białegostoku
- 33 Tubylczy styl** – Pirjo Virtanen analizuje zmiany społeczne wśród młodzieży Manichineri z brazylijskiego stanu Acre
- 40 Indiański yin-yang** – postrzeganie człowieczeństwa przez Bororo z Brazylii na podstawie prac Jona Christophera Crockera analizuje Marcin Kopkowski
- 52 Przypadek profesora Krrippendorfa** – Tarzycjusz Buliński pisze o oszustwie, odpowiedzialności i uczciwości w antropologii

Stałe działy: **serwis informacyjny Z Ziemi Indian**  
Felietony: **głos z Scheyechebi, zwierzenia Cienia**

**Galeria Tawacinu:** Most nad Oceanem – Bridging the Distance: Southwold (Ontario, Kanada) – Nowa Wola (Podlasie, Polska)

**Okładka:** Grand Entry, 35. pow-wow w rezerwacie Oneidów koło Green Bay, w Wisconsin, 5 lipca 2007, fot. Wesley Riley Antone (z Southwold, Kanada), 10 lat

**Podziękowania:** William Jamieson, Renate Reiss

**Opracowanie graficzne okładki i galerii:** Mariusz Soltysiak



Stała współpraca z Polsko-Amerykańskim Towarzystwem Etnograficznym im. Bronisława Malinowskiego z Atlantic City, New Jersey, USA

Permanent cooperation with the Polish-American Ethnological Society In Memory of 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.

## NAJPIERW ZOBACZ INDIAN W AMERYCE!

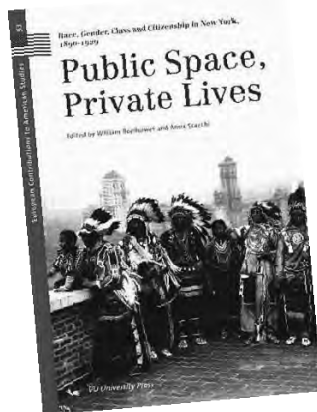
Czarne Stopy, malarze z Niemiec  
i promocja Parku Narodowego  
Glacier

Niedawno przysłano mi do recenzji zbiór esejów *Public Space, Private Lives: Race, Gender, Class and Citizenship in New York, 1890–1929* pod redakcją Williama Boelhowera i Anny Scacchi. Moją uwagę natychmiast zwróciła niesamowita czarno-biała fotografia na okładce, która przedstawiała grupę Indian w tradycyjnych strojach oglądających panoramę Nowego Jorku z dachu drapacza chmur. Choć na zdjęciu widać także kobiety i dzieci, podpis głosił: „Wodzowie Czerwonoskórych, pierwotnych właścicieli miasta, powrócili, by popatrzeć na dawne łowiska z dachu najwyższego hotelu na świecie, The McAlpin, na Broadwayu (1913)”. Niestety moja rozbudzona ciekawość nie została zaspokojona: w żadnym esejku ani słowem nie wspomniano o widziale Indian<sup>1</sup>. To osobiwe zderzenie zamglonej metropolii z jawną, jak powiada Gerald Vizenor<sup>2</sup>, symulacją „indiańskości” zastanowiło mnie i tak oto zaczęłam poszukiwania.

Z tym zdjęciem (jak i z wieloma innymi, do których wkrótce dotarłam dzięki wspaniałemu archiwum internetowemu Miejskiego Muzeum Nowego Jorku, Kolekcja Byrona)

<sup>1</sup> Kilka tygodni później w holu kina IMAX, w Nürnberg (Norymberga), gdzie wyświetla się filmy w 3D, trafiłam na pocztówkę z fragmentem tej samej fotografii, co na okładce książki, nawet z tym samym podpisem.

<sup>2</sup> Gerald Vizenor (White Earth Chippewa), ur. 1934, profesor literatury tubylczej i studiów etnicznych, poeta, pisarz, wydał m.in. *The Heirs of Columbus, Griever: An American Monkey King in China, Fugitive Poses: Native American Scenes of Absence and Presence*.



wiąże się historia, która odegrała ważną rolę w kampanii reklamowej rozwijającego się dopiero przemysłu turystycznego na amerykańskim Zachodzie, a działało się to krótko po oświadczeniu historyka Fredericka Jacksona Turnera, że pogranicze zostało zamknięte — „ucywilizowane” przez anglosaski ekspansjonizm. W tym artykule chcę przyjrzeć się, jak w tego typu akcjach wykorzystuje się „Indianina” (czyli tubylczość symulowaną, ze znów odwołam się do Vizenora). Skupię się głównie na wykorzystaniu Czarnych Stóp — którzy nie mieli żadnych „łowisk” na Manhattanie — do zareklamowania linii kolejowej Great Northern Railroad i Parku Narodowego Glacier w Montanie. Utworzony w 1910 roku, kosztem ziem plemiennych, Park stał się strefą wpływów i interesów magnata kolejowego Louisa W. Hilla, syna Jamesa J. Hilla, który w połowie lat osiemdziesiątych XIX wieku doprowadził kolej do Montany. Nawiązując do hasła kampanii z końca XIX wieku „See America First!” (Najpierw zobacz Amerykę!), Hill postanowił ściągnąć zamożnych przedstawicieli klasy średniej ze Wschodniego Wybrzeża do Parku Glacier. W tym celu wysłał grupę Czarnych Stóp do Nowego Jorku i innych wielkich miast w Ameryce, gdzie promował swój park jako strefę pierwszego kontaktu dla „turystów z cywilizacji”, nieskazitelną dziczą, miejsce regeneracji po społecznych i politycznych wstrząsach wielkiego

miasta. Jak na ironię idea dziczy zaczęła się zmieniać w świadomości Amerykanów i tubylcy nie stanowili już jej nieodłącznej części<sup>3</sup>. W hotelu McAlpin Hill nalegał, aby Indianie odmówili spania w pokojach i zamiast tego, ku uciesze fotografów, rozbili tipi na dachu<sup>4</sup>. W ramach pokazu „Nowojorskie Podróże i Wakacje” zainscenizowali oni ceremonialne tańce i, jak napisał później dziennikarz „New York Timesa” „otrzymali owacje od tych mężczyzn i kobiet, którzy coś wiedzieli o indiańskim dziedzictwie albo tak im się wydawało”.

Do rozpropagowania hasła „Nabierz krzepy w Parku Narodowym Glacier” Hill zaangażował też grupę artystów, którzy mieli malować Indian na tle krajobrazu. Wielu z nich było turystami lub nowymi imigrantami z krajów niemieckojęzycznych. Czerpiąc z symboliki „szlachetnego dzikusa” i „zanikającego Amerykanina”, utrwalonych w tradycji niemieckiego *Indianermalerei*, malarskie wyobrażenia Indian i zaangażowanie ich do reklamy dały tubylczym Amerykanom nadzieję na propagowanie spraw plemiennych i na to, że będą widoczni pośród kolonizujących ich białych.

### Budowniczy imperium: Louis W. Hill, początki turystyki w parkach narodowych a Czarne Stopy

Po roku 1870 przemysł turystyczny coraz częściej sięgał po popularne wyobrażenia Zachodu, aby przekonać do konsumpcji jego cudów natury nowo powstałą na Wschodnim Wybrzeżu „klasę próżniaczą” (*leisure class*). Działania te były zarówno przejawem kapitalistycznej przedsiębiorczości na nowym rynku, jak i ważnym czynnikiem spajającym społeczeństwo. Gdy retoryka ekspansji na Zachód stała się już

nieaktualna, a wojna domowa podzieliła naród, taki dyskurs o wymaginowanej jedności był bardzo potrzebny. Jak twierdzi Hal Rothman, „w widokach zapierających dech w piersi, w narastającej obsesji na punkcie tubylców, Amerykanie traktowali geograficzne miejsca [na Zachodzie] jako przestrzeń mityczną”<sup>5</sup> jako środek na odmłodzenie narodu, nie przerywając ekspansji na Zachód, ale tym razem w wymiarze kulturowym. Dlatego na przełomie wieków „budowa imperium” nie oznaczała już zajmowania kolejnych ziem i wypierania Indian: wielkie wojny plemienne dobiegły już końca, populacja tubylczych Amerykanów radykalnie się zmniejszyła, a ich ziemie zostały rozparcelowane. Teraz chodziło o podbój ekonomiczny tych terenów, a także o wprowadzenie cudów amerykańskiej natury do masowej wyobraźni, co zjednoczyłoby naród w zachwycie dla własnego kraju. Pod koniec XIX wieku większość amerykańskich turystów nadal wybierała jednak Europę za cel podróży. Turystyczne zapatrzenie na Stary Świat, zamiast na Nowy, oznaczało nie tylko zostawianie pieniędzy na zagranicznych rynkach, ale także fetyszyzowanie ikon europejskiej kultury wysokiej i dziedzictwa, a tym samym — pomniejszanie atrakcji turystycznych Stanów Zjednoczonych. Hasło „Najpierw zobacz Amerykę” w pełni brzmiało: „Jedź do Europy, jeśli musisz, ale najpierw zobacz Amerykę”.

Podobno jedna z linii kolejowych Great Northern Railroad nosiła nazwę „Budowniczy Imperium”. W latach 1870–1930 koleje odgrywały główną rolę w propagowaniu Zachodu i stworzeniu systemu parków narodowych. Później rolę tę przejął przemysł samochodowy. Konkurując ze sobą, koleje Union Pacific, Northern Pacific, Denver and Rio Grande Railroad, Santa Fe Railroad i Great Northern, jak również Canadian Pacific Railroad, rozwinęły nowe i coraz bardziej skuteczne strategie marketingowe, reagując na palącą potrzebę zwiększenia przewozów towarów i pasażerów na obszary rzadko zaludnione. Punkt zwrotny nastąpił w 1907 roku, kiedy Louis Hill objął

<sup>3</sup> Tezę tę przekonująco przedstawił Mark Spence w książce *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of National Parks*, Oxford University Press, Nowy Jork 1999.

<sup>4</sup> William E. Farr, *Julius Seyler: Painting the Blackfeet, Painting Glacier Park, 1913–1914*, „Montana: The Magazine of Western History”, lato 2001. Farr wspomina także, że Hill zabrał grupę Czarnych Stóp na mecz futbolowy rozgrywany na boisku Uniwersytetu Minnesoty w Chicago, w listopadzie 1912 roku, aby zareklamować swój park.

<sup>5</sup> Hal Rothman, *Devil's Bargains: Tourism in the Twentieth Century American West*, University Press of Kansas, Lawrence 1998, s. 47.

fotel prezesa po swym ojcu. Odtąd jego „pasja do amerykańskiego Zachodu i jego widoków przez ćwierć wieku pobudzała kampanię marketingową, która zwróciła uwagę całego narodu na cuda parku”<sup>6</sup>. Razem ze swym agentem Hoke Smithem Hill uruchomił kampanię reklamową, aby utrwalić w świadomości narodowej park i należąca do jego firmy sieć hoteli w stylu szwajcarskich domków w górach, w postaci „misternej ikonografii wyrazistych i często powtarzanych symboli wizualnych, zaprojektowanych tak, by oddawały ideał regionu, który jednoczy i przyciąga”<sup>7</sup>. Obejmowała ona malarstwo, fotografie i film, jak również sponsorowane dziennikarstwo i wycieczki z odczytami.

Od samego początku system parków narodowych znajdował się w konflikcie z indiańskimi roszczeniami ziemskimi w USA, co całkiem nieprzypadkowo wywołało prawie równoczesny rozwój parków narodowych i indiańskich rezerwatów. Po wojnie domowej nastąpiła istotna zmiana w sposobie pojmowania dziczy (*wilderness*) — tubylcy nie byli już potrzebni białym jako emblemat nieokiełznanej natury. Być może z powodu ich opłakanej sytuacji ekonomicznej i utraty czegoś, co używano za „autentycznie” indiańskie, w trakcie kulturowego kontaktu z Wielkim Białym Ojcem, przedsiębiorcy starali się włączyć tubylców do przemysłu rozrywkowego. Na przykład w Parku Narodowym Glacier tradycyjnie odziani Czarne Stopy, mężczyźni, kobiety i dzieci, witali przyjeżdżających turystów, pracowali w hotelach jako przewodnicy i kierowcy, operatorzy telefoniczni, pomocnicy noszący sprzęt do golfu, artyści występujący w wieczornych przedstawieniach, czy też sprzedawcy pamiątek, takich jak miniaturowe tipi czy pocztówki z autografem.

Na pierwszy rzut oka tubylcy, podobnie jak ich tradycyjne rzemiosło, zamienili się w „Indian czasu przeszłego”, egzotyczne ornamenty wystylizowane i wykorzystywane ku ucieście Hilla i jego interesu — naśladownictwo praw-

dziwych Indian odzwierciedlało raczej to, jak biali wyobrażali sobie Indian, aniżeli ich samych, ich obecną sytuację kulturalną, ekonomiczną czy osobistą. Chociaż Hill okazywał Czarnym Stopom szacunek i przyjaźń, robił to nie ze względu na nich samych, ale dlatego, że stanowili ważną i charakterystyczną część turystycznych dekoracji. Z tej perspektywy historia turystyki, te na wskroś kolonialne zwyczaje, musi być postrzegana jako nieodłączna część „autentyczności scenicznej” (jak to nazywa Dean MacCannell<sup>8</sup>), nostalgiczny spektakl, dzięki któremu przeszłość staje się namacalna jedynie w momencie, gdy znika. Udział w wymianie turystycznej nie tylko zapewniał strawę i przyodziewek wielu Czarnym Stopom w ciężkich czasach — co tłumaczy ich udział w tym przedsięwzięciu — ale także zapoznawał ich ze zwyczajami kultury współczesnej, które wykorzystywali dla własnych celów. Kiedy sami znaleźli się jako turyści w Nowym Jorku i innych współczesnych metropoliach, do których ich zawieziono, czerpali radość ze specjalnych uciech i rozrywek życia miejskiego, takich jak wizyta w zoo, panorama miasta oglądana z dachu wieżowca czy pierwsze filmy kinowe.

Wraz z ustanowieniem Parku ziemia została zarezerwowana dla turystów i ich obsługi, dla nikogo więcej. Jak napisał w broszurze Edward Frank Allen, jeden z pierwszych propagatorów Parku, Czarne Stopy „być może polowali w górach i łowili ryby w jeziorach, ale teraz należą one do was jako amerykańskich obywateli”<sup>9</sup>. Aby zapewnić pożywienie swym rodzinom, tubylczy myśliwi ignorowali powyższe słowa i „przechodząc nielegalnie” z pobliskiego rezerwatu znajdowali się w stałym konflikcie z administracją Parku, która nie zezwalała na polowania — aczkolwiek porozumienie z Czarnymi Stopami z 1895 roku (które zapewniło rządowi sporą część tego, co w 1910 stało się Parkiem Glacier) podtrzymało prawa plemienia w tym zakresie.

<sup>6</sup> William Wyckoff, Larry M. Dilsaver, *Promotional Imagery of Glacier National Park*, „Geographical Review”, nr 87, 1997, s. 2.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Dean MacCannell, profesor geografii i architektury krajobrazu na Uniwersytecie Kalifornijskim w Davis. Autor książek: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej* (1999, wyd. polskie: Muza, 2005), *Empty Meeting Grounds* (1992) i in.

<sup>9</sup> Mark Spence, *Dispossessing...*, dz. cyt. s. 86.

Bez amerykańskiego obywatelstwa, zdie-  
 siątkowani przez głód, choroby i wojny do  
 około dwóch tysięcy ludzi pod koniec lat  
 osiemdziesiątych XIX wieku Czarne Stopy —  
 niegdyś największe plemię na obszarze Parku  
 Glacier — wielokrotnie musieli przystosowy-  
 wać się do zmieniających się warunków życia  
 codziennego, do skorumpowanych agentów  
 w rezerwach, do zmian własności ziemi  
 i tradycyjnej gospodarki, a także do marginal-  
 nej roli w budowaniu nowoczesnej Ameryki.  
 Marginalizacja nie była jedynie produktem  
 ubocznym, ale ważnym elementem retoryki  
 o okrzepnięciu narodu; kolejny raz amerykań-  
 skie „my” zostało zbudowane na opozycji wo-  
 bec „nich” — tubylczych Amerykanów i innych  
 mniejszości etnicznych oraz najnowszych imi-  
 grantów. Jednakże przystosowanie Czarnych  
 Stóp jako forma przetrwania zakładało również  
 opór w postaci — jak ujął to Gerald Vizenor  
 — „ukrytej tubylczej zemsty za... odrzucenie”,  
 twórczej interwencji *trickstera* w narrację do-  
 minującego społeczeństwa o posłuszeństwie  
 i podporządkowaniu.

Adopcja była kolejną taką praktyką, zaled-  
 wie paru białych zdawało sobie sprawę, że  
 przyjęcie do plemienia, urzeczywistniające ich  
 dziecięce fantazje o byciu Indianinem, było  
 — obok tubylczych występów, jak to na dachu  
 drapacza chmur — plemienną taktyką propa-  
 gowania swoich spraw i wejścia w amerykań-  
 ski modernizm i narodową świadomość. Ta  
 strategia marketingowa, z tubylczego punktu  
 widzenia, usiłowała zamienić ich nieobecność  
 w wykreowaną przez siebie samych obec-  
 ność. Liczne zdjęcia białych zaadoptowanych  
 przez Czarne Stopy pokazują ich jako komple-  
 tnie oszukanych przez znaczenie tego gestu,  
 z którego zrezygnowano, gdy tylko starszyzna  
 przekonała się, jak niewielkie wsparcie zys-  
 kuje od swych białych „braci” i „sióstr”. Na  
 przykład Louis W. Hill i niemieccy malarze,  
 Julius Seyler i Joe Scheuerle, z dumą prezen-  
 towali swe indiańskie stroje na zdjęciach.  
 Większość białych widzów kupowało w ciem-  
 no rozmaite odsłony indiańskości, nie uświa-  
 damiając sobie ich teatralności, przeciwnie —  
 biorąc je za materiał etnograficzny. Dopaso-  
 wanie się tubylców do wizerunku „Indianina”  
 można odczytać jako formę ukrytego oporu.



Joseph (Joe) Scheuerle z żoną Carolyn i córką  
 Margaret w indiańskich strojach z dumą pozują  
 do zdjęcia (1914)

„Tubylcy opierali się imperiom — pisze Vize-  
 nor — negocjowali traktaty i przyjmowali po-  
 zę nieobecności jako dyplomatyczną strategię,  
 dzięki której zachowywali szansę decydującą  
 o wszystkim obecności w literaturze, historii  
 i hierarchii społecznej”<sup>10</sup>.

## Niemieccy malarze w Parku Narodowym Glacier

W krajach niemieckojęzycznych i innych  
 państwach europejskich ikonografia naślado-  
 wanej indiańskości, dzięki której wszyscy  
 „znamy” Indian, została stworzona przez liczne  
 literackie, artystyczne i etnograficzne dyskur-  
 sy. W drugiej połowie XIX wieku przekłady  
*Opowieści Skórzanej Pończochy* Jamesa F.  
 Coopera i powieści o Indianach, zmyślone  
 przez Karola Maya, stały się najpopularniej-

<sup>10</sup> Gerald Vizenor, *Fugitive Poses: Native American Scenes of Absence and Presence*, University of Nebraska Press, Lincoln 1998, s. 23.

szymi książkami dla starszej młodzieży i co najmniej do lat pięćdziesiątych XX wieku były obowiązkową pozycją w bibliotece każdego chłopaka. W połowie XIX wieku „indiańscy malarze” (*Indianermaler*) Emanuel Leutze, Balduin Möllhausen, Peter Rindisbacher i Karl Bodmer, między innymi, oraz liczne obrazy Indian reprodukowane w poczytnych niemieckich czasopismach, kształtowały obraz Indianina w Niemczech, kilka dziesięcioleci później wprowadzony w życie przez Carla Hagenbecka i jego *Völkerschauen*<sup>11</sup>, a także pokazy rewii Buffalo Billa „Wild West”, który występował w Europie na przełomie 1890–91 i ponownie w 1906 roku.

Na przełomie wieków niemieccy pisarze doskonale zdawali sobie sprawę z tych dyskursów, które za pomocą pędzla i aparatu fotograficznego uchwyciły Indianina w pozie wygnańca. W Niemczech dominujący dyskurs pierwszej połowy XIX wieku przedstawiał Indianina jako szlachetnego dzikusa, sugerując, że Niemcy, tak jak Indianie, są szczególnie szlachetni przez swą miłość do przyrody, przez wytrzymałość i niechęć do okazywania emocji i sentymentalności; Niemcy — podobnie jak „czerwonoskórzy” — „nie znali bólu i nie ronili łez”. Po 1848 roku, kiedy odnotowano pierwszą falę emigracji do Ameryki, niemiecka retoryka zaczęła wywyższać białego osadnika i kowboja. Oba dyskursy istniały jednak obok siebie, a napięcia wywołane przez tę ambivalencję stymulowały kolejne artystyczne i literackie dzieła. Wiele awangardowych artystów z początku XX wieku, takich jak George Grosz, Rudolf Schlichter i Otto Dix, wykorzystowało wyimaginowany Dzikie Zachód (choć żaden z nich tam nie był) jako temat swych prac, w dadaistycznym czy ekspresjonistycznym stylu wyrażając tęsknotę za przypisywanymi mu anarchizmem i dziczą.

Peter Merrill, wybitny badacz niemiecko–amerykańskich artystów, zauważył, że niemieckie akademie sztuki cieszyły się wielkim

prestżem w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku i chociaż artyści ci nie rozwinęli własnego unikalnego stylu, ów prestiż musiał im ułatwić wejście na amerykańskie salony sztuki. Julius Seyler (1873–1955) i (Fritz) Winold Reiss (1886?–1953) uczyli się w akademii sztuk pięknych w Monachium, a później pracowali pod patronatem Hilla. W przeciwieństwie do Schlichera, Dix’a i Grosza, zetknęli się z Czarnymi Stopami i obaj zostali przez nich zaadoptowani. Byli bodajże najbardziej znanymi artystami, których zaprosił Hill; mniejszą popularnością cieszył się na przykład John Fery z Austro–Węgier, który namalował 347 (!) dość monumentalnych, idyllicznych pejzaży w Parku Glacior w drugim dziesięcioleciu XX wieku do ozdobienia dworców kolejowych w całym kraju. Julius Seyler był jednym z nielicznych, którzy nie wyemigrowali do Stanów. W latach 1913–1921, co prawda, mieszkał w Minnesocie, ale wcześniej już dwukrotnie przebywał w USA i Kanadzie.

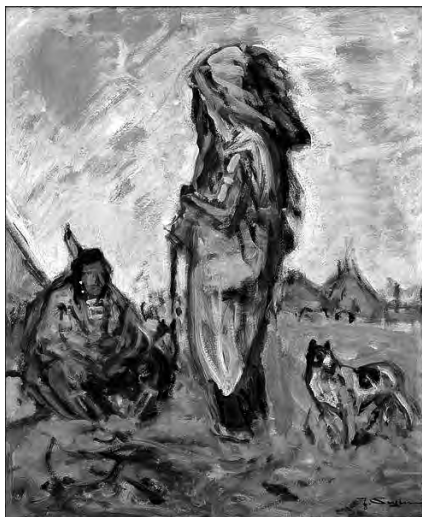
### Julius Seyler

Późnoimpresjonistyczny styl Seylera nie spełniał jednak oczekiwań Hilla. Na jego obrazach rzeczywistość jest pokawałkowana, rozpuszczona w „zanurzonym w świetle kalejdoskopie pociągnąć pędzla, maźnięć, plamek, cętek i smug”<sup>12</sup>. Seyler, który w listach pisał, że zaspokoił swoją ciekawość zobaczenia Indian, o których czytał jako chłopak, był o wiele bardziej zainteresowany kulturą Czarnych Stóp aniżeli „chwałą Zachodu” i mieszkał w szałasach, a nie w luksusowych hotelach. Choć posługiwał się łamaną angielszczyzną, spędzał wśród Czarnych Stóp w rezerwacie, w Browning, i na Równinach bez wątpienia więcej czasu, niż wśród Indian z Parku Glacior. Plemienni przywódcy opowiadali Seylerowi o swej historii i kulturze.

Seyler oczywiście wiedział o niemieckich *Indianermalerei*, jego doświadczenia z Czarnymi Stopami szybko kazały mu nabrać dystansu do banałów tego artystycznego dyskursu, ale jednocześnie jego malarstwo nie jest całkowicie od nich wolne. Po spotkaniu pierw-

<sup>11</sup> Carl Hagenbeck (1844–1913), niemiecki treser zwierząt, właściciel cyrku objazdowego i firmy handlującej egzotycznymi zwierzętami. Twórca tzw. „ludzkiego zoo” (*Völkerschauen*), w którym obok zwierząt wystawiał także tubylców z różnych części świata: m.in. Nubijczyków z Sudanu oraz Eskimosów (Inuitów) z Labradoru.

<sup>12</sup> William E. Farr, *Julius Seyler...*, dz. cyt.



Julius Seyler, Indianer mit Hund (Indianin z psem),  
olej na kartonie, [www.galerie-schuell.de](http://www.galerie-schuell.de)

szych Indian Seyler zauważył w liście, że żaden z poznanych przez niego Czarnych Stóp nie nosił odświętnego stroju ani też ozdób z piór; zamiast tego byli owinięci kocami. Jednak na żadnym ze znanych mi obrazów Seyler nie nawiązał do tego, preferując mimo wszystko tradycyjną ikonografię Indianina, jakiego chce widzieć biały człowiek. Z drugiej strony styl impresjonistyczny i skromna paleta barw pozwoliły mu bardziej uchwycić głęboką więź Czarnych Stóp z krajobrazem Wielkich Równin aniżeli z górzystym Parkiem, co było wizualnie o wiele bardziej atrakcyjne dla turystów. Oczywiście znów, zgodnie z konwencją, Indianie Seylera byli Indianami z przeszłości, dosiadający mustangów na tle krajobrazu. Na tych obrazach nie ma śladu zmiany czy niedoli życia Czarnych Stóp. Co ciekawe, na kilku obrazach Seyler przekształcił pejzaż z impresjonistycznego na ekspresjonistyczny, z kontrastującymi kolorami oraz niezgodnymi z rzeczywistością perspektywą i proporcjami. Kilka obrazów, które próbują zerwać z tradycyjnym ujęciem, nie uważa się za udane. Postaci Czarnych Stóp sprawiają wrażenie zniekształconych, wręcz karykaturalnych. Ciekawe, że Seyler, chociaż bardzo

się starał, był tak mocno przywiązany do tradycji, że nie zdołał jej przezwyciężyć. Dyskurs niemieckich *Indianermalerei* zdołał zmienić jedynie pod względem stylu, tworząc czasami dziwaczną mieszaninę sztuki współczesnej i konwencjonalnych schematów. Wydaje się, że wizerunek Indianina niewiele zyskał z tego, że artysta miał bezpośredni kontakt z tubylcami. Indianie z płócien Seylera przeważnie ucieleśniali młodzieńcze fantazje artysty.

## Winold Reiss

Mniej więcej w tym samym czasie, w 1913 roku do Ameryki przyjechał Winold Reiss, uczeń swojego ojca-pejzażyisty, a następnie Franza von Stuck i Wilhelma von Diez z Monachium. Zainspirowany *Opowieściami Skórzanej Pończochy* Coopera i Karolem Mayem, podobnie jak Seyler, wyjechał do Ameryki specjalnie, żeby malować Indian, choć dzisiaj bardziej znane są jego prace w stylu New Negro z czasów Renesansu Harlemskiego. Aż trudno uwierzyć w naiwność Reissa, ale kiedy w 1913 roku przyjechał do Nowego Jorku, był bardzo rozczarowany, że ani jeden Indianin nie wyszedł mu na powitanie. W 1919 roku, kiedy w Montanie spotkał pierwszego Indianina, miał klepnąć go po plecach i zawołać głośno „How!”. W tym samym roku rozpoczął realizację swego monumentalnego projektu indiańskiego, po przerwie spowodowanej I wojną światową, chociaż już wcześniej pracował z Czarną Stopą zwolnionym z cyrku w Nowym Jorku (Reiss kazał mu założyć „autentyczny” strój, który wypożyczył z Muzeum Historii Naturalnej). Począwszy od połowy lat dwudziestych namalował 81 portretów dla linii kolejowej Great Northern, które wystawiano po obu stronach Atlantyku. Znacznie więcej prac zostało zamówionych jako ilustracje do książek o Parku Glacier, sponzorowanych przez Hilla, na przykład *Blackfeet Indians* (1935) Franka B. Lindermana. Reiss, który współpracował także z twórcami fresków i projektantami sztuki dekoracyjnej, przez większość swej artystycznej kariery przebywał wśród Czarnych Stóp, którzy adoptowali go, nadali imię Beaver Child i podobno po śmierci rozrzucili jego prochy u stóp Gór Skalistych,



Winold Reiss,  
Heavy Shield (I),  
76×56 cm, pastel  
na płycie, 1927  
Kolekcja prywatna,  
reprodukcja  
za uprzejmością  
The Reiss Partnership

aczkolwiek od 1933 roku Reiss mieszkał w Nowym Jorku i pracował jako docent na wydziale fresków Uniwersytetu Nowego Jorku. (Lata nadal spędzał w Parku Glacier, gdzie uczył sztuki w szkole, którą sam założył; uczęszczało do niej wielu tubylczych Amerykanów, takich jak Gerald Tailfeathers czy Albert Racine, których uczył za darmo).

Wydaje się, że Reiss jako artysta pod mecenatem kolei Great Northern, stanowił prze-

ciwieństwo Seylera. Był jednym z pierwszych malarzy w Ameryce, którzy portretowali tubylców w stylu realistycznym, a nie stereotypowym. Portrety te zostały namalowane wyraźnie na zlecenie kolei Great Northern, która w latach dwudziestych i trzydziestych była wyraźnie kojarzona z obrazami Reissa.

W kalendarzach promocyjnych Czarne Stopy często przedstawiano jako współcześnie żyjących, zwykłych ludzi. W jego stylu nowego



Winold Reiss, Great Northern Calendar, January 1932  
Kolekcja prywatna, reprodukcja za uprzejmością  
The Reiss Partnership

obiektywizmu (*Neue Sachlichkeit*) rzadko pojawiała się nuta romantyczna, chociaż zwłaszcza w portretach starych Czarnych Stóp można znaleźć ślady sentymentalizmu. Kościste ręce Heavy Shield, ogorzała na wietrze skóra i lekko zgarbiona sylwetka mogą charakteryzować czasy „szlachetnej zapomogi”. Portrety dzieci są bardzo odległe od ikonografii szlachetnego wojownika, przywodząc nam na myśl raczej

społeczną estetykę dokumentacyjną, obecną w amerykańskiej fotografii tamtych czasów. Obiektem owej estetyki były raczej typy etniczne lub społeczne, a nie osoby indywidualne. Reiss oczywiście nie stanowił tu wyjątku, gdyż jak sam wyznał w 1928 roku jego celem było malowanie wszystkich mniejszości etnicznych, niedostatecznie reprezentowanych w amerykańskim malarstwie portretowym. Niemniej, jak napisał Jeffrey Stewart:

Indywidualizm modeli chronił ich przed zaszufładowaniem do jakiejkolwiek kategorii (...), a Reiss umiał wyjść temu na przeciw. Przyjechał do Ameryki, aby uwiecznić odejście ras Ameryki, tymczasem stał się świadkiem i dokumentalistą ich odrodzenia... Jego portrety pozostają jednym z nielicznych kompleksowych źródeł żywotności wielokulturowej Ameryki na początku XX wieku<sup>13</sup>.

