



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 rzadszych, 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 Maciolek

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

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

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

ISSN 1232-9207



04



9 771232 920008

TAWACIN

nr 4 [80] zima 2007

ISSN 1232-9207

cena 7,90 zł
(w tym 7% VAT)



FLOYD RED CROW WESTERMAN

1936-2007

TAWACIN
GALERIA

Indiańska turystyka

*Winona LaDuke:
Ludzie należą do Ziemi*

Zabawy
w
**Little
Bighorn**

Walam Olum
rozszyfrowane!

JAK TO Z NAMI JEST

„«Wódz stał na straży i w zadumie spoglądał w morze. W tym czasie wylonili się z morza obcy przybysze, ze wschodu i północy. Ci ludzie są chytry, mają zadziwiające rzeczy. Kim są ci ludzie?» Odpowiedź na to pytanie była pełna okropności” — tak pisał Friedrich von Gager, cytując (oraz nieco dodając) i komentując w swoim Prawdziwym życiu Skórczanej Pończochy ostatni fragment „kroniki obrazkowej” Lenapów, Walam Olum.

Indianie obserwujący z niepokojem nadejście Nieznanego, oczekujący na spełnienie się fatalnego losu — ten obrazek wywoływał dreszcz emocji przy każdej lekturze wspaniałej gawędy austriackiego pisarza. Tyle że Walam Olum to „historia” wyssana z palca, a nie autentyczny dokument relacjonujący stulecia dziejów indiańskiego ludu. A jednak czar Walam Olum nadal uwodzi, również samych Lenapów. „Stara pieśń prastarych ludzi” — tak nazywa ją we wstępie do wydania z 1993 roku jedna z liderów plemienia. Wydawane są podręczniki, z których delawarskie dzieci uczą się „języka ojców” — na podstawie wymyślonych przez francuskiego przyrodnika piktogramów.

Fałszywa historia toczy się też na miejscach wielkich bitew. Lakoci bronili „od zawsze” swoich i „od zawsze” świętych Gór Czarnych, a Crow to z urodzenia zdrajcy sprawy indiańskiej i sługusi białych, wraz z którymi zaatakowali Lakotów nad Little Bighorn. Sprawę psuje fakt, że dziś opowiadają o tym sami Crow, więc i mętł brzmi nieco inaczej.

Abyśmy wierzyli w swoje mity, musimy je zakotwiczać jak najdalej w przeszłości, którą jednocześnie pracownicy zapominamy. bh

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

W TYM NUMERZE

- 3 **Ludzie należą do Ziemi** — Winona LaDuke przypomina nauki ludu Anishinabe o odpowiedzialności za ziemię i życie
- 6 **Rezerwatowa rewolucja Winony LaDuke** — Bruce E. Johansen przybliży sylwetkę tubylczej działaczki
- 10 **Rozszyfrowując Walam Olum** — David M. Oestreicher odsłania mechanizm sfalszowania rzekomej „kroniki” Delawarów
- 18 **Tradycja w nowych szatach** — o rozwoju tubylczej turystyki na przykładzie południowej Alberty pisze Claudia Notzke
- 24 **Zabawy w Little Bighorn** — Sandra Busatta omawia resentymenty Indian Crow i Siuksów ujawniające się w rekonstrukcjach słynnej bitwy
- 33 **Szauniskie początki wojny siedmioletniej** — dokończenie eseju Iana K. Steele o udziale Szaunisów w kolonialnych konfliktach Anglii i Francji w XVIII wieku
- 41 **Natura, społeczeństwo i transformacje** — postrzeganie czowieczeństwa przez Suyá z Brazylii na podstawie prac Anthony’ego Seegera analizuje Marcin Kopkowski
- 49 **Floyd Westerman** — Marek Nowocień przypomina zmarłego niedawno działacza, pieśniarza i aktora z ludu Siuksów Santee

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

Galeria Tawacinu: Zabawy w Little Bighorn, fot. Sandra Busatta, Flavia Busatta

Okładka: Floyd Red Crow Westerman (1936-2007), fot. www.eyapaha.net/downloads.html

Opracowanie graficzne okładek i galerii: Mariusz Sołtysiak



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

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

LUDZIE NALEŻĄ DO ZIEMI

Nauki naszego ludu o związkach z ziemią są głęboko osadzone w języku. Na przykład *nishnabe akin* w języku ojibwa znaczy „ziemia, do której ludzie należą”. Z tego wynika całkowicie odmienne rozumienie prawa własności niż to, o którym dyskutuje się w amerykańskich sądach. *Nishnabe akin* nie oznacza „działki, do której należą ludzie”, ani „ziemi, która należy do ludzi”. Oznacza, że to my należymy do ziemi. Koncepcji tej towarzyszy wiele nauk, choćby taka, że nasze pokrewieństwo z ziemią jest właśnie tym — pokrewieństwem. Nie jest negocjowaniem praw w zamian za obowiązki. Obowiązki zawierają się w samym pokrewieństwie z ziemią.

Inna fraza, którą często słyszymy w naszym języku, to *dinawgymaaganinaadog*, czyli „wszyscy nasi krewni” — nie tylko ci dwunożni, ale także czworonożni, skrzydlaci i ci, którzy pływają. Nasze nauki są pełne opowieści o *dinawgymaaganinaadog*, na przykład o tym, jak niedźwiedzie nauczyły nas leczenia, albo jak wilki nauczyły nas wychowywania dzieci.

Mamy też wiele nauk o drzewach, a nasze ludy znane są z budowy pięknych kanu i domów z kory brzożowej. Ostatnio obserwujemy jednak zmniejszanie się powierzchni lasów brzożowych w naszej okolicy. Może to mieć związek z porzucaniem naszych nauk i odrzucaniem pokrewieństwa z tymi drzewami. Zamiast z szacunkiem wykorzystywać dary brzozy, wybieramy plastik, odrzucając pokrewieństwo między ludźmi i „wszystkimi na-

szymi krewnymi”. Tu koncepcja „pokrewieństwa” jest nie tylko istotna dla naszej filozofii, w najszerszym rozumieniu, ale także absolutnie kluczowa dla zdrowia naszego najbliższego otoczenia.

Widać więc, że nasz język, nasze nauki i praktyki kulturowe — to jedno. Oto dłacze go najważniejsze dla naszych społeczności jest zapewnienie przetrwania własnego języka i troska o żywotność praktyk kulturowych przekazywanych w tym języku. Bez języka jesteśmy tylko tułaczami — w znaczeniu filozoficznym, duchowym i ekonomicznym. Aby ocalić język, musimy bronić ziemi i historyczne doświadczenia.

Gdy mówi się o „prawie własności” naszych wspólnot, należy zwrócić uwagę na to, jak bardzo zakłócony został tradycyjny system władania ziemią, w tym nasza tradycyjnie zbiorowa własność. Dziś w organizacjach typu GATT, WTO¹ i innych porozumieniach handlowych mamy do czynienia z kulminacją setek lat narzucania obcych koncepcji własności ziemi. Jeszcze w czasach papieskich bulli z XV wieku edykty papieża głosiły, że właścicielami ziemi mogą być jedynie chrześcijanie. Stało się to uzasadnieniem dla kolonializmu, argumentem „Objawionej Przenaczenia” o wyższości chrześcijan nad pozostałymi ludami. Z rozległych i historycznych skutków tego nigdy się nie podnieśliśmy. Do dziś walczyliśmy w sądach, w których wciąż panują uprzedzenia wobec nie-chrześcijań — sądach powstałych na mocy papieskiego prawa.

Ponieważ kolonizacja uprzywilejowała chrześcijańskiego Boga, współczesny model kolonizacji stoi po stronie bogów mamony i techniki. To odległa od rzeczywistości logika, brutalnie narzucana przez jedną grupę samowładnych monarchów. Dziś jednak nie są już chrześcijańscy, są po prostu bogaci. Ale tyrania pozostaje tyranją.

Logika globalnego rynku służy za usprawiedliwienie niezliczonych niesprawiedliwości popełnianych przeciwko naszej społeczności

¹ GATT (Układ Ogólny w Sprawie Taryf Celnych i Handlu) — organizacja ONZ działająca w latach 1948–94. WTO — Światowa Organizacja Handlu powstała w 1994 roku, zastępując GATT.

i przeciwko wszystkim innym — niezależnie od tego, czy chodzi o kwestie władania ziemią, procesy jej podziału, wyrąb lasów przez spółki, takie jak Weyerhaeuser, wyniszczanie stad bizonów, czy regulację rzek, która ma niekorzystny wpływ na nasze plony dzikiego ryżu. A jednak, pomimo tego, utrzymujemy rozległą i żywotną gospodarkę samowystarczalną. Jesteśmy w stanie wyżywić się sami, bo nasz ekosystem i nasi krewni potrafili jakoś się przystosować. Nasz rezerwat w północnej Minnesocie wciąż zamieszkują wszystkie stworzenia, które żyły tam kiedyś, poza bizonem i jesiotrem. Na szczęście obserwujemy właśnie powrót jesiotra, staramy się też o bizony. To niezłe świadectwo zdolności środowiska do regeneracji. I takiej pracy podjęliśmy się w naszej społeczności przed piętnastoma laty — przywrócić i umocnić je pomimo wszystkich tych szerszych zagrożeń. Zwiększyć i generować dochód lokalnie, niezależnie od tego, czy jest to dochód z samowystarczalności — czyli zapewnienie, że można się samemu wyżywić — czy jest to dochód pochodzący z gospodarki pieniężnej, która dziś wszystko tak zdominowała.

Przeciwstawne modele — pieniądź/rynek/technika przeciw samowystarczalności — przejawiają się na wielu poziomach. Najbardziej widoczna jest walka przeciwko bezlitosnej, globalnej presji na wyrąb naszych lasów, by pozyskać drewno na eksport; to prosta kontynuacja tradycji bulli papieskich.

Konflikt między tymi dwoma paradygmatami (sposobami widzenia) przenika także do mniej oczywistych aspektów życia. Borykamy się z tym dzisiaj, szczególnie jeśli chodzi o kilka produktów, które przeznaczone są na rynek zewnętrzny. Nasza organizacja, White Earth Land Recovery Project (Projekt Odzyskiwania Ziemi [rezerwatu] White Earth), wytwarza dziki ryż, syrop klonowy, maliny, porzeczki, ziarno kukurydzy na marmaladę i inne produkty. Zbieramy je na potrzeby lokalne w ramach samowystarczalności, a nadwyżkę sprzedajemy. Problemy, przed którymi stajemy — w tym skutki globalizacji, czy na przykład skutki nowych technologii produkcji syropu klonowego — rodzą pytanie, jak ocenić nasze drzewa, zamiast zdecydować się na

ich masową wycinę. A jest to kwestia wyboru technologii.

Producenci syropu coraz częściej stosują pompy i przewody z tworzyw sztucznych do przemysłowego pozyskiwania soku bez potrzeby korzystania z siły roboczej człowieka. Ale my mamy nasze nauki na temat syropu klonowego. Mówią one o tym, jak kiedyś, dawno temu, z drzew płynął nie sok, lecz czysty syrop klonowy. Ale my rozleniwiliśmy się; aby się nie przemęczać, eksperymentowaliśmy z techniką, która obróciła się przeciwko nam i drzewa przestały wytwarzać syrop. Dziś wszystkie drzewa wytwarzają tylko sok — z czterdziestu galonów soku powstaje tylko galon syropu — i to tylko w określonej porze roku. Nasze nauki zalecają nam ocenę ukrytych kosztów chodzenia na skróty i dlatego zdecydowaliśmy się tego unikać. Kto wie, być może rezultaty będą takie, że na galon syropu trzeba będzie aż stu galonów soku! To prawda, że ręczne zbieranie soku jest ekonomicznie nieopłacalne, z punktu widzenia rynku, i to prawda, że nie da się konkurować z producentami posiadającymi certyfikaty organiczności, a którzy stosują plastikowe przewody dające 30% więcej soku. Ale jakie są koszty długookresowe? Jak ci plastikowi producenci poradzą sobie za 30–40 lat, wypompowując z drzew co roku tak duże ilości soku? Model pieniądź/rynek/technika nigdy nie odpowiada na takie pytania.

Sens konfliktu między oboma paradygmatami najłatwiej dostrzec w sposobie postępowania z ryżem. Dzikie ryż jest sensem naszego istnienia. Stwórca ofiarował nam dziki ryż — to niewiarygodne, ale na niemal każdym z naszych jezior rośnie inna odmiana — jako część naszych pierwotnych przykazań. Przykazania te uczą nas, jak żyć samowystarczalnie, w złożonym pokrewieństwie ze wszystkimi żywymi istotami. Uniwersytet Minnesoty bada obecnie genom ryżu na potrzeby własnych „lekcji”, chociaż sami o to nigdy nie prosiliśmy. Od trzydziestu lat Uniwersytet Minnesoty eksperymentuje z hodowlą ryżu, zbierając go obecnie na ryżowych polach Kalifornii w ilościach znacznie przekraczających zbiory w naszym regionie. Trzy czwarte amerykańskich zbiorów ryżu pochodzi dziś z Kalifornii.

nii, a ja wiem, że Uncle Ben nie otrzymał go od Stwórcy. Uncle Ben po prostu pojechał tam i podjął decyzję. Obecnie znów zaczynają interesować się kombinowaniem z wielkością plonów. Mówią o manipulacjach genetycznych. Nasze społeczności niepokoją się o wpływ tych manipulacji na zbiory naszego dzikiego ryżu; czy będą miały na nie wpływ, czy ich odmiany nie przytłoczą w jakiś sposób naszych odmian, tak biologicznie zróżnicowanych. To dla naszej społeczności ogromnie ważna sprawa i ma ona wiele wspólnego z problemami globalizacji.

Pomysł manipulowania dzikim zbożem, tak świętym, wyjątkowym i kluczowym dla naszej kultury, poruszył nawet najbardziej konserwatywne instytucje naszych wspólnot. Wzbudził zainteresowanie wszystkich mieszkańców. Pytania o manipulacje genetyczne i patenty wyrażają sedno konfliktu między oboma paradygmatami. Szacunek do wszelkiego życia i stworzenia przeciwko prawu uniwersytetów i korporacji do „posiadania” zgodnie z prawem tego stworzenia oraz do jego komercjalizacji i globalizacji. Ale taki jest model procesów globalizacyjnych — to ogłoszone jednostronnie prawo panowania nad wszystkimi ludźmi w imię pieniądza i techniki.

Dla nas ryż jest nie tylko źródłem pożywienia, ale i mądrości. Dla promotorów globalizmu — to po prostu towar, który można eksploatować dla zysku. Te sposoby widzenia kłócą się ze sobą.

O to właśnie toczy się walka w naszej społeczności. Dialog, którym jestem zainteresowana, jest dialogiem wewnętrznym w ramach tych wspólnot o tym, w którym kierunku pójdziemy, a także dialogiem o tym, jak szerzej zaprezentować nasze zdanie. Ten dialog filozoficzny, duchowy i kulturowy musimy pogłębiać, bo to w naszych rękach leży nasza przyszłość. ❖

tlum. Marek Nowocien

Artykuł *The People Belong to the Land* ukazał się w publikacji *Paradigm Wars. Indigenous Peoples' Resistance to Economic Globalization. A Special Report of the International Forum on Globalization Committee on Indigenous Peoples*. Eds. Jerry Mander i Victoria Tauli-Corpus, 2005. Publikacja w „Tawacinie” za zgodą IFG.

z wykładów Winony LaDuke

Nie wiem wszystkiego o sprawach tubylczych. Ale miałam okazję słuchać wielu naszych ludzi. Wiem z doświadczenia, że mamy wiele wspólnych wartości i wspólne podstawy tubylczego myślenia ekologicznego. Uważam, że jeden z najpowszechniejszych poglądów, sens naszego sposobu widzenia świata, to tubylcze przekonanie o wyższości prawa natury. To najwyższe prawo — wyższe niż prawa narodów, państw, samorządów, korporacji. Wszyscy odpowiadamy przed tym prawem. Jeżeli mamy dalej istnieć i funkcjonować w sposób zrównoważony, to musimy nauczyć się żyć w zgodzie z prawem natury. Nie zrobić tego byłoby głupotą.

Większość społeczeństw tubylczych nastawiona jest na poszukiwanie równowagi. Tak zawsze żyliśmy. Na szukaniu równowagi opiera się nasza praktyka ceremonialna, duchowa i życie codzienne. Wierzę, że ta równowaga wynika z naszych podstawowych przekonań, takich jak wzajemność i myślenie cykliczne. Zanim udamy się na zbiór dzikiego ryżu, zawsze ofiarowujemy mu samą, tytoń, by podziękować za to, że się nam oddaje. To właśnie jest wzajemność. Nie ma brania bez dawania.

Dziki ryż to najważniejsze ze zbóż naszego ludu. Potrafi opowiedzieć historię naszych wędrówek.

Ludzie z Uniwersytetu stanu Minnesota powiedzieli: „Właściwie nie zamierzamy tego robić [manipulacji genetycznych dzikiego ryżu], ale chcemy mieć takie prawo”. I to jest problem, to otwarte drzwi. Rozumiem problem akademickiej wolności. Jestem wielką zwolenniczką wolności nauki. Ale uważam, że powinna być też akademicka odpowiedzialność.

Uważam, że tradycyjna wiedza ekologiczna, wiedza ludów tubylczych zamieszkujących te ekosystemy od tysięcy lat, wiedza zgromadzona i uzyskana dzięki darom Stwórcy i duchowym praktykom, jest większa niż wiedza naukowa. Nie sądzę, by wiedza świata nauki była już porównywalna z tradycyjną wiedzą ekologiczną tubylców.

Być może najlepszy przykład tubylczej wiedzy o lesie pochodzi od Indian Haida, którzy od wieków robili domy z desek. Wciąż potrafią tak wyciąć deskę z pnia żywego drzewa, by nadal rosło. Pomyślałam, że gdyby to samo potrafiły takie koncerny drzewne, jak Weyerhaeuser, to słuchałabym ich. Bo to jest prawdziwa wiedza ekologiczna.

REZERWATOWA REWOLUCJA WINONY LADUKE

Zapytajcie Winonę LaDuke, z czego żyje, a odpowie zapewne: „z rozwoju ekonomicznego obszarów wiejskich”. Tak nazywano to na Harvardzie, gdzie na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku kończyła studia. Suma tych czterech słów to jednak coś więcej. LaDuke angażuje się w rezerwatową rewolucję, zmieniając sposób myślenia tubylczych Amerykanów (i wielu innych ludzi) o tym, jak i skąd pozyskiwać energię, żywność i inne rzeczy niezbędne do życia — oraz jak ich używać.

W ostateczności wszyscy odpowiadamy przed prawem naturalnym. Jeśli skazimy wodę, będziemy ją pić. Jeśli zatrujemy powietrze, będziemy nim oddychać. Jeśli uzbroimy kogoś na świecie, to będzie więcej przemocy.