Mówi się, że Czarne Stopy powierzyli Reissowi uwiecznienie ich życia nie ze względu na niego, ale dla samych siebie. Członkowie plemienia pracujący w Parku Glacier byli z pewnością świadomi, że ich portretami ozdobiono wszystkie menu, karty i kalendarze. Chociaż nastoletni syn Reissa Tjark zapisywał kilka zdań o każdym Indianinie, który pozował jego ojcu, trudno dziś ustalić, co sami portretowani myśleli o tych obrazach. W każdym razie artysta był przekonany, że jego sztuka pomoże wymazać rasowe uprzedzenia i wynieść na pierwszy plan dostojęstwo portretowanych. Z tego powodu zapewne współpracował z Hillem ponad 20 lat, choć względy finansowe także mogły odgrywać jakąś rolę.

## Podsumowanie

Ilościowa analiza symboliki wykorzystanej w promocji kolei Great Northern w latach 1911–1930 wykazuje, że tubylczy Amerykanie byli ulubionym tematem (30%), a po nich piękne widoki (20%). Dzieła sztuki plastycznej

<sup>13</sup> Jeffrey C. Stewart, *Winold Reiss: An Illustrated Checklist of His Portraits*, Smithsonian Institution Press, Waszyngton 1990, s. 9.

wspierały machinę reklamową Great Northern, która dostarczała materiał promocyjny, dzieła sztuki i artefakty, słowa, obrazy, a nawet filmy podróżnicze na obsługiwanym terenie i nie tylko. Wiele imion pojawiających się na obrazach Seylera lub Reissa — na przykład Lazy Boy czy White Calf — można znaleźć też na fotografiach z Parku Glacier i wycieczki do Nowego Jorku w 1913 roku. To że Czarne Stopy odgrywali indiańskość przed osłupiałymi obserwatorami, którzy wylegli na ulice metropolii, żeby rzucić okiem na egzotykę, trzeba także rozumieć jako część turystycznej praktyki przejętej w celu zamiany pozy nieobecności w obecność turystyczną. Malarze tacy jak Seyler pokazywali to, co chciał zobaczyć biały człowiek; Reiss nie wątpił, że co najmniej kilku nie-tubylców wykazuje sincere zainteresowanie ich współczesną sytuacją. Stosując tę wiedzę w praktyce, delegacja plemienna wykorzystała podróżę po kraju, żeby doświadczyć jazdy pociągiem czy przeprawy promem, żeby pójść do zoo, spotkać się ze starymi znajomymi i apelować do członków rządu, którym zostali przedstawieni. W 1914 roku, przy okazji kolejnej wycieczki na Południe i Wschód, „New York Times” donosił, że członkowie plemienia zbierali butelki po

piwie, które napełniali piaskiem, wodą morską i muszlami ostryg, aby zabrać je do domu jako pamiątki z Charleston, w Karolinie Południowej. W 1913 roku delegacja z wodzem Johnem White Calf na czele zaapelowała do sekretarza spraw wewnętrznych Franklina Lane’a o zwiększenie pomocy państwa dla głodujących rezerwatów. Nie trzeba mówić, że ich próśby odniosły raczej mizerny skutek, a jednak uznanie wczesnej turystyki tubylczych Amerykanów za formę przyswojenia sobie zwyczajów białych pomoże nam zrozumieć, że Indianie z przeszłości nie gonili za nowoczesnością, ale w gruncie rzeczy praktykowali własną triksterską wersję aktywności klasy późniejszej. ❖

tłum. Marek Maciołek

ALEXANDRA GANSER studiowała anglistykę i historię na uniwersytecie w Wiedniu, otrzymała stypendium Fulbrighta. Obecnie jest docentem amerykanistyki na uniwersytecie w Erlangen-Nürnberg, w Niemczech. Niedawno obroniła doktorat ze współczesnej literatury amerykańskiej.

Powyższy artykuł powstał na bazie wystąpienia podczas konferencji zorganizowanej przez Austrian Association for American Studies w Wiedniu w 2006 roku. Poszerzona wersja artykułu ukazała się w czasopiśmie „European Review of Native American Studies” nr 20:2, 2006.

Ziemie Indian Ute częściowo pokrywają się z Parkiem Narodowym Mesa Verde, w stanie Kolorado. Dzięki umowie z zarządem Parku Ute mogą sprzedawać turystom pamiątki i fast-food



## WABIK NA TURYSTÓW

parki narodowe a sprawa  
indiańska

Wizyty w parkach narodowych na terenie Stanów Zjednoczonych i Kanady pozostawiają zawsze niezapomniane wrażenia. Niekwestionowane piękno majestatycznej przyrody, głębokie kaniony, imponujące wodospady, przejrzyste jeziora, malownicze nadmorskie urwiska i tropikalne mokradła, gejzery i niezwykle formacje geologiczne, gorące źródła i zimne lodowce, zwierzyzna wychodząca na drogę, tuż przed maską samochodu — wszystko to w połączeniu ze świetnym systemem dróg i szlaków, wygodnymi miejscami postoju i kempingami, kładkami i tarasami widokowymi oraz doskonałą infrastrukturą informacyjną, sprawia, że odwiedzający z łatwością mogą zapoznać się ze „skarbmami natury” kontynentu. Skarbami założonymi i istniejącymi, jak często podkreślają przewodniki i broszury, w celu ochrony naturalnego środowiska i ku pożytkowi i ucieście wszystkich obywateli; także ku radości przyszłych pokoleń. Dokładnie taki też cel przyświecał, przynajmniej oficjalnie i na papierze, powstaniu w 1872 pierwszego parku narodowego świata, Yellowstone National Park. Został on utworzony na mocy ustawy podpisanej przez ówczesnego prezydenta Ulyssesa S. Granta. Do dnia dzisiejszego parki narodowe w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie bazują na bardzo podobnych, patriotycznych i szlachetnych założeniach. Miliony turystów odwiedzają corocznie urokliwe miejsca, by nacieszyć swe oczy i serca, wierząc przy tym głęboko, że budująca historia tworzenia, rozwoju i działalności tych parków, z którą zapoznawani są w trak-

cie zwiedzania, nie ma sobie równych, że parki narodowe są jednym z najważniejszych osiągnięć cywilizacji zachodniej ostatniego stulecia na tym kontynencie.

Parki narodowe kontynentu jawiły się i nadal ukazywane są społeczeństwu jako chluba i dorobek narodów kanadyjskiego i amerykańskiego<sup>1</sup>. Przy każdej okazji daje się obywatelom i odwiedzającym gościom zagranicznym do zrozumienia, że zostały one planowo wydzielone, celowo objęte zakazem polowań, że znajdują się pod szczególną ochroną i opieką rządu oraz społeczeństwa od pierwszych dni istnienia. Przedstawia się je jako relikty przyrody trwające od wieków w niemal nienaruszonym stanie, uchronione od zagłady głównie dzięki zapobiegliwości i działaniom „białego człowieka” na przestrzeni ostatnich 150 lat. W broszurach reklamowych parków, na stronach internetowych i w punktach informacji turystycznej pierwotni mieszkańcy kontynentu, Indianie, przewijają się zwykle gdzieś w tle, na dalszym planie. Za to sporo miejsca poświęca się osiemnasto- dziewiętnasto- i dwudziestowiecznym „odkrywcom” i podróżnikom, pierwszym „zdobywcom”, którzy przemierzili niezbadane ziemie i którzy jako „pierwsi” mieli okazję podziwiać nieujarzmioną przyrodę kontynentu. Dzięki ich opisom, rysunkom i zdjęciom poznano malownicze zakątki kraju, do tej pory nieznane większości społeczeństwa, skupionego głównie w miastach i osiedlach Wschodniego Wybrzeża. Duży nacisk kładzie się też na przybliżenie postaci założycieli parków narodowych i osób, które przyczyniły się do ich powstania. Zwraca się uwagę na ich oddanie i poświęcenie, na ich znaczącą rolę w tworzeniu historii kraju. Następnie mówi się dużo o ekologicznym aspekcie istnienia parków i propaguje, co oczywiste, ochronę przyrody oraz ich naturalne piękno. Nic dziwnego, że w tym samym tonie pisane są przewodniki i informatory reklamujące parki narodowe USA i Kanady na całym

<sup>1</sup> „Pierwsze parki narodowe w Kanadzie zostały utworzone w celu ochrony miejsc o specjalnych walorach przyrodniczych”, cyt. za: *The History of Canada's National Parks: Their Evolution and Contribution Towards Canadian Identity*, s. 1; z konspektów dla pedagogów, przygotowanych przez Parks Canada.



Parki narodowe przedstawia się jako relikty przyrody trwające od wieków w niemal nienaruszonym stanie, uchronione od zagłady głównie dzięki zapobiegliwości „białego człowieka” na przestrzeni ostatnich 150 lat.

Park Narodowy Banff, Alberta

świecie, także te publikowane w Polsce. Przewijają się w nich tego rodzaju zdania: „daleko-wzrocność ludzi, dla których przyroda nie była przeciwnikiem do zwalczania” albo: „system ochrony przyrody, który stanowi wzór dla państw na całym świecie”<sup>2</sup>. Zatem parki narodowe znane nam z opisów, zdjęć czy odwiedzin znajomych i współczesnych podróżników, to praktycznie wyłącznie krajobrazy, to jedynie flora i fauna. Podziwiamy przyrodę, niezasiedloną, nieujarzmioną, pełną cudów natury, ptactwa i dzikiej zwierzyny. Ale jest to też przyroda przyjazna człowiekowi–turyście, wygodna i uzdatniona, nie wymagająca nawet wysiadania z samochodu czy autokaru, z podjazdami pod same wodospady i punkty widokowe, z bogato ilustrowanymi tabliczkami informacyjnymi, z wiatami chroniącymi przed deszczem, z miejscami pikni-

kowymi i luksusowymi domkami kempingowymi wśród świerków. Skoro parki narodowe są takimi sanktuariami przyrody i jako takie są reklamowane, wydawałoby się, iż powinny być wolne od wszelkiej działalności gospodarczej, czyli praktycznie niezamieszkałe i pozbawione stałej obecności człowieka zarówno teraz, jak i w przeszłości. Nic bardziej błędnego. Na obszarze parków narodowych w Kanadzie spokojnie kwitną gwarne turystyczne miasteczka i osiedla (Jasper, Banff, Waterton), pełne nowoczesnych hoteli, ośrodków, sklepów z pamiątkami, kawiarni i restauracji, które, o ironio, powstały często z inicjatywy samych założycieli tych „pomników przyrody”. Ba, funkcjonowały tu też w przeszłości kopalnie i górnicze osiedla pracowników. W 1904 roku w raporcie z Parku Banff czytamy o takim właśnie górniczym wybrzeżu natury: „nowo powstała wioska, Bankhead, w żaden sposób nie obniża walorów krajoobra-

<sup>2</sup> Bogdan M. Kwiatek, *Parki Narodowe USA*.



Miasteczka w parkach narodowych są pełne hoteli, sklepów z pamiątkami i restauracji, które, o ironio, powstały często z inicjatywy samych założycieli tych „pomników przyrody”.  
Schronisko Num-Ti-Jah nad jeziorem Bow, Park Narodowy Banff, Alberta

zowych Parku, wręcz przeciwnie, stanowi dodatkową jego atrakcję<sup>3</sup>. Ci sami ludzie, którym nie przeszkadzał fakt istnienia ludzkich osiedli w „dzicz” (*wilderness*), albowiem „dzicz” w ówczesnym pojęciu wcale nie musiała być bezludna, którzy przez pierwsze lata tolerowali obecność indiańskich myśliwych, którzy zakładali tu ośrodki, miasteczka i kopalnie, którzy sprowadzali do nich stałych mieszkańców, ci ludzie, po 10–20 latach, zaczęli żądać usunięcia z terenów objętych parkową ochroną rdzennych mieszkańców tych ziem — Indian. Dlaczego tak się stało?

Postulaty i szczytne założenia o zabezpieczeniu przed zniszczeniem i ingerencją człowieka naturalnych obszarów nie znajdują odzwierciedlenia w faktach historycznych. Ostatnie analizy naukowo-historyczne i coraz

liczniejsze opracowania na ten temat, wyraźnie odsłaniają prawdziwe motywy tworzenia pierwszych parków narodowych, ich historię, i ujawniają, że nie tyle chodziło o powstanie przyrodniczych enklaw pełnych cudów natury, w których zwierzyna objęta by była całkowitą ochroną, a stała obecność człowieka niepożądana, ile kierowano się całkiem przyziemnymi pobudkami. W wielu przypadkach dążono do zabezpieczenia odpowiedniej ilości pogłowia zwierzyny łownej dla zapalonych miłośników sportów myśliwskich. To z ich interesami zaczęła kolidować obecność tubylców, stali się oni niepożądaną konkurencją w sytuacji, gdy zwierzyna zaczęła być rarytasem. Na terenach, które nie obfitowały w wystarczającą ilość zwierzyny, nie stroniono nawet od trzymania i rozmnażania jej w zagrodach, od przenoszenia całych stad bizonów, jeleni czy saren z innych terenów, aby tylko zapelnąć parkowe prerie, lasy i doliny. Innym motywem wydzielania terenów pod

<sup>3</sup> Roger Byrne, *Man and Landscape Change in the Banff National Park Area Before 1911*. University of Calgary, Calgary 1968, s. 126.

Jeszcze w wielu przewodnikach pisze się o Indianach jako ludach, które „tysiące lat temu” korzystały z naturalnych bogactw tych ziem, aż któregoś pięknego dnia znikły, usuwając się bezkonfliktowo do rezerwatów i poza park, umożliwiając tym samym ochronę przyrody i niezamącony rozwój turystyki.

Journey Museum  
w Rapid City,  
Park Narodowy Badlands,  
Dakota Południowa



parki na mocy bardzo poważnych postanowień i aktów prawnych, była ochrona interesów wpływowych i obrotnych obywateli, którzy czerpali wcale niemałe dochody z szybko rozwijającej się turystyki. Szczególnie atrakcyjnymi obszarami były więc te obfitujące nie tylko w zwierzęną, ale również te zapewniające inne rozrywki i tym samym przyciągające bogatych turystów amerykańskich oraz pierwszych, wojażujących za ocean europejskich podróżników, „badaczy”, artystów i arystokratów żądnych wrażeń, a więc osobników zwykle dysponujących odpowiednimi funduszami umożliwiającymi im dłuższy pobyt w „dzikich krainach”. Do atrakcji takich zaliczano masowo odkrywane wówczas na kontynencie gorące źródła mineralne, gejzery, jaskinie, dziwne formacje geologiczne, lodowce, niebotyczne szczyty, a więc wszystko, co mogło wzbudzić zainteresowanie jako niezwykle i rzadkie „dziw natury”. Indianie stawali się tu zbędni, ich obecność przeszkadzała i stanowiła zagrożenie dla myśliwych i turystów. Wyjątkami, nie regułą, były przypadki wykorzystywania Indian jako turystycznego wabika w pierwszych latach istnienia parków. W takich parkach narodowych, jak Glacier (USA), Banff (Kanada) czy Yosemite (USA), poprzebierani w tradycyjne stroje Indianie kręcili się wokół swych tradycyjnych

tipi i domostw, wypalali tradycyjne koszyki, tańczyli tradycyjne tańce i mieli przykazane, by zachowywać się przyjaźnie i odgrywać dobrze swe role.

Niejaki Louis Hill, właściciel linii kolejowej Great Northern Railroad łączącej wschód kontynentu z Górą Skalistymi na zachodzie, promował wycieczki pociągami na „Dziki Zachód” właśnie przy pomocy indiańskich „statystów”. Mieszkali oni w rozbitych na trawnikach hotelu Glacier stożkowych namiotach, byli przez obrotnego biznesmena wyzyskiwani i traktowani jak niewolnicza siła robocza. Hill został w końcu upomniany przez Biuro do Spraw Indian za niewłaściwe traktowanie „podopiecznych”. Po proteście Biura, Hill zmuszony został do oficjalnego podpisywania umów o pracę z Indianami Blackfoot (Czarne Stopy z Montany) zatrudnianymi na terenie Parku. Zgodnie z umową zaczął wypłacać im drobne sumy i żywić, a także zapewniał skromne warunki mieszkaniowe.

Oprócz tych Indian, których traktowano instrumentalnie, w pewnych okresach pozwalając na przebywanie w granicach Parku (na przykład w Banff zaczęto organizować, począwszy od lat 20. XX wieku doroczne Indian Days, które stały się wielką atrakcją, przyciągając setki turystów z całego świata), pozostających rdzennych mieszkańców zaczęto usuwać.

Stopniowo lub drastycznie, zależnie od okoliczności, ale bezwzględnie ograniczano bądź całkiem eliminowano prawa Indian do polowania i łowienia ryb na terenach do tej pory przez nich najczęściej eksploatowanych i najlepiej im znanych. Odmawianie rdzennym mieszkańcom prawa przebywania na ziemiach, które zwyczajowo do nich należały, praktycznie uniemożliwiało im korzystanie z tradycyjnych metod utrzymania ze zbieractwa i łowiectwa, a więc ułatwiało szeroko zakrojoną w owych czasach akcję ich „cywilizowania”, zmuszało do osiedlania w rezerwatach i do podejmowania uprawy roli bądź hodowli. Tak na przykład stało się z Indianami Nakoda (Stoney) w Albercie, którzy byli początkowo tolerowani na terenie Parku Narodowego Banff. Jednak z upływem lat i rozrastaniem się granic Parku ich tradycyjne tereny łowieckie zostały praktycznie zredukowane do zera. Stało się to z powodu konsekwentnej polityki rządu kanadyjskiego i wprowadzania coraz ostrzejszych przepisów zabraniających myśliwym Nakoda polowań wzdłuż wschodnich stoków Gór Skalistych, które objęte zostały, podobnie jak uprzednio tereny wokół Banff i Gorących Źródeł (Hot Springs), całkowitą ochroną i zakazem polowań.

Niewielu obywateli Kanady i USA zdaje sobie sprawę, że Indianie otaczali i otaczają wiele miejsc uważanych za „atrakcję turystyczną” szczególną czią. Tak jest w przypadku gejzerów Yellowstone, jaskini Wind Cave czy góry Devils Tower. Związane z nimi były legendy i wierzenia. Fakt ten stanowił przeszkodę w propagowaniu przyrodniczych zakątków, ponieważ upublicznianie informacji o miejscach kultu na terenie parków kłóciłoby się z polityką separowania natury od kultury i utrudniałoby przekonanie społeczeństwa, iż są to „ziemie nieczyje”. Znaną są przypadki, gdy usiłowano przekonać turystów odwiedzających parki, iż Indianie nie są w żaden sposób zainteresowani bądź związani emocjonalnie z obszarami zaanektowanymi. I tak jeden z pierwszych dyrektorów parku Yellowstone, na podstawie XIX-wiecznej, błędnej interpretacji pierwszych badaczy, stworzył na użytek turystów historię o strachu, jaki wybuchające gejzery i bulgocące

blota podobno wywoływały u okolicznych autochtonów. Przez wiele lat przekonywano gości, że lęk przed niewytłumaczalnymi zjawiskami przyrody powodował u Indian omijanie z daleka terenów „zagrożonych”, tak więc Yellowstone nie było praktycznie przez nich nigdy odwiedzane. Tym samym lansowano pogląd, jakoby Indianie nie posiadali żadnych więzów z miejscami, które obwołano „skarbami narodowymi”. Tymczasem najnowsze badania i analizy dawnych materiałów i dokumentów wykazują, że teren gejzerów i gorących źródeł Yellowstone od wieków uważany był przez okoliczne plemiona za miejsce o specjalnym znaczeniu, uświęcone i posiadające nadprzyrodzoną moc. Udawano się tam w celu odprawiania ważnych ceremonii, składania modłów, poszukiwania wizji<sup>4</sup>.

Powoli, bardzo opornie, zaczęto w ostatnich latach w parkach narodowych USA i Kanady uwzględniać istnienie Indian i ich kultur, zaczęto dostrzegać ich udział w tworzeniu historii obszarów, które do tej pory uchodziły za „dziewicze”. W miejscach, gdzie oprócz indiańskich nazw dolin, rzek czy szczytów, nic nie świadczyło o niedysiejszej obecności ludzi, zaczęły pojawiać się pierwsze, nieśmiałe i często jeszcze niezbyt dokładne informacje o lokalnych ludach tubylczych i ich kulturze. Zaczęto też umieszczać strzałki prowadzące do miejsc, w których niegdyś stały indiańskie domostwa, zaczęto wkładając w informatory archiwalne zdjęcia ukazujące tętniące życiem obozowiska, ludzi krzątających się wokół namiotów, dzieci bawiące się nad rzeką. Parki narodowe ożyły, wypełniły się duchami przeszłości. Nie znaczy to jednak, że wszędzie i w jednakowym stopniu uznaje się indiańską przeszłość za równie wartą uwagi i wzmianki, jak ostatnie 100–150 lat „białej” historii kontynentu, okresowi, któremu poświęca się o wiele więcej miejsca. W wielu najnowszych turystycznych, popularnych opracowaniach i przewodnikach po parkach naro-

<sup>4</sup> Na podstawie m.in. artykułu Lee H. Whittlesey, *Native Americans, the Earliest Interpreters: What is Known About Their Legends and Stories of Yellowstone National Park and the Complexities of Interpreting Them* ([www.george-wright.org/01yp\\_whittlesey.pdf](http://www.george-wright.org/01yp_whittlesey.pdf)).

dowych, i owszem, wspomina się o rdzennych mieszkańcach, ale zwykle mówi się o nich jako o ludach, które „tysiące lat temu”, w sposób spontaniczny korzystały z naturalnych bogactw tych ziem, które do czasu pojawienia się „odkrywców” polowały i obozowały, wędrując na miejsca, aż któregoś pięknego dnia znikły, usuwając się bezkonfliktowo do rezerwatów i poza teren parku, umożliwiając tym samym ochronę przyrody i niezmałcony rozwój turystyki<sup>5</sup>. Chętnie przedstawia się tubylców jako „różne koczownicze plemiona”, nie posiadające stałych siedzib, o zmiennym zasięgu wpływów i niesprecyzowanych, płynnych na przestrzeni wieków, terenach łowieckich. Nierzadko zbywa się jednym, dwoma zdaniami fakt, iż część lub większość terenu parku była dla tubylców miejscem szczególnym, związanym ściśle z ich wierzeniami<sup>6</sup>.

Pewne wprowadzane ostatnio zmiany wskazują, iż coś się ruszyło w powszechnym do tej pory, wyalienowanym z otaczającej je kultury przedstawianiu parków narodowych. Zaczęto uwzględniać rytualną rolę i funkcję społeczną miejsc znajdujących się w ich obrębie, ich obecność w kulturze lokalnego plemienia bądź okolicznych plemion. Pojawiają się w takich punktach informacje i apele do turystów o uszanowanie faktu, iż jest to miejsce kultu, oraz prośby o odpowiednie zachowanie. Fakt ten rzucił nam się w oczy w Devils Tower (Devils Tower National Monument), gdzie

u podnóża góry natknęliśmy się na tabliczkę z informacją o jej historycznym i sakralnym znaczeniu. Z kolei w Parku Narodowym Yosemite, owszem, uwzględniono obecność kultur indiańskich na tym terenie, wywieszono wiele starych zdjęć i dokumentów, ale niestety, nie przeprowadzono dokładnej weryfikacji udostępnionych materiałów i nie przywiązywano wagi do takich „szczegółów”, jak właściwe nazwy plemion i grup żyjących niegdyś w granicach obecnego Parku, mieszając dane i daty, niechlujnie przedstawiając wydarzenia historyczne i tym samym je wypaczając i raniąc uczucia osób, których przodkowie widnieją na błędnie opisanych fotografiach.

Mimo tych pozytywnych zmian, mimo prób integracji kultury i historii z naturą, mimo podejmowania działań zgodnych z duchem czasu, a dyktowanych coraz silniejszą presją tubylczych społeczności oraz licznych grup poparcia, nadal nie uwzględniania się wszystkich czynników, które wpłynęły na dzisiejszy kształt i działalność parków narodowych, nadal operuje się przestarzałymi hasłami i upowszechnia błędną, archaiczną ideologię konserwacji i ochrony przyrody. Wciąż brak jest rozwiązań radykalnych i modelu zadowalającego wszystkie zainteresowane strony. Wiele parków narodowych jest ciągle, od lat, i zapewne długo jeszcze będzie przedmiotem sporów o ziemię, o prawa do kulturowania tradycyjnego stylu życia, a tym samym do kulturowego przetrwania. Tyle, że miliony turystów z całego świata, zachwyconych dziką kanadyjską przyrodą, lub tłumy gapiów odwiedzające co roku Stary Wierny Gejzer w Yellowstone, nie będą miały o tym, nomen omen, zielonego pojęcia... ❖

#### Literatura uzupełniająca

- Mark David Spence, *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Parks*. Oxford University Press, Nowy Jork 1999.
- Theodore (Ted) Binnema, Melanie Niemi, „Let the Line Be Drawn Now”: *Wilderness, Conservation, and the Exclusion of Aboriginal People From Banff National Park in Canada*, „Environmental History”, październik 2006, (<http://findarticles.com>).
- Robert H. Keller, Michael F. Turek, *American Indians and National Parks*. University of Arizona Press, Tucson 1998.
- EWA WENCCEL studiowała etnografię na Uniwersytecie Warszawskim, od lat mieszka w Calgary, w Kanadzie.

<sup>5</sup> Wstęp w oficjalnej broszurze *Arches National Park* w stanie Utah oraz informacja na stronie [www.nps.gov/arch/history/culture/index.htm](http://www.nps.gov/arch/history/culture/index.htm).

<sup>6</sup> Na portalu i w broszurze Parku Narodowego Wind Cave, czyli Jaskini Wiatru, sanktuarium Indian Lakota, którzy według wierzeń z tego miejsca właśnie pochodzą, położonej w świętych Górach Czarnych (Black Hills), w stanie Dakota Południowa, czytamy: „Zarys historyczny Parku Narodowego Wind Cave. Odkrycie. Indianie z tych terenów znają wiele opowieści związanych z dziurą w Górach Czarnych, z której wiewą wiatry. Kręgi na ziemi, ślady po tipi znajdujące się niedaleko wejścia do jaskini, wskazują na to, że Indianom nieobce było istnienie Jaskini Wiatru”. Po tych dwóch lakonicznych zdankach następuje długi wywód o pierwszych osadnikach, którzy „odkryli” jaskinię i szczegółowy opis próby stworzenia przez nich prywatnej firmy turystycznej oraz bardzo pouczająca — dla potrafiących czytać między wierszami — historyjka o decyzji i działaniach rządu, by z terenu dookoła jaskini utworzyć park narodowy — [www.nps.gov/wica/](http://www.nps.gov/wica/).

## SZAUNISKIE POCZĄTKI WOJNY SIEDMIOLETNIEJ

(1756–1763)

Nic nie mogłoby sprawić większej niespodzianki w pierwszym dniu 1755 roku kanadyjskiemu porucznikowi Josephowi–Gaspard Chaussegros de Léry niż wiadomość, że Szaunisi znad Ohio ogłosili „wieczną wojnę” z Anglikami. Léry, dyplomata z doświadczeniem szesnastu lat walk na pograniczu, służył wtedy w Chatakoïn nad jeziorem Erie. Po wypiciu kieliszka huroński kurier Le Glorieux opowiedział mu o wściekłości Szaunisów na Anglików, którzy uwięzili kilku ich wojowników w Charles Town, w Karolinie Południowej. Zaskoczenie Léry’ego tym zwrotem w stosunkach angielsko-szauniskich nie miało granic i — podobnie jak późniejsi historycy — nie mógł uwierzyć, że uwięzienie kilku wojowników w odległym Charles Town wznieci wojnę w kraju nad Ohio.

Czyżby taki incydent mógł zakłócić nowo nawiązane i korzystne dla obu stron stosunki gospodarcze i dyplomatyczne i wzniecić o wiele szerszy i trwalszy konflikt, niżby mogli sobie tego życzyć szukający zemsty krewni? Historycy wojny siedmioletniej, łącznie ze mną, zbyt łatwo przyjęli, iż Szaunisi nie potrzebowali szczególnego pretekstu do połączenia się z Francuzami i Delawarami — nieustanny napór angielskich kolonistów miał być wystarczającą przyczyną, aby Francuzi z łatwością mogli zjednać sobie większość Indian znad Ohio, w tym Szaunisów. Najnowsze badania przyczyn wojny niedwuznacznie wskazują na rolę Indian, zwłaszcza na udział Tanighrissona, wodza Mingów, czyli Irokezów

znad Ohio, w „zamordowaniu” kanadyjskiego chorążego Josepha Colon de Villiers de Jumonville w maju 1754 roku. Zabójstwo to czy też odwetowe uderzenie na fort Necessity długo uważano za główny powód przystąpienia Europejczyków do wojny w Ameryce. Jednakże Indianie znad Ohio, a między nimi Szaunisi, Delawarowie i większość Mingów, zdecydowanie odrzucili wybór wrogów i sojuszników, dokonany przez Tanighrissona, i po wybuchu wojny przystali do Francuzów. Najnowsza monografia wojny siedmioletniej w Wirginii i Pensylwanii uwzględnia punkt widzenia Delawarów i Szaunisów, lecz nie mówi o pojmaniu wojowników tych etnolistorycznych: *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1765* Richarda White’a i *A Country Between: The Upper Ohio Valley and Its Peoples, 1724–1774* Michaela N. McConnella, stawiają tę wojnę w jej regionalnym indiańskim kontekście, ale tylko częściowo i tylko w przypisach uwzględniają opowieść o niewoli w Charles Town. Ostatnio historycy piszący o Szaunisach zajmują się bądź szerszymi zagadnieniami, bądź biografiami Szaunisów, którzy doszli do znaczenia już po wojnie z lat 1754–65. Aktualna interpretacja przyczyn wojny siedmioletniej zbyt łatwo pomija rolę Szaunisów i buduje ich błędny wizerunek niezadowolonych oportunistów, łatwo wciągniętych do kierowanego przez Francuzów sojuszu przeciw napierającemu przez Allegheny imperium brytyjskiemu.

Osiemnastowieczni Indianie dają się nam dzisiaj poznać jako migotliwe cienie rzucane przez dalekie od bezstronności światło kronik innych narodów, a rozproszeni i wędrujący Szaunisi są jeszcze bardziej nieuchwytni. Zbadanie tego ważnego wydarzenia stanowi zatem szczególną wartość, gdyż zachowane dzięki tłumaczom relacje niemalże sprawiają, że Szaunisi mówią za siebie samych. Aby zrozumieć, dlaczego Szaunisi znad Ohio na własną rękę ruszyli w 1754 roku do walki

<sup>1</sup> Matthew C. Ward, *Breaking the Backcountry: The Seven Years' War in Virginia and Pennsylvania, 1754–1765*, Pittsburgh 2003.

z Anglikami, należy w pierwszym rzędzie przyjrzeć się stosunkom szauńsko-angielskim w poprzedniej dekadzie, a potem w miarę szczegółowo omówić niewolę w Charles Town i jej następstwa. Równie interesujący jest wyjątkowo jasno wyrażany przez Indian pogląd, że ta niewola była jedyną przyczyną wrogości Szaunisów, co dotąd historycy plemienia i tej wojny pomijali, nie doceniali lub nie brali pod uwagę.

Wypowiedzenie wojny przez Szaunisów znad Ohio w 1754 roku gwałtownie położyło kres ich raczkującej współpracy dyplomatycznej i rozwojowi handlu z Anglikami, co raczej trudno byłoby przewidzieć przed 1747. Szaunisi od dawna sprzeciwiali się sprzymierzonym z Anglikami Irokezom, którzy w latach siedemdziesiątych XVII wieku wyparli ich z ojczyzny nad dolną Wabash i Ohio. Szaunisi rozproszyli się potem po całym wschodzie Ameryki Północnej, zasilając obcymi swe pięć matrylinearnych „odłamów” i szereg rodów. Do roku 1765 występowali oni jako drugoplanowi aktorzy w historii innych, zachowali jednak swój język i tożsamość pomimo współpracy czy współzawodnictwa z całą gromadą swych gospodarzy i sąsiadów. W latach dziewięćdziesiątych XVII wieku niektórzy z nich osiedli na zachodnim brzegu Susquehanny za aż zbyt dobrze udokumentowanym — i przez to niezbyt wiarygodnym — „zezwo- leniem” Sześciu Narodów Irokeskich i Pensylwanii. Szaunisi i ich sąsiedzi z plemienia Delawarów korzystali ze swego miejsca w irokeskim „łańcuchu przymierza” do lat dwudziestych XVIII wieku. Irokezi zaczęli coraz częściej zajmować te ziemie, w miarę jak z napływem osadników, którego nie życzyła sobie część Szaunisów, ich wartość zaczęła wzrastać. Rząd pensylwański, zainteresowany „porządkiem” na pograniczu i nabywaniem ziemi od bardziej skłonnych do tego Irokezów, popierał ich wygórowane roszczenia co do tych terenów i fałszywie interpretował dyplomatyczną rolę wodza Oneidów Shickelamy’ego jako suwerena miejscowych Szaunisów. Oni zaś znów udali się na wędrowkę, tym razem w górę Susquehanny i z powrotem w dolinę Ohio. W 1731 roku niektórzy hand-

lowali z Kanadyjczykami, zaglądając do Mont-realu szukać tam pomocy przeciw rywalizującym z nimi Mingom i wywieszając francuską flagę nad osiedlem nad rzeką Allegheny, które Pensylwańczycy nazywali Wioską Chartiera. Próby Pensylwanii i Sześciu Narodów Irokeskich, chcących objąć kontrolę poprzez „odwołanie” Szaunisów znad Ohio, zawiodły całkowicie. Kiedy w 1744 roku wybuchła wojna między Anglią i Francją, Conrad Weiser, podejrzliwy pensylwański dyplomata z pogranicza, nazywał rozproszonych Szaunisów „najbardziej niespokojnymi i skłonnymi do zwady ze wszystkich Indian”, a niektórzy z nich na pewno sprzyjali Francuzom. Starzejący się i spolegliwy Kokowetchiky z doliny Wyoming był jedynym wodzem szauńskim, który wziął udział w wielkiej konferencji kolonii angielskich, zwołanej tego roku w Lancaster. Przedstawiciele Sześciu Narodów sprzedali tutaj rządowi kolonialnym wątpliwe i sprzeczne prawa do ziem nad Ohio, zamieszkanych wtedy przez Szaunisów, Mingów, Delawarów, Wyandotów i Miami. Zebrani na konferencji usłyszeli także, iż Szaunisi namawiali niedawno do „buntu” Nanticoków ze wschodniego wybrzeża Maryland, a nawet dalecy od zachowania neutralności Irokezi popadli w podejrzenie. W tym samym roku Kokowetchiky, ostatni proangielski wódz Szaunisów, żyjący na wschód od Susquehanny, rozpoczął własną wędrowkę nad górą Ohio, gdzie założył wielką osadę Logstown. W następnym roku tutejsi Szaunisi zdecydowanie wrogo wystąpili przeciw Anglikom, kiedy na oczach licznych Francuzów mieszaną krwi handlarz Peter Chartier i blisko sześciuset Szaunisów napadli i ograbili ośmiu pensylwańskich kupców koło Chartier’s Town nad rzeką Allegheny. Nie wiadomo ilu Szawanazów tylko przyglądało się zajściu, ale wszyscy mieszkańcy Chartier’s Town opuścili osadę pod koniec roku i przenieśli się na zachód, w dolinę rzeki Scioto, gdzie większość europejskich handlarzy mówiło po francusku.

Jednakże w ciągu następnych dwóch lat wielu Szaunisów znad Ohio zaczęło darzyć sympatią właśnie Anglików. Dary i towary francuskie zaczęły przychodzić coraz rzadziej w związku z upadkiem Louisbourg’a i angiel-

ską blokadą na morzu. Równie ważne okazało się to, że francuscy stronnicy Szaunisów ulegli znacznemu osłabieniu, kiedy 185 wojowników, a wśród nich Chartier, udało się wraz z rodzinami pomiędzy Krików z terenów współczesnej Alabamy<sup>2</sup>. Jedni Szaunisi znad Ohio otwarcie wystąpili przeciw Francuzom, inni wzięli udział w szeroko rozgałęzionej antyfrancuskiej „Konspiracji 1747 roku”, a dwa lata później w Lower Shawnee Town Szaunisi ostrzelali i wzięli na krótko do niewoli wysłanników kapitana Célerona de Blainville’a, przywódcy słynnej wyprawy mającej wstawić ołowiane płyty z inskrypcją nad brzegami Ohio i tym czynem zgłosić francuskie pretensje do doliny tej rzeki. Później Francuzi odwzajemnili się za wrogie przyjęcie, zabijając jednego Szaunisa i przez kilka miesięcy trzymając w więzieniu fortu des Miami trzech innych. Kiedy więc silna wyprawa Kanadyjczyków i Seneków przybyła w 1751 roku do Logstown, aby uwięzić wszystkich angielskich handlarzy i rozdzielić ich towary między mieszkańców, ci niedoszli dobroczyńcy zostali przepędzeni przez miejscowych Mingów i Szaunisów, którzy wzięli w opiekę pensylwańskich kupców, a wśród nich Andrew Montoura i George’a Croghana. Na najbliższych obradach z Sześcioma Narodami gubernator Nowej Francji skarżył się na „żmije wyhodowane na własnej piersi”, pozwalające przebywać w dolinie Ohio angielskim handlarzom. W następnym roku gubernator francuskiej Luizjany zalecał najdalej idącą ostrożność w postępowaniu z Szaunisami, wyrażając nadzieję, że ich znana wrogość wobec wszystkich Europejczyków skupi się głównie na Anglikach<sup>3</sup>. Znający sprawy pogranicza Richard Peters, sekretarz kolonii

Pensylwania, wspominał później te piękne czasy, kiedy handlarze pensylwańscy „posiadali składy towarów nad jeziorem Erie, nad rzeką Miami i w całym kraju leżącym nad dopływami Miami, Scioto i Muskingum, od indyjskiej osady Buckaloons nad Ohio poniżej ujścia do niej Miami na długości ponad 500 mil jednej z najpiękniejszych rzek na świecie”.

Teraz Conrad Weiser ujął w swe ręce sprawę pozyskania Szaunisów, Mingów, Delaware i Miami znad Ohio, pomijając pomoc ze strony Sześciu Narodów, których rzecznikiem był Shickellamy, jego podstarzały już przyjaciel. Niemniej Weiser próbował odtworzyć znany „łańcuch przymierza”, działając wyłącznie przez Tanighrissona i Scarouady’ego, przywódców Mingów, nadal utrzymujących formalne, choć mocno nadwątłone więzi z Radą Sześciu Narodów w Onondaga. Zabiegi Weisera jasno wskazywały na to, że pensylwańscy handlarze, którzy usunęli znad Ohio irokeskich i francuskich kolegów po fachu, nie mają tutaj co liczyć na skuteczną ochronę ze strony Sześciu Narodów. Porozumienia zawarte w 1747 roku doprowadziły do szaunisko-pensylwańskiego sojuszu w Lancaster oraz we wrześniu roku następnego w nowym miejscu obrad, jakim stało się Logstown. Na początku 1752 roku kilku wodzów Szaunisów znad Ohio, a wśród nich Itawachcomequa, wybitny przywódca z Chillicothe, oświadczyli listownie zmiesznanemu gubernatorowi Pensylwanii, że liczą na pomoc i radę Anglików w planowanym przez siebie ataku na francuski Fort des Miami. Miał on nastąpić w porozumieniu z proangielskimi Miami i Piankashaw, skupionymi w nowo założonej, będącej ośrodkiem prężnego handlu, wielkiej wsi Pickawillany. Podobnie jak ich szauniscy sąsiedzi i oni zawarli formalne przymierze z Pensylwanią. Do napisania tego listu czterech wyżej wspomnianych wodzów z pewnością nakłonili pensylwańscy handlarze, którzy jak i wicegubernator James Hamilton dobrze wiedzieli, iż zdominowane przez kwaków Zgromadzenie kolonii nigdy nie poprze takiego przedsięwzięcia, szczególnie w czasie pokoju. Natomiast Wirginijczycy, zainteresowani ziemiami nad Ohio, z chęcią by uderzyli na Francuzów, ale nie mieli po temu sił.

<sup>2</sup> James Adair mówi, że naprzeciw zdążającemu w 1747 roku Chartierowi poprowadził wyprawę Catawbów, ale ten wraz z rodziną uszedł na południe. Weiser napotkał rok później w okolicy Logstown tylko 162 szauniskich wojowników i rozdzielił między nich jedną piątą darów przeznaczonych dla 789 zgromadzonych tam wojowników ze wszystkich plemion. Thomas Hutchinson podaje, że w 1762 roku nad Ohio przebywało 300 wojowników szauniskich, choć James H. Howard pisze, iż jeszcze w 1759 roku było ich 1500.

<sup>3</sup> Minister Spraw Morskich Rouillé zawsze utrzymywał, że Szaunisi byli jedynymi panami kraju nad Ohio, kiedy zjawili się w nim Francuzi, z którymi odtąd żyli w przyjaźni i z tego to tytułu Irokezi nie mieli żadnego prawa do tych ziem.

W czerwcu 1752 roku dyplomatyczny pejzaż nad Ohio zaczął zmieniać się ze szkodą dla angielsko-szauniskich stosunków. Na konferencji w Logstown Anglicy w obecności zainteresowanych choć milczących Szaunisów, Delawareów, Miami i Wyandotów, oficjalnie powierzyli wszelkie sprawy łączące ich z Wirginią i Pensylwanią przywódcom Mingów. Po ośmiu dniach brzemennych w skutki obrad proangielscy Szaunisi otrzymali szokującą wiadomość: wielka wyprawa Ottawów i Kanadyjczyków pusiła z dymem Pickawillany, wioskę ich nowych sojuszników Miami. Najazd ten zapobiegł wyprawie Szaunisów i Miami na Fort des Miami, a brak jakiegokolwiek odwetowej akcji ze strony angielskich kolonii przekonał nowych indiańskich sprzymierzeńców Pensylwanii i Wirginii, że nie mają co liczyć na pomoc ze strony ich rządów.

Kiedy trzynastu szauniskich wojowników wyruszało w kwietniu 1753 roku z Wakatomika, swej nowej wsi nad Muskingum (znanej też jako Waketummay albo Lapitchuna), aby na dalekich Catawbach zdobywać skalpy i jeńców, nie byli sobie w stanie wyobrazić następstw tego przedsięwzięcia. Takie wyprawy były czymś zwyczajnym dla ludów ze wschodnich puszczy, mając na celu osłabienie i pohabienie budzącego szacunek wroga, uzupełnienie własnych strat i podniesienie własnej reputacji. Takie wyprawy zachowywały się w pamięci tylko wtedy, gdy miały coś wspólnego z europejskimi osadnikami, a szauniska wyprawa z 1753 roku jest jedyną, o której mówią kroniki. Sami Szaunisi mówią, że Catawbowie byli ich wrogami od początku świata, a za ich życia splamili się zdradą, opuszczając sprzymierzonych Indian podczas wojny Yamasee przeciw Karolinie Południowej w latach 1715–17. Klęska w tej wojnie zmusiła odłamy Szaunisów znad Savannah do opuszczenia terenów nad tą rzeką, która ciągle nosi ich imię. Udali się na północ, do Pensylwanii, przekazując wspomnienia o tych wydarzeniach swym dzieciom, żyjącym teraz nad Ohio<sup>4</sup>. Jak

mówił pewien wybitny Szaunis z następnego pokolenia, wojownik chcąc zostać wodzem wojennym, powinien wziąć udział w dwunastu wyprawach przeciw wrogom, a cztery z nich sam poprowadzić do zwycięstwa. Wyprawę uznawano za pomyślną tylko wtedy, gdy wszyscy jej uczestnicy wracali cało do domu i przynosili ze sobą jakiegoś jeńca albo skalp. U Szaunisów i ich sąsiadów pozycję i sławę wojownik zawdzięczał rozdzielanym między swoich skalpom, jeńcom i łupom. Zjawisko to, powszechne wśród Indian ze wschodnich puszczy, pomoże wyjaśnić następstwa tej wyprawy oraz zapoznać nas ze społeczną, wojсковą i dyplomatyczną historią tego okresu.

Wyprawa Szaunisów z 1753 roku, choć nie wymierzona przeciw Anglikom, z pewnością stanowiła wyzwanie pod adresem Irokezów. Sześć Narodów i Catawbowie w roku 1751 zawarli wstępny pokój, który wreszcie zakończył wiek wojny i najazdów. Anglicy zawsze próbowali pojednać obu tych sprzymierzeńców, choć zdawali sobie sprawę, jakim zaworem bezpieczeństwa są wyprawy dające ujście wojowniczym skłonnościom Indian i pozwalające realizować się mężczyźnie. Pokój miał też położyć kres zatargom z osadnikami mieszkającymi przy „szlaku wojownika”. Często wynikały one z odmowy gościny, jakiej wędrujący oczekiwali od osadników, wobec czego kradli albo brali siłą żywność, co czasem kończyło się strzelaniną z miejscową milicją. Pokój z 1751 roku między Sześcioma Narodami i Catawbami przyniósł nawet więcej wypraw sprzymierzonych z Francuzami kanadyjskich Irokezów przeciw Catawbom, po części po to, by skłócić ze sobą tych indiańskich sojuszników Anglii. Natomiast nie starający się ukrywać swej tożsamości proangielscy Szaunisi znad Ohio najeżdżali w tym czasie Catawbów z całą siłą.

Omawiana tu wyprawa, choć starannie przygotowana, zakończyła się całkowitym fiaskiem i przyniosła całkiem nieoczekiwane rezultaty. Po zakończeniu obficie zakrapianego alkoholem „tańca fajki” wojownicy oddalili się konno, potrząsając strzelbami, wymownie świadczącymi o ich zdolnościach, pozycji i zamożności. Posiadali również tajemnicze zawiniątko z psem czarnego wampumu i „więzami jeńców”

<sup>4</sup> Trzy lata później zbiegły jeńiec Samuel Stallnicher podawał, że w wioskach szauniskich nad Muskingum znajdowało się tylko 220 wojowników.

— bizonim włosem, mającym pomóc im w zdobyciu broni. Zawiniątko zawierało też srebrne bransolety i srebrny krzyż, stąd przesłuchujący ich później Anglicy podejrzewali, iż działają z namowy Francuzów. Przywódcą wyprawy był Itawachcomequa, czyli Duma, z czołowego szaunskiego odłamu Čalaka, czyli Chillicothe, spokrewniony z Custaloga, wodzem Delawarów Munsee. Wziął on czynny udział w napadzie Chartiera na pensylwańskich handlarzy w roku 1745<sup>5</sup>, ale na początku 1752 był jednym z tych czterech proangielskich wodzów, którzy prosili Pensylwanię o pomoc w walce z Francuzami. Wicegubernator Hamilton nazwał później wojowników Itawachcomequi „kwiatem ich narodu z racji odwagi i poczynañ” i stwierdził, że stoją na czele proangielskiego stronnictwa w plemieniu, tak potrzebnego nad Ohio w obliczu gwałtownie zbliżającego się starcia z Francuzami. Pewien szaunski wódz nazywał Itawachcomequę „wybitnym mężem Szawanezów, wielkim wojownikiem i prawdziwym przyjacielem Anglików”<sup>6</sup>.

Po kilku dniach podróży niektórzy Szaunisi zaczęli się wahać w swym postanowieniu. Napotkali mianowicie Thomasa Burneya, znajomego Pensylwańczyka, który ledwo uszedł z życiem po niepomszczonym najeździe na Pickawillany w czerwcu ubiegłego roku. Ostregł ich, że irokescy wojownicy zabili niedawno jakichś białych na głównym szlaku wojownika wiodącym na południe, stwarzając zbyt wielkie zagrożenie na tej uczęszczanej drodze. W tej sytuacji Szaunisi zostawili u niego konie, a sami „zeszli ze szlaku i ruszyli z biegiem rzek”. Jednak w Appalachach zgubili drogę, co siedmiu z nich skłoniło do powrotu: dwóch doznało urazów nogi, zaś inni postanowili odprowadzić ich do domu.

Pozostałych sześciu ruszyło jednak w dalszą drogę i po blisko 6 tygodniach dotarli do Karoliny Południowej. „Kiedy przebyliśmy daleką drogę, nie znając jej wcale, znaleźliśmy

się nagle w kraju białych ludzi. Biali rzekli nam, że powinniśmy zostać ujęci i zabrani jako jeńcy do Charles Town. Na wieść, że jacyś podejrzani przybysze szukają miejscowych Catawbów, trzydziestu milicjantów z Karoliny Południowej otoczyło sześciu Szaunisów znad Ohio na jakiejś farmie nad rzeką Salkehatchie, w południowo-wschodnim krańcu tej kolonii. Szaunisi zgodzili się oddać broń i udać się do gubernatora „bez obaw, pod pieczęcią i ochroną oddziału naszej milicji, a nie jako jeńcy wojenni”, jak wyjaśnił im sympatyczny wicegubernator William Bull, odsyłając ich do Charles Town gubernatorowi Jamesowi Glenowi. „Obszedłem się z nimi po ludzku — dodawał Bull — za co wydawali się wdzięczni, i powiedziałem, że udają się wysłuchać słów Waszej Ekscelencji”.

To „pojęcie” można śmiało uznać za rokowania, zapoczątkowane przyjęciem zaproszenia Bulla na spotkanie z Glenem przez Itawachcomequę i jego ludzi. Indianscy wojownicy nie poddawali się białym, rzadko dostawali się do niewoli, a niektórzy uważali ją za coś o wiele gorszego od śmierci<sup>7</sup>. W wojnach toczonych w latach 1754–1765 tylko jeden ciężko ranny Szaunis zginął nad Ohio trafił w niewolę, zaś dwudziestu znalazło z rąk angielskiego wojska, pułków kolonialnych albo milicji. Tych sześciu szaunskich wojowników było przekonanych, że będą uznani za angielskich sprzymierzeńców i odpowiednio traktowani<sup>8</sup>.

Z tego co mówili oni później, wynika, że choć znali angielski wystarczająco dobrze, to nie orientowali się zbyt w sytuacji, w jakiej się znaleźli. W 1753 roku mieszkańcy Karoliny Południowej lękali się najazdów Indian zarówno w puszczech na pograniczu, jak i koło samej stolicy kolonii. Dwa lata wcześniej panika wśród mieszkańców Karoliny i Czirokezów sprawiła, że jedni i drudzy jeli się przenosić i umacniać w oczekiwaniu ataku. Pokój zawarty w 1751 roku między Catawbami i Sześcioma Narodami Irokeskimi

<sup>5</sup> Kapitan Fajka (Captain Pipe) Delawarów Munsee, siostrzeniec i następca wodza Custalogi, był krewnym Itawachcomequi i prowadził wiele wypraw mających go pomóc.

<sup>6</sup> W 1753 roku poślubił on siostrę Lepechkewę, zwanego Młodym Królem.

<sup>7</sup> Niewola na plantacjach w obu Karolinach miała być dla Indian znośniejsza niż na północy.

<sup>8</sup> Po tym wydarzeniu z 1753 roku Czirokezi ujęli dwóch Szaunisów i oddali na przesłuchanie kolonialnym urzędnikom.

położył teoretycznie kres walkom między tymi sojusznikami Anglii, ale niezbyt trafnie identyfikowani „Indianie z Północy” wzmogli najazdy na Catawbów, zachęceni do tego przez coraz groźniej zachowujących się Francuzów. Nadal nie brakowało też wypraw podejmowanych przez szukających zemsty wojowników, mimo usilnych starań angielskich gubernatorów, wychowywanych wśród Indian białych oraz pokojowo nastawionych wodzów.

Po tym jak „banda Indian z Północy” zabiła białego osadnika w odległości trzydziestu pięciu mil od Charles Town w kwietniu 1753 roku, zasłużony gubernator Glen wydał odezwe, w której ofiarowywał 100 funtów każdemu, kto pojmie lub zabije któregoś z winowajców oraz 50 funtów za zabicie lub schwytanie „każdego innego Indianina z Północy, jaki nawiedzi nasze osiedla przed upływem trzech miesięcy, chyba że taki Indianin pojawi się w towarzystwie jakiegoś białego i udowodni, że ma jakąś sprawę lub wiadomość do tego rządu”. Znamienne jest to, iż nerwowy rząd Karoliny Południowej wyznaczył takie same nagrody za nieznanych Indian, żywych lub martwych. Było to jawne zaproszenie milicji, osadników i łowców nagród do zabijania wszystkich obcych Indian, nie narażając się na niebezpieczeństwo ze strony wziętych do niewoli czy też na utratę nagrody, gdyby potrafili oni wyjaśnić swą obecność. Wraz z tymi incydentami zaczęły napływać wieści o wzmoczonej ofensywie Francuzów w dolinie Ohio, gdzie nawoływali Indian do powstania przeciwko Anglikom<sup>9</sup>. Gdyby sześciu Szaunisów zachowało się podejrzanie, kiedy już oddali broń, nie mieliby większych szans, by trafić cało i zdrowo do Charles Town. Itawachcomequa i jego towarzysze znaleźli się w bardzo niebezpiecznym kraju.

Czy indiańscy jeńcy mieli prawo oczekiwać dobrego traktowania, ponieważ znali nieco angielski, zadeklarowali się jako sprzymierzeńcy Anglików, oddali bez oporu broń, otrzymali list polecający od wicegubernatora i udali się na spotkanie dyplomatyczne pod

eskortą w wyznaczonym przez gubernatora Glena okresie trzech miesięcy? Przyjęcie, jakiego doznali w Charles Town nie mogło napawać optymizmem. Powszechnie dostępna w angielskich koloniach „South Carolina Gazette” z 18 czerwca pisze o „kilku Indianach z Północy, wziętych niedawno i sprowadzonych do miasta przez milicję kapitana Davida Godina” i wyraża nadzieję, że inne milicje będą działać tak samo i „oczyszczą wkrótce kraj z tych francuskich, północnych Indian, którzy od kilku lat są plagą tej prowincji”. Glen z miejsca kazał uwięzić Szaunisów, a później wraz ze swoją Radą przystąpił do badania każdego z osobna, zarzucając im zabójstwa i składanie sprzecznych zeznań. Kiedy wreszcie znaleziono odpowiedniego tłumacza, Rada mogła usłyszeć, jak Itawachcomequa powtarza raz za razem: „Jestem przyjacielem wszystkich tutejszych ludzi. Jestem Savannah i wierny Anglikom”. Jeśli rzeczywiście nazywał się Szaunisem znad Savannah, mógł wzbudzić pewne wątpliwości u swych słuchaczy, bowiem owi Szaunisi walczyli z mieszkańcami Karoliny Południowej w latach 1715–18, a potem wywedrowali z tych stron. Jeśli natomiast tłumacz użył po prostu miejscowego określenia Szaunisów, to można zawierzyć tej wypowiedzi. Choć wielu Szaunisów miało powody do skarg i gardziło białymi, to w raporcie z 1755 roku Edmond Atkin, były członek Rady kolonii, a wkrótce zarządzający sprawami Indian na południowej granicy, podaje, że na początku lat pięćdziesiątych XVIII wieku Anglicy mogli na nich całkowicie polegać.

Najszczerzej o zamiarach wojowników wypowiedział się najmłodszy z Szaunisów, kilkunastoletni chłopak, pojmany wraz z ojcem i początkowo przepytywany razem z nim. Zeznał on, że wyruszyli po jeńców Catawbów, ale nie zdobyli żadnego i że sznury bizoniego włosa i pas czarnego wampumu miały zawiązać na szyjach jeńców. Powiedział też, że biali przyrzekli Szaunisom wolność, jeśli udadzą się na rozmowę z gubernatorem, co świadczy o tym, że wojownicy szykowali się na spotkanie z gubernatorem i dlatego oddali dobrowolnie broń. Inny jeńiec twierdził, że kiedy ruszali na wyprawę, wszyscy byli pijani,

<sup>9</sup> W liście z 25 czerwca 1753 roku do Rady Handlowej Glen wystąpił z obroną swjej odezwy, ale w listach z następnego roku nie pisze nic o szauniskich jeńcach.

a gdy wytrzeźwiali, część zawróciła do domu. Jeszcze jeden niezbyt roztropnie wspomniał, że chcieli też odwiedzić żyjących pośród Krików ludzi Chartiera.

Obcych, nawet tych przypadkowo pojmanych w czasie pokoju, prędzej wykorzystywano na różne sposoby, aniżeli uwalniano. Swą decyzją uwięzienia Szaunisów Glen pogwałcił wszelkie indiańskie normy gościnności, dyplomacji i poszanowania godności osobistej. Gościnność wobec sprzymierzeńców, uznawanych za przybranych krewnych, nakazywała dzielić się z nimi wszelkimi posiadanymi zasobami, co mogło trwać tygodniami czy miesiącami. Dyplomacja wobec zaproszonych do gubernatora, którzy w zaufaniu oddali swą broń, nakazywała jeszcze większe poszanowanie; gościnnie podejmowano nawet wrogich ambasadorów, w przeciwnym razie dochodziło do wojny, jak między Krikami i Czirokezami w 1715 roku. Wtrącenie do więzienia, uważane za gorsze od śmierci, było pogwałceniem godności Indianina, czymś, co mogło najbardziej upokorzyć wojowników wędrujących tak daleko, by potwierdzić i wzmocnić pozycję, jaką cieszyli się wśród swoich. Gubernator i Rada przyznając, że „nie ma konkretnych dowodów, że zabili kogokolwiek z naszych”, trzymali Szaunisów w zamknięciu przez miesiąc, zanim cokolwiek postanowili w ich sprawie. Kiedy pewien wódz Catawbów napawał się przygnębieniem więzionych wrogów, gubernator okazał zupełny brak zrozumienia sytuacji. Nie raz podkreślał, że więźniowie są dobrze traktowani i choć nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo ich poniżył, dwa tygodnie później wyraził nastroje Izby Gmin, mówiąc: „Byłoby mi przykro, gdyby któryś z nich zmarł w więzieniu i sądzę, że im szybciej się ich pozbędziemy, tym dla nas lepiej”.

Glen i jego doradcy postanowili wysłać do domu dwóch Szaunisów wraz z listami do gubernatorów Wirginii i Pensylwanii, wyjaśniając że pozostali czterej też odzyskają wolność, jeśli naczelnicy ich plemienia przybędą do Charles Town i zapewnią o jego przyjaznych w przyszłości zamiarach. Jednakże Izba Gmin Karoliny Południowej sprzeciwiła się wysłaniu nawet tych dwóch, „o ile członkowie narodu, do którego należą, nie zwrócą niewolników

pobranych w tej prowincji i uprowadzonych jako jeńcy do ich kraju”. Na początku października, kiedy Szaunisi siedzieli w więzieniu już czwarty miesiąc, Glen postanowił działać na własną rękę, pisząc do Hamiltona, wicegubernatora Pensylwanii, że choć nadal podejrzewa tych Szaunisów i lęka się o bezpieczeństwo indiańskich sojuszników Karoliny Południowej, to uwalnia dwóch jeńców. Prosił go, by sprowadził do Filadelfii szaunisich wodzów lub wysłał „właściwą osobę” wraz z tymi dwoma wojownikami, aby wyjaśnić pod jakimi warunkami zostaną uwolnieni pozostali czterej. Glen w swych rachubach uwzględniał teraz zamiysł Zgromadzenia kolonii pragnącego zmusić Szaunisów do wydania wszystkich „przyjaznych nam Indian i naszych niewolników”, dodając że Indianie z północy uprowadzili „tyłu naszych niewolników, że posiadają oni przynajmniej domieszkę indiańskiej krwi”. Znamienne, że Glen nie mówi nic o iroceskim pośrednictwie podczas tych zabiegów. Sześciu Szaunisów zostało uwięzionych zupełnie bezpodstawnie i czterech pozostawało teraz zakładnikami rządu angielskiej kolonii tylko dlatego, że jeden przybysz miał być ukarany za czyny bliżej nieznanых innych.

Wiść o pojmaniu ich braci dotarła do Szaunisów znad Ohio w ciągu dwóch miesięcy. Choć nie zachowały się świadectwa, że próbowali odbić pojmanych wojowników, to ich schwytanie i uwięzienie w czasie pokoju odebrali jako ciężką zniewagę. Zaledwie przed dwoma laty zagrozili wojną profrancuskim Miami za to, że porwali im kobietę i chłopca. We wrześniu 1753 roku na konferencjach z niedoinformowanymi i niezdolnymi do podjęcia decyzji Wirginijczykami w Winchester i Pensylwańczykami w Carlisle Szaunisi i Delawarewie zażądali uwolnienia jeńców. Przywódca Mingów Scarouady, który wyprawę Szaunisów, ich uwolnienie i noty dyplomatyczne uznał za karygodne pogwałcenie zwierzchnictwa Irokezów, nad którego zaprowadzeniem usilnie pracował wraz z Tanighrissonem, zagroził, że uda się do Charles Town, by odzyskać tych, których uważał za swych zaginionych podopiecznych. Z pewnością wykonałby swój zamiar, ale uproszono go, by nie opusz-

czał Ohio w tak ważnej chwili. Pod koniec października Robert Dinwiddie i Hamilton napisali obszernie do Glena, wypytując o szau-niskich jeńców.

Zanim statek z dwoma uwolnionymi Szaunisami na pokładzie wyruszył do Filadelfii, trzech zakładnicy z pozostałej czwórki uciekli z więzienia, „przecinając jedną z żelaznych krat w oknie i zaginając dwie pozostałe”. Nic nie wiadomo o jakiegokolwiek pomocy z zewnątrz, nie mówiąc o odsieczy z doliny Ohio, nie wiadomo też nic o zabiegach wewnątrz nad uporaniem się z problemem, jakim była obecność jednego już, bardzo chorego jeńca. Jak sucho wyjaśniła Dinwiddie’emu Rada Karoliny Południowej, „z winy niedbałego strażnika uciekli z więzienia, a że nie zostali schwytani, uszli — jak się domyślamy — do swego kraju”. Nie tak łatwo poddał się (przynajmniej oficjalnie) gubernator Glen, który zwrócił się do wodzów Krików z prośbą o pomoc w schwytaniu zbiegów. Twierdził on, że Szaunisów podejrzewano o kilka poprzednich najazdów, a nawet o zamordowanie syna wodza Krików, Króla w Czerwonej Kurtce (Red Coat King). Mieli oni pozostać w więzieniu „do wyjaśnienia sprawy”, podczas gdy dwóch wysłano do domu, by powiedzieli, że pozostali otrzymają wolność, „jak tylko powrócą porwani nam Indianie i niewolnicy”. Glen znów patrzy na uwięzienie z europejskiego punktu widzenia, uznając je za usprawiedliwiony i prawny środek zapobiegawczy i twierdzi, że jeńcy byli dobrze traktowani, codziennie otrzymywali smaczną wołowinę, chleb i kukurydzę i „bardzo często” rum. Mimo tych faworów — skarży się Glen — trzech postanowiło uciec i jeden z nich zmarł wkrótce potem w lasach. Był nim sam Itawachcomequa, który zmarł albo w puszczy albo w więzieniu. Glen prosił Krików o poszukanie zbiegów, szczególnie u przebywających między nimi Szaunisów Chartiera, i wydania ich w jego ręce. Nie odmówił sobie satysfakcji przypisania własnych wartości ostatniemu szauniskiemu więźniowi, który pozostał na miejscu i choć mógł tu zapaść na zdrowiu, orzekł, iż „byłoby czymś niehonorowym odejść i nadal jest tutaj”.