LaDuke jest oddaną obrończynią działań bezpośrednich — cytując Malcolma X¹ — „wszelkimi dostępnymi środkami”.

— Czasami — powiedziała LaDuke na Uniwersytecie Nebraski w Omaha 6 listopada 2007 roku — trzeba samemu zaryzykować.

LaDuke, której imię z języku ojibwa brzmi Benaysayequay, czyli Kobieta–Ptak Grzmotu, powtarza: „Wierzę głęboko, że tubylcy powinni być właścicielami ziemi”. Chcecie turbiny

wodną w rezerwacie??. To odkupcie ziemię od białego farmera i weźcie się do roboty. Tak właśnie wygląda rozwój ekonomiczny obszarów wiejskich w stylu Winony LaDuke.

Odzyskiwanie ziemi

Charyzmatyczna i dynamiczna jako mówczyni, o pociągłej twarzy i wyrazistych oczach, LaDuke przyciąga kolejne grupy słuchaczy. Napisała kilka książek, zjeżdżała z wykładami świat i dwukrotnie — w 1996 i 2000 roku — ubiegała się o stanowisko wiceprezydenta Stanów Zjednoczonych z ramienia Partii Zielonych (z Ralphem Naderem). Większość czasu spędza w domu, w rezerwacie White Earth należącym do Anishinabe (zwanych też Odźbiewcami lub Czipewejami), 200 mil na północny zachód od Minneapolis, w Minnesocie. W rezerwacie prowadzi White Earth Land Recovery Project — Projektowi Odzyskiwania Ziemi [rezerwat] White Earth zainicjowanemu w 1989 roku. Zapoczątkowała go, by odzyskać ziemię Anishinabe (pierwotnie 837 tys. akrów, czyli 347 tys. ha), obiecaną w federalnym traktacie z 1867 roku, które sprzedano lub rozkradziono — często z korzyścią dla spółek wycinających lasy. W 2007 roku w ramach Projektu prowadzono wykup działek, instalacje generatorów energii wiatrowej i słonecznej, zbiór dzikiego ryżu do użytku domowego i na eksport oraz odżywiano starszych ludzi bizonim mięsem, zamiast żółtym serem z marketu — mając na to roczny budżet 1,7 mln dolarów. Każdy, kto potrafi naprawić samochód, przekonuje Winona, może postawić i podłączyć panele słoneczne.

Projekt Odzyskiwania Ziemi White Earth stał się największą rezerwatową organizacją typu *non profit* w Stanach Zjednoczonych. Poza odzyskiwaniem pierwotnych ziem rezerwatu, grupa promuje też wśród Anishinabe opiekowanie się ziemią, znajomość własnego języka, rozwój społeczności lokalnej oraz tradycji duchowych i kulturowych.

Mając do dyspozycji kwotę 20 tys. dolarów z pierwszej Nagrody Praw Człowieka Reeboka,

¹ Malcolm X, wł. Malcolm Little (1925–65), radykalny przywódca ruchu murzyńskiego w USA.

² W rodzinnym rezerwacie White Earth istnieją plany uniezależnienia się od węgla za pomocą pięciu takich turbin.



LaDuke założyła swój Projekt w rezerwacie, do którego przeprowadziła się na początku lat osiemdziesiątych XX wieku. Głównym celem Projektu było odzyskanie tubylczej bazy ziemskiej w rezerwacie, który w 1990 roku w 92% należał do nie-Indian.

Rozwój ekonomiczny w pojęciu LaDuke polega głównie na tworzeniu stałych miejsc pracy do wytwarzania rzeczywistych dóbr i usług, które pozwalają zaoszczędzić pieniądze. Z lekceważeniem traktuje rządowe programy walki z bezrobociem w rezerwach, które więcej osób angażują do szkoleń niż do autentycznej pracy. Pomogła na przykład założyć Native Harvest — firmę, która dostarcza żywność do użytku domowego i na sprzedaż przez internet. W 2007 roku sama tylko sprzedaż dzikiego ryżu przynosiła Native Harvest 500 tys. dolarów.

— Żeby być suwerennym — mówi LaDuke — trzeba mieć własną gospodarkę, czyli produkować własną żywność i własną energię.

Pierwsze lata Winony

Urodzona w Los Angeles w Kalifornii, LaDuke jest córką Vincenta LaDuke, indiańskiego

działacza z lat pięćdziesiątych XX wieku (znanego później jako szaman Sun Bear — przyp. tłum.) i Betty LaDuke, żydowskiej nauczycielki wychowania plastycznego i malarki. Winona przyznaje, że swoim rodzicom zawdzięcza to, że odziedziczyła ducha zaangażowania. W działalność ekologiczną włączyła się, gdy jako studentka Harvardu poznała czirokeskiego działacza Jimmy'ego Durhama. W wieku 18 lat stała się znana w świecie polityki po tym, jak w imieniu Indian wystąpiła na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Jako nastolatka LaDuke angażowała się w szkolne debaty, a jako członkini drużyny szkolnej z Oregonu została przyjęta na Harvard (ukończyła go w 1982), zaskakując niemal wszystkich w swoim otoczeniu. Osiemnastoletnia Winona wzięła udział w badaniu skutków wydobycia uranu przez Nawahów. Wyniki tych badań doprowadziły ją do działalności na rzecz obrony środowiska, która po dziesiątkach lat przyczyniła się do zakazu wydobycia uranu w rezerwacie.

— Nie ma bezpiecznej metody wydobywania uranu — mówiła LaDuke w ONZ. — Większość górników Nawaho zmarła.

Rezerwy to nie miejsce, w którym żyje się łatwo. Mamy tu prawie wszystko, czego nie chcielibyście u siebie.

LaDuke wygłaszała niezliczone przemówienia, pisała i naciskała władze, domagając się odpowiedzi w kwestach ekologicznych — od kopalń uranu na ziemi Nawahów przez zapory wodne Hydro-Quebec nad Zatoką Jamesa, po składowiska toksycznych odpadów na tubylczych terenach Alaski i Kanady wzdłuż Oceanu Arktycznego. Jej oświadczenia potwierdzali naukowcy eksperci od ochrony środowiska. Jakby do zilustrowania ogromu zanieczyszczenia całej Ziemi, pod koniec XX wieku ujawniono wyniki badań mleka inuickich matek, zawierającego wysokie stężenia PCB³. Badania

³ PCB — polichlorowane bifenyle, odpady chemiczne o silnych właściwościach rakotwórczych, bardzo wolno rozkładające się i kumulujące się w środowisku. Kwestie skażenia

przeprowadzone w 1988 roku wzdłuż brzegów Zatoki Hudsona przez dr Erica Dewailly z Uniwersytetu Laval wykazały, że w mleku tamtejszych matek karmiących sześciokrotnie przekroczony jest poziom PCB uważany przez kanadyjski rząd za „bezpieczny”. Ryby, którymi odżywia się większość Inuitów, akumulują w łańcuchu pokarmowym PCB, dioksyny, rtęć i inne substancje szkodliwe.

Pod koniec XX wieku LaDuke regularnie publikowała swoje odkrycia w gazetach i czasopismach, występując jako założycielka Indigenous Women's Network i członkini władz Greenpeace. Założyła też ogólnokrajową tubylczą grupę proekologiczną Honor the Earth, która zbiera fundusze na projekty rozwoju ekonomicznego w rezerwatach. Magazyn „Time” w 1995 roku uznał ją za jednego z pięćdziesięciu „Przywódców Przyszłości”. W 2007 roku Winonę LaDuke przyjęto do National Women's Hall of Fame podczas uroczystości w Seneca Falls, w stanie Nowy Jork.

Kampania Partii Zielonych

W zwyczajnych warunkach Winona LaDuke twierdzi bez wahania, że nie ma skłonności do uprawiania polityki rozumianej jako zabieganie o głosy wyborców. Wolałaby raczej uprawiać ziemię i troszczyć się o dzieci i wnuki w rezerwacie White Earth. Jednak późnym latem 1996 roku zaistniały warunki nadzwyczajnie, gdy Ralph Nader, nominowany przez Partię Zielonych jako kandydat na prezydenta, zatwierdził Winonę jako kandydatkę na wiceprezydenta. 5 listopada tego samego roku Nader–LaDuke zdobyli 0,6% głosów w głosowaniu powszechnym⁴.

Przyjmując nominację, LaDuke powiedziała, że Stany Zjednoczone potrzebują „nowego modelu polityki. Jestem zainteresowana rozpoczęciem debaty o kwestiach istotnych dla

tego społeczeństwa: podział władzy i bogactwa, nadużycia władzy, prawa świata przyrody, prawa środowiska, i o potrzebie wprowadzenia do Konstytucji USA takiej poprawki, dzięki której wszystkie podejmowane dziś decyzje rozważane byłyby w świetle ich wpływu na siódme pokolenie. Bo o to przecież chodzi w życiu w równowadze. To kluczowe sprawy, które zbyt często odrzucane są przez retorykę kandydatów tzw. głównych partii i media”. Prezydent Clinton czytał zapewne przemówienie LaDuke, bo dwa miesiące później, proklamując Miesiąc Dziedzictwa Tubylczych Amerykanów, powiedział:

— To właśnie Irokezi uważali, że w każdej sprawie powinniśmy rozważać wpływ naszych decyzji na kolejne siedem pokoleń⁵.

Partia Zielonych znalazła się na listach wyborczych w 22 stanach, choć w niektórych pod inną nazwą, na przykład Partia Wolności, Ekologii i Społeczności w Luizjanie czy Partia Pacyfiku w Oregonie. Partia, która powstała w 1984 roku, już w 1996 miała 29 przedstawicieli we władzach 10 stanów. Platforma partii skupia się na rozwoju demokracji oddolnej i położeniu kresu władzy korporacyjnej. Jej program kładzie także nacisk na prawidłową z punktu widzenia środowiska politykę ekonomiczną, nieużywanie przemocy i sprawiedliwość społeczną.

W 1996 roku Partia Zielonych poczuła się zlekceważona, gdy Sierra Club (jedna z największych amerykańskich organizacji ekologicznych – przyp. tłum.) poparł Billa Clintona i Ala Gore'a jako przyjazną środowisku alternatywę wobec republikańskich kandydatów Boba Dole'a i Billa Kempa. Jednak znaczna liczba oponentów twierdziła, że Sierra Club powinien poprzeć Nadera i LaDuke.

LaDuke myślała podobnie: „To wstyd, że Sierra Club popiera kogoś, kto dał środowisku tak wiele obietnic, a tak niewiele ochrony”. Określiła prezydenta Clintona jako ekologicznego oportunistę, który w 1992 roku obiecał, że nie pozwoli na żadne osłabienie ustawy o zagrożonych gatunkach, ale w 1994 roku

środowiska naturalnego autor omówił m.in. w artykułach *Inuici w obliczu ekologicznej apokalipsy*, „Tawacin” nr 3[67], lato 2004, *Powroty do tradycyjnego jedzenia*, „Tawacin” nr 1[69], wiosna 2005, ss. 18–24 — przyp. tłum.

⁴ W zdominowanym przez dwie partie amerykańskim systemie politycznym był to jeden z lepszych wyników kandydatów niezależnych w historii — przyp. tłum.

⁵ Bruce E. Johansen, *Running for Office: LaDuke and the Green Party*, „Native Americas” vol. 18, nr 4 (zima 1996), ss. 3.

zatwierdził projekt zamrażający dopisywanie do tej listy nowych gatunków. Wewnętrzny konflikt w Sierra Club znalazł swoje odzwierciedlenie w jesiennym wydaniu jego magazynu z 1996 roku, gdy poparcie dla Clintona znalazło się na 60 stronie, a zdjęcie LaDuke na koniu pojawiło się na okładce specjalnego wydania poświęconego tubylczym Amerykanom i ochronie środowiska. LaDuke napisała też główny tekst tego numeru⁶.

Winona LaDuke twierdzi, że jej udział w wyborach wprowadził kwestie dotyczące amerykańskich Indian do ogólnokrajowej kampanii wyborczej. Opowiada się też za poprawką do Konstytucji chroniącą powietrze i wodę jako wspólną własność, która powinna być wolna od zanieczyszczeń. „Prawa ludzi do używania i cieszenia się powietrzem, wodą i światłem słońca są niezbędne do życia, wolności i dążenia do szczęścia” — napisała 14 października 1996 roku LaDuke w „Indian Country Today”.

W gorących dniach kampanii wyborczej John Nicholas, redaktor „Capital Times” z Madison, w stanie Wisconsin, podsumował osiągnięcia LaDuke, pisząc że: „jest wybitną postacią, której działania na rzecz Indian, środowiska i ekonomicznej sprawiedliwości niewątpliwie kwalifikują ją do uczestniczenia w ogólnonarodowej debacie, która bardzo potrzebuje jej spojrzenia. Jednak w czasach twardej rywalizacji politycznej LaDuke i Nader zostali w znacznym stopniu zignorowani”. Nicholas napisał też: „W chwili, gdy wchodzimy w końcowy etap najbardziej jęłowej kampanii w naszej historii, Winona LaDuke jawi się jako jedyny sensowny głos”.

„Dopóki nie będziemy mieli polityki gospodarczej, społecznej i ochrony środowiska opartej na uwzględnieniu jej wpływu na siódme pokolenie, będziemy żyć w społeczeństwie opartym na podboju, a nie na przetrwaniu. Uważam się za patriotkę, nie wobec flagi, lecz wobec ziemi” — powiedziała LaDuke⁸.

⁶ Winona LaDuke, *The Growing Strength of Native Environmentalism: Like Tributaries to a River*, „Sierra”, listopad-grudzień 1996, ss. 38–45.

⁷ Bruce E. Johansen, *Running ...*, dz. cyt., s. 4.

⁸ Tamże.

„Dobre rzeczy”

W rezerwacie White Earth, w Minnesocie, Projekt realizuje program zwany Mino-Miijim, w ramach którego starszym ludziom chorym na cukrzycę dostarczany jest dziki ryż i inne tradycyjne produkty żywnościowe, takie jak mamałyga i mięso bizona. Projekt ten zainicjowały Winona LaDuke i Margaret Smith, emerytowana nauczycielka. Program ma zastąpić tradycyjnymi potrawami wysokotłuszczowe produkty i deputaty rządowe, które przyczyniają się do rozwoju cukrzycy.

— Nadchodzą dobre rzeczy! — wołał jeden z członków plemienia na widok wolontariusza Projektu, który towarzyszył Margaret Smith podczas comiesięcznego obchodu z tradycyjną żywnością⁹.

LaDuke utrzymuje, że „sednem problemu jest konsumpcja — uznanie, że amerykańskie społeczeństwo, zużywające jedną trzecią światowych zasobów, jest nie zrównoważone. Ten poziom konsumpcji wymaga ciągłej interwencji na ziemiach innych ludzi. I to ma miejsce”¹⁰. ♦

tłum. Marek Nowocien

Bibliografia

(oprócz dzieł cytowanych w przypisach)

WINONA LADUKE

All Our Relations: Native Struggles for Land and Life, South End Press — Honor the Earth, Cambridge — Minneapolis 1999.

Last Standing Woman (History & Heritage), Voyageur Press, Stillwater 1999.

The Winona LaDuke Reader: A Collection of Essential Writings, Voyageur Press, Stillwater 2002.

Recovering the Sacred: The Power of Naming and Claiming, South End Press, Cambridge 2005.

Jon Bowermaster, *Earth of a Nation*, „Harper’s Bazaar”, kwiecień 1993.

David Melmer, *Winona LaDuke Inducted into National Women’s Hall of Fame*. „Indian Country Today”, 15 października 2007.

⁹ Corby Kummer, *Going with the Grain: True Wild Rice, for the Past Twenty Years Nearly Impossible to Find, is Slowly Being Nurtured Back to Market*. „The Atlantic Monthly”, maj 2004, s. 148.

¹⁰ *Americans Who Tell the Truth: Winona LaDuke*, www.americanswhotellthetruth.org/pgs/portraits/Winona_LaDuke.html

ROZSZYFROWUJĄC WALAM OLUM

Udowodnię ...jak łatwo jest rozwiązać mroki literatury i jak łatwo można wprowadzić pisarzy w błąd. Niedawno miałem przyjemność przyjrzeć się dokładniej kilku najdoskonalszym fałszerstwom. Pisarze wpadli jak śliwki w kompot, a mnie sprawiło wiele radości sprawdzanie sprawdzających!

Rafinesque¹

Gdzieś pośród mgieł czasu, pod osłoną czarnej, arktycznej nocy, ludzie wielką grupą idą po lodzie. Mijają to, co dziś nazywamy Cieśniną Beringa, psy szczekają, myśliwi wskazują drogę na południe. Czy to starodawna plemienna pamięć? Niezapomniany cień prastarych wydarzeń spisanych na tablicach jak *Walam Olum*? Czy też jest to wymyślna fantazja, wytwór sfrustrowanego, zdesperowanego umysłu, który szuka potwierdzenia swoich tez poprzez fałszywe dowody i kieruje się pragnieniem zdobycia pieniędzy i sławy?

Mit stworzenia z zamierzchłych czasów, najstarsza historia tubylczych mieszkańców Ameryki Północnej, epos porównywalny z *Iladą* czy *Biblią*, północnoamerykański zwój z Morza Martwego — to określenia *Walam*

Olum używane przez niektórych pisarzy, historyków i antropologów. Niewiele dokumentów w historii amerykańskich Indian wywołało takie poruszenie, jak również takie spekulacje i kontrowersje.

Ponad 170 lat temu znany naturalista Constantine Samuel Rafinesque (1783–1840) ogłosił, że zdołał odszyfrować pradawny zapis piktograficzny, który odsłania dawno zapomnianą historię Ameryki Północnej. Na drewnianych tablicach namalowano i wyryto opis zasiedlenia kontynentu przez Indian Lenape (Delaware)³ — historia jakoby przekazywana w plemieniu od tysięcy lat. Rafinesque twierdził, że tablice te dostał od „śp. dr. Warda”⁴, które ten z kolei miał otrzymać dzięki wdzięczności wyleczonego przezeń pacjenta z plemienia Lenape. „Prawdziwe” tablice zostały zagubione w niewytłumaczalny sposób, „kopia” Rafinesque jest jedynym ocalałym zapi-

³ Indianie Lenape, zwani też Delaware, zamieszkiwali regiony znane dziś jako dolna część stanu Nowy Jork, New Jersey, zachodnia Pensylwania i północna część Delaware. Przybycie Europejczyków na ziemię Lenapów zmusiło ich do osiedlenia się w Oklahomie, Ontario i Wisconsin.

⁴ Dowody wskazują, że Rafinesque rzeczywiście kontaktował się z „Mr.” [dalej „Dr.”] Wardem, który zbierał dla niego okazy roślin z okolic White River w Indianie i zmarł w 1836 roku lub wcześniej. W żadnym z podanych źródeł nie ma jednak wzmianki o *Walam Olum* i jak dotąd nie udowodniono, czy „Dr. Ward z Indiany” to ta sama osoba co wielbny Ward, który poślubił Sarah Clifford, siostrę Johna Clifforda — przyjaciela i mecenasa Rafinesque.

Niezaprzeczalna znajomość Rafinesque z „Dr. Wardem z Indiany”, który już nie żył w momencie publikacji *Walam Olum*, wcale nie potwierdza autentyczności „eposu”. Dowodzi za to pomysłowość Rafinesque’a:

1) Autor sprawił, że jego fałszywy dokument stał się bardziej wiarygodny dzięki dodaniu prawdziwej osoby do całej historii — własnego znajomego, „nieżyjącego Dr. Warda”.

2) Choć wielu współczesnych Rafinesque mogło bez trudu zweryfikować jego znajomość z Wardem, nikt nie był w stanie podać w wątpliwość związków Warda z *Walam Olum*, ponieważ już nie żył, kiedy Rafinesque je ogłosił.

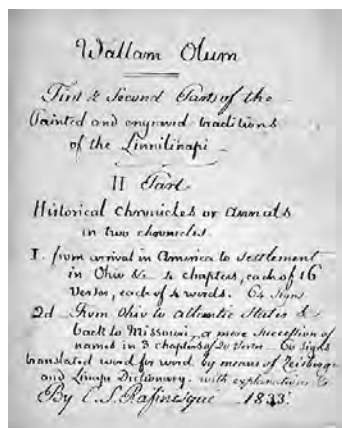
3) Wizyty Rafinesque w White River, w Indianie, około 1820 roku jeszcze bardziej uwiarygodniły jego opowieści o *Walam Olum*. Lenape rzeczywiście tam mieszkali do 1820 roku, zanim zostali wysiedleni za Missisipi.

4) Zapewnienia Rafinesque, że otrzymał tablice z *Walam Olum* już w 1820 roku również potwierdzają, że dokument istniał na długo przed innymi pismami, z których korzystał podczas tworzenia fałszerstwa. To chroniło Rafinesque przed zarzutami, że stworzył epos na podstawie wcześniej opublikowanych materiałów.

¹ Constantine Samuel Rafinesque, *Western Minerva, or American Annals of Knowledge and Literature*, t. 1., wyd. Thomas Smith, Lexington 1821, s. 75.

² Rafinesque pisał tę nazwę *Wallam-Olum*. Dla uniknięcia zagmatwania używam pisowni standardowej *Walam Olum*, z wyjątkiem miejsc, gdzie cytuję Rafinesque. Odwołując się do poszczególnych fragmentów dokumentu, używam też skrótu WO. Tak też WO V, 3 należy rozumieć jako *Walam Olum*, pieśń V, wers 3.

Strona tytułowa i strona pierwsza rękopisu Walam Olum przetłumaczonego przez Rafinesque w 1833 roku



sem hieroglifów, czy też „synoglifów”, jak Rafinesque zwykł je nazywać⁵.

Nazwał ten dokument *Walam Olum*, co według niego w języku delaware znaczyło „malowany zapis”. Zawiera on 183 hieroglify, które opowiadają mit o powodzi i legendę o pochodzeniu Delawarów. Rzekomo *Walam Olum* przedstawia ich przeprawę z Azji przez Cieśninę Beringa na południowo-wschodnie tereny Ameryki Północnej. Dokument ten obrazuje też podbój ludu, który posiadał zdolność budowania kopców, a osiedlił się na obszarze środkowych Równin przed Lenapami, przedstawia też rozpad Lenapów na liczne plemiona należące do algonkińskiej rodziny językowej, a także dokumentuje ich osiedlenie się na wybrzeżu środkowo-atlantyckim. Epos kończy się wraz z przybyciem Europejczyków na ziemie Lenapów około 1600 roku.

Rafinesque twierdził, że był w posiadaniu nie tylko prawdziwych drewnianych tablic, ale również kopii prawie zapomnianych pieśni w języku delaware, które objaśniają piktogramy i odsłaniają ich historię. Rafinesque utrzymywał ponadto, że posiada swoisty epi-

log do *Walam Olum*, „część dotyczącą późniejszego okresu”, „przetłumaczoną z języka Linapi” przez również tajemniczą osobę, niejakiego Johna Burnsa⁶. Szczególnie „część” Burnsa rozpoczyna się tam, gdzie *Walam Olum* się kończy — przybyciem Europejczyków do Ameryki Północnej — a przedstawione w niej wydarzenia trwają aż do 1820 roku, kiedy Delawarowie zostali przesiedleni z Indiany do Missouri. Dzięki temu *Walam Olum* stanowi ciągłą narrację od narodzin człowieka w Azji Środkowej aż po lata, gdy Rafinesque ogłosił swoje „odkrycie”.

Rafinesque zapewniał, że tłumaczenie *Walam Olum* było ogromnym zadaniem. Oświadczył, że w 1833 roku — po ponad dziesięciu latach badań — zdołał przetłumaczyć całą historię na język angielski, którą opublikował w 1836 roku w książce *The American Nations*. *Walam Olum* nie przyniosło Rafinesque od razu wymarzonej sławy, ale uznanie ze strony coraz liczniejszego grona naukowców przyszło po jego śmierci. Pomimo wielu pasji i licznych prac z różnych dziedzin, właśnie *Walam Olum* przyniosło mu wielką, choć pośmiertną sławę.

⁵ Rafinesque nazywał piktogramy z *Walam Olum* synoglifami (ujednoliconymi glifami) lub „złożonymi glifami”. Twierdził, że każdy z glifów składa się z kilku elementów „prostych znaków”, które symbolizują różne słowa lub pojęcia. Kiedy połączymy je w „synoglify” zaczynają tworzyć całe frazy. Według tej myśli każdy z piktogramów w *Walam Olum* miałby oznaczać jeden wers eposu.

⁶ Tak jak znajomość z „Dr. Wardem”, Rafinesque wspominał o Johnie Burnsie jako źródle tego „fragmentu historii”. John Burns był służącym czy też pracownikiem Zacheusa Collinsa — wieloletniego znajomego i korespondenta Rafinesque. Być może — podobnie jak Dr Ward — Burns już nie żył, kiedy Rafinesque sfalszował *Walam Olum* (grudzień 1834), uniemożliwiając sprawdzenie tej informacji.

Przez lata *Walam Olum* zyskiwało coraz większą pozycję w literaturze o pochodzeniu amerykańskich Indian. Niektórzy z najznamienitszych amerykańskich historyków, etnologów i językoznawców — jak Daniel Brinton, Cyrus Thomas czy Frank Speck — wierzyli, że *Walam Olum* zawiera niepodważalne dowody na migrację amerykańskich Indian i ukazuje tożsamość tajemniczych budowniczych kopców z terenów środkowo-zachodniej Ameryki. Jednak ciągle pojawiały się wątpliwości. Znany etnolog Henry R. Schoolcraft w liście do Ephraima G. Squiera, poważanego archeologa, zakwestionował autentyczność *Walam Olum*. Również Brinton, który w 1884 roku opublikował nowy przekład *Walam Olum*, przyznał, że „nasilenie krytycznych poszukiwań może potwierdzić fałszerstwo [i] przekreślić moją pracę włożoną w to dzieło”⁷.

W tym samym czasie rosnąca liczba dowodów przekonała wielu naukowców, że migracja z Azji przez Cieśninę Beringa umożliwiła wczesne osadnictwo w Nowym Świecie. Badania przeprowadzone na Syberii i północno-zachodnim wybrzeżu Ameryki potwierdziły podobieństwa między ludami Ameryki i Azji. *Walam Olum* miało zawierać folklor tubylczych Amerykanów, dlatego dokument został przyjęty przez wielu naukowców jako potwierdzenie tego scenariusza migracji.

W latach trzydziestych XX wieku epos Indian amerykańskich wywarł wielkie wrażenie na potencacie farmaceutycznym Eli Lilly, który opłacił grupę językoznawców, archeologów, etnologów i historyków, aby przeanalizowali *Walam Olum*. Po dwudziestu latach, w 1954 roku, grupa Lilly’ego zakończyła pracę nad dokumentem, ogłaszając, iż „ich przekonanie o historycznej wartości *Walam Olum* jest równe przekonaniu Schliemanna o dokładności epiki Homera”⁸.

⁷ Daniel G. Brinton, *The Lenape and their Legends; With the Complete Text and Symbols of the Walam Olum, A New Translation, and an Inquiry into its Authenticity*. Brinton’s Library of Aboriginal American Literature, t. 5, 1884, s. vi. [Reprint: AMS Press, Nowy Jork 1969].

⁸ Przeświadczenie Heinricha Schliemanna o historycznych faktach, ukrytych w eposie Homera, doprowadziło go w latach siedemdziesiątych XIX wieku do odkrycia ruin starożytnej Troi.

W latach pięćdziesiątych XX wieku, wraz z pojawieniem się metody datowania na podstawie zawartości węgla aktywnego, zwolennicy tezy o oryginalności *Walam Olum* zostali postawieni przed poważnym dylematem. Tacy archeolodzy, jak nieżyjący już James B. Griffin, zauważyli, że dane uzyskane podczas badań siedzib Indian leśnych pozwalają datować ich obecność na 1000–2000 lat p.n.e. To podważyło znacznie późniejszą chronologię opisaną w rzekomym eposie Lenapów. W istocie, Herbert C. Kraft (który pracował głównie na ziemiach Lenapów) wraz z innymi archeologami wkrótce potwierdzili, że północno-wschodnie wybrzeże było zamieszkiwane od około 12 tysięcy lat. W rezultacie wielu naukowców zaczęło twierdzić, że *Walam Olum* to być może autentyczny folklor, lecz historycznie nie jest wiarygodne.

Niektórzy wręcz twierdzili, iż dokument jest zwykłym fałszerstwem. Taką opinię wyrażali Griffin, historyk William A. Hunter i archeolog John Witthoft. Hunter odkrył, że *Annals of Kentucky* Rafinesque’a (1824) są podejrzenie podobne do *Walam Olum*. Do tego wniosku doszedł także Griffin. Witthoft odkrył zarówno gramatyczną niespójność w tekście⁹, jak i uderzające podobieństwo do list lingwistycznych i słowników zestawionych przez osiemnastowiecznych misjonarzy mieszkających wśród Lenapów.

Argumentów tych nigdy nie opublikowano, dlatego też *Walam Olum* pozostało zagadką. Większość naukowców nadal wierzyła w jego

⁹ Nieścisłości gramatyczne związane z językiem delaware w *Walam Olum* zauważono już w XIX wieku. Jednak wielu badaczy proponowało liczne wyjaśnienia na obronę dziwności tekstu. Daniel Brinton i kilku informatorów z plemienia Lenape sugerowało, że tekst został napisany w nieużywanym już dialekcie delaware lub w żargonie handlowym, albo też został opowiedziany przez osobę, która „nie znała zbyt dobrze czystego języka”. Twierdzono ponadto, że tekst zawierał liczne błędy powstałe podczas transkrypcji. James C. Webber, pochodzący z plemienia Lenape informator Franka G. Specka, doszedł do podobnego wniosku, a językoznawca C.F. Voegelin uważał, że słowa z języka delaware w *Walam Olum* zostały umyślnie zniekształcone, podobnie do słów w religijnych pieśniach wizyjnych Delawareńców. Tego rodzaju wyjaśnienia ubarwiał naukowcom analizę językową *Walam Olum* i utrudniały odkrycie prawdy.

autentyczność. Jeszcze w roku 1987 historyk C.A. Weslager potwierdził wiarę w autentyczność *Walam Olum* i podał listę wybitnych uczonych, którzy wyrażali takie samo zdanie.

Pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku, kiedy rozpocząłem badania wśród Delawarów z Oklahomy, zdziwiłem się, że starzy Lenapowie mówiący w swym języku, w ogóle nie uważali *Walam Olum* za część swej kultury. Okazało się, że o jego istnieniu dowiedzieli się niedawno od antropologów, a zawartość „kroniki” była dla nich zaskakująca i niezrozumiała. Z drugiej jednak strony wielu młodych Delawarów, którym brakuje wiedzy o języku ojczystym, gorliwie twierdzi, że jest to cudowna pozostałość ich pradawnej kultury. W maju 1993 roku, kiedy badałem plemienną mitologię do mojego doktoratu, postanowiłem raz jeszcze spojrzeć na ten dokument.

Bardzo szybko zauważyłem, że w tekście jest mnóstwo dziwnych form gramatycznych. Rodzaje żywotny i nieżywotny są stale mieszane, brak formy obwiatywu (wyznacznik wspólny wszystkim językom algonkińskim, który rozróżnia podmiot od dopełnienia w zdaniu), przedrostki są często używane jako przyrostki i odwrotnie, jak gdyby narrator nie wiedział, jak ich poprawnie używać. Bardzo często czasowniki składają się jedynie z rdzenia słowotwórczego, który można znaleźć w słownikach (czyli bezokolicznik, bez form koniugacyjnych). Odmiana pojawia się jedynie w tłumaczeniu Rafinesque’a na język angielski, co sprawia, że zdania są zbudowane poprawnie, choć w tekście delawarskim odmiana nie występuje. Czasowniki w *Walam Olum*, które podlegają odmianie, nie są logicznie powiązane z całością tekstu, jak gdyby każdy wyraz wyjęto z podręcznika do gramatyki i wstawiono w zdanie bez zwrócenia uwagi na jego zgodność frazeologiczną.

Zdanie „*wemoltin palliaal kitelendam aptelendam*” jest typowym przykładem dla całego *Walam Olum*. Choć Rafinesque bardzo swobodnie tłumaczy je jako: „odchodzą... i odeszli szczerze zmartwieni”, zwrot ten w rzeczywistości należy rozumieć jako: „ludzie odchodzą razem / odejść! / uczciwy / śmiertelnie przerażony” (WO III, 9). Znowu ma się wrażenie, że każde słowo jest osobno

wybrane ze słownika czy podręcznika do gramatyki, nie tworzą one logicznej całości. Pierwszy czasownik jest w liczbie mnogiej, drugi ma tryb rozkazujący, a pozostałe dwa słowa to nieodmiennie formy podstawowe — rdzenie. Co więcej, Rafinesque w tym zdaniu — *aptelendam* — nie oznacza: „zmartwiony”, ale: „śmiertelnie przerażony”. Takiego znaczenia zapewne nie przewidział twórca *Walam Olum*, gdyż nie chciałby, aby przodkowie licznych plemion indiańskich zostali zgładzeni przed dotarciem do Ameryki! Całe *Walam Olum* usiane jest podobnymi pomyłkami.

Aby potwierdzić tę analizę, zwróciłem się do przyjaciółki z Quapaw, w Oklahomie, Lucy Parks Blalock, Oxeapanëkkwe, „Early Dawn Woman”. Licząca 87 lat pani Blalock była jedną z ostatnich osób, które biegle władały językiem unami, jednym z języków należących do grupy delaware¹⁰. Przez cztery miesiące analizowaliśmy znaczenie każdego słowa w *Walam Olum*, nagrywając serię wywiadów. Już wkrótce wyszło na jaw, że w tekście jest wiele przerwanych konstrukcji składniowych oraz angielskich idiomów, zapisanych słowami delaware, choć nie występują one [idiomy] w tym języku.

Na przykład w WO IV, 52 pojawia się słowo *Talegawil*. Rafinesque informuje czytelnika w angielskim przekładzie, że słowo *wil* znaczy: „głowa lub władca Talega”. To słowo rzeczywiście znaczy „głowa”, ale jedynie w odniesieniu do części ciała, nigdy zaś jako

¹⁰ Unami to język Delawarów używany na południe od rzeki Raritan i przelomu rzeki Delaware (południowa część New Jersey, południowo-wschodnia Pensylwania i północna część Delaware). Istniało kilka wariantów unami. Unami używany przez Delawarów w Oklahomie jest znany lingwistom jako unami południowy i posługiwano się nim na terenach Delawarów najbardziej wysuniętych na południe. Wyrazy użyte w *Walam Olum* są blisko spokrewnione z językiem unami północnym, używanym niegdyś w okolicach rzeki Lehigh i w delcie Delaware w Pensylwanii. To właśnie ten język delaware został najdokładniej zapisany przez misjonarzy kościoła morawskiego, których pisma posłużyły Rafinesque za źródło słownictwa. Język unami różni się od języka munsee, którego używano na północ od przelomu rzeki Delaware i rzeki Raritan, w północnej części New Jersey i północno-wschodniej Pensylwanii, jak również w dolinie rzeki Hudson, na południe od gór Catskill.

przenośnia oznaczająca przywódcę, jak w języku angielskim. Jedynie osoba nieznająca języka delaware mogła użyć tego słowa w takiej kolokacji (czyli połączeniu z innymi wyrazami).

Podobne tłumaczenie Rafinesque zastosował, pisząc o „przybyszach [tzn. amerykańskich Indianach imigrujących do Ameryki] podzielonych na rolników i myśliwych” (WO III, 4). W języku delaware użyto słowa pok-wihil, które oznacza: „podzielony”. W rękopisie Rafinesque podał znaczenie: „podzielony lub złamany”, jednakże sposób użycia tego słowa w języku delaware jest bezsensowny. Czasownika *poquihilleu* (on jest złamany/to jest złamane) nie można tłumaczyć jako podział lub rozpadanie się grupy ludzi, jak to powszechnie rozumie się w języku angielskim. Tutaj rdzeń czasownika, sam rdzeń wyrazu *pok-* oznacza fizyczne rozbicie lub ugięcie się pod ciężarem wieku. Na określenie rozdzielania czy też rozłamu grupy używa się zupełnie innego czasownika — *chpihileyok* (oni są rozdzieleni).

Tych i wielu innych zwrotów, użytych w *Walam Olum*, nie mogli wypowiedzieć tubylcy amerykańscy ani tysiące lat temu, ani 170 lat wstecz, ani nawet dziś rano. Wymienione przykłady są zupełnie obce dla mowy Delawarów, mimo że wszyscy użytkownicy języka delaware są dwujęzyczni i posługują się tymi idiomami w języku angielskim. Błędne użycie tych terminów w *Walam Olum* dostarcza wiarygodnych dowodów na stwierdzenie, że tekst ten nie został napisany przez członka plemienia Delawarów, ale przez osobę, która jedynie znalazła poszczególne słowa w innych publikacjach, nie wiedząc jednak, jak ich poprawnie użyć, by nadać zdaniu sens.

W celu stylizacji *Walam Olum* na „prawdziwy tekst delawarski” słówka zaczerpnięto głównie z prac dwóch misjonarzy kościoła morawskiego — *Grammar of the Language of the Lenni-Lenape* (1827) Davida Zeisbergera oraz listy imion i nazw miejscowości Johna Heckeweldera z 1832 roku. Były to najważniejsze dzieła o języku Delawarów dostępne w czasie, gdy *Walam Olum* opublikowano po raz pierwszy i nie ulega wątpliwości, że z nich „kronika” bezpośrednio czerpała.