Obaj Szaunisi, których Glen wysłał do Filadelfii, przybyli tam w połowie listopada

i zatrzymali się na miesiąc, gdyż jeden z nich nabawił się „krwawej biegunki”, nekającej najpewniej w więzieniu jego towarzyszy. Potem wrócili do domu w towarzystwie Johna Pattena, od lat handlującego z Indianami, a teraz świeżo wypuszczonego z francuskiej niewoli, którą spędził nad Ohio, w Kanadzie i we Francji. Jego zadaniem było przeprowadzenie przez Pensylwanię obu Indian i zabranie po drodze Andrew Montoura i George’a Croghana, handlarzy, tłumaczy i pośredników z pogranicza. Hamilton nakazał im zaraz po przebyciu Alleghenów udać się do Shannopintown w widłach Ohio, odnaleźć Scarouady’ego i Tanighrissona. Choć Tanighrisson był „wicekrólem” na tych terenach, wyznaczonym przez Konfederację Irokską, obaj przywódcy coraz bardziej poczynali sobie na własną rękę, bowiem Konfederacja nie zamierzała zrezygnować z neutralności wobec ostatnich poczynañ Francuzów w górnym biegu Ohio. Hamilton, tak jak poprzednio, rozmyślnie faworyzował wodzów Mingów w nadziei, że doprowadzi to do korzystnej dla Anglików irokskiej dominacji na tych terenach, podobnej do zaprowadzonej przez Sześć Narodów na ziemiach Pensylwanii, które sprzedają nie pytając o zdanie zamieszkujących je Szaunisów i Delawarów. Obaj Mingowie mieli otrzymać formalne posłanie od Hamiltona wraz ze stosownym sznurem wampum, po czym cała delegacja miała się udać w dół Ohio do Lower Shawnee Town, u ujścia Scioto<sup>10</sup>. Tam Scarouady i Tanighrisson w irokskim stylu przeprowadziliby obrady z wodzami Szaunisów, z odpowiednim dostojeństwem przekazując posłanie Glena i Hamiltona. Następnie Mingowie i Pensylwańczycy w zamian za przystanie na warunki Glena mieli uwolnić obu zdrowych i obdarowanych jeńców. Wdzięczna społeczność szauniska przekonałaby się o niezmienniej sile irokskiego łańcucha przymierza, co utwierdziłoby ją w wierności wobec Anglików.

Wraz z tym całym planem Hamilton dał Pattenowi tajną instrukcję, w myśl której miał

<sup>10</sup> Wioska ta, założona w latach trzydziestych XVIII wieku i licząca blisko 150 chat zamieszkiwanych przez 300 wojowników, poprzedniego lata została zniszczona przez powódź i odbudowana w górnym biegu Scioto.

on starannie wymierzyć drogę od Carlisle do Shannopintown, aby sprawdzić, czy to będące przedmiotem nasilających się sporów osiedle leży w granicach Pensylwanii. W roku 1753 nie było zbyt wielu wiarygodnych danych dotyczących kraju nad Ohio, gdyż stawiający tam forty Francuzi wypędzili bądź uwięzili wszystkich pensylwańskich kupców handlujących z Indianami. Hamilton polecił więc Pattenowi zapoznanie się z liczbą, uzbrojeniem i nastrojami Mingów, Delawarów, Szaunisów, Wyandotów i Miami. Miał też sprawdzić, co robią tam Francuzi i Wirginijczycy, zbadać jak przebiega handel whisky i dyskretnie przyjrzeć się, jak niewypłacalny George Croghan zarządza darami dla Indian wysyłanymi przez rządy Wirginii i Pensylwanii. Patten miał prowadzić w tym celu dziennik, ale zniszczyć go w razie choroby czy niebezpieczeństwa. Zwrócenie wolności obu Szaunisom zapewniłoby pensylwańskiemu szpiegowi bezpieczeństwo w tym nagłym wrogim kraju.

Oczekiwania Hamiltona zawiodły na całej linii, gdy tylko Patten i obaj Szaunisi spotkali się z przebywającymi już w Shannopintown Croghanem i Montourem. Croghan wiedział już, że George Washington zawiódł w swej donkiszotowskiej misji dyplomatycznego usunięcia Francuzów znad górnej Ohio i że wzniesli oni znakomicie zaopatrzony fort Le Boeuf, nawet zimą obsadzany przez setkę żołnierzy i pięćdziesięciu drwali. Francuzi właśnie zakończyli budowę fortów Presqu'île i Le Boeuf, łączące jezioro Erie z rzeką Allegheny, i wiosną szykowali się do wzniesienia następnego koło Logstown, które jeszcze przed rokiem było ośrodkiem dyplomatycznej i handlowej działalności Anglików. Croghan twierdził później, że w drodze od Shannopintown do Logstown musiał wydać 46 funtów na prezenty dla obu odprowadzanych do domu, będących w podłym nastroju Szaunisów. Patten i jego powiększona grupa pociągnęli dalej w dół Ohio, ale gdy tylko stanęli w Logstown, wojownicy szaunisicy z miejsca uwięzili Croghana i Montoura, na których głowy Francuzi wyznaczali wysokie nagrody.

W roku 1754 Szaunisi z Logstown inaczej już niż w 1751 oceniali Croghana i Montoura, czemu nie ma się co dziwić. Zniszczenie Pic-

kawillany w 1752 roku nie spotkało się z żadnym odwetem ze strony Anglików, choć wioska była formalnym sprzymierzeńcem Pensylwanii i zabito tam lub pojmano angielskich handlarzy. Latem 1753 roku Pensylwańczycy bali się zachodzić nad Ohio i coraz więcej Szaunisów zaczęło uważać Francuzów za cenniejszych sprzymierzeńców i partnerów handlowych. Niemniej, po przywitaniu uwolnionych współplemieńców, zrezygnowali oni ze spodziewanych nagród i uwolnili Croghana i Montoura. Przedstawiając całe wydarzenie, Croghan zdawał się bagatelizować istniejące trudności: „Szaunisi byli bardzo niespokojni o trzymanych w więzieniu wojowników i gdyby ich nie zwolniono, mogłoby to przynieść nader oplakane skutki”. Zmuszony przekonać dyplomatyczną porażkę i osobiste upokorzenie, twierdził, iż „Szaunisi nie posiadają się z radości i sądzę, że dotrzymają przymierza”. Następnego dnia oddział siedemnastu żołnierzy kanadyjskich pojmał Johna Pattena, który obserwował ich obóz, ale Tanighrisson wtargnął do namiotu francuskiego oficera i uwolnił niefortunnego szpiega. Usprawiedliwiając samego siebie Croghan donosił, że przez dzieście dni nie można było nic przedsięwziąć, gdyż wszyscy Szaunisi byli pijani. Francuzi zakończyli swą pijaną wizytę jednodniową naradą, rozdzielili dary i wezwali Indian, by trzymali się z boku, kiedy ich „ojciec” rozprawi się z Anglikami, gdyż „nie ścierpi, aby mieszkali czy handlowali nad rzeką Ohio”. Mimo całej fanfaronady z Anglików, i Francuzów, to Szaunisi panowali nad sytuacją; Kanadyjczycy i Pensylwańczycy przebywali tutaj tylko za ich pozwoleniem. ✦

thum. Aleksander Sudak  
dokończenie w następnym numerze

IAN K. STEELE, wybitny historyk kanadyjski, uczeń W.J. Ecclesa, profesor historii na University of Western Ontario. Jego domena to historia wojen indiańskich w kolonialnej Ameryce Północnej. Do licznych publikacji należą: *Betraysals: Fort William Henry & the "Massacre"* i *Warpaths: Invasions of North America*. Obecnie pracuje nad książką o białych jeńcach pojmanych w latach 1755–1765, czyli od wojny siedmioletniej do końca „wojny Pontiaka”.

Artykuł *Shawnee origins of Their Seven Years' War* ukazał się w czasopiśmie „*Ethnohistory*”, vol. 53, no. 4, jesień 2006. Przekład i publikacja za uprzejmą zgodą autora i wydawcy.

Southwold (Kanada) — Nowa Wola (Polska)

► BARTOSZ HLEBOWICZ

## TO, CO SPRAWIA, ŻE WYCIĄGASZ RAMIONA

Oneidów znad rzeki Thames niedaleko Southwold w południowym Ontario poznałem we wrześniu 2001 roku. Przywiozł mnie do nich Robert Doxtator, były pastor i nauczyciel języka oneida. U Oneidów ze stanu Nowy Jork, kuzynów tych znad Thames, on prowadził lekcje z najmłodszymi, ja — badania nad tożsamością.

To była krótka weekendowa wizyta: festyn na Oneida Fairgrounds, bieg w deszczu od rezerwatu do rezerwatu w imię walki z cukrzycą, zbierającą wśród Indian obfite żniwo, śniadanie w stołówce kościoła baptystów.

Kolejne wyprawy, w 2002 i 2003 roku, trwały dłużej, interesowałem się wtedy alternatywną edukacją u Irokezów. Teraz chciałem czegoś innego: już nie tylko badań etnograficznych, ale wspólnego przedsięwzięcia z młodymi ludźmi w rezerwacie. Cyfrowe aparaty fotograficzne i objazdowa wystawa — to był mój pomysł, inspirowany różnymi projektami: wystawą Pawła Grzesia w Mieleszkach, niedaleko mojego rodzinnego Białegostoku, jednodniowym projektem fotograficznym „Pokażę ci moje miasto” Niezależnej Grupy Artystycznej (skupiającej bardzo młodych ludzi z Sejn) i fotografa „Gazety Wyborczej” Piotra Wójcika czy działalnością Brendana Jacksona i organizacji „THEpUBLIC” z West Bromwich.

Nasz projekt nawiązywał do pojęcia Haude-nosaunee *enēshatiyōtāhkwā?*, które znaczy „to, co sprawia, że człowiek wyciąga ramiona”, co z kolei należy rozumieć jako gest zapewniający, że twoje słowa mają znaczenie dla osoby, do której się zwracasz. Bez tego (a dla Irokezów jest to wampum) rozmowa czy w ogóle spotkanie nie miały sensu. Dlatego wampumy wymieniano podczas zawierania traktatów z Europejczykami, przyjmowano je od plemion pragnących schronić się na terytorium Irokezów albo używano w ceremoniach.

„Bridging the distance” — wystawa zdjęć w dużym formacie, wędrująca razem z jej autorami do innych społeczności indiańskich, miała być takim współczesnym wampumem. Pragnąłem dotrzeć do innych grup Oneidów (w Wisconsin i Nowym Jorku), z którymi mieszkańcy z Southwold politycznie bardzo się różnią. Wyprawa do Wisconsin się udała, może w następnym roku pojedziemy do Nowego Jorku. „Wyciągnięcie ramion” miało też nastąpić między pokoleniami w rezerwacie Southwold. Jak pisała Teresa Nicholas młodzi i starzy coraz bardziej się od siebie oddalają, wspólna akcja w rezerwacie mogłaby ten proces powstrzymać.

TERESA

Teresa była najważniejszym kontaktem w rezerwacie, oficjalnie także członkiem grupy. Odpowiadała za nocleg, przygotowanie grupy młodych ludzi i kontakty ze społecznością. Prócz Teresy nasz *team* składał się z Alicji Froń oraz Pirjo Virtanen z Uniwersytetu w Helsinkach, która zajmuje się postawami życiowymi młodych Manichineri z zachodniej Amazonii. Trafiłem na nią, przeglądając internetową bazę danych stypendystów Tokyo Foundation. Pirjo obroniła imponujący doktorat dosłownie kilka dni przed dotarciem do Kanady.

Okazało się, że grupa dzieci nie była jeszcze przygotowana, przez cały czas trwania projektu było z tym ciężko. Choć w miarę stale pracowaliśmy tylko z kilkoma dziewczynkami, trzema córkami Teresy i dwiema córkami jej sąsiadki, Annie, to jednak przez dwa miesiące, jakie spędziliśmy w Oneida, przeżyła się spora grupka młodych ludzi.

Wybrane zdjęcia powiększyliśmy, z pomocą miejscowego stolarza zbudowaliśmy drewniane ramy i stojaki — pierwszych zdjęć wystawiliśmy na placu przed radiem „Eagle”, w samym centrum osiedla. Następnego dnia, 21 czerwca, wystawę przenieśliśmy na Oneida Fairgrounds — ponieważ miejscowi świętowali tu Tubylczy Dzień Solidarności, obchodzony w Kanadzie. Zdjęcia, wydrukowane jak plakaty wielkości 60×80 cm, w drewnianych ramach, robiły wrażenie. Trzeci raz pokazaliśmy je w *community center* podczas zbiórki funduszy na kieszonkowe dla dzieci, które z nami pracowały i w nagrodę miały wziąć udział w wyprawie z naszą wędrującą wystawą do rezerwatu Oneidów w Wisconsin.

## RAY JOHN

Rezerwat się zmienił. Zniknęła jedyna restauracja „Red Willow”, którą pamiętałem z poprzednich lat. Prowadziła ją we własnym domu z drewnianych bali Joan Summers, matka rodowa. Teraz wyznała, że jest na to zbyt schorowana i woli poświęcić czas wnukom. Jedyne sklepy spożywcze zbankrutowały.

Robert i jego żona też się mają gorzej. Robert stracił córkę, Pauline zapadła na dziwną chorobę, czasem traci przytomność i pamięć, porusza się powoli. Ze strapienia Robertowi przybyło kilkunastu lat. Ale to jego jowialność i humor dawały nam wytchnienie podczas wypraw na ulubioną kawę Kanadyjczyków do Tima Hortona w St. Thomas albo w London.

Howard Elijah, lider tradycjonalistów, kiedyś potrafił gadać ze mną godzinami, dziś ledwie wyrzuca krótkie zdania. Ray John, także jeden z tradycjonalistów w Oneida, kandydat na wodza rodu, dziś jest poza grupą.

— Ich ceremonie to puste formy, mnie to nie interesuje — twierdzi.

Nadal pracuje w radiu „Eagle”, w małej drewnianej chatce, często mówi tam w języku oneida (w dwutysięcznej społeczności około stu osób wciąż zna język). Któregoś razu zaprosił nas, abyśmy opowiedzieli o projekcie — słuchali nas mieszkający Oneida i dwóch sąsiednich społeczności: Czipewejów i Delawarów Munsee, po drugiej stronie rzeki Thames. Zanim przeszliśmy do rzeczy, odpowiadaliśmy na pytania „wprowadzające”: o nasze rodziny, o to, co się je w Polsce, w Finlandii, o klimat, przyrodę, ulubione zwierzęta.

## SEKO I JEGO TATA

Seko ma sześć czy siedem lat i często zajeżdża rowerkiem przed dom Teresy, gdy widzi tam inne dzieci. Ma ładną dziewczęcą twarz.

— Jakkolwiek go ubieraliśmy, ludzie zawsze brali go za dziewczynkę — mówi Freeman, jego tata, kolejni z sąsiadów Teresy.

Seko jest najlepszym tancerzem Smoke Dance, chwali się tata, gdy rozmawiamy, siedząc na rozkładanych krzesłach na trawniku za domem Freemana. Woła Seko, aby ten przyniósł mu papierosy. Chłopiec nie może znaleźć. Freeman krzyczy jeszcze głośniejszym głosem, chłopiec zaczyna płakać. Papierosy leżą obok krzesła Freemana, ale Freeman jest pijany i ich nie zauważa. Freeman płacze, gdy wspomina o ojcu, „najlepszym człowieku na świecie”, który zmarł z przepicia. Freeman płacze, gdy wspomina o nieżyjącym bracie.

Którejś nocy walenie w drzwi domu Teresy. Znowu Freeman. O drugiej chce mi pokazać „rzeczywistość”. Nie sposób odegrać go od drzwi, półprzytomny ruszam za Freemanem.

Wyprawa kończy się po dwustu metrach, przed drzwiami domu syna Freeman wymiotuje, a ja dziękuję mu za przedstawienie i wracam do domu (Freeman chce się bić, ale jest zbyt pijany).

Pamiętam jeszcze słowa Freemana:

— Po co robisz wystawę o tym, jaki piękny jest ten rezerwat? Widziałem te twoje zdjęcia, bardzo ładne, ale po co to? Powinieneś pokazać prawdziwą rzeczywistość, wywiesić zdjęcia młodych ludzi wzdłuż drogi, za zakrętem, żeby pijani kierowcy wiedzieli, kogo zabijają.



Przygotowania do wystawy na terenach wystawowych w rezerwacie Oneidów w Southwold,  
21 czerwca 2007

## ANNIE

Na początku lipca rozpoczęliśmy podróż ze zdjęciami i dziećmi. Zaczęło się źle: w pierwszą podróż do Wisconsin, na pow-wow Oneidów z rezerwatu w okolicach Green Bay, nie pojechała Teresa, ani jej córki. Na kryzys założyło się od dłuższego czasu.

W przeddzień wyjazdu musieliśmy poszukać oficjalnego opiekuna jadących z nami n zgodziła, nikt inny nie mógł w ostatniej chwili wziąć wolnego z pracy ani odłożyć innych obowiązków. Wiedziałem, że mogą być problemy, gdyż stosunki Teresy z Annie, sąsiadką z naprzeciwka, były napięte, a poza tym jechały jej obie nastoletnie córki. Wolałem wyprowadzić bez rodziców, ale nie mieliśmy wyjścia.

W Wisconsin otrzymaliśmy miejsce pod namiotem na wzgórzu, tuż nad areną pow-wow. Należą się podziękowania Floydowi Powlessowi, głównemu organizatorowi pow-wow, a przede wszystkim Loretcie Metoxen, plemiennemu historykowi, która zechciała poka-

zać nam olbrzymi rezerwat Oneidów. Podczas jazdy wokół rezerwatu pojawił się zgrzyt, kiedy Annie oznajmiła, że nie zamierza odwiedzić kościołów. Loretta, pokazując stary kościół i cmentarz prezbiteriański, Hobart, tłumaczyła, że takie właśnie były początki społeczności Oneidów w Wisconsin:

— Tutaj są pochowani pierwsi przybysze z Nowego Jorku, którzy zakładali rezerwat.

Ostatecznie wysiedliśmy przy cmentarzu, ale kościół już nie odwiedziliśmy.

Jechaliśmy po rezerwacie w olbrzymim słońcu, w samo południe. Dzieci zmogli sen.

W drodze powrotnej do Southwold zatrzymaliśmy się w Chicago, w Field Museum, by zobaczyć oryginalny pas wampumowy Oneidów (kilka lat temu, gdy na mocy NAGPRA można było odzyskać wampum z muzeum, toczył się spór pomiędzy Oneidami z Nowego Jorku i Wisconsin. Do dziś go nie rozstrzygnięto, więc wampum pozostaje w muzeum w sejfie, dostępny tylko dla członków plemienia). Stało się to możliwe dzięki pomocy Lo-

retty. Wydarzenie było pełne emocji. Annie, a za nią jej córki, rozszlochała się na widok około metrowego pasa z fioletowymi i białymi muszlami.

— Szósty raz w życiu przejeżdżam przez Chicago, a pas widzę po raz pierwszy. Odtąd podczas każdej wyprawy do Wisconsin powinniśmy się tu zatrzymywać.

Placząc, zapytała pracownika muzeum, czy może ofiarować wampumowi szczyptę tytoniu. Bardzo miła pani stwierdziła, że tak, ale okazało się, że Annie wcześniej podarowała tytoń komuś w Wisconsin i nic jej nie zostało. Miałem przy sobie torebeczkę tytoniu, którą Ala przywiozła z Polski. Podałem ją Annie, ta obejrzała uważnie, po czym orzekła, że ten tytoń się nie nadaje na złożenie ofiary.

## ANNIE I JEJ CÓRKI

W drugą wyprawę jechaliśmy już z 23 zdjęciami. Z poprzedniej zostały z nami Lynessa i Emma, córki Annie, oraz Clint. Doszli dwaj bracia London i Chrisjohn oraz... Teresa i jej córki. Z Teresą odbyliśmy bardzo długą rozmowę. Choć nie wyjaśniliśmy wszystkich problemów, zdołaliśmy ją przekonać, że projekt, który zaczęliśmy razem, razem powinniśmy skończyć. Jeszcze bardziej zależało nam na jej córeczkach.

Ruszyliśmy przez Niagarę, jezioro Canandaigua (tutaj Irokezi podpisali traktat o przyjaźni z młodym państwem amerykańskim), Nedrow (siedziba Onondagów, „stolica” Konfederacji, gdzie chciałem dzieciom pokazać „długi dom” Onondagów oraz grób Handsome Lake’a, jednej z najważniejszych postaci dla irokeskich tradycjonalistów) do Onchioty w pięknym parku Adirondacks, żeby pokazać nasze zdjęcia Johnowi Faddenowi w Muzeum Sześciu Narodów, a potem do rezerwatu Mohawków Akwesasne, gdzie wystawialiśmy je przed Akwesasne Museum and Library.

\*

Nasz pobyt za oceanem dobiegł końca. Co zyskaliśmy? Powstało kilkadziesiąt zdjęć, zrobionych przez dzieci, niektóre z nich naprawdę ciekawe. Wyjazdy do innych miejsc w Kana-



Chicago Field Museum. 10-letni Wesley przy wampumie Oneidów, 9 lipca 2007

dzie i USA — duża rzecz. Wielkie zdjęcia na drewnianych konstrukcjach i w drewnianych ramach robiły wrażenie. Może jakaś dobra pamięć po naszej akcji pozostanie? Może zapoczątkowaliśmy dobrą tradycję, nawet jeśli czasem trudno było uznać wzajemne relacje za życzliwe? Wiem, że popełniłem błędy, ale też zrozumiałem bardzo wiele o ludziach, z którymi pracowaliśmy.

Zdjęcia zostawiliśmy w Oneida Youth Center na terenie rezerwatu, Oneidowie mogą je wystawiać gdzie i kiedy chcą.

Ray John, outsider w wyborze, powiedział nam dzień przed wyjazdem:

— Może teraz tego nie doceniają, ale niektórzy z nich za 10, 20 lat przypomną sobie. ♦

Projekt u Oneidów i w Nowej Woli wspierała Tokyo Foundation w ramach Joint Initiatives Program (JIP). Dodatkowe wsparcie finansowe i organizacyjne otrzymaliśmy od Gminnego Ośrodka Kultury w Michałowie.

Artykuły Bartosza Hlebowicza o Oneidach ukazały się w „Tawacinie” nr 1[61], wiosna 2003, i 3[75], jesień 2006.

# NOWA WOLA

## wszystko takie ciekawe

Z nowowolskimi dziećmi najwięcej pracowała Ala Froń, przyjeżdżając kilkakrotnie na Podlasie z Bielska-Białej, gdzie mieszka i uczy. Za każdym razem gościli ją państwo Bogdanowie. Zorganizowała wokół siebie grupkę oddanych dzieciaków.

— Na przykład Bujo, czyli Daniel Bujko codziennie wypatrywał mnie w oknie i gdy tylko wychodziłam do pracy, wybiegał za mną i wiernie mi towarzyszył.

Na koniec okazało się, że 10-letni Daniel jest autorem naprawdę świetnych zdjęć.

— Mój syn wszystkim krewnym, którzy nas odwiedzają, opowiada o projekcie i pokazuje swoje zdjęcia — mówi dziś jego mama. — Jakby dorósł w tym czasie.

Ze swoją grupką Ala chodziła po domach i aranżowała rozmowy ze starszymi. Na początku dzieci słuchały, potem same zaczynały zadawać pytania, a także robiły zdjęcia. Od dziadków i starszych sąsiadów dowiadywały się o dawnych zwyczajach, na przykład stawianiu krzyża na rozstajach dróg, „żeby ludzie nie błądzili”, o tym, jak się wypłata wzorzyste tkaniny, albo o noworocznych psotach. Słuchały tradycyjnych pieśni, ale też o ciężkim dzieciństwie pokolenia wychowywanego w czasie wojny, o *bieżeństwie*, o trudach pracy na roli. Albo o tym, jak batiuszka ratował życie komunistom, chrzcząc ich w ostatniej chwili — zanim Niemcy zaczęli rozstrzeliwać komunistów (nie wszyscy zgodzili się ochrzcić i ci zginęli).

To była wzajemna nauka: dzieci uczyły się patrzeć na swoją rodzinną wioskę za pomocą aparatu fotograficznego, a Ala zakochiwała się w ich zwyczajach. Obserwowała, jak w domach wypieka się proszorki, czyli chleb na komunię w cerkwi, widziała przygotowania do nabożeństwa w cerkwi i chłopców przymierzających *stichary*, czyli piękne ceremonialne szaty. Razem z nimi oglądała mecze piłki nożnej na szkolnym boisku albo szła na

cmentarz, gdzie, jak dobrze przyłożyć ucho do ziemi przy kaplicy, słyszać anioły.

— Starsi ludzie mówią, że anielski śpiew można usłyszeć tylko w niedzielę, kiedy w kaplicy odprawia się nabożeństwo (tę historię opowiedziała 11-letniej Marysi Monach jej babcia, a Marysia nam ją powtórzyła).

We wrześniu wybraliśmy 29 zdjęć autorstwa nowowolskich dzieci i 11 ich indiańskich rówieśników z Kanady. Wybór był szalenie trudny, bo większość spośród kilkuset zdjęć była po prostu dobra.

Otwarcie „nadoceanicznej” wystawy na płotach przed domami, cerkwią i szkołą w Nowej Woli nastąpiło w piątek, 14 września. Dzieci, starsi, autorzy i bohaterowie zdjęć, nauczycielki, przechodnie, a także reporterzy lokalnych mediów wysłuchali opowieści o projekcie, oklaskali nagrodzonych, po czym ruszyli oglądać zdjęcia. Nowa Wola ozdobiona była nimi jeszcze w sobotę i niedzielę rano. Później przewieźliśmy je do Michałowa, większego miasteczka w okolicy, gdzie stały się atrakcją festynu z okazji Dnia Grzyba. Dzięki staraniom nieocenionej Ani Dobrowolskiej, dyrektorki Gminnego Ośrodka Kultury w Michałowie sztalugi już na nas czekały. Z zaciśniętymi zębami walczyliśmy z wiatrem, który raz po raz wywracał sztalugi, a także staraliśmy się być głusi na atakujące z estrady disco polo, które zdobyło status „polskiej muzyki ludowej”. Poświęcenie się opłaciło: po godzinie oczom widzów ukazała się niecodzienna wystawa: z olbrzymich zdjęć spoglądali na nich znajomi i krewni w towarzystwie egzotycznych (choć jednak bardzo swoich) po bliższym przyjrzeniu się) mieszkańców indiańskiego rezerwatu. Mieszkańcy Nowej Woli pokazywali znajomym samych siebie na zdjęciach, wyraźnie usatysfakcjonowani, pytano nas nawet o cenę zdjęć — ale oczywiście nie były na sprzedaż.

Najbardziej zapamiętam zgietą w pół staruszkę, która starannie oglądała wszystkie 40 zdjęć na otwarciu w Michałowie i uważnie czytała podpisy pod zdjęciami.

— Podobają się pani fotografie? — spytałem.

— O tak. Ja w ogóle lubię dzieci, lubię ludzi. To wszystko takie ciekawe — odparła. ♣

Bartosz Hlebowicz

# NOWA WOLA

## żyć po prostu

Przy pierwszym kontakcie Nowa Wola kojarzy się z egzotyką, z atmosferą skansenu, ale po bliższym poznaniu ludzi i miejsca wyłania się świat swojski, chociaż przez większość współczesnych już utracony. Z czasem Nowa Wola zaczyna przyciągać jak magnes.

Licząca 390 osób wieś z XVIII wieku leży w północno-wschodniej Polsce na skraju Puszczy Białowieskiej i sztucznego jeziora Siemianówka (powstałego po zatopieniu ośmiu białoruskich wsi wbrew woli ludności). Nową Wolę zamieszkują w większości wyznawcy prawosławia. Mówią między sobą „po prostu”, czyli gwara języka białoruskiego. Starają się również żyć „po prostu” — uczciwie, spokojnie. Najstarsi mieszkańcy Nowej Woli są zadowoleni, że teraz ich życie jest wolne od wojen, głodu i ciężkiej, katorżniczej pracy. Chcą, aby ich dzieci i wnuki w jak największym stopniu cieszyły się zdobyczami współczesnej cywilizacji, ale też by nie zapominały o tradycyjnych wartościach. Są otwarci na różnorodność. To cecha ich przodków — obywateli Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie ludzie różnych nacji, religii i kultur żyli ze sobą w braterskiej zgodzie.

Mieszkańcy Nowej Woli to ludzie o wielkiej godności i odwadze. Przykładem niech będzie ich postawa z 1846 roku, kiedy zbuntowali się przeciwko odrabianiu pańszczyzny. Przeciwno 38 bezbronnym mężczyznom wystawiono 2 bataliony wojska. Pomimo uwięzienia i tortur odmówili złożenia przysięgi wobec właściciela ziemi, na której musieli pracować. Aresztowani mężczyźni słyszeli wołanie swoich kobiet: *Nie przysiągajcie! Uzbójnym żołnierzom rosyjskim dostępu do buntowników uniemożliwiły ciężarne kobiety, które wyszły przed szereg i zawołały: Stralajcie kali Boha u sercu nie mając!*

Wiele strat w ludności i zabudowaniach przyniosła I wojna światowa. W 1915 roku prawosławni mieszkańcy Nowej Woli zostali

nakłonieni do opuszczenia swej ziemi i ucieczki przed Niemcami w głąb Rosji. Rozpoczęło się *bieżeństwo*, czyli kilkuletnia tułaczka po obczyźnie. Kiedy po powrocie odbudowali spaloną wieś, wybuchła II wojna światowa, a z nią kolejne pożary oraz mordowanie ludzi i wywózka na Sybir. Pomimo doświadczenia tamtych tragedii ludzie byli sobie bliscy, współczujący i pomocni. I mimo wszystko byli ludźmi wesołymi, cieszącymi się życiem. Chociaż zubożali podczas wojennej gehenny, w czasie wolnym spotykali się na wiejskiej drodze i śpiewali najweselsze piosenki.

O swoim zachwycie dla mieszkańców Nowej Woli w 1887 roku w jednej z warszawskich gazet pisał Edward Chłopicki:

Jednym słowem, piękna dość i przyjemna powierzchowność kobiet i mężczyzn w Nowej Woli, połączona z wiecznie wypogodzonym obliczem, z ciągłą gotowością usługi, z jakąś szlachetną godnością, tak w słowach, jak i w czynach, tworzą całość zajmującą.

Po 120 latach te słowa są nadal aktualne. I chociaż widać wpływy współczesności na styl życia w Nowej Woli, to wiele pozostało z dawnych lat. Wprawdzie młodsze pokolenie żyje głównie własnymi sprawami i izoluje się w czterech ścianach, ale starszyskowie wzorem minionych pokoleń zasiadają na ławeczkach przed domem i rozmawiają w swoim pięknym, śpiewnym języku. Cykl życia w Nowej Woli nadal wyznaczają pory roku, prace w polu i cerkiewne święta. Nowa Wola to nie skansen, to prawdziwi ludzie żyjący „po prostu”. ❀

Marek Hyjek

Uczestnicy projektu w rezerwacie Oneidów:

Lynessa Cornelius (lat 17), Emma Cornelius (15), Gavin Summers (13), Kanati Ireland, Kanyatha, Emily Schuyler (9), Kaila Schuyler (9), Kaniw^akla Nicholas (7), Shaelynn, Chayenne, Clint Cornelius (10), Wesley Riley Antone (10), Raven Summers (11), Brennan Nicholas (14), Janet Ireland (28), Kyle Cornelius (24)

Uczestnicy projektu w Nowej Woli:

Michał Bogdan (13), Marysia Monach (11), Daniel Bujko (9), Grzegorz Bogdan (10), Klaudia Szczerbacz (13), Wojtek Świerżewski (8), Kasia Kondrusik (12), Gabrysia Turko (11), Asia Iwanowicz (12), Kasia Siereda

## TUBYLCZY STYL

Nowa przestrzeń społeczna  
młodych Manchineri\*

Współczesne badania ludów amazońskich dostarczają sporo materiału etnograficznego o różnych grupach etnicznych, o ich transformacji kulturowej i zmianach społecznych, takich jak nawiązanie kontaktów z państwem, otwarcie się na międzynarodowy kapitalizm i gospodarkę spółdzielczą. Jednak skupiają się one przeważnie na jednej grupie etnicznej i rzadko uwzględniają złożoność oddziaływania na siebie kultur. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku antropolodzy wykazywali, jak różne grupy etniczne „odnawiały” swe korzenie. Na przykład Terence Turner, pracujący wśród Kayapó w Brazylii, zwrócił uwagę na odtwarzanie i przebudowę kultury tubylczej, używając terminu „współczesny kulturalizm” (*contemporary culturalism*). Jean Jackson wskazała na zjawisko „polityki indiańskości” (*politics of Indianness*), które pojawiło się dzięki kontaktom z urzędnikami państwowymi i przedstawicielami organizacji pozarządowych. Odkąd kultury odmienne traktuje się jako „systemy uprzedmiotowione” (*objectified systems*), tubylcy wykorzystują pojęcia kultury i różnicy etnicznej jako narzędzia do zdobycia własnej autonomii, do decydowania o sobie i podkreślania swej tożsamości. Marshall Sahlins ogłosił, że globalizacja i inne zjawiska kapitalistyczne wywołały

niespotykaną dotąd w historii różnorodność form kultury, i wezwał antropologów do „unowocześnienia [pojęcia] tubylczości” (*modernization of indigenoussness*).

W studiach tubylczych problematykę młodzieży ujmowano jako odrębną konstrukcję społeczną przy okazji badań grup wiekowych, tubylczego systemu edukacji czy szkolnictwa. Najczęściej tubylcze nastolatki z Amazonii zauważa się podczas badań rytuałów inicjacji, które różnią się w poszczególnych grupach, ale są równie ważne w prawie wszystkich tubylczych wspólnotach tego regionu. Obecnie większość młodych uczestniczy w tak zwanej kulturze młodzieżowej, w przeciwieństwie do czasów, kiedy Indianie przechodzili bezpośrednio z dzieciństwa do małżeństwa, a tym samym do dorosłego życia. W ostatnich latach odnotowuje się wzrost zainteresowania młodzieżą. Naukowcy zaczynają dostrzegać istnienie różnych grup młodzieży oraz interesować się ich stosunkiem do globalizacji, nowoczesności i tożsamości etnicznej.

### Zmiany społeczno-polityczne w stanie Acre

Na przełomie XIX i XX wieku kauczuk całkowicie zmienił historię Acre i jego mieszkańców: stan stał się ojczyzną zbieraczy kauczuku. Pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku doszło do kolejnej wielkiej zmiany: drwale i ranczerzy, wspierani przez rząd, wykupili ziemię w Acre, a tubylcy i niezrzeszeni zbieracze kauczuku zostali wyparci. W konsekwencji Indianie, zbieracze kauczuku i robotnicy rolni zaczęli domagać się praw do ziemi i utworzyli grupę, znaną jako *povos da floresta* (ludy lasu). Przywódca związku zawodowego Chico Mendes był jedną z najważniejszych postaci tego ruchu i kiedy go zamordowano w 1988 roku, opinia międzynarodowa wreszcie zwróciła uwagę na zniszczenia i przemoc w tym regionie. Dzięki silnemu ruchowi społecznemu w Acre powstało wiele projektów ochrony środowiska i rozwoju społecznego, pojawiły się organizacje proindiańskie oraz stowarzyszenia różnych grup etnicznych. Ruch tubylczy przyczynił się do wdrożenia na

\* Manchineri to jedna z nazw ludu Piro. W Peru mieszkają nad rzeką Urubamba, w Brazylii — nad rzeką Yaco. Termin Manchineri, Manitenieri lub Machineri odnosi się do Piro brazylijskich — przyp. red.

ziemiach indiańskich projektów dotyczących gospodarki spółdzielczej, szkolnictwa i ochrony zdrowia. Trzeba także pamiętać, że w 1988 roku, po rządach wojskowych, konstytucja brazylijska po raz pierwszy przyznała tubylczym mieszkańcom prawa kulturowe i polityczne.

Urbanizacja w stanie Acre rozpoczęła się w czasach boomu kauczukowego, wywołując fale migracji z terenów wiejskich, gdy zbieranie kauczuku przestało być opłacalne. Podobnie jak w innych rejonach Amazonii, urbanizacja dokonuje się bardzo szybko. W 2004 roku liczba mieszkańców Acre wynosiła ponad 630 tysięcy osób, z których około 70% żyło w ośrodkach miejskich. Populacja tubylców osiedlających się w miastach na stałe lub okresowo nieustannie rośnie. Według danych Narodowej Fundacji do Spraw Indian (FUNAI) w 2002 roku tubylcza populacja w stanie Acre, obejmująca 14 odrębnych grup etnicznych, liczyła 12 086 osób zamieszkujących na ziemiach indiańskich, z czego 2500 w samym Rio Branco, stolicy stanu Acre.

Wybór Jorge Viany na gubernatora w 2000 roku był nadzieją dla grup tubylczych i ich sąsiadów. Viana zainicjował szereg projektów społecznych i infrastrukturalnych, podjęto próby uznania i propagowania etnicznej różnorodności regionu. W 2000 roku Państwowa Fundacja Kultury po raz pierwszy zorganizowała spotkanie grup tubylczych Encontro de Culturas Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (Spotkanie kultur indiańskich stanu Acre i południowej części stanu Amazonas). Cztery lata później w imprezie uczestniczyli już przedstawiciele blisko 20 grup etnicznych z całego regionu, należących do dwóch rodzin językowych: pano i arawak. Największa impreza kulturalna odbywa się w Rio Branco 19 kwietnia, podczas ogólnokrajowego Dnia Indian. Na szczeblu federalnym urzędnicy Sekretariatu ds. Ludów Tubylczych stanu Acre (Secretaria dos Povos Indígenas do Acre), utworzonego w 2003 roku, demonstrują nowe podejście do spraw związanych z tubylcami, podobnie jak niedawno powstałe sekcje różnych urzędów państwowych, zajmujące się tubylcami. Ponadto w 2003 roku otwarto muzeum propagujące styl życia mieszkańców leśnych osad, ich

wierzenia i tradycyjne praktyki. Muzeum stanowi część polityki nowego rządu federalnego pod hasłem „Rząd w Lesie”. Obecnie większość grup etnicznych założyło własne stowarzyszenia broniące praw do otrzymywania pomocy na cele edukacyjne, zdrowotne, sanitarne i gospodarcze. Wreszcie w 2004 roku sześcioro tubylczych kandydatów zostało wybranych do rządów lokalnych.

### Nowe moce symboliczne wśród Manchineri zamieszkujących terytorium indiańskie

Manchineri żyją w Amazonii brazylijskiej, w stanie Acre, wzdłuż granicy z Peru. Posługują się językiem należącym do rodziny arawak. W 2004 roku na obszarze zwanym Mamoadate żyło 880 osób. Manchineri zajmują się uprawą ziemi, polowaniem i hodowlą bydła, utrzymują się także ze sprzedaży produktów rolnych, głównie ryżu i fasoli, w pobliskich miasteczkach. W 2002 roku liczba Manchineri mieszkających w Rio Branco wynosiła 128 osób, co stanowi trzecią największą grupę tubylczą, która wyemigrowała do stolicy stanu Acre.

Najstarsi Manchineri mówili mi, że przed przyjściem zbieraczy kauczuku żyli w wioskach nad rzeką Yaco, każda z nich miała wodza, *tuxaua* lub *tolohi*, i szamanów różnych specjalności. W czasie boomu kauczukowego Manchineri zmuszano do niewolniczej pracy w lasach i wtedy struktura ich tradycyjnej wioski została rozbita. W 1977 roku Manchineri otrzymali ziemię od FUNAI i mianowali przywódcę swej pierwszej wioski. Później na tym obszarze osiedliło się więcej ludzi, a dzisiaj znajduje się tam dziesięć wiosek, każda ma swego wodza, którym z reguły jest założyciel osady.

Pod koniec lat osiemdziesiątych przywódca pierwszej i największej wioski rozpoczął pracę w tubylczej organizacji w Rio Branco. Od tego momentu nastawienie do grup tubylczych w stanie Acre uległo zmianie: powstała nowa tożsamość społeczna oraz funkcja — tubylczy urzędnik. Przywódcy z Mamoadate brali udział w spotkaniach ruchu etniczno-politycznego



Młodzi Manchineri w Rio Branco

w Rio Branco i ich nowym wyzwaniem stały się negocjacje (prowadzone po portugalsku) z urzędnikami państwowymi i przedstawicielami organizacji pozarządowych o zapewnienie ochrony zdrowia, nauczania oraz obrony rodzinnych terytoriów. Wzmogło to okresową migrację między Mamoadate a Rio Branco, choć jeszcze pod koniec lat dziewięćdziesiątych Manchineri żyli w znacznej izolacji.

Dziś w tubylczych społecznościach w Acre pojawia się wiele nowych zawodów: tubylczy nauczyciel, doradca do spraw rolnictwa i środowiska (*agentes agro-florestais*) oraz doradca do spraw ochrony zdrowia (*agentes de saúde*). Proindiańskie organizacje w Acre są pionierami w propagowaniu szkolnictwa w tubylczych społecznościach. Nowe stanowiska obejmują przeważnie młodzi, lepiej wykształceni, posiadający większe doświadczenie, zdobyte podczas wypraw do miast, kiedy pomagali

starszym w załatwieniu emerytury, zakupach czy sprzedaży produktów rolnych. Młodzi biorą także udział w oficjalnych wizytach urzędników państwowych i przedstawicieli organizacji pozarządowych, pracują w charakterze tłumaczy, przekazując nowe informacje pozostałym członkom społeczności. Podczas niektórych negocjacji, prowadzonych poza wioską, otrzymują specjalne upoważnienie do występowania w imieniu przywódcy wioski.

Osoby te dysponują władzą dzięki obyciu z nowinkami i posługiwaniu się językiem portugalskim (kapitał kulturowy<sup>1</sup>), a także

<sup>1</sup> Zdaniem Pierre'a Bourdieu „kapitał kulturowy” odwołuje się do wiedzy, umiejętności i kwalifikacji; przybiera trzy formy: stan ucieleśnienia (predispozycje ciała i umysłu), stan uprzedmiotowienia (korzystanie z dóbr kultury, takich jak zdjęcia, książki, słowniki), wreszcie stan zinstytucjonalizowania (przekazywanie wiedzy innym). Zob. Pierre Bour-



Młody Manchineri z tradycyjnym malunkiem twarzy

dzięki kontaktom (kapitał społeczny<sup>2</sup>) nawiązanym podczas szkolenia i spotkań. W ten sposób młodzież gromadzi kapitał symboliczny, który pozwala organizować przestrzeń społeczną. Gromadzenie kapitału symbolicznego zawsze odbywa się na drodze powolnego procesu doboru i wtajemniczenia albo dzięki pozycji zajmowanej z racji pochodzenia; można go wykorzystywać tylko na płaszczyźnie społecznej, która została rozpoznana. Nowe role społeczne tworzą nowe kryteria oceny kom-

petencji, wzorów poważania i poszanowania, co z kolei wyznacza ład moralny. Manchineri ciągle dysponują niewielkim kapitałem ekonomicznym i dlatego kapitał symboliczny, nawet w postaci pochwał i prestiżu, staje się źródłem władzy.

Gdy spytałam młodych, jakie cechy powinien mieć w przyszłości wódz, główny nacisk położono na zdolność porozumienia się z nie-Manchineri.

Myślę, że gdy wybierzemy nową osobę, będzie ona wyuczona. Osoba wyuczona, która wie, jak stać na czele. Jeśli postawimy na starego, wiem, że dla wioski będzie to dobrze, ale kiedy uda się na spotkanie w mieście, nie powie ani słowa. Za to osoba wyuczona zna portugalski.

(Aldo, wieś Jatoba)

dieu, *The Forms of Capital*, [w:] John G. Richardson (red.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood Press, Nowy Jork 1986, s. 243.

<sup>2</sup> Bourdieu stosuje pojęcie „kapitału społecznego” w odniesieniu do więzi społecznych, członkostwa, przyjaźni, zaufania, szacunku i poważania, które są podstawą życia społecznego.

Młodzież mówi, że ich trudność — dotyczy to zwłaszcza dziewcząt — polega na tym, że nie mówią po portugalsku i dlatego nie mogą wyrazić tego, co myślą. Jeden z dorosłych także powiedział, że nie mają dostępu do informacji i do „wyjaśnień”. Wiele osób pytało mnie, co znaczą takie słowa, jak „bioróżnorodność”, „dokument”, „projekt”, „tubylczość”, ponieważ wielokrotnie słyszeli je od urzędników. Osoby, które podczas szkoleń lub rozmów z rządem nauczyły się takich pojęć, jak „zrównoważony rozwój” czy „zachowanie zasobów naturalnych”, lubiły używać ich podczas rozmowy.

Najbardziej pożądaną cechą w wioskach jest wykształcenie:

Marzy mi się, że będziemy studiować, bo naprawdę musimy studiować i uczyć się. Bez studiów jesteśmy niczym, nieprawdą?

(Ivanuzia, wieś Extrema)

Szkoła jest szanowaną przestrzenią społeczną i zanim uczniowie wyjdą z domu, biorą kąpiel i ubierają czysty strój, przeważnie szkolny t-shirt, dostarczony przez rząd, lub schludne ubranie „białego człowieka”. Peter Gow badał znaczenie szkoły dla tubylców i powiada, że szkoła jest głównym symbolem uznania przez państwo i poświadczeniem prawa do zajmowania danego miejsca, podobnym do prawa własności ziemi<sup>3</sup>. W szkole obowiązuje odrębny system odniesienia, nauczyciele zwracają się do uczniów, używając ich portugalskich imion, a nie imion stosowanych w obrębie wspólnoty Manchineri. Aspiracje intelektualne są jednym z narzędzi przemian społecznych, a korzystanie ze szkolnictwa państwowego ułatwia zdobycie władzy w tubylczej społeczności oraz zrozumienie współczesnych czasów pełnych zmian i niepewności.

Co ciekawe, pojawienie się nowych ról społecznych w wiosce pociągnęło za sobą także zmianę w nastawieniu do tradycji. Jeden z najmłodszych „doradców rolniczych”, Artur, po powrocie ze swego pierwszego kursu w Rio Branco, powiedział, że poproszono

go tam o zaśpiewanie pieśni Manchineri albo o opowiedzenie legendy, ale żadnej nie znał.

— Teraz postaram się nauczyć — zapewnił — bo na kursie chcę, abyśmy śpiewali w klasach.

Kilku starców, którzy ciągle mają wiedzę o mitach, pieśniach, tańcach i lecznictwie, pełni obecnie bardzo ważną rolę. Znajomość własnej kultury i tradycji stało się podstawową formą edukacji, a młodzież wie, że u starych ludzi można szukać informacji. Co więcej, ci, którzy ukończyli kursy w mieście, zwykle uczestniczyli w szamańskich obrzędach innych ludów i teraz proszą starych, aby odprawili je w ich własnych wspólnotach. Zdaniem Gowa nauka w szkole chroni tubylców przed niewolnictwem, a szamani bronią ich przed demonami lasów i rzek<sup>4</sup>. W szamańskich praktykach Manchineri, takich jak obrzęd *ayahuasca*<sup>5</sup>, zawsze brali udział przedstawiciele różnych wspólnot; praktyki te ciągle dostarczają ważnej wiedzy o świecie duchowym i rozwoju indywidualnym. Starych ludzi zabiera się także na imprezy kulturalne, organizowane w miastach, aby przedstawiali tam tubylcze tradycje. Spotkania te, coraz częstsze w ostatnich latach, pozwalają ludziom wyrażać swą kulturę i budować świadomość tradycji innych grup tubylczych, dlatego mają one duże znaczenie duchowe, a także stanowią manifestację polityczną. Dowiedziałam się, że w 2001 roku, dzięki pierwszej prezentacji kulturalnej w Rio Branco, Manchineri zaczęli na nowo urządzać tradycyjne tańce. Jedna z dorosłych osób biorących udział w tych imprezach powiedziała, że nigdy dotąd nie słyszała o tradycyjnych tańcach, a teraz zobaczyła, że są one wartościowe. O tradycji mówi się więcej dzięki publicznym deklaracjom o konieczności ochrony tubylczej wiedzy, jednak rząd nie zapewnia na ten cel wystarczających funduszy.

<sup>4</sup> P. Gow, *Of Mixed Blood*, dz. cyt., ss. 241–242.

<sup>5</sup> *Ayahuasca* [czyt. ajałaska], inne nazwy: yagë, natema, caapi. Psychodeliczna substancja, spożywana głównie jako wywar z południowoamerykańskiej liany *Banisteriopsis caapi*. W czasie seansu zażywający odczuwa stany podobne do lewitowania, kontaktu z innymi bytami nadprzyrodzonymi, widzi obrazy odnoszące się do przeszłości i przyszłości — przyp. red..

<sup>3</sup> Peter Gow, *Of Mixed Blood. Kinship and its history in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press, Oksford 1991, ss. 229–251.



Droga  
z rezerwatu  
do miasta  
narysowana  
przez dziecko  
w szkole

### Miejska młodzież Manchineri i nowa przestrzeń tubylcza

Począwszy od lat osiemdziesiątych rodziny Manchineri przeprowadzają się do miast, szukając pracy w organizacjach tubylczych, a także z powodu konfliktów wewnętrznych. Młodzi Manchineri żyjący w Rio Branco twierdzili, że przyjechali do miasta razem z rodzicami, na studia, poszukać pracy, albo do innych krewnych, którzy już mieszkali w mieście. Większość młodych Manchineri urodziła się w mieście i posiada niewiele wspomnień z życia na terytorium indiańskim.

Na pytanie, co jest najważniejsze dla tubylców żyjących w miastach, padała zawsze ta sama odpowiedź: studia i ukończenie kursu. Wysoko ocenia się także możliwości znalezienia pracy w organizacjach tubylczych i ośrodkach kultury lub rządowych projektach dla tubylców, które pojawiły się w ostatnich latach. Często są to jedyne liczące się formy zatrudnienia, stanowiące większość ich dochodów. Rozpoznają w tym strategię unikania marginalizacji, która stała się udziałem większości imigrantów zamieszkujących biedne peryferia miast. Prawie wszyscy młodzi ludzie, z którymi rozmawiałam, potwierdzali, że chcieliby się więcej dowiedzieć o swej tra-

dycji, i ubolewali, że ich znajomość języka Manchineri i tradycji jest taka słaba.

Imprezy kulturalne były dla miejskich Manchineri okazją do spotkania się z Indianami z własnej grupy etnicznej, jak również z innymi grupami pochodzącymi z odległych terytoriów tubylczych. W trakcie tych spotkań tubylcza młodzież bierze udział w ważnych tańcach rytualnych, przynosi różne stroje i przedmioty, takie jak torby ręcznej roboty, naszyjniki i bransolety, które zwykle noszone są z dumą. Ponadto w domach Manchineri, w mieście, odbywa się nieprzerwanie jeden rytuał — *ayahuasca*. Dla młodych tubylców wydarzenia te są forum poznawania tradycyjnej wiedzy, ponieważ ich rodzice od dawna mieszkają w mieście i nie potrafią już recytować mitycznych opowiadań ani śpiewać, zaś terytoria tubylcze znajdują się w znacznej odległości.

Znajomość przyrody, tubylczych zwyczajów, opowieści, wierzeń i historii grup etnicznych jest kapitałem kulturowym, który różni się od tzw. wiedzy naukowej, dostarczanej w szkołach państwowych. Może ona wpłynąć na poprawę stosunków, zwłaszcza w obrębie własnej grupy etnicznej, ponieważ Manchineri z wiosek przeważnie nie uważają już swych pobratymców w miastach za Indian, uważają, że porzucili tradycję. Pojawiają się także ubolewania, że Indianie pracujący w organizacjach

nie mają już kontaktu ze swymi tradycyjnymi terytoriami. Tym niemniej obycie kulturowe jest dziś bardzo ważne, bo nawet brazylijskie społeczeństwo zaczęło doceniać tubylczą wiedzę, na przykład medycynę naturalną.

Kapitał kulturowy może być zamieniony w kapitał społeczny, ponieważ kreuje on nowe więzi społeczne, na przykład relacje tubylców z białymi mieszkańcami Brazylii. W przestrzeni miejskiej młodzież wytwarza poczucie wspólnoty (kapitał społeczny) na różnych płaszczyznach: w obrębie własnej grupy etnicznej, w tubylczym ruchu etniczno-politycznym i w ruchu tubylczych studentów. Kolejnymi płaszczyznami, na których obserwowałam gromadzenie kapitału społecznego przez młodych, jest działalność grup interesujących się praktykami szamańskimi i subkulturami młodzieżowymi, szczególnie widocznymi w szkołach. Poczucie przynależności do wspólnoty jest bardzo ważne dla młodego człowieka; grupa lansuje określony styl ubierania się, zwraca uwagę na sprawność fizyczną, kierowanie się honorem i przestrzeganie zasad. Wzrost kapitału symbolicznego w mieście zatacza coraz szersze kręgi, obejmuje nie tylko własną grupę etniczną czy inne grupy tubylcze, ale i białe społeczeństwo. Powszechnie uważa się, że kapitał symboliczny potrafi łączyć bariery społeczne.

### Nowoczesny tubylczy styl

Młodzi Manchineri dostrzegli szansę dla siebie w zmieniających się warunkach społecznych. W wiosce najważniejszą nową przestrzenią społeczną stała się szkoła, utworzona w ramach polityki rządu, choć podejmuje się też próby zakładania szkół odpowiadających tubylczym realiom życia. W mieście, podczas imprez kulturalnych, młodzi Manchineri jawnie demonstrują swą przynależność do społeczności indiańskiej, co ich odróżnia od innych Brazylijczyków. Kulturowe i etniczne pochodzenie pozwala łączyć się grupom etnicznym, ale powoduje także przemieszanie się tubylczych kultur. Wejście do tej strefy społecznej jest stosunkowo proste — wystarczy być Indianinem.

Pojawienie się nowego tubylczego stylu jest charakterystyczne dla wielu amazońskich miast, co więcej, indiańska młodzież, zwłaszcza ta żyjąca w przestrzeni miejskiej, nie pasuje do tradycyjnego wyobrażenia Indianina, gdyż potrafi przechodzić z jednej przestrzeni do drugiej: ze szkoły, do której chodzi w jeansach, na szamańskie obrzędy, które kierują się zupełnie inną logiką. Nie jest to jedynie rezultat nasilających się ruchów migracyjnych do miast, ani też nowej tożsamości etnicznej. W stanie Acre wiąże się to ze zmianami natury społeczno-politycznej, które postawiły ludy tubylcze w nowej sytuacji społecznej. Zmiana stosunku władz do ludności tubylczej wzmocniła pozycję tubylców i rozpropagowała ich symboliczny kapitał kulturowy i społeczny. Jest to szczególnie widoczne w postaci politycznego uznania ludności tubylczej na szczeblu stanowym, a także w sposobie rozwiązywania problemów zbieraczy kauczuku oraz wspólnot tubylczych i wiejskich (*povos da floresta*) podczas długiej historii pozyskiwania kauczuku w Acre. Dokonano tego dla podkreślenia jedności mieszkańców stanu, a przy okazji wzmocniło to tubylczy kapitał kulturowy w postaci wiedzy o środowisku i naturalnych metodach leczenia, generując nowe źródło władzy.

### Podsumowanie

Młodzi Manchineri nie zasymilowali się z innymi wspólnotami zamieszkującymi tereny nadrzeczne, ani też nie zasilili grup imigrantów klepiących biedę w mieście — stworzyli własną przestrzeń społeczną. Tubylcza młodzież stała się aktywnym czynnikiem społecznym, zarówno w wioskach, jak i w mieście, i bierze na siebie odpowiedzialność za przyszłość dzięki swemu symbolicznemu kapitałowi społecznemu i kulturowemu. Tubylcze społeczności wykorzystują zatem własne metody nawiązywania kontaktu ze społeczeństwem brazylijskim. ✦

PIRJO KRISTIINA VIRTANEN jest pracownikiem naukowym na Uniwersytecie w Helsinkach, na wydziale studiów latynoamerykańskich. Latem 2007 roku obroniła doktorat. Prowadzi badania wśród Indian Manchineri w brazylijskim stanie Acre.

## INDIAŃSKI YIN–YANG<sup>1</sup>

Jon Christopher Crocker  
i Bororo

Organizacja  
przestrzeni społecznej

Człowieczeństwo jest kategorią niejednoznaczną, bez względu na kulturę, w jakiej je rozpatrujemy. Z reguły zaczyna się od definicji biologicznych („Człowiek jest rodzajem ssaka należący do rodziny człowiekowatych, rzędu naczelnych”), uzupełniając je rozmaitymi niejednoznacznościami, wynikającymi z różnic ideologicznych. Niezwykle szeroka jest gama cytatów z klasyki literatury europejskiej. Antoine de Saint-Exupéry pisał, że „Być człowiekiem to w istocie być odpowiedzialnym”. Goethe uważał, że człowieka definiuje jego wiara, bez niej jest już tylko „pół-człowiekiem”, a Albert Einstein twierdził, że człowieka czyni jego zdolność do myślenia. To tylko kilka przykładów wskazujących, że człowieczeństwo w żadnej kulturze nie jest kategorią łatwą do określenia.

Bororo to grupa indiańska z rodziny językowej gê, zamieszkująca tereny nad rzeką São Lourenço w środkowej części brazylijskiego stanu Mato Grosso (północnego<sup>2</sup>). Kiedy był wśród nich Crocker (pierwsze badania w 1964

roku), żyło ich około piciuset osób, w kilku dość mocno oddalonych od siebie wioskach. Bororo mają za sobą dramatyczną historię kontaktów ze społeczeństwem narodowym. Zaowocowało to gwałtownym spadkiem populacji, co nie pozostało bez wpływu na życie codzienne tych ludzi.

Bardzo istotnym zagadnieniem dla Bororo jest pojmowanie przestrzeni społecznej. Mamy tu w najprostszej formie do czynienia z dualizmem współśrodkowym, czyli dzielącym wioskę na dwie równe połowy. Taki podział przestrzenny niesie za sobą wyodrębnienie w ramach wioski dwóch *moiet*. Obie *moiety* dzielą się na cztery klany, wewnątrz których Crocker wyróżnił od pięciu do dziesięciu domostw (*households*). Przy budowie nowej wioski, a stawia się je głównie w pobliżu rzek (szczególnie São Lourenço), Bororo starają się tak ustawić chaty, by słońce wschodziło nad terenem zamieszkałym przez jedną *moietę*, a zachodziło po stronie drugiej. W idealnym modelu<sup>3</sup>, wioska powinna być jeszcze ustawiona „osią współśrodkową” zgodnie z biegiem rzeki. Takie rozplanowanie przestrzeni,

<sup>3</sup> Pod pojęciem „model idealny” rozumiem stan, który jest najbardziej pożądany przez omawianą grupę. Oczywiście „model idealny” dość często ma się nijak do tego, co można zaobserwować w rzeczywistości.

JON CHRISTOPHER CROCKER (1938–2003)  
— amerykański antropolog, uczeń Claude’a Lévi-Straussa. Zasłynął jako badacz ludu Bororo, choć zainteresowania miał bardzo rozległe: od ludów pierwotnych Ameryki Północnej i Południowej po relacje między społeczeństwem a ceremoniami w średniowiecznej Francji. Jego najważniejsze prace to: *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, będąca zapisem badań terenowych wśród Indian Bororo oraz *My Brother the Parrot. In The Social Use of Metaphor*, w której analizuje słynne zdanie Indian Bororo: „Jesteśmy czerwonymi arami”.

<sup>1</sup> Tytuł artykułu nawiązuje do cytatu: „Jak wcześniej stwierdzono, *bope* i *aroe* są kosmologicznymi zasadami porządkującymi, podobnymi do klasycznego chińskiego konceptu *yin i yang*” (J.Ch. Crocker, *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*, University of Arizona Press, Tucson 1985, s. 180 — kolejne cytaty z tego dzieła odnotowane są jedynie numerem strony w nawiasie). Porównanie to jest tym bardziej trafne, że kolor biały kojarzony jest z *aroe*, a kolor czarny z *bope*.

<sup>2</sup> W 1977 roku utworzono stan Mato Grosso do Sul, chodzi więc o stan Mato Grosso ze stolicą w Cuiabá.

związane z ruchem słońca ze wschodu na zachód, jest podstawą wymiany małżeńskiej pomiędzy *moietami*. Na środku wioski, obok domu mężczyzn, wydzielony jest plac, służący do wykonywania czynności rytualnych (i tylko do tego celu), zwany *bororo*.

Dla Bororo „układ wioski, oddaje [podstawowe] zasady organizujące relacje, wszystkich bytów (...) ożywionych i nieożywionych, dostrzegalnych i wymyślonych” (s. 33). Porządek przestrzenny wioski jest także manifestacją porządku transcendentnego. Co więcej, jest to porządek właściwy wszystkim wioskom Bororo. Oznacza to, że mężczyzna chcący przeprowadzić się do innego miejsca w obrębie „Bororolandu”, zamieszkuje tam z klanem, który nazywa się tak samo jak jego klan macierzysty, a do ludzi wewnątrz tego klanu zwraca się tak, jak do ludzi w rodzinnej wiosce (na przykład „matko”, „ojcze”, „bracie”), ze wszystkimi tego konsekwencjami. W gruncie rzeczy, dzięki takiemu ujęciu przestrzeni społecznej wioski wśród ludzi uważanych za Bororo (postrzeganych, jako inni członkowie tej samej grupy) nie ma obcych. Każdy Bororo zna swoje miejsce, bez względu na to, w której wiosce się znajduje.

W domostwie Bororo najistotniejszą rolę odgrywają kobiety — to od nich wywodzi się pochodzenie, do domu jej rodziców początkowo wprowadza się mężczyzna. Na czele domostwa zawsze stoi kobieta, nie koniecznie najstarsza, za to zawsze najbardziej poważana. Kobieta pełni istotną funkcję rytualną. Jej rolą jest dbanie o to, by domostwo mogło uczestniczyć w ceremoniach. Drugą ważną postać w domu jest mężczyzna, często najstarszy. Zgodnie z regułą jest nim brat kobiety, która pełni rolę głowy domostwa. W praktyce ważniejszy od wieku jest autorytet mężczyzny. Zadaniem, jakie może wykonać tylko mężczyzna, jest wytwarzanie przedmiotów rytualnych, wykorzystywanych podczas ceremonii. Wiedza na temat konstruowania takich przedmiotów jest bardzo poważana, zazdrośnie strzeżona i niechętnie przekazywana. Domostwo powinno (w modelu idealnym) zawierać dwie rodziny dwupokoleniowe, po to, aby móc spełniać swoją funkcję rytualną. Najwięcej do powiedzenia w domu mają najstarsi oraz pier-

wsi potomkowie głowy rodziny (czyli najstarsi potomkowie). Jest to system „niedoskonały”, powoduje, że mężczyźni w domostwie, znajdują się w stanie ciągłego konfliktu. Każdy z nich chciałby odgrywać istotniejszą rolę niż dominujący mężczyzna (teść albo ojciec). Sposobem na częściowe spełnienie własnych ambicji jest dla młodego Bororo wybudowanie swojego domostwa, w pobliżu domostwa ojca swojej żony. Innym wyjściem, często praktykowanym, jest wyprowadzenie się do innej wioski i próba znalezienia dla siebie miejsca wśród jej mieszkańców.