Za przykład niech posłużą imiona 86 wodzów, które pojawiają się w rzekomym eposie Delawarów. 26 z tych niby pradawnych wodzów nosi te same imiona, co wodzowie z XVII i XVIII wieku, których Heckewelder umieścił na swej liście. Należy zwrócić uwagę, iż Lenapowie mieli zwyczaj nadawania jednego imienia tylko jednej osobie, nikt inny nie mógł nosić imienia, które już zostało nadane innej osobie, niezależnie, czy osoba ta żyła, czy też nie. Prawie wszystkie pozostałe imiona wodzów w języku delaware są niegramatycznie rozwiniętymi, skróconymi lub pomieszanymi imionami zaczerpniętymi z listy Heckeweldera, nazwami miejscowości lub częścią tych nazw, które znaleźć można na tej liście, a także „rzeczownikami”, „przymiotnikami” lub „czasownikami odprzymiotnikowymi”, które wymieniono w książce Zeisbergera (na stronach 40–42 i 164–167). Pojawiają się także imiona wodzów będące połączeniem słów lub ich części z obu wymienionych wyżej publikacji. Żadne z imion zawartych w *Walam Olum* nie jest oryginalnym imieniem Delawarów. Pocięte słowa, składające się na imiona, połączone są niezgodnie z zasadami gramatycznymi.

Prawdę mówiąc, niektóre imiona wodzów z *Walam Olum* nie pochodzą nawet z języka Delawarów czy ich kultury. Kilka rzekomo prastarych imion ma szwedzkie i holenderskie zapożyczenia, które weszły do języka delaware w czasach kolonialnych¹¹. Kolejne imię zo-

¹¹ Tworząc imię wodza Waptitapit (White Chicken — biały kurczak; WO IV, 41), Rafinesque połączył przedrostek *wap-* (biały) z *tipatti* (kurczak), wyrazem znalezionym na 41 stronie *Grammar* Zeisbergera. Wyraz delaware oznaczający kurczaka jest historyczną naleciałością, która wodzi się od szwedzkiego słowa *tippa*, używanego do przywoływania kurczaków. Nie mogło to być zatem imię prastarego wodza Lenapów, jak podaje się w *Walam Olum*.

Znajdujemy też wzmiankę o wodzu Wapushuwi (White Lynx he — biały ryś; WO V, 3). Jest to połączenie przedrostka *wap-* z holenderskim zapożyczeniem *poes, puss* (kot). Rafinesque znalazł tę formę na liście imion i miejsc Heckeweldera: Machingwe Pusculus — duży kot. Autor odciął *Pushu* od *Pusculus*, a następnie dodał końcówkę *-wi*, którą często używał w *Walam Olum* jako pseudoprzyrostka znaczącego „on”. Zarówno w przypadku Waptitapit i Wapushuwi, tak i „Biały Ryś” zawiera europejskie zapożyczenie w języku delaware, co oznacza, że to także nie mogło być imię prastarego wodza Delawarów.

stało zapożyczone od legendarnego bohatera Odzibwejów z *Narrative* Johna Tannera¹², następnie nosił bohater Celtów w sfalszowanym eposie Temora¹³ Jamesa Macphersona, jeszcze inne należało do wodza Siuksów, które pojawiło się w pismach Lewisa i Clarka¹⁴.

Cały tekst *Walam Olum* został stworzony w ten sam sposób, co imiona wodzów, a źródłem są te same materiały o języku delaware.

¹² W *Walam Olum* pojawia się rzekomy wódz Delawarew — Onowutok (Niebiański Prorok). Nazwa ta pochodzi od ONO-WUT-TO-KWUT-to (chwytający chmury), który był legendarnym bohaterem Odzibwejów opisanym w *A Narrative of The Captivity and Adventures of John Tanner, (U.S. Interpreter At The Saut De Ste. Marie,) During Thirty Years Residence Among The Indians in The Interior of North America*. Prepared for the Press by Edwin James, M.D. G. & C. & H. Carvill, 108 Broadway, Nowy Jork 1830, s. 317).

¹³ *Walam Olum* zostało umyślnie wzorowane na narracyjnym poemacie epickim o Osjanie Jamesa Macphersona; rzekomych starych legendach celtyckich, które Macpherson („tłumacz” i „odkrywca”) spisał w drugiej połowie XVIII wieku. Oszustwo Macphersona stało się inspiracją dla Rafinesque także w wyborze imienia jednego z bohaterów narracji.

W fałszywym eposie Macphersona, Temora, król Inis—huna został przedstawiony jako Connor (łagodny i wysoki). Rafinesque stworzył ekwiwalent tego imienia w języku delaware: *Gunitakan*, co tłumaczył jako „Długi i Łagodny”. Znając dobrze epos Macphersona, Rafinesque zdawał sobie sprawę, że jeśli użyje imienia, które pojawiło się w Temora, będzie musiał przełożyć je na język Lenapów. U Zesibergera znalazł słowo *gunih* (długi), które jest rdzeniem wyrazowym i wystąpił w kilku formach, między innymi w *Gunaxin* (być długim, WYSOKIM). Skoro wyraz „wysoki” w języku delaware zawierał rdzeń słowa „długi” i dosłownie oznaczał bycie długim, Rafinesque przetłumażył imię „Łagodny i Wysoki” jako „Długi i Łagodny”, czyli to samo imię zapisał innymi słowami.

To, że Rafinesque starał się naumyślnie skopiować Macphersona wyrażenie „Łagodny i Wysoki” jest wyraźne, kiedy zdamy sobie sprawę, że użyte w języku delaware słowo *takan* — „łagodny”, jest nieprawidłowo wycięte z wyrazu *wTACKANEu* — „to jest łagodne” i odnosi się jedynie do pogody, gdyż nie opisuje osobowości! Nie ma powodu, dla którego ten wyraz — całkowicie niegramatyczny i nieprawidłowy, miałyby się pojawiać w *Walam Olum*, prócz chęci naśladowania Macphersona.

¹⁴ Tworząc tę część *Walam Olum*, która nawiązuje do terenów na zachód od rzeki Missisipi, Rafinesque zaczerpnął mnóstwo szczegółowych informacji o florze i faunie, geografii i plemionach zachodnich z *History of the Expedition under the Command of Captains Lewis and Clark* (Nicholas Biddle i Paul Allen (red), 1814/1924). Lewis i Clark nie zdołali opublikować zapisków ze swej podróży, a praca Biddle—Allena, stworzona na podstawie ich dzienników, dostarczyła szczegółowego opisu wyprawy.

Fakt, że Rafinesque — niezaprzeczalnie autor *Walam Olum* — korzystał z prac Heckeweldera czy Zeisbergera, można potwierdzić dodatkowym dowodem: Rafinesque nieświadomie zostawił „szlak rozbitych rdzeni wyrazowych” — szlak, który po rozpoznaniu prowadzi bezpośrednio do źródła oszustwa.

Podczas pisania *Walam Olum* Rafinesque stanął przed niebagatelnym problemem, mianowicie nie wszystkie słowa, potrzebne do napisania dzieła w języku delaware, znajdowały się w dostępnych mu źródłach. Czasami wyraz pojawiał się jako część złożonego słowa. By otrzymać potrzebne słowo, Rafinesque często próbował rozbić jakiś wyraz na części składowe. Jednak dysponując powierzchowną wiedzą o języku delaware, Rafinesque nie zawsze przedzierał wyraz złożony w odpowiednim miejscu.

Jako przykład posłużyć może imię wodza Wapallanewa (White Eagle — Biały Orzeł; WO IV, 2), które zostało zapożyczone od nazwy miejsca Wapallanewachschiechey (Bald eagle's nest — Gniazdo orla bielika) z listy

Nic dziwnego, że niektóre z plemion napotkanych przez Lewisa i Clarka znajdując na swojej drodze również Lenapowie w *Walam Olum*, m.in.: Szoszonów (Snake), Czarne Stopy i Assiniboinów. Nawet kilku wodzów w *Walam Olum* nosi imiona w całości lub częściowo zaczerpnięte z książki Biddle—Allena. Dla przykładu, White Crane (Biały Żuraw), wódz Siuksów z relacji Lewisa i Clarka w dokumencie Rafinesque „pożyczył” swe imię wodzowi Lenapów — White Crane, czyli Wapkicholen (WO IV, 38). Innego wodza nazwanego przez odkrywców Bighorn (Wielkorożec) i występującego w *History*, można odnaleźć również w *Walam Olum*, gdzie nosi imię White Bighorn (Biały Wielkorożec) (WO V, 45).

To, że angielskie tłumaczenie „Biały Żuraw” zostało utworzone przez Rafinesque od imienia wodza Siuksów, które znajduje się w *History* Biddle—Allena jest poparte jeszcze jednym dowodem: Rafinesque użył prawie identycznego imienia w języku delaware w innym miejscu w *Walam Olum* (WO III, 14) — *kicholen* tłumaczonego jako Wielki—Ptak. Jest to imię wodza z XVIII wieku, które Rafinesque wzięł ze źródeł misjonarzy. Tworząc imię Wapkicholen (Biały Żuraw), użył tego samego imienia Kicholen i błędnie przyłączył przedrostek *wap-* znaczący biały. Następnie, zamiast logicznie przetłumaczyć to jako „biały wielki—ptak”, wymyślił Białego Żurawia, aby pasował do imienia wodza Siuksów z *History*. Zmiana angielskiej wersji imienia miała odwrócić uwagę od tego, że autor powtórnie użył tego samego imienia w *Walam Olum*, dokonując jedynie niewielkich zmian w języku delaware.

Heckeweldera. Ponieważ nazwa ta w oryginale zapisana jest jako jeden wyraz, Rafinesque nie wiedział, gdzie go przedzielić, by oddzielić „orla” (*wapallane*) od „gniazdo” (*wachschiechey*). W rezultacie Rafinesque zostawił część słowa „gniazdo”! Całe *Walam Olum* jest pełne podobnych przykładów.

Owe dziwne wyrazy nie są zapisem fonetycznym, jak sugerowało wielu naukowców. Nie są to też wyrazy zapożyczone przez Delawarów z języków należących do tej samej rodziny językowej, ani też nie są to celowo przekręcone wyrazy, jak w religijnych pieśniach Delawarów śpiewanych podczas wizji. W każdym przypadku są to części dłuższych wyrazów w języku delaware lub też części wyrazów złożonych znalezionych w materiałach misjonarzy, a nieprawidłowo rozłączonych dla otrzymania „rdzenia” wyrazu, którego Rafinesque nie potrafił odróżnić (lub też oddzielał je zbyt pośpiesznie).

Zresztą sama nazwa *Walam-Olum* (Malowany zapis) powstała na skutek fantazyjnych cięć autora. Rafinesque stworzył nazwę *Walam-olum* (Malowany zapis) przez odcięcie *Walam-* (co jego zdaniem oznaczało „malowany”) od słowa *Walamāning* (miejsce czerwonego malunku) z listy nazw i imion Heckeweldera¹⁵. Natomiast *Olum-* zaczerpnięto z tej samej listy od wyrazu *Olumapiēs* — „my [sic!] zmęczeni, dobrze opatuleni” (s. 384). Znaczenie *Olum-* zostało przekręcone (w rzeczywistości jest to nic nieznaczące, odcięta część wyrazu), gdyż rzekomo ma być rozumiane jako „zwoj napisanych literek czy też «zapisków»”. Dalsze związki wyrazowe można wskazać z irlandzkim słowem *Ollamh*, czyli *bard*, który przechowywał stare pisma. *Olum* było zatem uniwersalnym „prymitywnym” rdzeniem wyrazu wspólnego językowi Delawarów i Celtów. Rafinesque potwierdzał powszechną we wczesnym XIX wieku tezę, że ślady tego rzekomo uniwersalnego czy też „prymitywnego języka ludzkiego”

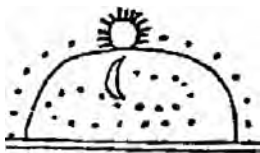
— języka używanego przed zburzeniem biblijnej wieży Babel, mogą zostać odnalezione we wszystkich używanych językach. Dlatego też wszystkie języki zawierają liczne „rdzenie wyrazów”, które są identyczne w wymowie i znaczeniu, co rzekomo dowodzi ich wspólnego początku.

Przetłumaczenie *Olum* jako „zwoj literek czy zapisków” bazowało na tym, co Rafinesque przeczytał o najstarszym rodzaju pisma w Chinach, które ryto na kartach bambusowych i wiązano w rulon. Indianie amerykańscy również malowali piktogramy na kawałku drewna czy kory, co przekonało Rafinesque, że zwyczaj trzymania zapisków w „zwojach” był uniwersalny i odzwierciedlał ich wspólne pochodzenie. Piktogramy z *Walam Olum* przedstawiające wodzów: *Olumapi* — „noszącego zapiski” (WO IV, 23) i *Lekhihitin* — „piszącego pisma” (WO V, 5), dwóch domniemyanych kronikarzy *Walam Olum* wywodzą się częściowo ze starożytnego chińskiego znaku Ku–Wen, symbolu odzwierciedlającego związane w rulon kartki bambusowe z wrytym napisem.

Rafinesque zostawił jeszcze jeden, równie obciążający dowód na sfałszowanie *Walam Olum*. Jest to przytaczanie całych ciągów wyrazów z listy misjonarzy. W licznych przypadkach Rafinesque nawet nie zadbał o przedstawienie kolejności zapożyczonych wyrazów.

Porównajmy: na zestawieniu po lewej stronie znajdują się wyrazy w kolejności podanej w *Grammar* Zeisbergera; po prawej zaś wyrazy zapisane w *Walam Olum*. Podobieństwo wyróżniam wersalikami:

Zeisberger, <i>Grammar</i> , s. 40	<i>Walam Olum</i> , III, 4
PEYATSCHIK: CI, CO PRZYCHODZĄ	Chintanes sin: „mocny być”
Elemussitschik: ci, co odchodzą	Powa lessin: „bogaty być”
WIKHETSCHIK: UPRAWIAJĄCY ZIEMIĘ	PEYACHIK: „PRZYBYSZE”
Mikemossitschik: pracujący ludzie	WIKHICHIK: „ROLNIK”
Mannachetschik: drwał	ELOWICHIK: „MYŚLIWI”
ELAUWITSCHIK: MYŚLIWI	Pokwihil: „oni podzieleni lub rozbić”
Zeisberger, <i>Grammar</i> , s. 160	<i>Walam Olum</i> , II, 3
PALLITON: ZEPSUĆ COŚ	PALLITON: „walka”
MATSCHITON: uczynić szkodę	MACHITON: „PSUCIE”



Jeden z piktogramów Walam Olum:
„On stworzył słońce, księżyc i gwiazdy”

Powyższe przykłady pokazują, jak dalece Rafinesque był uzależniony od *Grammar* Zeisbergera i listy imion Heckweldera podczas tworzenia *Walam Olum*. Dopóki nie zostały one sztucznie zmienione przez Rafinesque’a, czasowniki wyglądały tak samo jak na listach misjonarzy — czasowniki, które zostały odmienione przez misjonarzy, są w ten sam sposób odmienione w *Walam Olum*, zaś te nieodmienione także pozostały nietknięte. Z kolei angielski przekład Rafinesque’a zawiera czasowniki odmienione poprawnie. Czasem ich znaczenie zostało dopasowane do narracji.

Uchybienia są równie wymowne dziś, jak i wtedy, kiedy je napisano, dlatego osoby zainteresowane oceną historycznej i kulturowej wartości dzieła mają dużo szczęścia, że Rafinesque nie był uważniejszym fałszerzem.

Rękopis *Walam Olum* jest także pełen wykreślonych słów w języku delaware, które zastąpiono innymi wyrazami, lepiej pasującymi do angielskiego „tłumaczenia”. Przykładowo spójrzmy na fragment WO III, 13: w języku delaware i tłumaczeniu Rafinesque’a czytamy *menakinep* (Ziemia Wyspy była). *Menakinep* zostało skreślone i zastąpione słowem *akome-nep*, a angielskie tłumaczenie również przekreślono i zastąpiono zwrotem: „Wyspa Węża była”. Innymi słowy identyczne zmiany zostały wprowadzone zarówno do „oryginalnego” *Walam Olum*, jak i angielskiego „tłumaczenia” Rafinesque’a, co potwierdza, że oba dokumenty powstawały w tym samym czasie.

Dokonując fałszerstwa, Rafinesque opierał się na opublikowanych źródłach, co zostało dowiedzione na podstawie błędów typograficznych i historycznych, które pojawiły się w tekstach źródłowych i które zostały powielone w *Walam Olum*.

Na przykład imię wodza Wulitshinik („good Stony lub well” — dobry kamienny lub stud-

nia, WO V, 4) składa się z dwóch słów: *wulit* i *-shinnik*. Pomijając oczywiście fakt, że słowa te gramatycznie nie pasują do siebie, pojawił się jeszcze jeden błąd zdradzający źródło. W publikacji Heckweldera z 1834 roku wyraz *Shinnikhánné* został mylnie wydrukowany przez „sh” zamiast „s” (*sinnikhánné*) jak poprawnie występuje w rękopisie Heckweldera złożonym do druku. Ten błąd zecera Rafinesque powtórzył w *Walam Olum*.

Również piktogramy zamieszczone w *Walam Olum* zostały stworzone na podstawie wcześniejszych materiałów. Aż trudno w to uwierzyć, ale są to hybrydy powstałe z połączenia egipskich hieroglifów, starego pisma chińskiego Ku-Wen, piktogramów Midewin (świętego stowarzyszenia Odzibwegów), a także symboli Majów. Przeglądając niepublikowane rysunki i notatki Rafinesque, znajdujące się w archiwach Amerykańskiego Towarzystwa filozoficznego w filadelfii, można podać źródła, z których Rafinesque korzystał.

Dlaczego Rafinesque podjął się tak skomplikowanego fałszerstwa? I dlaczego świadomie dołączył do rzekomego eposu Indian amerykańskich wyrazy i hieroglify zaczerpnięte z wielu kultur Starego Świata? Wydaje się, że odpowiedź leży nie tylko w chęci zdobycia bogactwa i sławy, ale też w szczerej wierze autora w to, w jaki sposób Indianie przybyli do Ameryki Północnej, a także w odkryciach i rozterkach czasów, w których Rafinesque żył.