Crocker prędko zdał sobie sprawę, że to jak Bororo postrzegają rzeczywistość, uwidacznia się w opozycji *aroe–bope*. Są to siły „przenikające każdy plan egzystencji i wszystkie działania w ramach swojej dziedziny odnoszą do różnych faktów rzeczywistości” (s. 36). Są to też jedyne nadnaturalne byty znane Bororo. Są to nie tylko byty, ale też kategorie, do tego bardzo szerokie i — jak podkreśla Crocker — nieprecyzyjnie (czasami wręcz sprzecznie) definiowane przez samych Bororo.

Pierwszy z wymienionych bytów, *aroe*, dosłownie znaczy „dusza”. Dla Bororo *aroe* to przede wszystkim rodzaj bytu zamieszkującego podziemia, odpowiedzialnego za rzeki i żyjące w nich stworzenia. Ale jest to też coś więcej. Kategoria *aroe* zawiera wartości, które opisałibyśmy jako: porządek i zorganizowanie. Ponadto *aroe* są bytami niezwiązanymi z procesami gnilnymi i rozkładem, ze starością i śmiercią, są całkowicie ponadczasowe (kategorie czasu ich nie obowiązują, trwają ciągle w jednym momencie). W życiu rytualnym *aroe* mają znaczenie jako dawcy (i przy okazji posiadacze) imion i nazw. Zdaniem Bororo wszystko na świecie ma swoje *aroe*, ma swoje miejsce w kosmologicznym porządku. *Aroe* są też tym, co Claude Lévi-Straus nazwałby zwierzętami totemicznymi. Każdemu z klanów przyporządkowany jest własny zestaw *aroe*, od których biorą przede wszystkim nazwę klanu i „zestawy imion” ludzkich, możliwych do wykorzystania przy narodzinach dziecka. Z wyobrażeniami *aroe* wiąże się określone ozdoby i obowiązkowy rytualny względem innych *moiet*. Co więcej, każda publiczna ceremonia jest, ni mniej ni więcej, tylko właśnie reprezentacją

*aroe*. Nigdy nie dzieje się tak, by członek jakiegoś klanu reprezentował jedno z *aroe* związanych z własnym klanem. Dlatego też, mężczyźni (tylko oni uczestniczą w ceremoniach związanych z *aroe*) z jednego klanu reprezentują *aroe* innego, do tego z przeciwnej *moiety*. Jest to postrzegane jako wielki zaszczyt i honor. Z takiej organizacji ceremonii wynika system sojuszy i wzajemnych zobowiązań, przenikających życie każdego Bororo. Rezultatem sojuszu dwóch klanów są międzyklanowe małżeństwa, tworzące trwałe więzi rytualne między klanami małżonków. *Aroe* prowadzą do powstania systemu klasyfikacyjnego i struktury społecznej, w której „ego jest kontrolowane przez naciski innych ludzi”, czyli przez zobowiązania rytualne, względem własnego klanu oraz klanu swojego małżonka.

Innymi istotnymi cechami *aroe* są statyczność i beczasowość. *Aroe* manifestują same siebie w imieniu każdego żywego człowieka — imiona po śmierci wracają do puli możliwych do wykorzystania imion *aroe* danego klanu. Są manifestacją społecznego porządku. Dla Bororo *aroe* to jedna ze skrajności egzystencji, „całkowity duch” w przeciwieństwie do „całkowitego ciała”. Należy w tym miejscu wspomnieć o szamanach *aroe*, zwanych *aroe etawa-are* (co oznacza „Ten, który zna drogi dusz”). Różne koleje dziejów Bororo doprowadziły do tego, że funkcja ta całkowicie zanikła. Bororo nie pozostali bezradni wobec zaistniałej sytuacji i szybko zaadaptowali się do nowych realiów. Obecnie zadania szamana *aroe* wypełnia dwóch doświadczonych szamanów *bope*, którzy potrafią rozmawiać ze zmarłymi. Gdy sytuacja wymaga wiedzy szamana *aroe*, szamani *bope* kontaktują się z jednym z nich.

Drugi element tej układanki to byt zwany *bope*. Najłatwiej go zdefiniować mówiąc, że odpowiada za wszystkie elementy wszechświata Bororo, które nie są *aroe*. Jest więc, w dużej części, przeciwieństwem *aroe*. Podobnie jak *aroe* jest to siła reprezentowana w zjawiskach naturalnych — takich jak cykl dnia, błyskawice i pioruny, ciepło czy zimno. Tak jak cechą *aroe* jest beczasowość, tak cechą *bope* jest powodowanie, że czas płynie. Bororo uważają, że *bope* odpowiada za reprodukcję, cykl

dnia i nocy, śmierć, przemijanie, porę suchą i deszczową, cykl wegetacyjny roślin i za metamorfozy duchów. Do kategorii *bope* zalicza się konkretne zjawiska — słońce (*Meri* „szef wszystkich *bope*”) i księżyc (młodszy brat *Meriego*). Jednakże większość tych bytów to stworzenia pozbawione własnej formy, pojawiające się w formie „omenów”. To ich działaniem tłumaczy się niektóre zjawiska i gwałtowność natury (potężne burze, powodzie itp.). Opisywane przez Bororo *bope* są dość szkaradne, mają zawsze jakieś wynaturzone cechy wyglądu, ale nigdy nie są przypisywane konkretnemu bytowi *bope* na stałe. Są to byty dużo łatwiej doświadczalne (tak fizycznie, jak i „duchowo”) niż *aroe*, chociażby dlatego, że ich manifestacją jest *raka* — energia życiowa. Świat zamieszkiwany przez *bope* opisywany jest bardzo różnie, głównie ze względu na różnorodność doświadczeń. Każdy szaman *bope* ma na ten temat co innego do powiedzenia, a *bope* mogą także doświadczyć zwykli ludzie (głównie w snach lub w transach). Stoi to w ostrej sprzeczności ze światem zamieszkiwanym przez *aroe*, który „jest opisany z niemal talmudyczną precyzją” (s. 125).

Manifestacją *bope* jest *raka* — dosłownie krew, ale jest to tak naprawdę dużo więcej. *Raka* to „siła, która obdarza żywe stworzenia zdolnością do kontynuowania ich egzystencji” (s. 41). To energia i siła życiowa każdego stworzenia, pozwalająca mu żyć. Dzięki *raka* „mężczyźni mogą polować, kobiety zbierać [pożywienie], ptaki latać, a jaguary zabijać swoją ofiarę” (s. 36). Gdy *raka* się wyczerpie, następuje koniec — śmierć, uwolnienie *aroe* z gnijącego ciała (atrybut *bope*). Jednakże śmierć nigdy nie następuje bez powodu, zawsze jest postrzegana jako wina *bope*. To właśnie one sprowadzają na nieszczęsnych ludzi rozmaite wypadki i choroby. I pewnie przyszłoby ludzkości już dawno wymrzeć, gdyby nie szaman *bope*, postać, której zadaniem jest przede wszystkim chronić wioskę przed ingerencją zabójczych bytów, które dokonują nocnych napadów na śpiących ludzi. By zadowolić *bope*, Bororo muszą przestrzegać pewnych reguł, inaczej wprawia *bope* w złość, co skończyć się może tragicznie. Jednym z warunków takiego metafizycznego układu, który koniecz-

nie musi być spełniony, jest ofiarowanie *bope* ich części jedzenia (tzw. „pożywienie *bope*”). Za przygotowanie we właściwy sposób posiłku *bope* jest odpowiedzialny szaman *bope*.

Każdą śmierć tłumaczy się jako nieprzestępowanie zasad żywieniowych albo obrażenie *bope* w inny sposób, czasami jako po prostu niepowodzenie lub niekompetencja szamana, który w nocy strzeże wioski przed atakami *bope*. Kategoria *raka*, podobnie jak *bope*, jest bardzo różnie i nieprecyzyjnie definiowana przez Bororo. Każdy dorosły Bororo wytraca swoje *raka* przede wszystkim poprzez oddawanie się przyjemnościom (na przykład palenie tytoniu) i uczestnictwo w ceremoniach (tańce i śpiewy). Czynnościami szczególnie mocno wyczerpującymi *raka* są te związane z życiem seksualnym. Dla Bororo ideałem, uważanym za posiadającego najwięcej *raka* i potrafiącego najlepiej z niego korzystać, jest młody mężczyzna (16–18 lat). Jeszcze nie ojciec, ale już doskonały wojownik i łowca, a jednocześnie nie posiadający trwałych zobowiązań amant. Jednakże taki mężczyzna poprzez aktywne życie, najprędzej wytraca swoje *raka*. Jest to związane z „zanieczyszczeniem” (*pollution*), czyli z doprowadzeniem swojego *raka* do stanu, który jest niebezpieczny dla „zanieczyszczonego” i jego otoczenia, a szerzej mówiąc — dla całej wioski. Czynnościami, które powodują „zanieczyszczenie”, poza aktywnością seksualną, są przede wszystkim defekacja, rodzenie dzieci i jedzenie. Są to czynności wykonywane w pośpiechu (oczywiście w miarę możliwości), uważane za wstydlive. Dlatego aby nie narażać nikogo na ewentualne skażenie *raka*, wykonuje się je w odośrobnieniu. Pozostałości takich czynności także są bardzo „zanieczyszczające” — sperma, ekskrementy, a nawet dzieci. *Raka* jest więc tworem bardzo ambiwalentnym — z jednej strony daje energię do życia, z drugiej powoduje „zanieczyszczenie” ciała, które może prowadzić nawet do śmierci. Ironia *raka* polega na tym, że ta sama siła, która pozwala się człowiekowi w pełni cieszyć życiem (jest zużywana w najprzyjemniejszych czynnościach: uprawianie seksu, palenie tytoniu czy łowy), jest jednocześnie substancją mogącą spowodować chorobę, gniew *bope*, czy też śmierć.

Należy zauważyć, że *raka*, a właściwie wspólne wystawianie się na działanie substancji *raka*, ma własności integrujące. Przykładem tak „zintegrowanej” grupy jest przede wszystkim domostwo, ale poszerzając kategorię „zanieczyszczenia” można powiedzieć, że jednym z podstawowych czynników integrujących ludzi w obrębie danej wioski, jest wspólne narażanie się na niebezpieczeństwa związane z zanieczyszczeniem *raka*.

Ograniczenia dotyczące pożywienia zwanego „jedzeniem *bope*”<sup>4</sup> (które z wielu powodów jest pożądane tak przez Bororo, jak i przez same *bope*), to kluczowa kwestia niezbędna do zrozumienia tego ludu. Pochodzące z rozmaitych gatunków zwierząt i roślin „jedzenie *bope*” jest właściwie czymś w rodzaju karty przetargowej ludzi w odwiecznym konflikcie z mocarnymi bytami. Tym bardziej, że pokarmem najbogatszym w upragnioną substancję *raka*, jest sam człowiek. Oczywiście *bope* niezwykle mocno pożąda tego pokarmu i w gruncie rzeczy, tylko dlatego, że Bororo go dostarczają, pozwalają im żyć. Jedzenie, którego łakną jest postrzegane jako mocno „zanieczyszczone”, czyli mogące zaszkodzić energii życiowej (*raka*) człowieka. By przygotować tak „zanieczyszczone” jedzenie, potrzeba szamana *bope*. Szaman wykonując określone czynności (w tym „dwukrotne jedzenie” pokarmu), doprowadza jedzenie *bope* do stanu, w jakim mogą je zjeść normalni ludzie. Same *bope* posilają się poprzez niego. Można więc powiedzieć, że spożywanie jedzenia *bope* funkcjonuje jako działanie mediacyjne, pomiędzy ludźmi a *bope*. O stopniu zanieczyszczenia pokarmu świadczyć może bliskość między jedzeniem a kopulacją — jedną z najbardziej „zanieczyszczających” czynności w życiu Bororo. Zarówno kopulacja, jak i jedzenie są wstydlive. Częste są metafory „kulinarne” w rozmowach dotyczących życia

<sup>4</sup> Crocker miał problemy ze znalezieniem cech łączących rozliczne rodzaje pokarmu, które można przyporządkować do kategorii „jedzenie *bope*”. Ostatecznie jeden z informatorów powiedział mu, że taką cechą jest specyficzny zapach *jerimanga* (zapach zbliżony do zgnilizny), który jest właściwie charakterystyczny dla wszystkich rzeczy (nie tylko jedzenia), mających dużo *raka* (s. 140).

seksualnego, na przykład „penis pieczony w waginie kobiety”, czy ogień służący do „oczyszczania” jedzenia jako metafora seksualnej pasji. Aby obraz społecznej funkcji jedzenia stał się pełny, należy jeszcze dodać, że stawia się znak równości między zdolnościami łowieckimi a zdolnościami kochanka.

### Człowieczeństwo według Bororo

Nowe życie powstaje przez „połączenie męskiej i kobiecej krwi”. Bororo twierdzą też, że płyny (obojsza rodziców) są w zasadzie identyczne. Nie robią rozróżnienia między udziałem kobiet i mężczyzn w procesie biologicznej reprodukcji. Jednakże, podobnie jak inne ludy z rodziny językowej gë, przykładają wagę do częstego współżycia podczas ciąży, by ojciec mógł dostarczyć odpowiednią ilość spermy (postrzeganej jako „biała krew”), a matka — krwi, czyli substancji niezbędnych do utworzenia kompletnego dziecka. Jeżeli rodzice mają mało *raka*, najprawdopodobniej będą musieli bardzo długo czekać na dziecko (ażeby skumulowała się odpowiednia ilość *rakare*). Sama krew (tak więc i sperma) zawiera dużo *raka*, życiodajnej energii, która zużywa się w procesie życia człowieka i może być odnawiana poprzez jedzenie konkretnych potraw (mających dużo *raka*). By dziecko urodziło się żywe i mogło w zdrowiu dożyć do ceremonii nadania imienia, rodzice muszą przestrzegać rozmaitych obostrzeń. Są to ograniczenia żywieniowe (zakaz jedzenia konkretnych gatunków mięsa) i dotyczące innych zachowań (abstynencja seksualna obojsza rodziców; w przypadku mężczyzny — zakaz polowania — całkowity lub dotyczący określonych gatunków zwierząt). Wszystko to ma na celu trzymanie z dala od dziecka (wpierw „konstruowanego”, potem już żywego) substancji „zanieczyszczonych”, które są nad wyraz niebezpieczne. Ponadto *raka* rodziców określa fizyczne, moralne i duchowe cechy ich dziecka. Uważa się, że najstarsze dziecko ma najwięcej *raka*. Wszystkie czynności dookołaporodowe trak-

tuje się za mocno wytracające *raka*. Dlatego też ojcostwo nie jest specjalnie wyczekiwany momentem życia. Spłodzenie dziecka postrzega się jako „utrata samokontroli” przez rodziców. Nauczyć ponownie samokontroli mają obostrzenia związane z „konstruowaniem” potomka. Ich drugorzędym celem jest „wytrenowanie” przyszłych rodziców do ich ról.

Narodziny dziecka są najbardziej „zanieczyszczającym” procesem, jaki mogą sobie wyobrazić Bororo. Dlatego też poród odbywa się zawsze w całkowitym odosobnieniu i prawie nigdy nie uczestniczy w nim ojciec (po co pomnażać ilość osób narażonych na „zanieczyszczenie”?), za to zawsze uczestniczy w nim akuszerka. Jest to starsza kobieta, która, odbierając poród, wystawia się na groźne substancje dziecka. Jej zadaniem jest również ukrycie łożyska (skrajnie mocno „zanieczyszczającego”), a także jeśli dziecko urodzi się z jakimiś widocznymi wadami czy chorobami, uśmiercenie go. Między akuszerką a dzieckiem zawiązuje się specjalna relacja zwana *i-maruga*. Ma ona znaczenie podczas ceremonii i zawsze jest bardzo poważana. W końcu to akuszerka naraziła siebie i swoich bliskich na niezwykle groźne nieczystości dziecka.

Dzieci po urodzeniu nie uważa się za pełnoprawnych ludzi, tylko za poruszające się *raka* (w znaczeniu — krew), do którego trzeba „przymocować” duszę (*aroe*). By dokonało się trwałe zagnieżdżenie duszy dziecka w ciele, rodzice muszą dalej bardzo dokładnie przestrzegać obostrzeń, teraz również odnoszących się do samego dziecka. Choroby albo śmierć dziecka wynikają z nieprzestrzegania przez rodziców tych ograniczeń. Samo dziecko nie ma żadnego wpływu na swoje istnienie, nie może nic zrobić, by uchronić się przed szkodliwością substancji mających dużo *raka* albo przed szkodliwym działaniem złośliwych *bope*. Wszystko to dlatego, że dziecko nie jest człowiekiem i podlega innym prawom. Podczas gdy pełnoprawny Bororo zdany jest na łaskę i niałość *bope*, dziecko pozostaje w pewnym stopniu w sferze *aroe*. Dzieci, jak mówią Bororo, są „poza czasem”. To znaczy, że nie ma procesu dorastania w naszym rozumieniu (przynajmniej do czasu nadania dziecku imienia). Dzieci wchodzą w normalną „czasową”

<sup>5</sup> Substancji posiadających dużo *raka*.

sferę rzeczywistości (czyli — doświadczają bezpośrednio działania *bope*) dopiero, gdy zaczynają zużywać swoje *raka*, czyli w praktyce, kiedy zaczynają uprawiać seks. W związku z tym, jeżeli dziecko umrze zanim jego dusza na stałe zamieszka ciało, chowa się je tak samo jak zwierzęta domowe<sup>6</sup>, a nie jak pełnoprawnego człowieka — Bororo. Co więcej, dzieci i wydzieliny ich ciał traktuje się jako zagrożenie dla rodziców i innych Bororo. Mogą „zanieczyścić” ciała innych ludzi. Bororo ujmują tę kwestię bardzo dosłownie, mówiąc: „Dzieci to gówno” (s. 53).

Posiadanie niepełnego *raka* dotyczy statusu społecznego, tak dzieci, jak i starców. Widać tu wyraźną analogię między zachowaniem wobec dziecka i człowieka starego albo chorego<sup>7</sup>. Otóż aby dziecko wyrosło na zdolne do przyjęcia imienia, czyli aby osiągnęło status „człowieka”, musi pić mleko matki. Chory albo stary Bororo, aby wyzdrowieć, musi pić mleko krowy.

Ceremonia nadania imienia jest momentem przełomowym w życiu dziecka — wtedy społeczność uznaje, że jego *aroe* już jest dobrze zagnieżdżone w ciele. Dla rodziców oznacza to koniec okresu przejściowego w ich życiu — od teraz będą mogli wrócić do jedzenia mięsa, uprawiania seksu i innych, zaniechanych na czas „konstruowania” dziecka, czynności. Należy jednak zaznaczyć, że nie czynią tego od razu po nadaniu dziecku imienia. Proces powrotu do normalnego życia (tzn. nieograniczonego obostrzeniami *kuwady*) odbywa się stopniowo i może trwać nawet kilka lat. Wiek, w którym dziecko obdarza się imieniem, nie jest określony wyraźną granicą, raczej zwraca się uwagę na stopień, w jakim dziecko jest świadome i myślące. Generalnie

uznaje się, że kiedy dziecko jest samodzielne, zadaje pytania i potrafi na nie odpowiadać — znajduje się w odpowiednim wieku do nadania imienia. Posiadanie własnego imienia nadaje dziecku nową tożsamość — z bytu, który można by określić jako „ruchome *raka*” (*animated raka*), zostaje włączone w grupę ludzi posiadających duszę. Teraz, jeżeli umrze, zostanie tak pochowane, by jego *aroe* mogło połączyć się z *aroe* przodków.

Podsumowując kwestie koncepcji *raka*, jest to doskonałe narzędzie do praktycznie nieograniczonej weryfikacji założeń kosmologicznych i ich niuansów. Prawie każde zdarzenie przypadkowe można sprowadzić do stwierdzenia „źle gospodarujesz swoim *raka*”, przez co praktycznie nie ma w tym systemie sytuacji, których nie da się wyjaśnić.

Jak mają się powyższe czynniki do pojmowania pokrewieństwa i powinowactwa? Crocker stwierdził, że Bororo, są „wspólną symboliczną”, to znaczy praktycznie nie kładącą nacisku na więzy krwi, za to przywiązującą dużą rolę do relacji ze światem nadprzyrodzonym i definiującą się za jego pomocą. Dlatego też tożsamość społeczna jednostki jest wyprowadzana poprzez odpowiednie zachowanie w stosunku do *bope* oraz przestrzeganie obostrzeń związanych z *raka*.

## Podsumowanie

Czym zatem jest człowieczeństwo dla Bororo? Po pierwsze, Bororo uważają się za Bororo, bez względu na to, z jakiej wioski pochodzą. Wszędzie obowiązują takie same zasady, istnieją takie same klany (a więc i *moiety*). Po drugie, Bororo można się stać tylko poprzez urodzenie się w określonym klanie i otrzymanie imienia, związanego z *aroe* („stworzeniem totemicznym”) tego klanu. Wynika z tego konkretna rola rytualna. Każdy mężczyzna zna swoje miejsce w skomplikowanej strukturze ceremonialnych tańców. Wie także, jak istotną funkcję pełni wcielanie się w rolę *aroe* (czyli dosłownie — „wcielania się” w *aroe*) podczas ceremonii. Po trzecie, na tożsamość wpływa podzielenie ze współmieszkańcami domostwa (kolejno: podklanu, klanu itd.) za-

<sup>6</sup> Zwierzęta domowe są stworzeniami niejednoznacznymi. Nie znajdują się już wyłącznie w sferze „natury”, ale też nie są pełnoprawnymi domownikami („kultura”). W przypadku Bororo należy jeszcze stwierdzić, że w kategorii zwierząt domowych (*pets*) mieszczą się ary, które pełnią ważną rolę w życiu rytualnym tego ludu — dostarczają piór, czyli surowca do wytwarzania przedmiotów używanych w ceremoniach.

<sup>7</sup> Między ludźmi starymi a chorymi różnica jest niewielka — w obu wypadkach po prostu „brakuje *raka*”, albo *raka* zostało „zanieczyszczone”.

grożenia płynącego z bliskości substancji *raka*. Jednocześnie bliskość między ludźmi, zamieszkującymi wspólne domostwo, buduje się poprzez współdzielenie się pokarmem. Co za tym idzie, znaczenie ma funkcja mężczyzn–łowców i kobiet — przetwarzających i przygotowujących pokarm.

Zaczyna być jasne, dlaczego Crocker pisał o „indiańskim *yin-yang*”. Jedną jego połówką byłaby sfera relacji z *aroe* („biała połówka”), uwidaczniana w ceremoniach i nadawaniu imion. Drugą („czarna połówka”) — wykorzystywanie (gospodarowanie) *raka*, sfera fizyczności (ciało — *bope*). Ale na każdej połowce *yin-yang* są kropki przeciwnego koloru. Zgodnie z mitologią Bororo byty, które nazywa się *bope*, są w pewnym sensie *aroe*. I rzeczywiście widać taką zależność — chociażby poprzez sam fakt posiadania imienia, *bope* są w jakimś stopniu *aroe*.

Głęboki sens owych „kropek” w *yin-yang* zawiera się również w innym aspekcie rzeczywistości, zdecydowanie bliższym interesującemu mnie zagadnieniu — w ludzkim życiu. Gdy rodzi się dziecko, uważa się je wyłącznie za „poruszającą się substancję *raka*”, która jest niezwykle groźna dla każdego, kto się z dzieckiem zetknie. Można powiedzieć, że dziecko jest czymś w rodzaju „kwintesencji jedzenia *bope*” — pełne *raka*, bardzo „zanieczyszczające” — z drugiej strony cały czas nie-człowiek. Mimo wyraźnych konotacji z domeną *bope* dziecko przebywa jednocześnie w sferze *aroe* — ponieważ przez pierwszych kilka lat życia „nie starzeje się”, jest, podobnie jak *aroe*, bytem ponadczasowym. Jeszcze inaczej patrząc, dziecko nie ma duszy — *aroe*, za to beśprzecnie ma ciało — *bope*. Gdy dziecko, poprzez ceremonię nadania imienia, nabiera kompetencji człowieka, wkracza w nowy rozdział swego życia. Z jednej strony niedługo zacznie „wydawać” *raka* (przez wykonywanie czynności wytracających *raka*), z drugiej strony stanie się potencjalnym partnerem w sojuszach między klanami, być może będzie mógł wcielić się w jedno z „tote-micznych *aroe*” podczas ceremonii. Jako młodziwiec stanie się ideałem żywotności, będąc jednocześnie przykładem „niegospodarnego” zużywania *raka*, co prędzej czy

później spowoduje, że będzie musiał, w roli przyszłego ojca, owej „gospodarności” się nauczyć. Te dwie sfery, cały czas się przenikają, jedna nie istnieje bez drugiej, obie są współzależne. Dokładnie tak jak *yin* i *yang*.

Sam Crocker nazywa Bororo, „organicznymi duszami”, tłumacząc w ten sposób ową opozycję *aroe-bope*: „człowiek jest *bope*, które zabija, gotuje i rozmnaża się, i jest jednocześnie [ulubionym] pożywieniem *bope*. Ale człowiek jest również *aroe*, czystą formą i duszą, nazwą/imieniem, (...) umieszczony wewnątrz większej klasy, sam będąc częścią (...) systemu, który zarządza rzeczywistością. Ta dialektyczna opozycja, pomiędzy transcendentną formą nadającą miana, i organiczną mocą, mogącą zmieniać fizyczny byt, jest ludzkim paradoksem: organiczną duszą (*vital souls*)” (s. 280). ♦

#### Bibliografia

JON CHRISTOPHER CROCKER

*The Mirrored Self: Identity and Ritual Inversion among the Eastern Bororo*, [w:] „Ethnology” 16(2), 1977, ss. 129–145.

*Selves and alters among the eastern Bororo*, [w:] D.H.P. Maybury-Lewis (red.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, ss. 249–300, Harvard University Press, Cambridge 1979.

*My brother the parrot*, [w:] J.D. Sapir i J.Ch. Crocker (red.), *Social use of metaphor: Essays of anthropology of rhetoric*, ss. 164–92. University of Pennsylvania Press, Filadelfia 1979.

*Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*, University of Arizona Press, Tucson 1985.

MARCIN KOPKOWSKI jest studentem V roku etnologii i antropologii kulturowej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w 2006 roku obronił pracę licencjacką zatytułowaną *Co czyni człowieka? Człowieczeństwo w oczach antropologów badających społeczności indiańskie środkowej Brazylii pod kierunkiem dra Mariusza Kairskiego*. Interesuje go postrzeganie człowieczeństwa w kulturach pierwotnych, zagadnienie kulturowego konstruowania „obcego” (również w literaturze, filmie i komiksie), postrzeganie czasu i przestrzeni społecznej.

Powyższy artykuł stanowi rozdział pierwszy pracy licencjackiej, w którym autor omówił postrzeganie człowieczeństwa przez Indian Bororo na podstawie dzieł Jona Christophera Crockera. W kolejnych numerach „Tawacina” zamieścimy koncepcje Indian Suyá (w ujęciu Anthony’ego Seegera) i Araweté (zawarte w dziełach Eduardo Viveiros de Castro).

## Rodacy Karola Maya

Dawno, dawno temu, gdy miałem bodaj 15 lat, a za sobą pierwsze lektury o Indianach, z nieśmiertelnym (jak się wówczas zdawało, bo kto dziś to czyta?) *Winnetou* Karola Maya, w witrynie antykwariatu, w Zabrze, ujrzałem opasłą *Księgę Indian* (w niemieckim oryginale: *Das Indianerbuch*) Ewy Lips. Ponieważ byłem w Zabrze na gościnnych występach i bez grosza, z duszą na ramieniu wróciłem do Gliwic, gdzie wówczas mieszkalem. Po niemal bezsennej nocy, gryząc paznokcie z nerwów, czy aby ktoś mnie nie ubiegł, następnego dnia, zaraz po szkole, pogałem po książkę, która na szczęście wciąż na mnie czekała.

Dziś, gdy nowszych i pewnie lepszych opracowań tego typu jest wiele, takie popularnonaukowe kompendium wiedzy o Indianach nie robi większego wrażenia. Ale wtedy, gdy podobnych książek było jak na lekarstwo, stanowiła rarytas i istną kopalnię wiadomości dla początkującego amerykanisty. I właściwie, choć może nieco traci już myśzką, nie zatraciła tego charakteru — wciąż jest to pożyteczne źródło podstawowej wiedzy dla początkujących (a dla nich głównie piszę w tej niepoważnej rubryce poważnego kwartalnika) „indianistów”.

Książka, o której wspominałem na początku, była pierwszym wydaniem (bodaj z 1960 roku), teraz zaś mam przed sobą wydanie drugie (Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, seria [bez nazwy] z białą obwolutą), które dostałem kiedyś w prezencie. Jej autorka, profesor uniwersytetu w Lipsku, znała Indian z autopsji, uczestnicząc w wielu wyprawach badawczych do obu Ameryk.

Z typowo niemiecką rzetelnością i precyzją (to akurat uważam za cenną cechę niemieckich publikacji popularnonaukowych), pani Ewa prowadzi czytelników po świecie Indian, zarówno tych dawnych, jak i współczesnych, po drodze prostując pewne zakorzenione stereotypy i objaśniając podstawowe pojęcia.

I tak najpierw dowiadujemy się, skąd Indianie wzięli się w Ameryce, czy rzeczywiście

są czerwonoskórzy, czy mówią jednym językiem, czy wszyscy byli wyśmienitymi jeźdźcami, czy wszyscy nosili pióropusze itd. Potem autorka dzieli Indian pod względem językowym i kulturowym, szeroko rozwodzi się o duchowym aspekcie ich kultur, a także „pokazuje egzotyczne obyczaje towarzyszące życiu Indianina poczynając od narodzin, poprzez obrzędy wtajemniczenia młodzieży, wiek dojrzały i walkę o byt, aż do śmierci” (z notki na skrzydełku obwoluty). W sumie nic nowego i zaskakującego dla znawcy przedmiotu, ale dla początkującego miłośnika Indian, śmiem twierdzić, wciąż lepsze od niejednej nowszej publikacji. Dodatkowym atutem książki jest bogata szata ilustracyjna (rysunki i zdjęcia), a także (nieco przestarzała) solidna bibliografia dodana w aneksie przez Annę Kowską-Lewicką, redaktor naukową i autorkę przypisów do *Księgi Indian*.