✦
tłum. Joanna Magiera

dokończenie w następnym numerze

DAVID M. OESTREICHER, niezależny badacz, wybitny znawca kultury Delawarów. Choć sam nie jest Delawarem, jest jedną z nielicznych żyjących osób biegle władających językiem delaware. Od siedemnastego roku życia mieszkał i prowadził badania wśród Delawarów z Oklahomy i Ontario. Uzyskał tytuł doktora antropologii na Rutgers University, w New Jersey, na podstawie rozprawy o *Walam Olum*, w której wykazał fałszerstwo rzekomej kroniki Lenapów. Autor wystawy objazdowej *In Search of the Lenape: The Delaware Indians, Past and Present*. Mieszka niedaleko Nowego Jorku, a sezon letni spędza w dawnym domu Thomasa Edisona nad jeziorem Blue Mountain, w krainie Adirondacks, gdzie rodzina Oestreicherów wynajmuje domki wypożyczynkowe. Więcej Davidzie Oestreicherze zob. Bartosz Hlebowski, Znikający plemię, „Tawacin” nr 4 [76], zima 2006, ss. 16–24.

TRADYCJA W NOWYCH SZATACH

turystyka tubylcza na przykładzie
południowej Alberty w Kanadzie

Od ponad dziesięciu lat obserwuje się gwałtowny rozwój turystyki w sektorze co prawda znanym od dawna, ale mimo to uchodzącym za świeży i nowatorski — w sektorze turystyki indiańskiej lub tubylczej. „Egzotyczny Obcy” był obiektem „gapiostwa turysty” od początków istnienia zjawiska turystyki, a w wielu państwach, także w Kanadzie, barwne postaci tubylczych mieszkańców wykorzystywano do podnoszenia atrakcyjności kraju jako miejsca warte go zwiedzania. Przełom nastąpił dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy to turystyka tubylcza stała się samodzielną branżą. Tubylcy, zaniepokojeni nieustannym wypaczaniem ich kultur przez nie-tubylczych biznesmenów, zaczęli sami angażować się w przemysł turystyczny.

Pojęcie turystyki indiańskiej lub tubylczej oznacza po prostu udział tubylczych mieszkańców, będących właścicielami placówek turystycznych, takich jak hotele, kempingi, pola golfowe czy kasyna, ale najczęściej przez turystykę rozumie się rodzaj usług związanych z kulturą danego terenu, stąd też pojęcie turystyki kulturowej lub kulturowej eko-turystyki.

Południowa Alberta charakteryzuje się bogactwem i różnorodnością naturalnego środowiska i występujących tu kultur. Obszar ten posiada góry, przedgórza, prerie oraz sieć rzeczną. Park Narodowy Waterton Lakes stanowi kanadyjską część większego parku znanego jako Międzynarodowy Park Pokoju Waterton—Glacier. Miasto Calgary organizuje co roku słynne na całym świecie Calgary Stampede,

promowane jako „największa na Ziemi impreza na świeżym powietrzu”. Turystyczny Region Południowej Alberty pokrywa się mniej więcej z Regionem Traktatu Siódmego, czyli z tą częścią Alberty, którą objął Traktat Siódmy, znany też jako Traktat Czarnych Stóp¹.

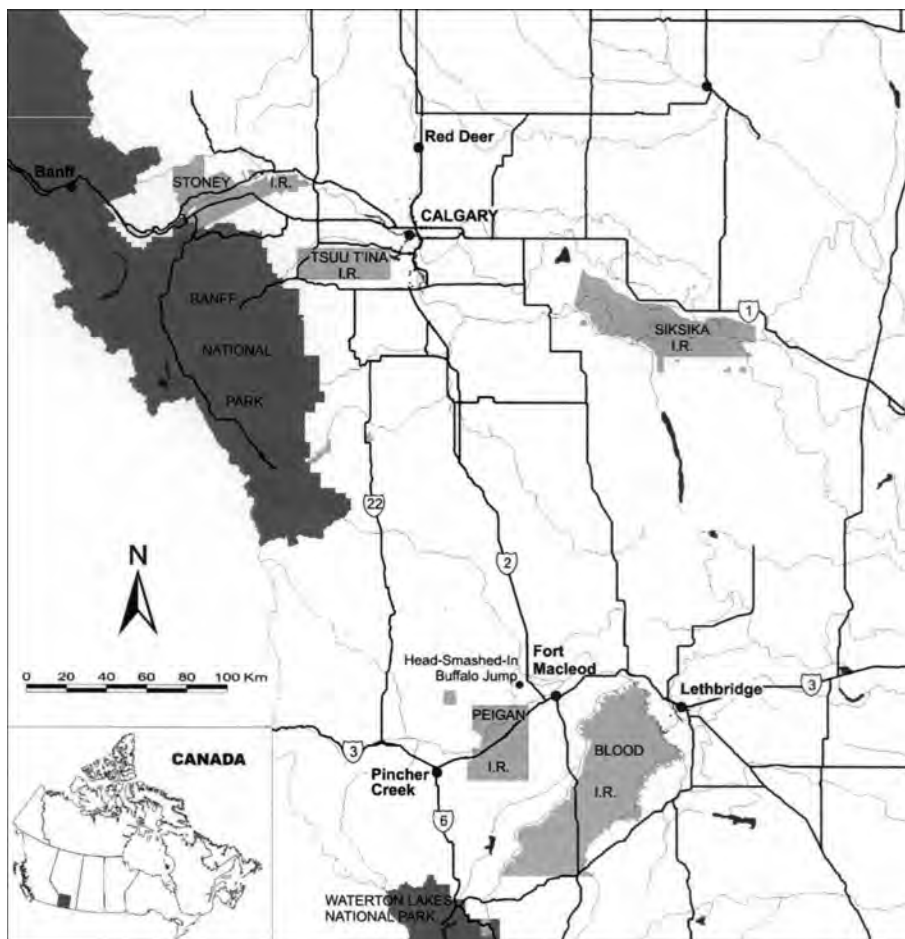
W południowej Albercie znajduje się również jeden z dziesięciu kanadyjskich obiektów wpisanych przez UNESCO na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Przyrodniczego Ludzkości — Head-Smashed-In Buffalo Jump (urwisko, z którego spadały bizona płoszone przez indiańskich myśliwych). Miejsce to, uważane za najstarsze, największe i najlepiej zachowane spośród podobnych pułapek, stało się w ciągu ostatniej dekady jedną z najpopularniejszych atrakcji turystycznych prowincji. W 1987 roku otwarto tutaj imponujące Centrum Informacyjno-Muzealne, w którym można zapoznać się z metodami polowań na bizona na północnych równinach w czasach prehistorycznych. Head-Smashed-In Buffalo Jump działające pod patronatem Ministerstwa Alberty do Spraw Kultury i Wieloetniczności odwiedza rocznie 80–110 tysięcy zwiedzających.

Rozwój turystyki tubylczej w Kanadzie

Ostatnie dwudziestolecie przyniosło zmianę definicji związków tubylczych Kanadyjczyków z resztą społeczeństwa. Część zmian dotyczyła sposobów przekazywania władzy i ponoszenia odpowiedzialności za zasoby kulturowe i środowisko. Powstanie tubylczej turystyki, która opiera się na obu tych zasobach, było logicznym następstwem. Turystykę tubylczą lub indiańską można różnie interpretować. Zdaniem Hinch i Butlera „Z turystyką tubylczą mamy do czynienia wtedy, gdy uczestniczą w niej tubylczy mieszkańcy lub sprawują nad nią bezpośrednią kontrolę albo kiedy ich kultura staje się główną atrakcją oferty”². Na podstawie tej de-

¹ Traktat ten został podpisany w 1877 roku przez reprezentantów Korony Brytyjskiej, trzy plemiona Konfederacji Czarnych Stóp, plemię Tsuu T’ina (Sarcee) oraz plemię Stoney.

² T.D. Hinch, R. Butler, *Indigenous tourism: A common ground for discussion*, [w:] R. Butler and T.D. Hinch (red.),



Indiańskie rezerваты (I.R.) w południowej Albercie, powstałe na mocy Traktatu Siódmego w 1877 roku
mapa za: „Journal of Sustainable Tourism”, vol. 12, no. 1, 2004, s. 29

finicji autorzy ustalają „stopień tubylczości” inicjatyw turystycznych, zależnie od formy własności i kontekstu kulturowego. Z drugiej strony, podczas wielu debat w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, tubylczy Kanadyjczycy postulowali, aby termin „turystyka tubylcza” definiował i obejmował jedynie te usługi

i przedsięwzięcia, które oferują osoby indywidualne bądź firmy pochodzące ze środowisk tubylczych. Innymi słowy tubylcy mogą być właścicielami hoteli i pensjonatów, kempingów, pól golfowych czy restauracji, ale niekoniecznie muszą tam eksponować swoją kulturę. Oczywiście mogą, jeśli okaże się to korzystne pod względem marketingowym.

Tubylcza turystyka kulturowa oraz ekoturystyka kulturowa należą do turystyki lokal-

Tourism and Indigenous Peoples, International Thomson Business Press Toronto 1996, s. 9.

NAJLEPSZE FIRMY TURYSTYCZNE
W POŁUDNIOWEJ ALBERCIE
NALEŻĄCE DO INDIAN

EagleStar Tours
(rezerwat Tsuu T'ina)

Właścicielem i dyrektorem EagleStar Tours jest Hal Eagletail. Specjalizuje się w organizacji dostosowanych do klienta wycieczek ukazujących prawdziwe życie w rezerwacie Tsuu T'ina. Kładzie nacisk na kulturowe dziedzictwo Tsuu T'ina, podkreśla także współczesne osiągnięcia plemienia. W programie wycieczek znajduje się zwiedzanie nowoczesnego centrum administracyjnego, oglądanie stada bizonów, objaśnianie malowideł ściennych opisujących historię i prehistorię Tsuu T'ina, wizyta w muzeum, pokazy tańców i degustacja placza bannock. Inni przewodnicy proponują turystom prace ręczne, jak stawianie tipi czy pieczenie placza. Dzięki temu unika się stereotypu, jak również zagadnień duchowych.

Eagletail pracuje z grupą osób, które mają coś do zaoferowania turystom: taniec, catering, tipi lub konie oraz warsztaty sztuki i rękodzieła. Dzięki temu, że tak zarządza firmą, aby jak najwięcej osób mogło z niej czerpać dochód, udało mu się zdobyć przychylność lokalnej społeczności do swego przedsięwzięcia. Ponadto wszystkie wycieczki mają przewodnika, żadna grupa nie waleśa się samodzielnie po rezerwacie. Hal Eagletail współpracuje z około 20 biurami turystycznymi, które włączają jego wycieczki w pakiet swoich usług. Są to zarówno duże biura wycieczek samochodowych (np. Brewster), jak i mniejsze specjalistyczne agencje (np. Creative Western Adventures). Organizuje także obozy dla studentów z kraju i zagranicy.

EagleStar Tours nie ogranicza się tylko do roli gospodarza oprowadzającego turystów po rezerwacie, ale również organizuje dla jego mieszkańców wyjazdy, na przykład na finał Indiańskiego Rodeo w Rapid City, w Dakocie Południowej. Co więcej, dla miejscowej policji organizuje kursy na temat kultury Tsuu T'ina, pośredniczy też w nawiązywaniu kontaktów władz plemienia z inwestorami spoza rezerwatu. To wszystko wpływa na przełamywanie lokalnych stereotypów.

nej, która może przybliżać gościom dawne tradycje, ale równocześnie może zapoznawać ich ze współczesnymi osiągnięciami. Powiązania usług turystycznych, oferowanych przez tubylców, z usługami, w których co prawda występuje element etniczny, ale świadczą je nie-tubylcy, są dość skomplikowane. Najlepszym przykładem jest Centrum Informacyjno-Muzealne The-Head-Smashed-In Buffalo Jump na południu Alberta. W budowie tego obiektu i poszczególnych ekspozycji brali udział Indianie, wielu z nich znalazło też tutaj zatrudnienie, ale zarządzanie i administracja placówki podlegają rządowi prowincji.

Na razie turystyka tubylcza w Kanadzie nie wykorzystuje w pełni swego potencjału. Virignia Doucette, dyrektor Zespołu do Spraw Turystyki Tubylczej w Kanadzie zwraca uwagę na fakt, że tubylcza społeczność kraju stanowi około 4% całej populacji. Gdyby więc proporcjonalnie obliczyć udział, jaki w turystyce krajowej powinni mieć pierwsi mieszkańcy, liczba ta wyniosłaby 1,6 miliardów dolarów kanadyjskich, a liczba miejsc pracy w tym sektorze powinna oscylować w granicach 30–40 tysięcy. Obecnie turystyka tubylcza przynosi 270 milionów dolarów rocznie i oferuje miejsca pracy jedynie 14–16 tysiącom osób pochodzenia tubylczego, z czego połowa to stanowiska sezonowe lub w niepełnym wymiarze godzin. Powyższy dochód wynosi mniej niż 1% wszystkich wpływów, jakie Kanada osiąga z turystyki.

Turystyka tubylcza wkracza jednak w nowe tysiąclecie z dobrymi perspektywami, ciekawymi planami i z życzliwym nastawieniem mediów.

Dużą popularnością cieszą się strony internetowe indiańskich firm turystycznych, zarówno tych już działających, jak i nowo powstających. Dlatego też warto przyrzeć się trudnościom, z jakimi boryka się ten stosunkowo nowy sektor usług, operujący w bardzo specyficznych warunkach kulturowych, społeczno-ekonomicznych i politycznych.

Turystyka tubylcza opiera się na czterech elementach: położenie geograficzne (środowisko naturalne), spuścizna kulturowa (tradycja), zjawiska asymilacyjne (historia) oraz sprzedaż rękodzieła (rzemiosło).

Położenie geograficzne to podstawa, od której uzależnione są trzy pozostałe elementy. Środowisko naturalne lub inaczej terytorium plemiennie zawsze znajdowało się w centrum indiańskich kultur. Nawet na południu Kanady, gdzie przetrwanie tubylczych mieszkańców nie zależy już, jak dawniej, od zasobów środowiska, ich kulturowa i polityczna odrębność w dalszym ciągu opiera się na silnych związkach z plemiennymi terytoriami.

Rezerваты Pierwszych Narodów w południowej Albercie położone są zarówno na równinach, jak i terenach górzystych. Choć sporo obszarów znajduje się w nienajlepszym stanie z powodu rabunkowej gospodarki rolnej, wzmożonego wyrębu lasów oraz nadmiernej eksploatacji pastwisk, to nadal istnieje tu wiele zakątków, które mogą służyć odwiedzającym jako atrakcyjne miejsca kempingowe, tereny do przejażdżek konnych lub pieszych wędrówek, tym samym umożliwiając zapoznanie się z tradycyjnym indiańskim stylem życia. Wszystkie rezerваты mają dostęp do rzek, których atrakcyjne doliny stwarzają świetne warunki rekreacyjne. Dodatkowym plusem jest fakt, iż — w odróżnieniu od indiańskich rezerwatów w USA — obszary te położone są w sercu dawnych terenów łowieckich plemion obecnie je zamieszkujących, co z kolei umożliwia indiańskim gospodarzom przekazywanie gościom informacji o znaczeniu ich ziemi na sferę duchową i społeczną plemienia. Wszystkie rezerваты w południowej Albercie są łatwo dostępne, ponieważ przecinają je autostrady, zaś rezerwat Tsuu T'ina graniczy z miastem Calgary.

Tradycja

Drugim elementem turystyki tubylczej jest tradycja. Tradycja lub kultura obejmuje cały zakres zagadnień takich, jak przekazywanie wiedzy i umiejętności praktycznych, wartości moralne i wierzenia, nadające danej społeczności cechy odróżniające je od innych. Choć między Konfederacją Czarnych Stóp a plemionami Tsuu T'ina oraz Stoney występują

Eaglespeaker Interpretive Services (rezerwat Blood)

Ken Eaglespeaker kieruje rodzinnym biznesem w rezerwacie Indian Blood. Współpracuje z paroma innymi biurami wycieczkowymi z Niemiec, Montany i Alberty, świadcząc usługi gastronomiczne. Razem z rodziną i przyjaciółmi oferuje gościom doświadczenie kulturowego zanurzenia. Po długim namyśle i konsultacjach ze starszyną postanowił włączyć kilka duchowych elementów do oferty, takich jak szalas potu czy — w określonych przypadkach — dopuszczenie do tańca słońca. Goście zakwaterowani są w tipi, niedaleko domu Eaglespeakarów, z pełnym wyżywieniem i indywidualnymi potrzebami. Gości traktuje się jak krewnych, umożliwiając bezpośredni wgląd w życie rodziny i całej społeczności. Innymi atrakcjami są wycieczki po rezerwacie i okolicy. Słabością Eaglespeakera jest ciągle promocja firmy. Jak dotąd nie podjął żadnych konkretnych akcji marketingowych i reklamowych.

Sundance Traditional Tours (rezerwat Peigan)

Trzecim przykładem turystyki kulturowej jest powstałe niedawno Sundance Traditional Tours w rezerwacie Peigan, kierowane przez rodzinę Pata i Jenny Provostów. Pat był zaopatrzeniowcem na rodeo i to skłoniło go do rozpoczęcia własnej działalności: pokazy dzikich koni oraz pogoni za bizonem. Działa na własnej ziemi, niedaleko autostrady. Godzinny program obejmuje kilka elementów rodeo, takich jak ujeżdżanie w siodle i na oklep, wyścigi dzikich koni, wyścigi sztafetowe. Gwoździem programu jest rekonstrukcja pościgu za bizonem: ośmiu indiańskich jeźdźców stara się zapędzić stado 10 młodych bizonów z zagrody na prerii do specjalnego ogrodzenia przed widownią. Provostowie planują także włączenie do pokazu paru tradycyjnych umiejętności, takich jak strzelanie z łuku czy rzut włócznią podczas jazdy konnej. Kolejne przedsięwzięcia mają na celu wyeksponowanie kultury konia i stworzenie centrum informacyjnego. Przedsiębiorstwo boryka się z szeregiem trudności związanych z personelem, marketingiem, zarządzaniem i współpracą z innymi biurami turystycznymi. Szansą rodziny Provost jest współpraca z sąsiednim ośrodkiem Head-Smashed-In Buffalo Jump, gdzie turyści regularnie dopytują się o to, czego brakuje w tym znanym na świecie miejscu: żywych bizonów!

pewne różnice kulturowe oraz językowe, to wszystkie społeczności zalicza się do tradycyjnych kultur Wielkich Równin. Te kultury z kolei, a raczej dość wypaczony obraz ich „prawdziwego życia”, jaki posiada wielu turystów, ułożenia się często z wszystkimi Indianami Ameryki Północnej. Kultury te charakteryzują się kilkoma cechami, które z czasem stały się panindiańskie.

Jeśli mowa o różnicach kulturowych, wystarczy powiedzieć, że istnieje wiele dowodów na żywotność tubylczej kultury, przy czym niektóre aspekty można dostrzec publicznie, większość natomiast pozostaje ukryta przed oczami turystów. Samo istnienie sprzecznych opinii o niektórych aspektach kultury, w odniesieniu do turystyki, dowodzi, że dziedzictwo kulturowe i sposób jego traktowania ma duże znaczenie dla ludzi. We wszystkich interesujących nas rezerwach działają instytucje kulturalne.