Przy okazji (ponieważ stały na półce po sąsiedztwie) chciałbym wspomnieć dwie inne książki, obie popularnonaukowe i etnograficzne (w starym, zrozumiałym dla każdego stylu), choć tylko w części poświęcone Indianom. Pierwsza to *U źródeł cywilizacji* Juliusza E. Lipsa (Wiedza Powszechna, Warszawa 1957). Juliusz Lips (mąż Ewy), przedwojenny znany i ceniony etnolog niemiecki, uciekł przed Hitlerem do USA, gdzie w 1946 roku opublikował rzeczoną pozycję po angielsku, którą rychło przetłumaczono na kilka języków, po czym wrócił do Niemiec, został rektorem uniwersytetu w Lipsku i wkrótce (1950) zmarł. W książce prowadzi nas po czterech kontynentach śladami początków wielkich cywilizacji oraz przeróżnych kultur tubylczych.

Zarys historii cywilizacji proponuje czytelnikom, należący również do starszego pokolenia etnologów badacz kultury eskimoskiej, Duńczyk Kaj Birket-Smith w *Ścieżkach kultury* (Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, seria z białą obwolutą). Książka nie weszła do kanonu lektur uniwersyteckich, co być może jest jej atutem, gdyż jak pisze znana etnolog i autorka przedmowy, Zofia Sokolewicz: „*Ścieżki kultury* są jedną z ostatnich prac napisanych w zrozumiałym dla niefachowców języku, ze wszystkimi ubocznymi tego konsekwencjami”. ✚

Mariusz Wollny



# Z ZIEMI INDIAN

## SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

### Blackfoot Crossing Historical Park

Po 22 latach planowania, zbierania funduszy, organizowania i budowy, 18 lipca 2007 roku odbyło się uroczyste otwarcie największego, liczącego 5,7 tys. m<sup>2</sup> (800 ha), muzeum i centrum kultury Pierwszych Narodów w Kanadzie — Blackfoot Crossing Historical Park (Centrum Historyczne: Przesmyk Czarnych Stóp). Centrum w Siksi, 110 km na wschód od Calgary, w prowincji Alberta, powstało z inicjatywy Konfederacji Czarnych Stóp (Siksika, Kainaa, Piikani oraz Tsuu T'ina), których to wodzowie w 1877 roku w tym właśnie miejscu podpisali traktat z rządem kanadyjskim, znany jako Traktat nr 7.

Choć od wielu lat tubylcze społeczności Alberta nosiły się z zamiarem utworzenia własnego muzeum kultury i historii, konkretne działania rozpoczęto 20 lat temu, w czasie obchodów setnej rocznicy podpisania traktatu. W ceremonii uczestniczył brytyjski następca tronu, książę Karol. Podobno to właśnie on rzucił wtedy pomysł wybudowania centrum. Wkrótce plan małego muzeum ze zbiorami kultury materialnej Czarnych Stóp rozrósł się do całego ośrodka historyczno-kulturalno-turystycznego i biznesowego, obejmującego nie tylko muzeum, ale również sale konferencyjne, kino, centrum edukacji oraz sklep z pamiątkami, biżuterią i sztuką tubylczych artystów.

Na ceremonię otwarcia przybyli przedstawiciele rządu federalnego i prowincji Alberta, Rada Starszych i wodzowie Czarnych Stóp. Jack Royal, który jest przewodniczącym zarządu ośrodka, powiedział:

— Wychowałem się na tym terenie, znam jego dzieje i historię. Ileż razy miałem okazję patrzeć na plany, rysunki i wykresy tego miejsca. Teraz, gdy spaceruję po salach, wciąż nie opuszcza mnie wrażenie surrealizmu, ale jest

to miłe doznanie. Ogarnia mnie uczucie pokory, ale jednocześnie rozpięta mnie duma.

Jack Royal wspominał też o zainteresowaniu, jakie placówka zdążyła już wzbudzić za oceanem:

— Wiele osób kontaktowało się z nami i prosiło o informacje na długo przed oficjalnym otwarciem centrum. Przyjechał nawet właściciel niemieckiej agencji turystycznej, który chciał nabyć prawo wyłączności do organizowania wycieczek z Niemiec.

W Blackfoot Crossing znajduje się także restauracja serwująca indiańskie przysmaki; odbywać się będą pokazy i tańce, a w parku — skansenie, oprócz rzędu tipi, stanie ziemianka Mandanów. W indiańskiej wiosce dla turystów, goście będą mogli skosztować pieczeni z dziczyzny i spędzić noc w tipi, pod gwiazdami prairii. Duża część ekspozycji muzealnych poświęcona jest szkole z internatem (*residential schools*) i ich niechlubnej roli w pozabawianiu Indian tożsamości i kultury.

Koszt budowy i uruchomienia ośrodka wyniósł w sumie 33 mln dolarów kanadyjskich, z czego 3 miliony stanowi wartość historycznych, autentycznych ekspozycji obrazujących kulturę Czarnych Stóp. Imponujący architektonicznie główny budynek, nawiązujący kształtem, motywami ozdobnymi oraz wykończeniem wnętrzu do kultur Indian Równin, położony jest na wzgórzu, z którego rozciąga się widok na połać pagórków i głębokie wąwozy — na Alberta Badlands. Widać stąd również miejsce pochówku Crowfoota, jednego z największych przywódców Czarnych Stóp. Był on głównym sygnatariuszem Traktatu nr 7.

John Kim Bell z plemienia Mohawk z Quebecu, muzyk i kompozytor, który jest autorem planu biznesowego Blackfoot Crossing Historical Park oraz głównym organizatorem uroczystości otwarcia, powiedział z tej okazji:

— Nie zamierzamy propagować stereotypów. Chcemy pokazać tradycje i historie taki-

mi, jakie były, ale równocześnie pragniemy zapoznać odwiedzających ze współczesnością i dynamiką przemian naszej kultury. Indian-skiej społeczności właśnie na tym głównie zależy. Pokazać dzisiejszą twarz. Najwyższy czas zacząć iść do przodu.

Więcej o ośrodku Blackfoot Crossing napiszemy w jednym z najbliższych numerów — red.

## Powrót wodza

„Nie krzywdźcie mego ludu” — te słowa wodza Kri, Jedna Strzała (One Arrow), widnieją wyrte na jego nagrobku znajdującym się na terenie biskupiej rezydencji Św. Bonifacego w Winnipeg, w Manitobie.

Po ponad 120 latach w obcej ziemi, z dala od swego ludu, szczątki wodza Kri zostały ekshumowane i przetransportowane do rezerwatu, 80 km na północny-wschód od miasta Saskatoon, w prowincji Saskatchewan.

Jedna Strzała był duchowym przywódcą grupy Kri Willow. Urodził się około 1815 roku w dolinie rzeki Saskatchewan. Żył w trudnych i burzliwych czasach. Był świadkiem i ofiarą zmian zachodzących na preriach w XIX wieku. W 1879 roku, parę lat po podpisaniu w forcie Carlton Traktatu nr 6 (1876) i po bezskutecznym poszukiwaniu bizonów, grupa Kri Willow zrezygnowała z wędrówek i osiadła w rezerwacie, który niemal graniczył z Batoche, głównym ośrodkiem Metysów kanadyjskich. Pierwsze lata w rezerwacie były ciężkie. Całkowita zmiana trybu życia i brak obiecanej pomocy ze strony rządu doprowadziły do marazmu i desperacji wśród Indian. Lecz już w 1884 grupa wodza Jedna Strzała radziła sobie podobno całkiem nieźle, opanowując hodowlę i uprawę roli.

W 1885 doszło do zbrojnego wystąpienia Metysów żyjących wzdłuż rzeki Saskatchewan Południowej. Walki, pojedyncze potyczki i bitwy znane są w historii Kanady jako Północno-Zachodnia Rebelia Louisa Riela. Rezerwat One Arrow znajdował się w centrum działań, nic więc dziwnego, że wielu, szczególnie młodych i podatnych na przesłanie Riela Indian z rezerwatu przyłączyło się i walczyło po jego stronie. Niejasne okolicz-

ności wielu wydarzeń, w które zamieszany został będący już w bardzo podeszłym wieku wódz Jedna Strzała, okazały się dla niego zgubne. Aresztowano go w maju 1885 roku. Podobnie jak Louis Riel i dwaj wodzowie Kri, uczestniczący w walkach po stronie Metysów, Jedna Strzała stanął przed sądem. Cała rozprawa, odbywająca się w mieście Regina, była jedną wielką farsą. Przez znaczną część przewodu wódz nie rozumiał ani słowa ze stawianych mu zarzutów, bowiem nie zapewniono mu tłumacza. Jego obrońca z urzędu wyznał, że nie mógł przygotować linii obrony, ponieważ nie był w stanie zdobyć zaufania oskarżonego. Jedyne świadectwo obrony nie stawiał się w sądzie. W końcu zjawił się tłumacz, ale przekreślał i wypaczał oświadczenia i odpowiedzi wodza. 13 sierpnia 1885 roku wódz Jedna Strzała został skazany na 3 lata więzienia za zdradę państwa. Jego stan zdrowia uległ znacznemu pogorszeniu i po niecałych 8 miesiącach Jedna Strzała został zwolniony. Znajdował się w tragicznym stanie. Nie miał sił wrócić do swoich, do rezerwatu. Zmarł w rezydencji biskupów i został pochowany na pobliskim cmentarzu.

Pierwsza próba przeprowadzenia ekshumacji i repatriacji odbyła się 12 lat temu. Starania członków rodziny zostały jednak przerwane na wniosek Rady Starszych.

Jednak od mniej więcej dwóch lat, jak relacjonują członkowie grupy i potomkowie wodza, duch Jednej Strzały zaczął pojawiać się w czasie ceremonii szalasu potu, które odbywały się w rezerwacie. W związku z tym zorganizowano specjalną ceremonię, znaną jako „Shaking Tent”\*, w trakcie której duch Jednej Strzały przemówił i prosił o „zabranie go do domu”. Starania o repatriację szczątków wodza zostały więc szybko wznowione, złożono niezbędne dokumenty. 24 sierpnia 2007 roku kanadyjscy archeolodzy dokonali oficjalnej ekshumacji. Zabieg nie należał do łatwych. Miejsce pochówku wodza znajdowało się tuż obok czterech innych grobów (w tym samego

\* Shaking Tent (trzęsący się szałas) — obrzęd praktykowany wśród plemion z rodziny algonkińskiej. W specjalnym szałasie przywołuje się duchy przodków w celu uzyskania informacji lub rady.

Louisa Riela), których w trakcie prac ekshumacyjnych starano się nie naruszyć.

Parę dni później szczątki wodza przetransportowano do rezerwatu One Arrow w Saskatchewan. Uroczysta ceremonia trwała cały dzień. Na cmentarz, znajdujący się na wzgórzu, trumnę ciągnął wóz zaprzężony w konie. Powracającego wodza witął jeden z jego potomków, Richard John, a także Dwayne Paul piastujący funkcję wodza grupy, a także współplemieńcy i oczywiście media. Nad nowym grobem Jednej Strzały, który w więzieniu nawrócił się na wiarę chrześcijańską, odbyła się tradycyjna indiańska ceremonia pochówku. Wódz wyraził nadzieję, że to historyczne wydarzenie stanie się równocześnie symbolicznym aktem odrodzenia dla całej grupy. W momencie opuszczania trumny zerał się silny wiatr.

— To znak, że wódz jest z nami — powiedział Dwayne Paul.

Ostatnim oficjalnym aktem Jednej Strzały jako wodza był apel do ówczesnego komisarza ds. Indian Edgara Dewdneya o zaprzestanie złego traktowania mieszkańców jego rezerwatu, których celowo morzono głodem, by zmusić ich do przesiedlenia. Właśnie wtedy padły pamiętne słowa wodza — „nie krzywdźcie mego ludu”.

Serwis kanadyjski na podstawie [www.canada.com](http://www.canada.com), [www.biographi.ca](http://www.biographi.ca), [www.blackfootcrossing.ca](http://www.blackfootcrossing.ca), [www.siksikanation.com](http://www.siksikanation.com) oraz APTN News (Aboriginal Peoples Television Network) opracowała Ewa Wencel

## Tubylcy mają Deklarację!

13 września 2007 roku Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych przyjęło Deklarację Praw Ludów Tubylczych Świata. Prace nad tym ważnym dla wszystkich tubylców dokumentem trwały ponad dwadzieścia lat.

Za przyjęciem Deklaracji głosowały 143 państwa członkowskie, przeciw były 4 kraje (Australia, Kanada, Nowa Zelandia i Stany Zjednoczone), wstrzymało się 11 (Azerbejdżan, Bangladesz, Bhutan, Burundi, Gruzja, Kenia, Kolumbia, Nigeria, Rosja, Samoa Zachodnie i Ukraina).

Deklaracja przyznaje prawa ludom tubylczym, tak w rozumieniu pojedynczych osób, jak i całych zbiorowości, a także prawa do pielęgnowania tubylczej kultury, tożsamości i języka, prawo do zatrudnienia, opieki zdrowotnej i edukacji.

Deklaracja nie przyznaje tubylcom praw nowych, ani też nie tworzy dla ludów tubylczych specjalnej kategorii uprzywilejowania. Prawa te zostały już wcześniej potwierdzone w prawie międzynarodowym i uniwersalnych prawach człowieka, ale — jak oświadczył Les Malezer, przewodniczący Global Indigenous People's Caucus — „wszędzie odmawiano ich ludom tubylczym”.

„Deklaracja nie odzwierciedla wyłącznie punktu widzenia Narodów Zjednoczonych, ani też wyłącznie punktu widzenia ludów tubylczych — czytamy dalej w oświadczeniu Malezera. — Ta Deklaracja łączy poglądy i interesy wszystkich stron i wyznacza pole działania na przyszłość. Jest to narzędzie do zaprowadzania pokoju i sprawiedliwości, bazujące na wzajemnym uznaniu i szacunku”.

Deklaracja podkreśla prawa tubylców do ziemi, do zachowania i umacniania własnych instytucji, do pielęgnowania kultury i tradycji, a także do rozwoju zgodnego z własnymi potrzebami i aspiracjami.

Deklaracja zakazuje dyskryminacji ludów tubylczych i opowiada się za ich pełnym uczestnictwem w procesach, które mogą wpływać na ich życie. Potwierdza ich prawo do odmienności i postępowania według własnych wizji rozwoju gospodarczego i społecznego. Wbrew obawom niektórych państw Deklaracja nie nawołuje jednak tubylców do wychodzenia z państw, w których żyją, i tworzenia własnych. Przeciwnie, wzywa do współpracy i partnerstwa, aby wszyscy ludzie, bez względu na rasę czy przekonania religijne, byli rzeczywście równi sobie, aby darzyli się wzajemnym szacunkiem i rozwijali swą kulturę.

Mimo że na Deklarację trzeba było czekać ponad 20 lat, to zdaniem pani Louise Arbour, Wysokiej Komisarz NZ ds. Praw Człowieka — „ciężka praca i wytrwałość ludów tubylczych i ich przyjaciół oraz sympatyków ze społeczności międzynarodowej w końcu wydała owoc w postaci najbardziej obszernego

jak dotąd zestawienia praw ludów tubylczych”.

Zadowolenie z przyjęcia Deklaracji przez najważniejszą organizację międzynarodową ostudziła nieco przewodnicząca Zgromadzenia Ogólnego 61. sesji, pani Sheikha Haya Rashed Al Khalifa. Stwierdziła ona, że mimo tego niewątpliwego sukcesu w propagowaniu praw człowieka i podstawowych swobód „ludy tubylcze nadal stawiają czoła marginalizacji, skrajnemu ubóstwu i naruszeniom praw człowieka. Często wciągane są w konflikty i spory o ziemię, które zagrażają ich stylowi życia, a nawet przetrwaniu jako ludzi; i cierpią z powodu niedostatecznej opieki zdrowotnej i edukacji”.

W procedurach Narodów Zjednoczonych Deklaracja jest dokumentem dość wyjątkowym, ponieważ powstała z udziałem samych zainteresowanych. „Deklaracja obejmuje najważniejsze prawa, o które od dawna walczyliśmy, my i nasi przodkowie — napisała w oświadczeniu Victoria Tauli-Corpuz (Igorot z Filipin), przewodnicząca Stałego Forum do Spraw Tubylczych. — Są to m.in.: prawo do samostanowienia, prawo do posiadania i sprawowania nadzoru nad ziemiami, obszarami i zasobami naturalnymi, prawo do wolnej, wcześniejszej i świadomej zgody [na wszelkie działania, które mają wpływ na życie tubylców]. Każdy artykuł tej Deklaracji jest odpowiedzią na apele i skargi wniesione przez tubylców na forum obrad Grupy Roboczej ds. Ludności Tubylczej (WGIP). Jest to Deklaracja, która sprawia, że preambuła Karty NZ („My, Ludy Narodów Zjednoczonych...”) nabiera znaczenia dla ponad 370 milionów tubylców żyjących na świecie”.

Artykuł 42 Deklaracji nakłada na ONZ, zwłaszcza na Stałe Forum do Spraw Tubylczych, obowiązek propagowania, przestrzegania i wprowadzania w życie jej zapisów oraz nadzorowania jej skuteczności.

Marek Maciołek

Zgromadzenie Ogólne NZ przyjęło Deklarację w postaci praktycznie niezmienionej w stosunku do wersji zaproponowanej w czerwcu 2006 roku przez Grupę Roboczą ds. Deklaracji (zob. „Tawacin” nr 3[75], jesień 2006, ss. 47–54). Pełny, aktualny tekst Deklaracji można znaleźć na stronie TIPI: [www.tipi.pl/czytelnia](http://www.tipi.pl/czytelnia)

## OGŁOSZENIA

### W DUCHU SZALONEGO KONIA?

W dniach 17–19 października 2007 roku na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy odbędą się Dni Kultury Tubylczych Amerykanów. Najważniejszym wydarzeniem imprezy będzie konferencja naukowa dotycząca Indian Ameryki Północnej: „W duchu Szalonego Konia?”.

Jako prelegenci wystąpią: Andrzej Tarczyński (UKW), Flavia Bussatta (Włochy), Sandra Bussatta (Włochy), Alicja Froń (UJ), Bartosz Hlebowicz (UW), Marek Maciołek (Tawacin), Marek Nowocień (Tawacin), Mirosław Sprenger oraz Joanna Bigoś. Naszym gościem a jednocześnie prelegentem będzie także attaché kulturalny Ambasady USA w Polsce, Pan James Wolfe.

#### Program

#### Dni Kultury Tubylczych Amerykanów

środa, 17 października

20<sup>00</sup> – pokaz filmu Ralpa Nelsona Niebieski Żołnierz, Pałac Młodzieży, ul Jagiellońska 27 (bilety: 7 zł i 4 zł dla studentów i młodzieży uczącej się)

czwartek, 18 października

11<sup>00</sup>–15<sup>00</sup> – pokaz tańców pow-wow w wykonaniu zespołu Dream Keeper, gmach główny UKW, ul. Chodkiewicza 30

18<sup>00</sup> – wieczór poezji autorów indiańskich, czytelnia Wydziału Humanistycznego, ul. Jagiellońska 11

piątek, 19 października

10<sup>00</sup>–17<sup>00</sup> (z przerwą obiadową) – Konferencja Naukowa W DUCHU SZALONEGO KONIA?, Aula Atrium w gmachu głównym UKW, ul. Chodkiewicza 30.

Ponadto w dniach 8–19 października w Bibliotece Głównej UKW przy ul. Chodkiewicza 30 trwać będzie wystawa rękodzieła indiańskiego, a także obrazów o tematyce indiańskiej autorstwa Stanisława Supłatowicza (Sat-Okh) oraz Janusza Sawkowa.

Serdecznie zapraszamy

Adam Piekarski  
koordynator

[padam3@wp.pl](mailto:padam3@wp.pl), tel. 601 714 611

## Przypadek profesora Krippendorfa, czyli uczciwość w antropologii

W roku 1998 w Hollywood powstał film *Odkrycie profesora Krippendorfa*. Tytułowy profesor otrzymuje olbrzymią sumę pieniędzy na odnalezienie zaginionego, na poły mitycznego plemienia żyjącego w głębi Nowej Gwinei. Krippendorf rusza na wyprawę wraz z całą rodziną. Niestety, w trakcie podróży umiera jego żona i badania kończą się fiaskiem. Bohater wraca do Stanów, a pieniądze przeznacza na utrzymanie trójki swoich dzieci. By uwolnić się od coraz częstszych pytań o wyniki pracy wymyśla na poczekaniu lud Shelmikedmu żyjący w nowogwinejskiej dżungli. Informacja wywołuje żywe zainteresowanie antropologicznego świata, który żąda namacalnych danych. Krippendorf fabrykuje więc film etnograficzny, w którym role tubylców odgrywają jego dzieci. Tak spreparowany „dokument” robi furorę, a profesor zyskuje sławę. I jak to w komedii, jedno kłamstwo pociąga za sobą drugie. Krippendorf kręci kolejne części filmu, wciąga do mistyfikacji następne osoby, „zaprasza” w odwiedziny do Stanów „prawdziwego” Shelmikedmu — wszystko po to, aby nie dopuścić do odkrycia prawdy. Piramida oszustw narasta, by w końcu rozpaść się z hukiem.

Cóż takiego łączy ten film z „Tawacinem”? Otóż w ostatnim numerze (nr 2, lato 2007) ukazał się tekst Ewy Wencel *Nie pozwólmy się wprowadzać w błąd*. Autorka informuje o oszustwie oraz plagiacie, jakiego dokonała studentka V roku poznańskiej etnologii, przedstawiając cytaty z książki *The Ways of Grandmothers* jako zebrane przez siebie wypowiedzi żyjących dzisiaj kobiet Blackfeet. Zapytuje też, dokąd zmierza polska nauka, w szczególności zaś antropologia kulturowa, jeżeli można w ten sposób preparować wyniki swoich badań. Myślę, że profesor Krippendorf okaże się pomocny, by odpowiedzieć na

to pytanie, a przy okazji poruszyć kwestię uczciwości w antropologii, związaną z opisanym przypadkiem. W filmie bowiem interesujące są dwie rzeczy. Pierwsza to sposób pokazania świata nauki i możliwości jego oszukiwania, druga to sposób przedstawienia wymiaru etycznego całej sprawy.

## Oszustwo w antropologii

Zacznę od pierwszej kwestii — oszustwa w świecie nauki. Według filmu fałszerstwo w antropologii jest sprawą dość łatwą — wystarczy zręczny prestidigitator. Oczywiście musimy wziąć poprawkę na filmowe uproszczenia wynikające z reguł gatunku oraz niezbyt wysokiego poziomu artystycznego samej produkcji. Mistyfikacja nie jest tak prostacka, jak tam pokazano. Niemniej, przedstawiona idea nie odbiega za bardzo od poglądu obecnego w myśleniu potocznym. Nauka to grupa wpływowych, z autorytetem, mądrych (odpowiednie skreślić) ludzi, których można oszukać, jeśli tylko ma się odpowiednie środki i zręczny pomysł. Stąd też wiarygodność naukowców gwarantuje ich wewnętrzny kręgosłup moralny. Naukowiec nie oszukuje, gdyż uważa, że to źle — tak sądzi myśl potoczna.

Tymczasem jest raczej tak, że naukowiec nie oszukuje, bo jest to trudne i się nie opłaca. Nauka to nie tylko uprawiający ją ludzie (choć istnieją koncepcje przekonujące, że tak jest) i ich postępowanie nie wpływa zbyt wiele na stopień wiarygodności wiedzy naukowej. Nauka to także, a może przede wszystkim, metoda zdobywania wiedzy. Dla naukowca, w tym i antropologa, ważniejsze jest „jak” od „co”. Jako antropolog najpierw przyjrzy się sposobowi uzyskania wyników, potem samym wynikom i dopiero na końcu powiem, czy są wiarygodne. Albo inaczej nawet — im bardziej zafrapuje mnie i zaciekawia przekaz danej pracy, filmu, książki, tym wnikliwiej przypatrzę się jego podstawom (książkom, na które się powołuje, badaniom terenowym, na których się opiera itp.). Książka czy tekst, jeśli chcą się nazywać naukowymi, nie mogą tego wszystkiego ukrywać. Metoda zdobycia wiedzy musi być jawna i każdy może ją spraw-

dzić. Można dyskutować, które sposoby jej sprawdzania są lepsze i gorsze, ale sama idea weryfikacji nie podlega dyskusji.

Naturalnie nie oznacza to braku prób oszukiwania. Tyle tylko, że jest to trudne w sytuacji, w której każde czytanie tekstu oznacza jego automatyczne sprawdzanie (tak jak to było w przypadku Ewy Wencel, która plagiat odkryła podczas lektury). A im więcej tych czytań i im tekst starszy, tym większe prawdopodobieństwo wykrycia kłamstwa. Historia antropologii pokazuje, że prędzej czy później oszustwa wychodzą na jaw. Kiepsko zrobione, jak słynne nieistniejące plemię Tasaday na Filipinach, są demistyfikowane z wielkim hukiem. Dobrze zrobione, jak don Juan skompiłowany przez Carlosa Castanedę, są wykluczane z grona dzieł naukowych i przechodzą do obszaru wiedzy ezoterycznej, gdzie prowadzą już zupełnie inne życie. Ich autorzy tracą wiarygodność, a zwykle też i tytuły naukowe. Bycie Krippendorffem jest zwyczajnie ryzykowne — jedna wpadka powoduje przekreślenie całego dorobku badacza, w efekcie przekreślenie kariery zawodowej.

Biorąc to wszystko pod uwagę sądzę, że wbrew obawom Ewy Wencel, opisany przypadek jest dowodem na to, że polska wiedza antropologiczna ma się dobrze (pod tym względem naturalnie). Oszustwo zostało wykryte i ujawnione. Ktoś, kto ma wiedzę na dany temat (tu: Indian Blackfeet), przeczytał tekst, zauważył, że coś jest nie tak, i o tym poinformował. Każdy, jeżeli tylko zechce, może zapoznać się ze wszystkimi tekstami w rzeczonej sprawie i samemu osądzić zasadność zarzutów. Dla obrony wiarygodności wiedzy antropologicznej nic więcej tu nie trzeba.

### Odpowiedzialność w antropologii

Natomiast drugą ciekawą kwestią jest sposób przedstawienia w filmie wymiaru etycznego całej sprawy. Otóż Krippendorff jest tu w gruncie rzeczy niewinny, do złego popychają go okoliczności. On sam, z własnej woli, nigdy w życiu nie dopuściłby się czegoś takiego. To śmierć żony, natręctwo władz uczelnianych, ciekawość innych antropologów wymusza na

nim naganną reakcję. Przekaz jest jasny — „ja jestem dobry, a świat zły i zmusza mnie do złych czynów”. Oczywiście, taka strategia odwraca kota ogonem. W rzeczywistości wyłącznie antropolog jest odpowiedzialny za swe czyny, ponieważ to on dokonuje wyborów i to on podejmuje działania. I nie chodzi tylko o sprawę fałszerstwa danych etnograficznych poruszaną w filmie i w tekście Ewy Wencel. Tu sprawa jest ewidentna. Odpowiedzialność dotyczy też każdej innej kwestii związanej z badaniami antropologicznymi. Przecież to ja decyduję, do kogo chcę jechać i z kim rozmawiać. To ja decyduję, czy ukrywam przed badanymi ludźmi cel swojej wizyty, mówię półprawdy i przemilczam niewygodne szczegóły. To ja decyduję, czy robię zdjęcia osobom, które się tego boją. To ja decyduję, czy rozmawiam z matką o śmierci jej dziecka kilka godzin po jego zgonie. Wreszcie to ja mogę przewidywać skutki, jakie przyniosą moje badania dla ludzi, z którymi pracowałem. Kto, gdzie i po co będzie je chciał wykorzystać. Kto będzie miał z tego powodu kłopoty. Kto na tym zyska. To wszystko są rzeczy, które zależą ode mnie. I ja za nie odpowiadam.

Nie oznacza to, że jako antropolog jestem panem i władcą przyszłości badanych ludzi. Nie działam tu jako wszechpotężny kreator — nie jestem w stanie spowodować akulturacji całej grupy albo też ochronić ją przed „złą” cywilizacją. Taki obraz antropologii jest wytworem wyobraźni pisarzy, filmowców i działaczy społecznych. W rzeczywistości wpływ antropologa na przebieg badań terenowych oraz ich następstwa jest dość ograniczony, ponieważ sytuację spotkania (badań terenowych) kształtuje wielu osób, a antropolog jest tylko jedną z nich. Nie oznacza to jednak wyłączenia moralnej wrażliwości. Podczas badań spotykam się, rozmawiam, jem, pracuję z konkretnymi osobami. I to im mogę przynieść wiele dobrego lub złego. I vice versa — także oni mogą mnie wesprzeć lub wyrządzić krzywdę. Moja moralność działa na płaszczyźnie bezpośrednich, fizycznych, a co za tym idzie, emocjonalnych kontaktów z drugą osobą. Odpowiedzialny za swoje czyny jestem przed sobą samym i przed tymi, których znam, i których te czyny dotyczą. Dokładnie

tak samo jak w moim codziennym życiu. Pod względem etycznym „bycie Tam” nie różni się od „bycia Tu”.

Jeżeli więc stosuję strategię Krippendorfa — rozmyślam odpowiedzialność, zrzucam ją na warunki, na przymus ze strony innych ludzi, na niemożność innego postępowania, na to, że chciałem dobrze, tylko nie wiedziałem jak — to tylko oszukuję samego siebie. Antropologia nie jest jakąś wyjątkową dziedziną, w której można stosować inne normy moralne. Oszustwo jest oszustwem niezależnie od intencji, a krzywda lub wykorzystanie — krzywdą lub wykorzystaniem. Moja odpowiedzialność moralna za własne życie nie zmienia się wraz z szerokością i długością geograficzną.

### Uczciwość w antropologii

Jedyna różnica polega na tym, że jako antropolog mam większe możliwości oddziaływania, większą „siłę rażenia” niż podróżnik czy pisarz. Dzięki prestiżowi nauki moje poglądy mogą silniej wpływać na opinie i czyny innych ludzi — sądy naukowe są przecież chętnie wykorzystywane jako świadectwo prawdy. Dlatego też w antropologii istnieją normy etyczne wytyczające kurs uczciwości, właściwego zachowania. Normy te, powiedzmy wyrażnie, nie są różnią się zaledwie od codziennej moralności. Nie ma w nich czegoś takiego, co kłóciłoby się z naszym przeciętnym wyobrażeniem słusznego postępowania. One tylko zwracają uwagę na wybrane elementy mojego życia, w których, jako antropolog, mam większe możliwości wpływania na życie innych. Zwracają uwagę, a nie: wprowadzają coś nowego. Jakie to zasady? Poniżej wskażę na trzy najważniejsze, a jednocześnie najbardziej ogólne.

Po pierwsze, antropolog nie powinien szkodzić ludziom, z którymi pracuje. Naturalnie, pojęcie „szkody” jest kulturowo i jednostkowo zmienne, więc mogą wystąpić spory o to, co się do niej zalicza, a co nie. I kto ma o tym decydować. Na to nie ma rady. Tym niemniej intencja moralna jest tu jasna: antropolog stara się nie szkodzić i nie dopuszczać, aby szkodzili inni. Dotyczy to nie tylko działań w terenie, ale także kontrolowania politycz-

nego „życia” wyników naszych badań, przewidywania ich potencjalnie niszczących zastosowań. Wszędzie tam, gdzie to możliwe, staram się jak najbardziej ograniczyć te skutki swojej bytności, które uważam za szkodliwe. To program minimalny. Istnieje oczywiście jego wersja maksymalna twierdząca, że antropolog powinien pomagać społeczności, wśród której prowadzi badania, a nawet — w wersjach skrajnych — chronić i promować jej kulturę. Są to szczytne idee, ale w praktyce jeszcze trudniejsze do zrealizowania niż postulat nieszkodzenia (najczęściej obie strony co innego rozumieją pod terminami „pomocy” lub „ochrony”), dlatego też sądzę, że przynależą one bardziej do świata działaczy społecznych niż antropologów.