Centrum Kultury Oldman River prowadzone przez Indian Peigan i Centrum Kultury Ninastako kierowane przez Indian Blood to przykłady instytucji funkcjonujących w niewielkich społecznościach. Ich zadaniem jest pielęgnowanie plemiennego dziedzictwa. Jednakże tubylcze instytucje kulturalne mają często podwójne zadanie: kulturowe odrodzenie tubylczej społeczności oraz pokazanie tubylczej kultury publiczności z zewnątrz. Żywotność kultury Pierwszych Narodów południowej Alberty przejawia się także w obrzędach i imprezach duchowych, towarzyskich i społecznych. Na plan pierwszy wybijają się dwa wydarzenia, całkowicie odmienne pod względem relacji z nie-tubylczymi gośćmi, ze szczególnym uwzględnieniem turystów. Są to taniec słońca i pow-wow. Niedoinformowany podróżnik jadący autostradą i widzący krąg tipi może łatwo pomylić jedno z drugim, popelniając liczne gafy powstające na styku odmiennych kultur. Taniec słońca to najważniejsza uroczystość religijna wielu plemion równin. Dla tubylczych ludów w południowej Albercie taniec słońca to dzisiaj najważniejsze wydarzenie w roku, na które gromadzą się członkowie plemienia, przywiązani do tradycyjnych praktyk religijnych i wierzeń, pilnie strzeżonych przed turystami. Z kolei pow-

-wow, choć wyrosło z religijnych korzeni, stało się najważniejszą imprezą o charakterze towarzyskim, na którą zaprasza się wszystkich zainteresowanych konkursami tańca i podziwiających zawodników w pięknych strojach, tańczących do wtóru bębnow i pieśni.

Historia

Historia stanowi pole odniesienia do relacji tubylców z przybyszami. Historia społeczności sama w sobie może być „atrakcją turystyczną”, ponadto ma ona wpływ na stosunek danej społeczności do obcych, a zwłaszcza do turystów. Z punktu widzenia obcego i turysty, południowa Alberta ma barwną historię, z pierwszymi narodami w roli głównej. Od strony kolonistów „spacyfikowanie” potężnej Konfederacji Czarnych Stóp stanowiło istotny krok w „zamknięciu pogranicza na zachodzie Kanady”. Pierwsze narody mają oczywiście do opowiedzenia własną wersję tej historii, żyje wielu elokwentnych orędowników tubylczego punktu widzenia. To samo można powiedzieć o najnowszej historii, odzwierciedlającej sukcesy i porażki w kontaktach z administracją rządzącą. Z drugiej strony trzeba sobie uzmysłowić, że w historii Kanady brak [stosunkowo] krwawych dramatów i tragedii tubylczych mieszkańców, tak charakterystycznych w historii amerykańskiego pogranicza, ale jednocześnie brak też hollywoodzkiej wersji tej historii. Znajduje to odbicie w turystyce. Jak zauważyła Gisela Sonnleitner z niemieckiego biura turystycznego, specjalizującego się w indiańskiej turystyce kulturowej, popularne plemiona, takie jak Dakoci czy Szejenowie, przyciągają lwią część rynku, podczas gdy plemiona kanadyjskie są o wiele trudniejsze do wypromowania, bez względu na jakość ich oferty.

Historia pełni równie ważną rolę w określeniu społecznego i politycznego klimatu do rozwoju turystyki. W przypadku rezerwatów ustanowionych Traktatem Siódmym klimat ten jest niejednoznaczny i zasadniczo nie wspiera inicjatyw turystycznych. Choć funkcjonuje kilka świetnych przedsięwzięć, faktem jest, że małostkowa zawiść, nepotyzm, brak przywództwa i wiązanie polityki z biz-

nesem stwarza mało sprzyjający klimat do rozwoju turystyki. Za taki stan odpowiadają tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne czynniki, większość z nich to historyczne zaszczości.

Rzemiosło

Czwartym wreszcie elementem tubylczej turystyki w Kanadzie jest rzemiosło. Choć wyrobom rękodzieła Indian Równin brakuje tej finezji, która charakteryzuje dzieła kultury Zachodniego Wybrzeża czy rzeźby Inuitów, potencjalnym nabywcą oferuje się szeroką gamę wyrobów zarówno tradycyjnych, jak i nietradycyjnych. W trzech rezerwatach znajdują się sklepy z pamiątkami. Ich oferta jest szeroka: od tradycyjnych kosztownych przedmiotów, takich jak wyroby z koralików czy kołców jeżozwierza i stroje z jeleniej skóry, przez świecidełka, tanią biżuterię i stylizowane mokasyny po malarstwo i grafikę. W południowej Albercie mieszka kilku bardzo oryginalnych projektantów tubylczej mody. Indianie artyści i rzemieślnicy borykają się jednak z wieloma problemami, takimi jak ograniczony dostęp do tradycyjnych materiałów, nieumiejętne inwestowanie i kierowanie firmą, nieudolne zarządzanie finansami i marketing, a wreszcie konkurowanie z masowymi producentami „indiańskich” pamiątek. Nade wszystko jednak poważny twórca sztuki współczesnej i rękodzieła musi zmierzyć się z koniecznością wykreowania nowoczesnych form dla tradycyjnego wzornictwa, jak również oprzeć się pokusie korzystania ze stereotypów w celu osiągnięcia szybkiego zysku.

Infrastruktura turystyczna

Rezerwat Indian Stoney położony jest u stóp malowniczych Gór Skalistych, przy autostradzie transkanadyjskiej, między Calgary i Banff. Stoney są właścicielami restauracji Chief Chini i Centrum Sztuki i Rękodzieła, hotelu Nakoda i Centrum konferencyjnego³, kempin-

gu Stoney Indian Park i pola widokowego z bizonami Buffalo Paddock. Mimo efektywnego położenia kemping sprawia wrażenie zaniedbanego. Restauracja i hotel to świetne obiekty, ale stanowią za mało oznakowane i reklamowane, co w efekcie oznacza mniejszy obrót.

Tsui T'ina na peryferiach Calgary prowadzi dochodowy klub country i golfa, pole golfowe i sklep z rękodziełem. Siksi na wschód od Calgary szczycą się prehistorycznymi miejscami, które chcą przekształcić w atrakcje turystyczne, obok otwartego niedawno muzeum Blackfoot Crossing. Peigan prowadzi fabrykę mokasynów, sklepik z pamiątkami, Centrum Informacyjne Piikani Lodge, w których sprzedaje się dzieła sztuki i wyroby rękodzieła, a także oferuje programy informacyjne i piesze wycieczki w dolinę rzeki. W rezerwacie Blood, jak dotąd, nie ma żadnych obiektów turystycznych. Oprócz Piikani Lodge, wszystkie pozostałe placówki istnieją już od wielu lat. Przynoszą niewielki zysk, a o niektórych z nich wiedzą tylko „miejscowi”.

Sytuacja zmieniła się na początku lat dwudziestych XX wieku, kiedy idea indiańskiej turystyki zaczęła zdobywać popularność w całym kraju. W czterech z pięciu omawianych rezerwatów powstały przedsiębiorstwa oferujące usługi w zakresie turystyki kulturowej. Większość poprzestaje na „wioskach indiańskich” (*tipi villages*) z elementami kulturowego zanurzenia, ale pojawiają się też inne pomysły. Niektóre inicjatywy okazały się krótkotrwałe, inne natomiast mają szansę na przetrwanie. ♦

tłum. Ewa Wencel

ukończenie w następnym numerze

CLAUDIA NOTZKE studiowała geografii, antropologię i geologię w Niemczech, Republice Południowej Afryki i Kanadzie. Obecnie jest profesorem Uniwersytetu w Lethbridge, w Albercie, gdzie prowadzi wykłady na temat zarządzania środowiskiem i zasobami naturalnymi oraz rozwoju turystyki. Opublikowała *Aboriginal Peoples and Natural Resources in Canada* (1994), wkrótce ukaże się *Aboriginal Tourism: Canadian and International Perspectives*.

Artykuł *Indigenous Tourism Development in Southern Alberta, Canada: Tentative Engagement* ukazał się w „*Journal of Sustainable Tourism*”, vol. 12, no. 1, 2004. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autorki.

³ Jesienią 2007 wichura zerwała dach na hotelu i centrum, przyszłość ośrodka stoi pod znakiem zapytania, gdyż Stoney nie mają wystarczających środków na remont — przyp. tłum.

ZABAWY W LITTLE BIGHORN

Cienka niebieska linia kawalerzystów pojawia się i znika wśród pagórków i wozów nad rzeką Little Bighorn w stanie Montana, w kraju Indian Crow. Jest gorąco i flaga amerykańska zwisa beładnie z masztu, Szejenowie i Arapaho popędzą na złamanie karku, a żołnierze „generała” Custer a znów zostaną zmasakrowani, tym razem przed publicznością, która za to zapłaciła.

Przedstawienie rekonstruuje bitwę nad Little Bighorn odgrywają Indianie Crow i biali aktorzy. Odbывают się one w pobliżu historycznego miejsca, jak i na samym polu bitwy, przemianowanym przez prezydenta G.W. Busha z Pola Bitwy Custer a (Custer Battlefield) na Narodowy Pomnik Pola Bitwy nad Little Bighorn (Little Bighorn Battlefield National Monument). Ustawa, podpisana przez prezydenta w 1991 roku, zatwierdzała zmianę nazwy oraz budowę pomnika ku czci Indian, obok pomnika stojącego na masowym grobie, na szczycie Last Stand Hill, który upamiętnia nazwiska żołnierzy 7 pułku kawalerii, indiańskich zwiadowców (trzech Arikarów) i cywili poległych w bitwie.

Little Bighorn stało się czymś więcej niż tylko nazwą strumyka w południowo-wschodniej Montanie, nad którym — według standardów wojskowych — 130 lat temu rozegrała się zwykła potyczka. W „bitwie” brał udział Custer, postać o niewielkim znaczeniu historycznym, ale — jak na ironię — miał swój udział w pokonaniu Siuksów i ich sojuszników.

W następstwie starcia armia Stanów Zjednoczonych zawłaszczyła zarówno historię, jak i samo pole bitwy, lecz prezentowana przez nią interpretacja wydarzeń, niegdyś typowa, w latach osiemdziesiątych XX wieku stała się beznadziejnie staroświecka. Dlatego też przemianowanie pola bitwy, jak i budowa Pomnika ku Czcii Indian były próbą przekształcenia dotychczasowej świątyni Objawionego Przeznaczenia (Manifest Destiny) w miejsce historyczne, w którym różni ludzie mogą konstruować różnorodne punkty widzenia historii.

Repliki wojowników znów walczą

W Stanach Zjednoczonych rekonstruowanie wydarzeń historycznych jest bardzo popularne, ponieważ pozwala to ludziom nieczytającym książek i nieodwiedzającym muzeów na bardziej lub mniej namacalne uczestnictwo w historii. „Wielu uczestników bitew wydaje wielkie sumy pieniędzy na sprzęt i mundury, fanatycznie studiując szczegóły ubiorów, aż do zawartości kieszeni, i wynajmuje «historyków», by badali bitwy i ruchy wojsk”¹. Rekonstruatorów nazwa się, dość snobistycznie, „żywymi replikami” i „ludźmi-artefaktami”, a także fanatycznymi „znawcami guzików”. „Tak jak budowniczości odtwarzający zabytki architektury, rekonstruktorzy rozpoczynają od elementów znanych i wypełniają ubytki czymś typowym, prawdopodobnym lub zmyślnym — mówi Lowenthal. — Często naginają przeszłość, by sprostać aktualnym zapotrzebowaniom narodu”². Rekonstruktorzy, ci historycy — amatorzy, mają długą arystokratyczną tradycję sięgającą w Europie XVI wieku, przynajmniej od czasów Elżbiety I brytyjskiej i cesarza Maksymiliana I.

Indianie Crow przedstawiają dwie rekonstrukcje: jedną koło miejscowości Hardin, której scenariusz napisał Joe Medicine Crow, plemienny historyk i antropolog, i drugą — w wiosce Garryowen, reżyserowaną przez wnuków Medicine Crow, braci Real Bird.

¹ David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 295.

² D. Lowenthal, *The past...*, dz. cyt., s. 295.

Z kilku powodów obie rekonstrukcje nie są zbyt realistyczne. Po pierwsze tchną duchem średniowiecznych moralitetów. Ukazują mocno wyidealizowane czasy sprzed bitwy, począwszy od rajskiego życia ludów tubylczych i ich bohaterskich wyczynów wojennych, a skończywszy na spotkaniu z Lewisem i Clarkiem i na handlu futrami. Tworzą one również mocno wyidealizowany obraz historii podboju Zachodu, podkreślając „wkład” Indian w cywilizację amerykańską. Oba przedstawienia zaczynają się od hymnu Stanów Zjednoczonych, a sztandar, zdobyty w trakcie bitwy przez „wrogich” Indian, traktuje się z wielkim szacunkiem. Uczucie szacunku do symboli amerykańskich współgra z odczuciami wyrażanymi przez weteranów wojennych, obecnych wśród publiczności i wśród samych aktorów. Nastrój ten współgra z hołdem, jaki w Muzeum Pola Bitwy oddaje się pierwszej Indiance-żołnierzowi amerykańskiemu — zabitej podczas drugiego wojny w Iraku.

Po drugie kawalerzyści odtwarzający działania skazanego na zagładę 7 pułku należą do grup specjalizujących się w historycznych rekonstrukcjach, takich jak Michigan Cavalry Brigade. Niektórzy z nich przyjeżdżają z bardzo daleka, na przykład odtwórca roli Custer z inscenizacji w Hardin pochodzi z Vancouver, w Kanadzie, a Di Rudio z Turynu, we Włoszech, natomiast kapitan Keogh z bitwy odgrywanej w Garryowen — z Nowego Jorku. Ludzie ci to prawdziwi detaliści, „liczący guziki” i, jak to zwykle bywa z hiperpoprawnymi replikami, lepiej się prezentują i są bardziej eleganccy od oryginałów, którzy przeszli trudną kampanię wojenną. Ci biedni robotnicy i chłopci, imigranci z całej Europy — mający problemy ze strzelaniem i jazdą konną — stanowili 367 na 839 żołnierzy, czyli prawie połowę 7 pułku³.

³ Żołnierze 7 pułku urodzeni poza USA, wliczając w to dwóch urodzonych „na morzu”, to: 128 Irlandczyków, 125 Niemców, 53 Anglików, 53 Szwajcarów, 15 Kanadyjczyków, 8 Francuzów, 7 Włochów, 6 Duńczyków, po 2 Polaków, Węgrów, Norwegów i Szwedów, po 1 Rosjaninie, Hiszpanie i Greku. Z 472 żołnierzy urodzonych na ziemi amerykańskiej wielu pochodziło ze stanów przemysłowych, takich jak Nowy Jork (101), Pensylwania (80), Massachusetts (45) i innych stanów północno-wschodnich.

Po trzecie, jak to często dzieje się z żywą historią, przeszłość jest oczyszczana: nie tylko nie czuć smrodu, nie widać brudu ani biedy i nie słysząc jęków, ale także — skoro widownie stanowi publiczność, która kupiła bilet — w inscenizacji nie ma śladu prawdziwego horroru bitwy, okaleczania, dobijania rannych, ograbiania zwłok. Ten częściowy zanik pamięci jest konieczny, bo życie toczy się dalej, a naczelną ideą obu rekonstrukcji jest gojenie starych ran. Jest to ucieczka od XXI wieku w utopijną przeszłość, w której najbliższych przodków szuka się wśród aktorów rewii Buffalo Billa i jej naśladowców.

Po czwarte role „wrogich” Siuksów, Szejeńców i Arapahów odgrywają Indianie Crow, którzy byli wrogami tych plemion i zwiadowcami Custer. Crow bronili swej ziemi i udało im się to dzięki sojuszowi z armią amerykańską, a także z górnikami i budowniczymi kolei. Wiele detali rekonstrukcji uświadamia nam, że jesteśmy wśród Crow, lecz ja zwrócić uwagę na ten najbardziej widoczny: typowe tipi Indian Crow, z czterema tyczkami tworzącymi podstawę konstrukcji (zamiast trójnoga, jak to ma miejsce u Siuksów i Szejeńców), stoją na skraju pola bitwy, gdzie mają dawać wyobrażenie o „wrogim” obozie. W zasadzie stoją w miejscu, gdzie obozowali Siuksowie Hunkpapa pod wodzą Siedzącego Byka (Sitting Bulla). Nie więc dziwnego, że Crow nie przykładają się zbytnio w odgrywanie roli sfrustrowanych, walczących o wszystko „wrogich” i upartych Indian, dla których bitwa ta także była „ostatnim bojem”. To, że Crow nie są zbyt wiarygodnymi „wrogami”, widać nie tylko po tym, że w czasie rekonstrukcji świetnie się bawią, ale głównie po ich ubiorze albo wręcz jego braku. Podczas gdy kawalerzyści obsesyjnie przestrzegają autentyczności detali, ubogie ubrania i ozdoby noszone przez Indian są wręcz „prymitywne”, podobne do strojów, jakie nosili statysci w Hollywood w latach pięćdziesiątych XX wieku, Indianie nie odtwarzają w żaden sposób dziewiętnastowiecznych oryginałów, ani nie ubierają się we współczesne stroje używane w trakcie pow-wów lub parad. Źródła historyczne wyrażają się jasno w tej mierze: wojownicy nie szczędzili czasu, by stosownie

ubrać się na wojnę, nawet jeśli atakowani byli z nienawiści. Żelazny Jastrząb (Iron Hawk), Lakota, tak wspomina atak majora Reno:

Miałem tylko łuk i strzały. Ubrałem się w strój wojenny, jak mogłem najszybciej, ale bardzo dużo czasu zabrało mi wpięcie orlego pióra we włosy! Pomalowałem twarz na ciemnoczerwono. Gdy skończyłem się ubierać, oddział Reno już walczył, więc z nikim się nie zmierzyłem. Wplotłem pióro we włosy. Udałem się w dół strumienia, tam, gdzie siedł Custer⁴.

Drewniana Noga (Wooden Leg) także potwierdza, że w tej bitwie żaden Szejen nie walczył nago. Wszyscy Siuksowie i Szejenowie byli ubrani w najlepsze stroje wojenne, a niektórzy Siuksowie malowali specjalne wzory o charakterze magicznym. O istocie wojownika bardziej świadczył strój, pióra i amulety niż broń; nie do pomyślenia było, by siedł walczyć „nagi”, bez amuletów i stroju informującego wroga o jego randze.

Z drugiej strony stroje i różne dodatki (tak zwane *regalia*), które Crow noszą dumnie na paradach i powowach, są niezbędnym składnikiem ich tożsamości etnicznej, dlatego też nie mogą służyć do publicznego odgrywania ról ich przeciwników, wobec których ciągle żywią urazę. Choć pozostaje to w sprzeczności z oficjalną ideą gojenia ran, owa niechęć wyrażana jest niewerbalnie, zakodowana w strojach: „żołnierze” są ubrani „za dobrze”, zaś Indianie — niedbale i karnawałowo.

Bitwa pamięci z zapomnieniem

Ben Nighthorse Campbell, polityk z plemienia Szejenów, członek Izby Reprezentantów z Partii Demokratów ze stanu Kolorado, a zarazem jeden z wnioskodawców budowy Pomnika ku Czcii Indian, w roku 1990 zapewniał: „W żaden sposób nie chodzi o wyrzucenie z pola bitwy lub oczernianie żołnierzy 7 pułku kawalerii. Ale «tej drugiej stronie» nigdy

nie oddano tutaj hołdu. Myślę, że nadszedł na to czas”⁵. Pomnik upamiętniający 7 pułk, zbudowany na masowym grobie żołnierzy w 1881 roku, kosztował 500 dolarów. Chociaż ujęto tam imiona zwiadowców Arikara, to mają oni pomnik w rezerwacie Fort Berthold, w Dakocie Północnej. Żaden zwiadowca Crow nie zginął w bitwie, a jeden z cywili, którego nazwisko figuruje na pomniku, kanadyjski reporter Mark Kellogg, uznawany jest za pierwszego korespondenta Associated Press, który zginął na linii frontu. W pobliżu znajduje się masowy grób koni, a na Urwisku Reno Pomnik Oddziałów i Taborów. Nowy Pomnik ku Czcii Indian postawiony w 2003 roku kosztował około 2,5 miliona dolarów. Nie jest to grób i powinien honorować na równi wszystkich indiańskich uczestników bitwy — sojuszników i wrogów, zwiadowców Custer⁶ oraz „wrogich” Siuksów, Szejenów i Arapahów. Nic dziwnego, że osiągnięcie kompromisu zajęło wykonawcom projektu pomnika 10 lat i że wiszących tam tablic ciągle nie zamontowano na stałe z powodu głębokich urazów międzyplemiennych, chociaż hasłem Pomnika ku Czcii Indian jest „Pokój Poprzez Jedność”. Arikara odnieśli sukces o tyle, że pomnik przypomina kształtem ich typową ziemiankę.

Gerald Baker, z pochodzenia Mandan/Hidatsa, nadzorujący budowę pomnika, powiada, że — obok miejsc związanych z walkami podczas wojny secesyjnej — Little Big Horn jest najtrudniejsze do interpretacji w całym systemie ochrony amerykańskich pomników walk i męczeństwa. „Nie mamy prawa ustalać, kto jest dobry, a kto zły. Po prostu próbujemy powiedzieć, co się wydarzyło”⁷. Naukowcy zastanawiają się, czy rzeczywiście możemy „powiedzieć, co się wydarzyło”, jak optymistycznie twierdzi Baker. „Przeszłość to obca kraina, której cechy kształtowane są przez te-

⁴ Raymond DeMallie, *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John Neihardt*, University of Nebraska Press, Lincoln 1984, s. 190.

⁵ Cyt. za: Megan Reece, *The Little Big Horn Battlefield National Monument and an Indian Memorial After 1888*, [praca licencjacka], University of Colorado, Boulder 2005, s. 40; www.friendslittlebighorn.com/Reecethesis.pdf.

⁶ Wśród zwiadowców 7 pułku kawalerii znajdowało się 39 Arikarów, 6 Crow, 5 Dakotów Santee, 2 Czarnych Stóp, 1 Siuks Teton.

⁷ Cyt. za: P. Fish, *Last Stands at Little Bighorn*, „Sunset”, 6 czerwca 1996, s. 1.



Nowe nagrobki na polu bitwy nad Little Bighorn upamiętniają Szejenów i Lakotów, którzy polegli w obronie własnego stylu życia

Nagrobek Long Road ze spornym napisem: „zginął, broniąc ziemi i stylu życia Siuksów”

rażniejsze gusta, a jej obcość oswajamy przez to, że sami przechowujemy jej ślady... — mówi Lowenthal. — W konsekwencji swej popularności Przeszłość stała się obcą krainą z kwitnącą gospodarką w sektorze turystycznym. Im bardziej się ją ceni, tym mniej staje się prawdziwa i istotna. Nieważne, czy się przeszłość wielbi, czy się jej boi — pożera ją coraz pojemniejsza terażniejszość⁸.

Georgette Hogan, przewodniczka z plemienia Crow, uważa, że Amerykanie są zafascynowani Little Bighorn, ponieważ akurat to pole bitwy silnie odzwierciedla konflikt kultur. Odwołanie do koncepcji Samuela P. Huntingtona o zderzeniu kultur jest przykładem cytowanej wcześniej idei Lowenthala o przekształcaniu przeszłości tak, by służyła celom bieżącym. Nie było to jednak zderzenie kultur (ani też cywilizacji, jak brzmi tytuł książki Huntingtona⁹), ale zderzenie dwóch ludów ekspansjonistycznych, w którym najeźdźcy słabsi — Siuksowie i ich sojusznicy — wygrali bitwę, ale przegrali wojnę z innymi najeźdźcami — Amerykanami i ich sojusznikami.

„Możliwość zabijania Siuksów z pomocą armii USA była bardzo kusząca”¹⁰ — zauważa Tim McCleary, niegdyś pracownik Pola Bit-

wy i nauczyciel w Little Big Horn College. Z kolei historyk z plemienia Crow Marvin Dawes podkreśla, że „Siuksowie i Szejenowie migrowali na nasze ziemie ze wschodu, a Arapaho z południa. Moglibyśmy powiedzieć, że przejeżdżali przez nasze ziemie. Byli tu gośćmi”¹¹. Plemię Crow czci swoich

weteranów wszystkich wojen w Apsaaloke (Crow) Veterans Park w rezerwacie, gdzie stoi pomnik poświęcony Mistycznemu Wojownikowi. Przypomina on o tym, jak Siuksowie, Szejenowie i Arapaho „pożądali ziemi Apsaaloke i ich kobiet i dzieci” i jak Crow opierali się ich atakom przez wiele dziesięcioleci. Gdy więc w roku 1991 postawiono postumenty z czerwonego granitu w miejscach, gdzie zginęli wojownicy Siuksów i Szejenów (jako przeciwwaga dla białych marmurowych postumentów wkopanych w roku 1890 dla zaznaczenia miejsc śmierci żołnierzy i zwiadowców) — Crow wściekli się. Inskrypcje mówiły, że każdy zabity wojownik „zginął tu 26 czerwca 1876 roku, broniąc ziemi i stylu życia Siuksów/Szejenów” — tak jak napis na postumencie pamięci Długiej Drogi (Long Road) z grupy Siuksów Sans Arc, stojącym przy Pomniku Oddziałów i Taborów, jedynym postumencie z darami ofiarnymi od lakockich nacjonalistów, którzy wciąż „pożądają ziemi Apsaaloke (Crow)”. Crow tak zażarcie protestowali, twierdząc, iż bitwę rozegrano na ich ziemi, że pozostałe napisy zmieniono na: „zginął tu 26 czerwca 1876 roku, broniąc stylu życia Siuksów/Szejenów”! Obok czerwonego postumentu pewnego wojownika Szejenów postawiono trzy białe postumenty dla trzech zwiadowców Arikara, którzy w istocie zginęli poza polem bitwy, lecz uhonorowano ich tutaj, gdyż to miejsce uważa się za

⁸ D. Lowenthal, *The Past...*, dz. cyt., s. xvii.

⁹ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 2005.

¹⁰ Cyt. za: Tony Perrotet, *Destination America: Little Bighorn Reborn*, „Smithsonian Magazine”, kwiecień 2005, s. 4; www.smithsonianmagazine.com/issues/2005/april/des_bighorn.php.

¹¹ T. Perrotet, *Destination...*, dz. cyt., s. 4.

cmentarz wojenny równie ważny jak Arlington w Waszyngtonie. Napisy na białych posztamentach mówią, że „zginęli broniąc stylu życia Arikarów”. Napis ten może dziwić tych, którzy wiedzą, że styl życia Arikarów — choć byli ludem rolniczym — był znacznie bliższy stylowi życia Szejenów niż białych żołnierzy. W gruncie rzeczy jednak Arikara wyznaczili sobie inne cele długoterminowe, co zobaczymy później na przykładzie strategicznego wyboru wodza Crow o imieniu Wiele Ciosów (Plenty Coups).

Halbwachs dowodził, że pamięć zostawia ślad na topografii i że każda grupa odcina sobie kawałek ziemi, by w jego granicach zamknąć, zachowywać i kultywować pamięć narodową. Minęło trochę czasu, zanim Euroamerykanie uświadomili sobie ów związek topografii pola bitwy z pamięcią narodową — przez dziesięciolecia tylko nieliczni biali i Indianie Crow odwiedzali znajdujący się tam grób masowy, otoczony drewnianymi palikami. W 1882 roku najmłodszy zwiadowca Custer — Kudłaty (Curly) z plemienia Crow — sfotografowany został przez F. Jay Haynesa obok marmurowego pomnika, który w 1881 roku postawiono w miejsce poprzedniego drewnianego. Howard Boggess¹², kierownik Big Horn County Historical Museum (Muzeum Historyczne Hrabstwa Big Horn) w Hardin, opowiadał w jakim szoku Kudłaty był po bitwie: „Matka mi mówiła, że codziennie rano Kudłaty wstawał wcześniej, objężdżał konno pole bitwy i śpiewał pieśni dla poległych” — dla swoich przyjaciół, białych i Arikara, jako że nikt z plemienia Crow w bitwie nie zginął.

Dopiero w 50. rocznicę bitwy, w 1926 roku, miejsce to stało się prawdziwym pomnikiem narodowym. Wówczas to zorganizowano trzydniowe uroczystości, w trakcie których nastąpiła wymiana darów — flagi amerykańskiej i koca — pomiędzy dwoma weteranami bitwy: generałem Godfreyem w imieniu armii amerykańskiej i Białym Bykiem (White Bull) z plemienia Lakotów w imieniu Indian. Dla Indian była to próba zademonstrowania patriotyzmu po zakończeniu I wojny światowej i po przy-

znaniu im obywatelstwa w 1924 roku, a także podkreślenie chęci przynależności do społeczeństwa amerykańskiego. Dla białych bitwa zakończyła się moralnym zwycięstwem narodu, bowiem Custer i 7 pułk oddali życie, aby otworzyć Zachód na cywilizację. Jak pisze Linenthal: „Od prawie stu lat rytuały odprawiane na polu bitwy wyrażały nieustające zauroczenie Amerykanów bohaterskimi wyczynami [amerykańskich] wojowników i zbawczą siłą wojny”¹³. Oczywiście Ben Nighthorse Campbell, członek Izby Reprezentantów z plemienia Szejenów, „zapomniał” o faktycznej obecności kości żołnierzy w grobie masowym, gdy podkreślał w 1990 roku znaczenie uznania, jakiego doczekali się w tym miejscu Indianie, i mówił: „To jedne miejsce, jakie znam, gdzie postawiono pomnik pokonanym”¹⁴. W istocie, przemianowanie pola bitwy i postawienie pomnika Ku Czcii Indian jest przejęciem tego miejsca na własność. Tym samym, po politycznych akcjach Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) i zbezczeszczeniu masowego grobu żołnierzy Siuksowie i Szejenowie przejęli bohaterską retorykę armii amerykańskiej i jej stereotypowy, politycznie poprawny hollywoodzki *image*, by umieścić znaczenie swej dawnej inwazji na ziemię Apsaaloke.

W 1882 roku Ernest Renan, pisząc o tożsamości narodowej, poczynił uwagę, iż kwintesencją narodu jest nie tylko to, co łączy jego członków, ale i to, o czym wspólnie zapomnieli. Benedict Anderson twierdzi, że selektywne zapominanie to jeden z najważniejszych mechanizmów nacjonalizmu¹⁵. Russell Means i inni bojownicy AIM, którzy demonstrowali w roku 1972 i 1976, a nawet publicznie zbezczeszczyli grób w 1988 roku (udając, że nie wiedzą o tym, że pod pomnikiem spoczywają kości!), są dobrym przykładem takiej zbiorowej amnezji. W 1976 roku, w setną rocznicę bitwy, Means chwycił mikrofon na podium i wołał: „cały czas najeżdżacie naszą ziemię

¹² Jego prababką była Kobieta Chodząca w Chmurach (Woman Who Walked into the Clouds), siostra Kudłatego.

¹³ Edward T. Linenthal, *Healing, Heritage and History: The Dilemmas of Interpretation*, [w:] *Rally on the High Ground*, National Park Service Symposium, 2001, s. 267.

¹⁴ Cyt. za: M. Reece, *The Little...*, dz. cyt., s. 36.

¹⁵ Por. Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.



Curly (ok. 1859–1923), zwiadowca Custer z plemienia Crow, sfotografowany około 1907 roku przez Richarda Throssela. Library of Congress, nr cph 3c05855

i niszczyć nasze rodziny”, wyraził niezadowolone z napaści kawalerii na ziemie Indian w 1876 i zażądał pomnika na cześć Siuksów i Szejenów. Means zamieścił ten epizod w autobiografii *Where White Men Fear to Tread* („Tam, gdzie biali ludzie boją się stapać”)¹⁶. Jest to typowy tytuł dla polityki Meansa, gdyż parafrazuje tytuł powieści E.M. Foster *Where Angels Fear to Tread* („Gdzie aniołowie boją się stapać”), pochodzący z wiersza XVIII-wiecznego poety angielskiego Alexandra Pope’a. Zdanie to w całości brzmi: „Bo głupcy pchają się tam, gdzie aniołowie boją się stapać”, ale Means po prostu zapomniał fragment o głupcach! (albo — co bardziej prawdopodobnie — nie znał go). Zapomniał też o jeszcze jednej rzeczy: pominął te fakty i aspekty historii, które mu się nie podobały. Tak jak Serbowie w Kosowie, Means dla własnej wygody zapomniał powiedzieć, że znajduje się na ziemi Crow.

¹⁶ Russell Means, *Where White Men Fear To Tread*, St. Martin’s Griffin, Nowy Jork 1995.

Robert Utley, historyk i główny mówca podczas obchodów setnej rocznicy bitwy, odnosząc się krytycznie do wystąpienia Meansa, zwrócił uwagę, że w 1876 roku Siuksowie sami wtargnęli na ziemie Crow. „Powinniśmy poświęcić się wyprostowywaniu błędów przeszłości — stwierdził Utley. — Lecz dążąc do tego celu, nie napełniamy pola bitwy współczesnymi znaczeniami, które nieprawdziwie opisują przeszłość”¹⁷. Ale czy jest coś takiego jak prawdziwy opis przeszłości? Lowenthal wykazał, że bez względu na dobrą, lecz naiwną, wiarę historyków w możliwość odkrywania prawdziwej przeszłości, otaczani jesteśmy starymi dokumentami — regularnie fałszowanymi, kopiami starych malowideł, relikwiami domowej roboty i tak dalej. „Gdy przeszłość, na której się opieramy, budując nasze dziedzictwo kulturowe i trwanie, okazuje się zestawem oryginalnych i przetworzonych pozostałości, powiększonych przez późniejsze myśli i czyny, tracimy wiarę w to, co widzimy. Jednak, gdy dostrzegamy dlaczego i jak my sami zmieniamy przeszłość, pomaga to nam uwolnić się od mitów, które ograniczały nasze uprzednie postrzeganie — pisze Lowenthal i konkluduje — Przeszłość pozostaje integralną częścią nas wszystkich razem i każdego z osobna. Asymilujemy ją, a ona odżywa w nieprzerwanie zmieniającej się teraźniejszości”¹⁸.

Dlatego Siuksowie, Szejenowie i Arapaho, którzy próbowali „wykolegować” Crow i Ari-kara z Pomnika Pamięci Indian, odsłoniętego w 2003 roku, przypisują sobie autorstwo egoistycznego wizerunku publicznego, ukazującego ich jako twardych powstańców i bojowników ruchu oporu, a ich przeciwników jako zdrajców „czarwonej rasy”. Ale Crow wiedzą lepiej: „Siuksowie mówią «O, ci Crow byli z Custerem!» Ale wielu Indian z innych plemion też bywało zwiadowcami. Szejenowie służyli jako zwiadowcy białych podczas kampanii przeciwko plemieniu Nez Perce”¹⁹. Jeśli chodzi o ścisłość, nie minął nawet rok po bitwie

¹⁷ Robert Utley, *Custer and Me*, University of Oklahoma Press, Norman 2004, s. 153.

¹⁸ D. Lowenthal, dz. cyt., ss. 411–412.

¹⁹ Cyt. za: P. Fish, *Last Stands at Little Bighorn*, „Sunset”, 6 czerwca 1996, s. 1.

nad Little Bighorn, a już od kwietnia 1877 roku wielu dawniejszych „wrogów” chętnie wstępowało do armii amerykańskiej. Dwa Księżyce (Two Moons) i Szejenowie z fortu Keogh służyli jako zwiadowcy generała Milesa w walkach przeciwko Wodzowi Józefowi z plemienia Nez Perce. Mały Wilk (Little Wolf) i jego ludzie — uczestnicy słynnej ucieczki razem z Tępym Nożem (Dull Knife) i bohaterowie filmu Johna Forda *Jesień Czejenów* — byli zwiadowcami Milesa podczas kampanii przeciwko ich dawnym sojusznikom — Siuksom. Szejenów służących w armii USA do roku 1896, nawet podczas kryzysu Tańca Ducha, nagrodzono rezerwatem Lane Deer, wykrojonym z terytoriów rezerwatu Crow (którzy do dziś żywią o to do nich urazę) i z dawnego Wielkiego Rezerwatu Siuksów. Jeśli chodzi o zawziętych Siuksów, to kilkunastu z nich także służyło u Milesa przeciw Nez Perce, w tym wielu członków grupy Ogłalów Szalonego Konia (Crazy Horse). Nawet on sam powiedział ponoć, że „gdyby tylko biali chcieli, to walczyliby tak długo, aż ani jeden Nez Perce nie zostałby żywy”²⁰.