Po drugie, antropolog powinien w swojej działalności naukowej przestrzegać zasady jawności. Dotyczy to zarówno etapu badań terenowych, jak i przedstawiania ich wyników. Antropolog nie powinien więc oszukiwać ludzi, z którymi pracuje (na przykład podawać fałszywego celu badań, prowadzić ukrytych badań), nie powinien też skrywać wyników swojej pracy (na przykład nie publikując ich, lecz dostarczając jedynie instytucji, które je zamówiła) i metod, jakimi je uzyskał (na przykład nie ujawniając na żądanie notatek z badań terenowych). Zasada jawności powiada, że wszystko to, co związane z robieniem antropologii, winno być w miarę potrzeb upubliczniane. Także i tutaj zdarzają się przypadki kontrowersyjne, gdy sprawa ujawnienia jakiegoś etapu działalności naukowej związana jest z moralnym dylematem, ale norma etyczna jest prosta: nie ukrywać, publikować (ale w zgodzie z zasadą pierwszą — tak, aby nie szkodzić badanym).

Po trzecie, antropolog winien mówić prawdę w naukowym rozumieniu tego słowa. Oznacza to, że wyniki mojej działalności naukowej mają być jak najbardziej wiarygodne, a zatem jak najsumienniej przeze mnie sprawdzone. Jeżeli istnieją jakieś wątpliwości lub niedociągnięcia, to o nich uczciwie informuję. Sam fakt naukowej wypowiedzi jest równoznaczny z moją deklaracją o jej wiarygodności i z orzeczeniem, że niczego nie sfałszowałem, nie skopiowałem, nie upiększyłem

i nie zataiłem żadnych niewygodnych faktów. Norma ta obejmuje też takie sprawy, na pozór nieistotne, jak bytność antropologa w mediach, gdzie uczciwy badacz stara się ferować sądy zawsze z ich uzasadnieniem i sumiennie przedstawiać ich ograniczenia. Unika więc żonglerki intelektualnej, głosłownych sądów i dba o to, aby wypowiedziane przez niego poglądy nie stały się popkulturowymi sloganami.

Wszystkie powyższe zasady są bardzo ogólne, jak to zwykle bywa w świecie norm moralnych. Nie ma tutaj jednoznacznych wykładni, jak postępować w danej sytuacji. Nie ma, bo być nie może. Moralność to rzecz bardzo kontekstowa, osadzona na styku emocji i intelektu, powstaje w działaniu i dotyczy konkretnych ludzi. Zasady etyczne pomagają tylko działać w konkretnych przypadkach i ewentualnie później zastanawiać się nad

swoim wyborem. Nic więcej. Nie oczekujemy więc od nich, żeby za nas podejmowały decyzje i ponosiły ich odpowiedzialność.

Wróćmy na koniec do Krippendorfa. Nasz profesor oczywiście nie jest uczciwym antropologiem, choć pewnie by chciał. Podobnie winowajczyni z tekstu Ewy Wencel. Otóż uczciwość polega też na tym, że jest w niej miejsce na przyznanie się do winy i zgoda na jej konsekwencje, bez szukania jakichkolwiek usprawiedliwień. Wtedy winowajca daje sobie szansę, by być bardziej szczerym wobec samego siebie. To pierwszy krok do tego, aby lepiej żyć. A że niewiele tak robi, można się przekonać, śledząc późniejsze „kariery” antropologicznych oszustów. ✚

Tarzcycusz Buliński  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
UAM w Poznaniu

### Przepraszam czytelników

Pragnę przeprosić wszystkich czytelników „Tawacinu” za artykuł *Ku tradycji*, który ukazał się w numerze 1, wiosna 2007. Rzeczywiście są w nim zawarte cytaty z książki Beverly Hungry Wolf, do których nie podałam ich prawdziwego pochodzenia. Użyłam ich jako wypowiedzi ludzi, których spotkałam w Browning. Bezprawnie wykorzystałam dorobek intelektualny Beverly Hungry Wolf, ukazując go jako wynik mojej pracy.

Nie zgadzam się jednak z zarzutem Ewy Wencel (*Nie pozwólmy wprowadzać się w błąd*, „Tawacin” nr 2, lato 2007), iż opis ceremonii beaver bundle jest zmyślony. Byłam na niej i opisałam tylko to, czego byłam świadkiem. Pisownię imienia córki Richarda Grounda zaczerpnęłam z poprzednich numerów „Tawacinu” i nie jest to tylko mój błąd, a pomyłka w tym, czy Angelika mieszka w Browning pięć czy trzydzieści lat, nie wpływa w żaden sposób na treść pracy. Wyjazdu do Stanów nikt mi nie sponzorował, wszystko finansowałam sama, dzięki pracy w czasie studiów oraz podczas pobytu w rezerwacie.

Okazało się, że po usunięciu bezprawnie wykorzystanych cytatów, mój artykuł nic nie stracił w swej treści. Te same konkluzje były

do wyciągnięcia tylko na podstawie moich badań, jednak w swej słabości skusiłam się wykorzystać doskonale pasujące do mojej pracy wypowiedzi. Postąpiłam karygodnie i nie zamierzam temu zaprzeczać. Mogłam przecież te cytaty omówić, nie ukrywając tego, skąd pochodzą. Nie mając doświadczenia w pisaniu prac, nie umiałam odpowiednio ich wprowadzić do tekstu.

Wykorzystane w ten sposób cytaty zaprzeczyły moim tezom iż: „wiedza dotycząca obyczajowości dobrego zachowania sięga czasów po II wojnie światowej”. To napisałam we wstępie do rozdziału i idąc tym tropem mogłam wykorzystać książkę Beverly Hungry Wolf w prawidłowy sposób. Byłoby to logicznie jasne i jednocześnie jak najbardziej zgodne z prawdą, bowiem tradycjonaliści z Browning sięgają po tę książkę i czerpią z niej wiedzę. Przyczyną mojego postępowania było przeświadczenie o pierwszeństwie i wyższości ustnego przekazu nad pisemnym. Etnograficzna mania, a raczej studencka amatorszczyzna była motorem mojego myślenia i to doprowadziło mnie do napisania tego fatalnego artykułu. Przepraszam wszystkich czytelników, przepraszam też Beverly Hungry Wolf oraz moje informatorki.

Antonina Iskierska

**17** Moja zacna Patricia Rossello z Rady Plemiennej Nanticoke Lenni-Lenapów przekazuje mi wiadomość o uroczystej celebracji otwarcia archeologicznego stanowiska Black Creek\*, po włączeniu go do stanowego i państwowego rejestru miejsc historycznych. A więc już nic się nie odmeni. To triumf naszych Indian, ale i zwycięstwo zwykłego zdrowego rozsądku!

No i jak tu nie jechać! Nawet Basia jest przejęta i bierze wolne w kasynie. Niedziela. Wypadamy na drogę wczesnym rankiem, bo przebyć trzeba po przekątnej cały nasz stan, a to z górą 270 kilometrów. Miasteczko Vernon i Black Creek mieszczą się w górach, nieopodal granicy z Nowym Jorkiem. Obliczam, że dotrzemy tam około 11<sup>30</sup>. Niebo słoneczne, lekki wiaterek i trochę tej wrześnieowej melancholii w powietrzu i w krajobrazie. Prujemy na północ „przelotową” arterią Scheyechbi, Garden State Parkway. Po 160 kilometrach zjeżdżamy na autostradę nr 287 i głębokim łukiem podchodzimy pod lokalną drogę 23, by z niej, górzystą 515, dotrzeć na miejsce. Po dwóch godzinach jesteśmy na drodze 23, a tu — jak mawiali niegdyś mędrcy: „co w głowie uradzisz...” — przed nami straszliwy korek. Stoimy, wrośnięci w martwą kawalkadę, w bezruchu wloką się minuty i narasta w nas poczucie bezsilności i panika.

— Przecież ta banda weekendowych durniów wsiała w samochody, żeby pieszo nie chodzić — syczę do Basi — oni nie chcą przemieszczać się szybko i sprawnie, wyjechali sobie na spacer, bałwany cholerne, bo po paru krokach ciężkie „kolduny” odbierają im oddech!

W ciągu pięciu minut przesunęliśmy się o sto metrów! Jeszcze trochę i z furją wymykam się w boczną drogę, choć zupełnie nie

wiem, dokąd nas poprowadzi! Klnę na siebie w duchu, że nie kupiłem jeszcze dzi-pi-esu, elektronicznego guru, nowego „anioła stróża” kierowców, więc zjeżdżam na pobocze, by spokojnie przejrzeć mapę hrabstwa Sussex i znaleźć jakiś objazd do Vernon. Z mapy... rocznik 1986... wynika, że kluczacz przez stanowy park Wawayanda jakoś się tam doturlamy. Ruszamy. Na górskich serpentynkach tłoku nie ma, ale też i wyprzedzać nie można. Nagle asfalt się kończy, wjeżdżamy na las Wawayanda, a tu istne wykroty, które nasz buick century jakoś mężnie bierze, rżęąc na pierwszym biegu. Pniemy się w górę, to znów w dół na złamanie karku i raptem droga się kończy. Koniec. Ściana lasu. Wysyłam autowrowi mapy życzenie, po którego spełnieniu byłby już do końca życia... niepełnosprawny.

Do Vernon docieramy o 13<sup>30</sup>. Organizatorzy uroczystości oznaczyli drogę na parking lokalnej szkoły. Stamtąd, do kotliny Black Creek, zabiera gości żółty autobus. Ubrany w czarną koszulkę z emblematem Nanticoke Lenni-Lenape, zaraz przy wejściu wpadam na wodza Goulda. Patrzy na mnie zdumiony, a potem, z udawaną powagą mruczy:

— Hm, ten to się wszędzie za nami włości.

Obejmujemy się serdecznie i czuję, że Mark, Cichy Jastrząb, jest szczególnie uradowany naszym przybyciem.

Jeżeli była tu jakaś stanowa pompa, już dawno jest po wszystkim. Ale w centrum zielonej kotliny „nasi” Indianie urządzają „minipow-wow”. Wielkie nieba! Panują w środku śliczne dziewczuchy. Skąd one się wzięły?! Jak ta młódź „wyrasta spod ziemi”. Siedzę z Gail Gould, żoną Marka, na bloku sprasowanego siana i półgłosem rozprawiamy o tłumaczeniu naszych starych *Referatów Seminariów Antropologicznych* na angielski i że, już konkretnie, pomoże mi w tym pastor ich parafii, dr Norwood.

Wyjeżdżamy przed zachodem słońca. Byliśmy w tej okolicy po raz pierwszy. Więc też po raz pierwszy widzę te nowe cuda Minisink, północy New Jersey. Stoi przed nami ściana ze skalnych bloków, jakby chciała nas tu zatrzymać. Robimy przy niej kilka zdjęć. Aż szkoda wracać! ♦

Andrzej J.R. Wala

\* Szczegółowo o stanowisku Black Creek i jego znaczeniu dla tubylców z New Jersey opowiadałem w felietonie nr 2 (zob. „Tawacin” nr 2[63], jesień 2003 lub: [www.tipi.pl/czytelnia.html](http://www.tipi.pl/czytelnia.html)). Badania archeologiczne dowiodły, że w tym miejscu znajdowała się duża osada indiańska pełniąca rolę „węzła handlowego” na przecinających się szlakach tubylczych.



205. Po z górą ćwierć wieku „siedzenia w Indianach” wróciłem ostatnio do Karola Maya. Ale nie do lektury jego powieści, czy ich ekranizacji, ale do muzeum jego imienia, znajdującego się w położonym pod Dreznem miasteczku Radebeul. Ciekaw byłem zbiorów jednego z bardziej znanych w Niemczech „indiańskich” muzeów, ale i konfrontacji swych wspomnień z wizyty w tym miejscu za czasów NRD z jego obecnym kształtem. Mimo zmian, Saksonia wygląda na dumną z dziedzictwa najśłynniejszego niemieckiego pisarza dla młodzieży. Tablice reklamowe i drogowskazy do „Karl May Museum” łatwo odnaleźć — podobnie jak mieszczące je dwie wille w centrum Radebeul. Na liczne rodzinne imprezy z Winnetou w tle zaprasza też kilka „wioszek indiańskich” w okolicy Drezna.

206. „Willa Bärenfett” („Niedźwiedziego Sadła”), mieszcząca trzy sale z kolekcją prezentowaną zgodnie z klasycznym podziałem na regiony kulturowe, nie zmieniła się wiele. Te same ekspozyty sprzed wieku (w tym sporo ze śladami niedawnej konserwacji), te same — znane z kolorowych pocztówek — manekiny i scenki rodzajowe. Jedną z sal przeznaczono na wystawy czasowe — obecnie o wyprawie do Ameryki ks. Maksymiliana zu Wied, który obudził ponoć w Mayu fascynację Indianami. Inna sala mieści ekspozycję poświęconą bitwie nad Little Bighorn (ekspozyty z epoki, w tym część z certyfikatami autentyczności, duża mapa na podłodze, makieta pomnika i krótki anglojęzyczny film dokumentalny z wypowiedziami Indian i historyków). Ze współczesności — zamiast dawnego kącika o „antyimperialistycznych protestach” Indian z USA — wzmianka o AIM, akcji w Wounded Knee (1973) i kryzysie w Oka (1990).

207. W ogrodzie stoi parę kiczowatych rzeźb, duże puste tipi z reklamą wytwórcy namiotów i drugie mniejsze, w którym czuwa „Indianin na etacie” Muzeum. Lokalny indianista w czarnej peruce i skórzanej bluzie zabawia tam na

co dzień dzieci gawędami o Indianach i sprzedaje piórka na rzemyku. Na „dzień dobry” raczy mnie i moją towarzyszkę garścią sensoryjek (np. o bizonim łajnie palonym przez Indian w fajko–tomahawkach), zaś indagowany o kontakty z lokalnymi grupami hobbyistycznymi przyznaje, że nie darzą one placówki sympatią (skądinąd wiemy, iż mają jej za złe m.in. promowanie romantycznego obrazu Indian „typu Winnetou”, uproszczenia edukacyjne oraz luki w dokumentacji i opisie części ekspozatów). Naszego niesmaku po tej próbie „działalności edukacyjnej” Muzeum nie są już w stanie zatrzeć eleganckie salony „Willi Shatterhand”, mieszczące ekspozyty związane z życiem pisarza oraz sklep z pamiątkami (głównie książkami Maya i ich filmowymi adaptacjami oraz nielicznymi publikacjami o Indianach).

208. Może oczywiście dziwić, że w kraju, w którym spotkania z Indianami, wyjazdy do nich, badania naukowe, pow–wow i rozmaite formy współpracy mają blisko dwustuletnią tradycję, jest też ciągle miejsce na fenomen popularności Muzeum Karola Maya, a duch Crazy Horse’a przegrywa z mitem Winnetou. Mogą też zastanawiać (kurtuazyjne?) wyrazy uznania Indian zwiedzających Radebeul — od wodza i szamana Lame Deera, po dyrektora waszyngtońskiego NMAI Richarda Westa. Kultura masowa, choć współistnieje z wiedzą naukową i często wykorzystuje ją dla swoich celów, to bazuje raczej na emocjach, mitach, stereotypach i prawach rynku. Dwie wille w Radebeul są tego żywym przykładem, który przy jakiejś okazji warto zobaczyć na własne oczy. Mimo wszystkich „ale”, indiańskich zbiorów Muzeum Maya i jego ponadczasowej popularności można nieco naszym zachodnim sąsiadom pozazdrościć. Żyjemy však w kraju, w którym żadne muzeum nie ekspozuje przyzwoitej kolekcji etnograficznej z Ameryki Północnej na stałe, a niezbyt liczne zbiory prywatne (głównie repliki i kopie) trafiają z rzadką jedynie do lokalnych domów kultury i pod tipi wakacyjnych „indiańskich wiosiek”. Można więc fenomen Winnetou wyśmiewać i bagatelizować, zignorować go jednak trudno. ♣

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. (609) 487-8999  
e-mail: bawala@comcast.net

## nowe ceny!

### TAWACIN — numery archiwalne

1996 nr 3 i 4 [35-36] po 2 zł/szt.  
1997 nr 1,2,3 i 4 [37-40] po 2 zł/szt.  
1998 nr 1,2,3 i 4 [41-44] po 2 zł/szt.  
1999 nr 1 i 3 [45,47] po 2 zł/szt.  
2000 nr 1 [49] po 3 zł/szt.  
2001 nr 1,2,3 i 4 [53-56] po 3 zł/szt.  
2002 nr 1,2,3 i 4 [57-60] po 3 zł/szt.  
2003 nr 1,2,3 i 4 [61-64] po 3 zł/szt.  
2004 nr 1,2,3 i 4 [65-68] po 5 zł/szt.  
2005 nr 1,2,3 i 4 [69-72] po 5 zł/szt.  
2006 nr 1,2,3 i 4 [73-76] po 6 zł/szt.

### TAWACIN za 1 zł — dołącz do nas!

przy jednorazowym zakupie wszystkich dostępnych  
roczników udzielamy specjalnego rabatu:  
roczniki 1996, 1999, 2000 — po 2 zł  
roczniki 1997, 1998 — po 4 zł  
roczniki 2001, 2002, 2003 — 8 zł  
roczniki 2004, 2005 — 16 zł  
rocznik 2006 — 20 zł  
razem: 37 numerów za 90 zł

Zamówienia:

tel. 061 44 33 058, kom. 502 212 220  
tawacin@tipi.pl



## nasze książki



Jarosław Wojtczak  
Powstanie Tupaka Amaru

Powstanie Tupaka Amaru było wielkim zrywem antykolonialnym, który ogarnął w latach 1780-1783 olbrzymie obszary kontynentu, od dzisiejszej Kolumbii po Argentynę. Indiańskiemu barbarzyństwu dorównywały okrucieństwa Hiszpanów.

Męczeńska śmierć Tupaka Amaru sprawiła, że postać legendarnego przywódcy urosła do rangi jednego z największych bohaterów latynoskich, orędownika sprawiedliwości społecznej, indiańskiego mesjasza, prekursora dziewiętnastowiecznych ruchów rewolucyjnych w tej części świata i symbolicznego patrona współczesnych rebeliantów peruwiańskich.

Wydawnictwo Askon, Wydawnictwo Attyka, oprawa twarda, format 145×205, stron 200+24 (ilustracje), cena 37 zł

### JESZCZE W OFERCIE:

- ♦ Rdzenna Ludność Stanów Zjednoczonych — tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość, cena 19 zł
- ♦ Pióropusze i kraty: Od zbrojnego oporu po współpracę z ONZ — Indianie w walce o swoje prawa, cena 19 zł

BONUS: zamawiając jednocześnie materiały z sesji warszawskiej i krakowskiej z 2006 roku, zapłacisz mniej — 16 zł za tom  
Dodatkowo możesz zamówić:

- ♦ Odrębną Rzeczywistość, zbiór materiałów w sesji „Indianie i Indianiści” (z 2003) w cenie promocyjnej — 10 zł
- ♦ Aleksander Posern-Zieliński, Między indygenizmem a indygenizmem, cena 35 zł
- ♦ Donald E Worcester, Apacze: Orły Południowego Zachodu, cena 37 zł
- ♦ Marek Hyjek, Za ścianą wigwamu: życie rodzinne Indian Ameryki Północnej, cena 34 zł
- ♦ Hugh A. Dempsey, Crowfoot, wódz Czarnych Stóp, cena 19 zł
- ♦ Charles A. Eastman, Z lasu do cywilizacji. Indiańska autobiografia, cena 19 zł
- ♦ Indiański gawędziarz, cena 19 zł
- ♦ Legendy indiańskie, cena 39 zł
- ♦ Sny, trofea, geny i zmarli, cena 49 zł
- ♦ Tylko Ziemia przetrwa..., cena 12 zł
- ♦ Estetyka Indian Ameryki Południowej, cena 62 zł
- ♦ Referaty Seminariów Antropologicznych (PATE/PAES), cena 36 zł

Szczegóły, promocje, nowości: [www.tipi.pl](http://www.tipi.pl)

# WIELKIE PLEMIONA AMERYKI

— nowy tom w serii!

SZOSZONI nie wzbudzi dotąd większego zainteresowania. Gdyby nie fascynująca historia nastoletniej Sacajawei, może nic byśmy o nich nie wiedzieli. Prowincjonalne umiejscowienie oraz skromna kultura materialna nie wpływały na ich atrakcyjność. Chociaż potrafili zagrozić swym sąsiadom, byli raczej pokojowo nastawieni do białych przybyszów. Mało tego, trwając przy tubylczej wizji świata, chcieli jednocześnie żyć na modłę białego człowieka. Dlatego, dopóki to było możliwe, pokornie usuwali się z drogi osadnikom i żołnierzom, a z drugiej strony wychodzili naprzeciw wszelkim przejawom dobrej woli i współpracy. To nie sprzyjało kreowaniu charyzmatycznych przywódców, gotowych do walki na śmierć i życie z najeźdźcą.

A jednak jest coś wielkiego i fascynującego w historii i kulturze Szoszoni. Byli to ludzie weseli, pozytywnie nastawieni do życia. Unikali przepracowania. Odpoczynek i umiarkowana rozrywka wypełniały im czas wolny, którego mieli całkiem sporo. Wydaje się, że najważniejsze dla nich było przetrwanie, a po nim — zwyczajnie święty spokój.



**Marek Hyjek**  
**SZOSZONI: mistrzowie sztuki przetrwania**

Biblioteka „Tawacinu” nr 33  
format 145×205, stron 80,  
zdjęcia, mapy, cena 12 zł

W tej serii także:  
**KOMANCZE**, BT 25, cena 9 zł  
**PAUNISI**, BT 27, cena 9 zł



**UWAGA**  
zamawiając **Szoszoni** z dowolnym tomem, płacisz mniej: **9 zł** przy zakupie wszystkich 3 tomów — płacisz **8 zł** za każdy tom

**Aleksandra Ziółkowska-Boehm**  
**Otwarta rana Ameryki**

Zbiór opowieści reportażowych o współczesnym życiu i sytuacji amerykańskich Indian. Książka napisana prostym, klarownym językiem pokazuje trudne problemy, z którymi Stany Zjednoczone zmagają się od lat. Autorka opisuje szkoły indiańskie, losy kobiet, które nazwała „indiańskimi księżniczkami”, pisze o indiańskich szyfrantach, smutku rezerwatów i o fortunach kasyn gry, wspierających wiele ambitnych przedsięwzięć.

Wydawnictwo Debit, format 170×240, stron 256 + 16 (kolorowa wkładka ze zdjęciami), oprawa twarda, cena 37 zł

**Jarosław Wojtczak**  
**Sand Creek 1864**

Masakra Czejenów i Arapahów nad potokiem Sand Creek, w Kolorado, na zawsze pozostała symbolem krwawej eksterminacji i śmierci ludzi, których jedyną winą było to, że bronili tradycji i ziemi swych przodków.

Dom Wydawniczy Bellona, format 130×200, stron 296 + 16 (fotografie), cena 25 zł



**Aleksander Sudak**  
**Detroit 1763**

Wojna Pontiacu ukazana na szerokim tle społecznym epoki. Autor przekonuje, że



Indianie mieli pełne szanse na zwycięstwo. Zrywa też ze stereotypem, jakoby ustępowali oni intelektualnie i kulturowo przybyszom z Europy.

Dom Wydawniczy Bellona, format 130×200, stron 224 + 8 (fotografie), cena 25 zł

## WARUNKI ZAKUPU

Książki wysyłamy „za pobraniem”, czyli płaci się na pocztę lub u listonosza przy odbiorze paczki. Prosimy doliczyć 8 zł za nadanie przesyłki oraz za pobranie przez listonosza należnej kwoty i przesłanie jej na nasze konto. W razie przedpłaty prosimy doliczyć 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  
tjpi@tjpi.pl, www.tjpi.pl

# BRIDGING THE DISTANCE

Southwold (Canada)  
Nowa Wola (Poland)



## MOST NAD OCEANEM

Southwold (Ontario, Kanada)  
Nowa Wola (Podlasie, Polska)  
wiosna-lato 2007

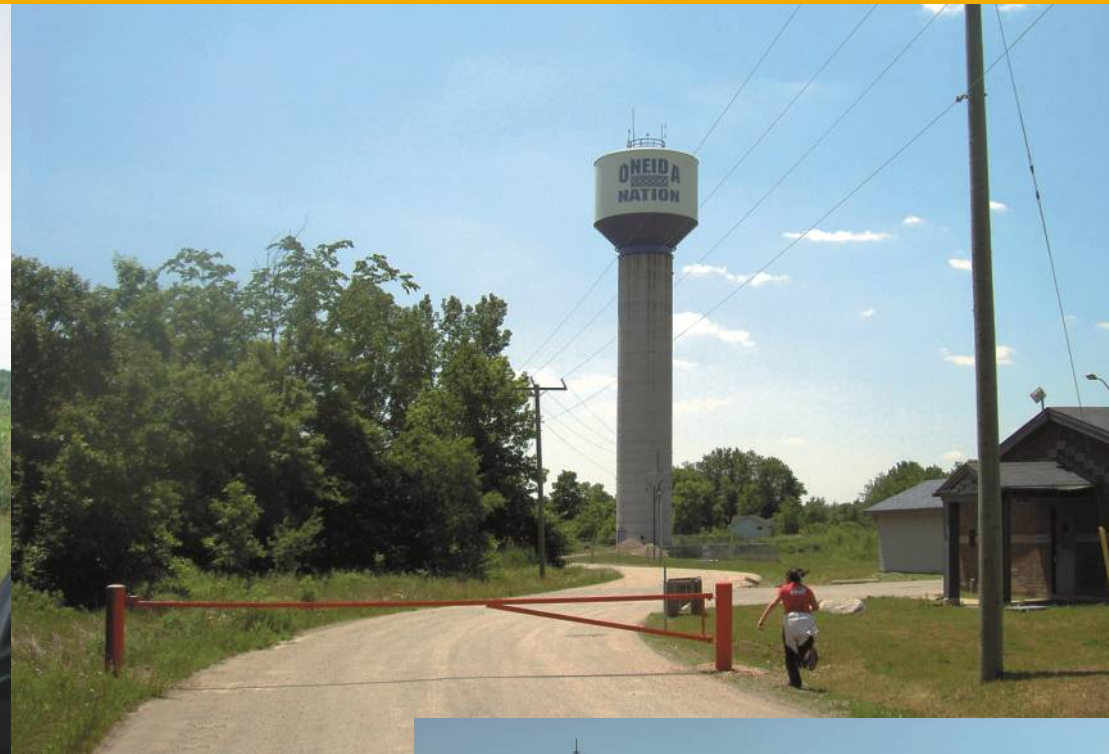
Podziękowania za wsparcie dla  
Tokyo Foundation (Joint Initiatives  
Program) i Gminnego Ośrodka  
Kulturalnego w Michałowie  
Project supported by the Tokyo  
Foundation (Joint Initiatives  
Program) and Gminny Ośrodek  
Kultury in Michałowo

**TAWACIN  
GALERIA**

**Samotność w szkole**  
*Loneliness at school*  
Standing Stone School  
JANET IRELAND, 28 LAT

**Pierwszy wywiad**  
*First interview*  
Nowa Wola  
MARYSIA MONACH, 11 LAT





## Dwie wieże

### Two towers

GAVIN SUMMERS, 13 LAT  
DANIEL BUJKO, 9 LAT

**Fastfoodowe dania  
z obwoźnego samochodu**  
*Fast foods from mobile shop*  
EMMA CORNELIUS, 15 LAT

## Piekarnia obwoźna

W poniedziałki, środy i piątki  
w Nowej Woli można  
kupić cynamonki, chleb, bułki,  
pączki i ciastka  
**Mobile bakery**  
On Mondays, Wednesdays  
and Fridays in Nowa Wola  
you can buy many kinds  
of bread and cakes  
DANIEL BUJKO





**Na podwórku szkolnym**  
***At the schoolyard***  
WOJTEK ŚWIERZEWSKI, 8 LAT

**Piłka nożna i lacrosse**  
***Soccer and lacrosse***  
GRZEGORZ BOGDAN, 10 LAT  
KANYATHA



**Deska skacze razem z tobą**  
***You jump and the board comes with you***  
JANET IRELAND



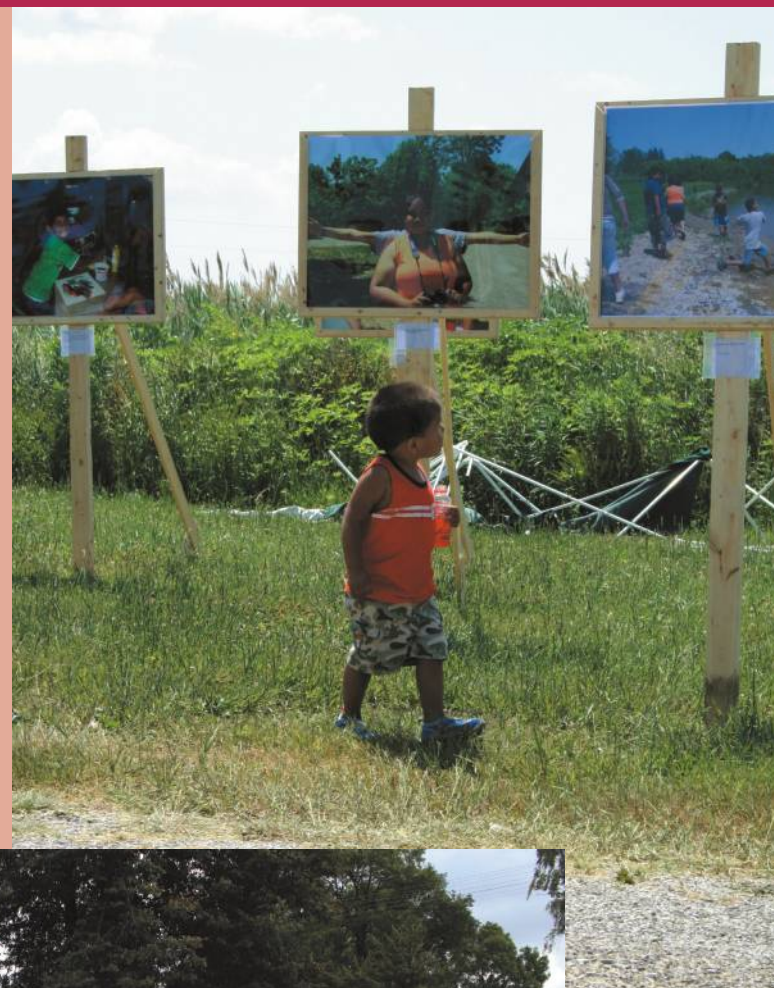
**Wpuść mnie, trenerze!**  
Ławka rezerwowych  
to najtrudniejsza  
pozycja do gry  
***Put me in, coach!***  
*Sitting on the bench is the  
hardest position to play*  
KYLE CORNELIUS, 24 LATA

Southwold (Kanada)  
Nowa Wola (Polska)

# MOST NAD OCEANEM

# BRIDGING THE DISTANCE

Southwold (Canada)  
Nowa Wola (Poland)



**Kuniw^kla z psem Jada**  
***Kuniw^kla with her dog Jada***  
KAILA SCHUYLER, 9 LAT

**Klaudia z psem, którego przygarnęła**  
***Klaudia with a dog which she sheltered***  
MICHAŁ BOGDAN, 13 LAT



**Najdrogocenniejszy widz**  
***The dearest spectator***  
BARTOSZ HLEBOWICZ

Southwold (Kanada)  
Nowa Wola (Polska)

# NOST NAD OCEANEM



Po wystawie  
*After the exhibition*  
PIRJO VIRTANEN  
ALICJA FRON