Plenty Coups, wódz Crow (1848–1932),
 fot. Edward S. Curtis, ok. 1908.
 Library of Congress, nr cph 3b44612

Polityka „mądrej sikorki”

Polityczny wybór pozostania wiernymi sojusznikami Amerykanów, jakiego dokonali Crow (a przy okazji także wiele innych plemion), badano z wielkim zainteresowaniem i znakomitymi wynikami, wykraczającymi poza duszne sale wydziałów etnohistorii i studiów indiańskich. Prowadził je amerykański filozof Jonathan Lear, który do analizy wybrał ostatniego wielkiego wodza dziedzicznego Crow — Wiele Ciosów i jego koncepcję „głębokiej nadziei”, czyli pewnej szczególnej odwagi niezbędnej do przeciwstawienia się zagładzie własnej kultury i stylu życia. Tuż przed bitwą nad Little Bighorn, Wiele Ciosów walczył u boku gen. Crooka w bitwie nad Rosebud, w której Crow znacząco przyczynili do sukcesu armii USA, choć nie był to sukces decydujący. W dzieciństwie Wiele Ciosów miał

dwa sny. Pierwszy pomógł mu przetrwać śmierć ukochanego brata, zabitego przez Siuksów; w drugim ujrzał apokaliptyczną wizję przyszłości bez bizonów, zastąpionych bydłem. Ujrzał też las, w którym pozostało na wietrze tylko jedno drzewo. W jego pniu znalazła dom sikorka, ptaszek z rzędu wróblowych (*Perithestes* lub *Parus*), a drzewo to symbolizowało naród Crow. Według indiańskich opowieści o zwierzętach, człowiek o osobowości sikorki jest ciekawski, pełen pomysłów, elastyczny w myśleniu, słucha innych i uczy się od nich. Przejęcie tych cech pozwoliło Crow na elastyczność w tworzeniu nowej definicji odwagi i dobrego życia, na każdą ewentualność życiową. Charles Taylor, socjolog kanadyjski, w recenzji książki Leara²¹ pisze: „Kierując się swą wizją, którą podzielił się z plemieniem,

²⁰ Robert A. Clark (red), *The Killing of Chief Crazy Horse*, University of Nebraska Press, Lincoln 1976, s. 29.

²¹ Jonathan Lear, *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

Wiele Ciosów poprowadził Crow od życia myśliwych i nomadów ku życiu osiadłemu i roli farmerów. Kluczową kwestią, która pomogła mu osiągnąć ten cel było zaprezentowanie go nie z pozycji osoby przegranej, poddającej się na polu bitwy, lecz jako planu na utrzymanie narodu Crow przy życiu, poprowadzenie go poprzez zmiany, a dyktowała to mądrość sikorki, mądrość pozwalająca adaptować się do nowej sytuacji²².

Czy politykę współpracy z USA, realizowaną przez Wiele Ciosów, można nazwać „kolaboracją” w negatywnym tego słowa znaczeniu, które uzyskało po II wojnie światowej? Gdyby odnieść to pojęcie do czasów Indian Crow, brzmiałoby anachronicznie. Jednak mieli oni tytuł wrogów spośród innych plemion, że bez silnego sojusznika nie przeżyliby. W trakcie spotkania Szoszonów (którzy wybrali podobną politykę przetrwania) z plemieniem Crow w sprawie pomocy gen. Crookowi w planowaniu kampanii 1876 roku, emocje i uczucia do wrogów wyraził wódz Stara Wrona (Old Crow). Przyznał on:

Te ziemie to nasze dziedzictwo. Wielki Duch dał je naszym ojcom, lecz Siuksowie skradli je nam... Zabrali nam konie. Zabili nasze kobiety i dzieci. Który z białych uczynił podobnie? Twarze białych twarzy zawsze były dla Crow czerwone... Chcemy zwrotu naszych ziem... Siuksowie podeptali nam serca. Będziemy pluć na ich skalpy... Gdzie pójdzie biały wojownik, my też pójdziemy. To jest dobre²³.

Lear przypisuje Plenty Coups i Indianom Crow arystotelesowską definicję odwagi — dalekiej od wojowniczej brawury, odwagi wymagającej inteligencji, a w perspektywie — porzucenia wszystkiego. Taka odwaga nadawała sens i stanowiła rdzeń tożsamości Crow. Lowie, którego cytował Lear, powiedział: „Wojna nie była sprawą jakiejś klasy społecznej, ani nawet płci męskiej, lecz całej populacji, od kołębki do grobu... a że sukces życiowy tak

bardzo związany jest z chwałą zdobytą na wojnie, to głównie w jej intencji zanoszono modły²⁴. Taką ideologię wojenną podzielały wszystkie plemiona Równin, lecz Crow umieli przewidzieć jej schyłek i przygotować się na nowe czasy.

Lear koncentruje się na Indianach Crow, ale ukazuje też reakcję Siuksów pod wodzą Siedzącego Byka na ich działania. Siuksowie hołdowali idei Mesjasza-Zbawcy, który zniszczy białych i pozwoli Siuksom wrócić do stylu życia łupieżców. Przyjmując taki punkt widzenia, Siuksowie — za wyjątkiem wodzów Czerwonej Chmury (Red Cloud) i Pstrego Ogona (Spotted Tail) — odwrócili się od przyszłości na korzyść marzeń o przeszłości, która nie mogła powrócić. Wiele Ciosów postąpił realistycznie i „zaproponował politykę współpracy, lecz współpracy czujnej i ostrożnej. Był zwolennikiem sojuszu strategicznego ze Stanami Zjednoczonymi w wojnach z wrogimi plemionami, ale wiedział, że rządowi w pełni ufać nie należy. Zachęcał młodych członków plemienia do nauki na uniwersytetach, przewodził delegacjom plemiennych adwokatów podczas wizyt w Waszyngtonie na początku XX wieku, a także z sukcesem nakłaniał władze do zezwolenia na zachowanie kontroli nad sporym terytorium²⁵.

Wiele Ciosów wyjaśnił kiedyś humorystycznie, że wolałby polować na bizona, ale nie może — więc otworzył sklep spożywczy. Sklep ten stał się popularnym miejscem spotkań mieszkańców i robotników budujących kanały irygacyjne w rezerwacie po 1890 roku. Spośród bojowników kampanii roku 1876, Krwawy Nóż (Bloody Knife) — pochodzący z plemion Siuksów i Arikara dowódca zwiadowców 7 pułku kawalerii, były niewolnik Siuksów i przyjaciel Custer — spoczywa w pokoju pod wspaniałym pomnikiem w rezerwacie Fort Berthold. Natomiast Szalony Koń — wbrew retoryce współczesnych miejskich bojowników indiańskich — padł ofiarą spisku zawiązanego przez Siuksów, co było wśród nich popularnym sposobem pozbywa-

²² Charles C. Taylor, *A Different Kind of Courage*, „The New York Review of Books”, vol. 54, no. 7 (26 kwietnia 2007).

²³ Virginia Cole Trenholm, Maurine Carley, *The Shoshonis. Sentinels of the Rockies*, University of Oklahoma Press, Norman 1981, s. 248.

²⁴ Richard Lowie, *The Crow Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln 1983, s. 215.

²⁵ Ch. Taylor, *A Different...*, dz. cyt., ss. 10-11.

nia się przeciwników politycznych. Jego ciało zostało schowane, by nie dopuścić do zbezczeszczenia przez wielu indiańskich wrogów. Także Siedzący Byk został zamordowany przez swych wrogów plemiennych z różnych frakcji Hunkpawów. Jego rodzinę zmuszono do szukania schronienia pośród Oglalów, gdzie żyje po dziś dzień. Ciało wodza pochowano w nędznym zakątku rezerwatu Fort Yates, a nagrobek sprofanowano przy użyciu *graffiti*.

Będąc socjologiem i filozofem, Taylor zainteresował się wyrafinowaną filozoficznie książką Leara, ponieważ jest to „historia odwagi i wyobraźni moralnej”, która na przykładzie Indian Crow „oferuje ten typ spojrzenia, którego przyszli budowniczo- «nowego porządku świata» najbardziej potrzebują”. Jednak pamiętać należy, jak ostrzega Taylor, spoglądając na najbardziej drażliwe kwestie współczesne, „że przejście do demokracji udaje się tylko wtedy, gdy eksploatuje się już istniejące zasoby kulturowe (choć i wtedy następuje to często bardzo wolno)”²⁶ — co widać na przykładzie różnicy między Crow a Siuksami.

Podsumowanie

Zatarcie granic między pamięcią a wyobraźnią, historią a fikcją, znane było już starożytnym Grekom, których bogini pamięci, Mnemosyne, była też matką historii i poezji. We współczesnych zglobalizowanych społecznościach, zróżnicowanych etnicznie i kulturowo, niektóre partykularne wspomnienia wydarzeń historycznych uważa się za niebezpieczną przeszkodę w budowaniu współpracy między częściami tychże społeczności. Jeśli pomniki zastępują prawdziwe miejsca otaczane czcią, wywołują konflikty między społecznościami. Pola bitew często służą jako centra ceremonialne lub przestrzenie, na których Amerykanie różnych przekonań ideologicznych toczą bój o prawo do szczycenia się chwałą, jaka wiąże się z takimi miejscami. Sprzeczą się o naturę bohaterstwa, rolę wojny, pożytek z narodowej ofiary, znaczenie zachowania patriotycznego krajobrazu narodowego. Czyny

heroiczne są kluczowe dla wspólnego dziedzictwa.

Pamięć często funkcjonuje jako mit, w którym prawda historyczna jest nieistotna. W pamięci tej wyrażają się interesy publiczne i prywatne, a także wykluczające się wzajemnie pojęcia tożsamości. Pomniki wznoszone dla oddania czci wspólnej pamięci mogą przeoczyć pewne elementy przeszłości. Stąd też, mimo że jednym z wiodących wątków na polu bitwy nad Little Bighorn jest konflikt kultur — konflikt Indian walczących o zachowanie dawnego stylu życia i głosicieli Objawionego Przeznaczenia — drugim motywem przewodnim jest uzdrawianie stosunków, gojenie ran u niegdyś wrogich grup (Healing Through Unity — Uzdrawianie Poprzez Jedność), a także zjednoczenie narodu w obliczu nowych wrogów. Dlatego właśnie tam oddaje się cześć szeregowej Lori Piestewa z plemienia Hopi, pierwszej kobiecie zabitej w działaniach wojennych w Iraku w 2003 roku i pierwszej Indiance poległej w służbie armii Stanów Zjednoczonych. Jest ona współczesnym symbolem wkładu Indian w amerykańską armię, państwo, globalną wojnę z terroryzmem i wojnę o demokrację. Chociaż uświęcanie wspomnień zazwyczaj je idealizuje, pole bitwy nad Little Bighorn jest miejscem cennym — pomaga bowiem zrozumieć zarówno popularną, pluralistyczną kulturę amerykańską, jak i zasadniczą cechę przeszłości, jaką jest jej zmienność. ❖

tłum. Ewa Stańska

Bibliografia
(oprócz dzieł cytowanych w przypisach)

- Stephen E. Ambrose, *Crazy Horse and Custer. The Parallel lives of Two American Warriors*, Doubleday & Co., Nowy Jork 1975.
Rick Graetz, Susie Graetz, *Crow Country: Montana's Crow Tribe of Indians*, Northern Rockies Publishing Company, Billings 2000.
Molly Holz, *Chief Plenty Coups State Park*, „Montana: The Magazine of Western History”, vol. 50, no. 1. wiosna 2000.
Charles E. Rankin (red), *Legacy: New Perspectives on the Battle of the Little Bighorn*, Montana Historical Society Press, Helena 1996.

SANDRA BUSATTA jest antropologiem na Uniwersytecie w Padwie, we Włoszech i redaktorem pisma „Hako” (www.hakomagazine.net). W „Tawacinie” nr 4 [76], zima 2006, zamieściliśmy jej artykuł o Indianach Makah.

²⁶ Ch. Taylor, dz. cyt., s. 12.

SHAUNISKIE POCZĄTKI WOJNY SIEDMIOLETNIEJ

(1756–1763) [2]

Patten i jego ludzie spędzili w Logstown dwanaście upokarzających dni, nim mogli wreszcie przystąpić do uroczystości uwolnienia dwóch pojmanych shauniskich wojowników. Croghan przekazał oficjalne posłanie, w którym Hamilton rzetelnie przedstawił ucieczkę trzech innych jeńców z Charles Town i wysłuchał uspokajającej odpowiedzi Tanighrissona, udzielonej najpewniej w imieniu milczących Shaunisów i Delawarów. Najważniejszą przemową tej całotygodniowej narady było przekazanie wraz z pasem i pięcioma sznurami wampumu odpowiedzi Tanighrissona dla Hamiltona i Dinwiddie'ego, pod którą podpisało się siedmiu wodzów Mingów i Delawarów¹. Croghan dołączył własny przekład tej zaskakująco szczerzej przemowy. Wodzowie zgadzali się w zasadzie z treścią posłania obu gubernatorów, za wyjątkiem podejrzanego dodatku, proponującego nadanie ziemi tym angielskim handlarzom, którym zabrawano towary, co bardzo było na rękę Croghanowi i Pattenowi. Znamienne, iż żaden Shaunis nie wypowiedział się w sprawie tego przesłania, choć imiona Delawarów świadczą, że tego postępowania nie można przypisać tylko okazywaniu Mingom dyplomatycznego szacunku. Odpowiedź ta nie zawiera słowa podziękowania gubernatorom za uwolnienie obu Shaunisów, nic nie wspomina o zwrocie posiadanych jeńców, nie

obiecuje wysłania poselstwa do Charles Town ani wstrzymania wypraw na obie Karoliny. Sygnatariusze ponownie upomnieli się o wirginijski „mocny dom” [fort] w widłach Ohio i pensylwański nad samą rzeką; do obu miał napływać sprzęt wojskowy dla Indian, a nie żołnierze chroniący mierniczych i pracowników towarzystw ziemskich czy osadników.

Misja Pensylwańczyków zawiodła na całej linii i szybko została zapomniana. Montour i Patten wrócili do Filadelfii, przynosząc z sobą zapiski Croghana i dziennik Pattena. 20 lutego 1754 roku oba dokumenty zostały odczytane przed Radą Kolonii Pensylwania, która postanowiła skopiować i zachować tylko relację Croghana. Odległość między Carlisle a Shannopintown, jaką wymierzył Patten, opowiadała członkom Rady, w przeciwieństwie do biernych kwaków i skąpego właściciela ziemi z nadania, gdyż wynikało z niej, że sporne widły Ohio znajdują się w granicach Pensylwanii. Kiedy Patten przedstawił mapę członkom Zgromadzenia Pensylwanii, ci podważyli jej wiarygodność, nie chcąc przyjąć do wiadomości, że Francuzi wtargnęli na terytorium Pensylwanii. Zgodni byli co do tego nawet nie przepadający za sobą kwakrzy i właściciel kolonii Thomas Penn. Ten również nie życzył sobie, by Patten znalazł widły Ohio na nadanych mu ziemiach i radził swemu gubernatorowi: „Gdyby pojawił się u Pana z takimi rewelacjami, nie musi się Pan spieszyć z ich uwzględnieniem”. Zapiski Pattena, zawierające najpewniej relację o niepomyślnej misji w coraz bardziej wrogim kraju i chyba też krytykę Croghana, szybko gdzieś zaginęły.

Pojmanie i uwolnienie Shaunisów przyniosło Anglikom dyplomatyczną klęskę. Gubernator Glen nie doczekał się od Shaunisów ani jeńców, ani żadnych gwarancji. Karta, jaką stanowili pozostali zakładnicy, została zgrana, kiedy większość z nich zbiegła, przez co wszelkie śmiałe żądania przestały mieć znaczenie. Następnej wiosny Glen, mając poparcie rady, wysłał ostatniego jeńca do domu — przez Wirginię, gdyż w czerwcu 1754 roku znajdował się podczas kapitulacji George'a Washingtona w forcie Necessity. Raz jeszcze posłużono się nim w niepomyślnej próbie ściągnięcia Shaunisów na rokowania. Wice-

¹ Mimo sporów między historykami o to, czy Netawatwees [jeden z sygnatariuszy] był Delawarem, czy Shaunisem, nie ulega wątpliwości, że był tym pierwszym.

gubernator Hamilton i Pensylwania nie skorzystały zatem zbyt z zaangażowania się w całą tę sprawę, chociaż nie znamy raportu Pattena. Dyplomaci Hamiltona i pośrednicy Mingów spotkali się z całą obojętnością. Dwaj oddani Szaunisi zostali faktycznie wymienieni na Croghana i Montoura i nic nie wiadomo o jakiejś wdzięczności czy chęci odwzajemnienia się ze strony Szaunisów. Angielskie wysiłki wykorzystania zakładników wzburzyły Szaunisów w szczególnie groźnych okolicznościach, ugodziły w ich honor, co niełatwo było załagodzić drogą układów.

Chociaż ta niezdarza próba posłużenia się zakładnikami zwróciła się przeciw Anglikom, co stało się początkiem nieprzerwanej sześćdziesięcioletniej wojny między Szaunisami znanymi z Ohio a „długimi nożami”, to przystąpili oni do niej dopiero po siedmiu miesiącach. Jedną tylko z licznych relacji o zwycięstwie nad wojskiem George’a Washingtona pod fortem Necessity mówi o Szaunisach walczących u boku Francuzów, Kanadyjczyków i Indian misyjnych². Jeszcze we wrześniu 1754 roku, kiedy brat i szwagier Itawachcomequi przybyli na obrady, aby usłyszeć wyrazy współczucia i otrzymać stosowne dary, jeden z szauniskich mówców złożył Hamiltonowi spóźnione podziękowania za „zwolnienie kilku więzionych w Karolinie Szaunisów, dobre ich traktowanie w drodze powrotnej i łaskawość, że powrócili na łono narodu”. Nie ma tu najmniejszej wzmianki, aby Pensylwańczycy nie dochowali wiary sąsiedzkiej, proangielskiej Miami, pozabijanym podczas zniszczenia Pickawillany. Nie ma słowa skargi, że w 1753 roku w kraju nad Ohio nagle zabrakło angielskich towarów, choć Szaunisi, którzy zastanawiali się, jacy Europejczycy stanowią w tej krytycznej chwili mniejsze zło, musieli zapewnić sobie dostęp do strzelb, prochu i amunicji. To wszystko sprawiło, że wielu Szaunisów myślało całkiem odmiennie niż ich przedstawiciel, który po przyjęciu żalobnych darów

oświadczył Hamiltonowi, że śmierć Itawachcomequi nie doprowadzi do zerwania z Anglikami, choć panuje po nim powszechny żal i „Jego Ekscelencja wie, jak przyszło mu skończyć”.

Podczas gdy jeden Szaunis uspokajał tego września Anglików, inni uderzyli na nich nad Buffalo Creek, dopływem Broad River, w Karolinie Południowej. Szaunisi, którzy uszli z więzienia w Charles Town, skierowali się ku domowi. Uwieszenie i ucieczka sprawiły, że razem ze wpływowymi krewnymi obrócili się przeciwko Anglikom, zaś pozostali bądź podzielali ich gniew, bądź zdali sobie sprawę z nagłej przewagi Francuzów w regionie. Gubernator Nowej Francji markiz Duquesne twierdził, iż to ciągle namowy Francuzów sprawiły, że ostrożni Szaunisi postanowili w końcu szukać zemsty i ruszyli na Anglików, posyłając sąsiednim plemionom, w tym Huronom, jeńców, skalpy i wampum wzywający do wojny. Takie to wieści z nastaniem roku 1755 przyniósł Léry’emu La Glorieux³.

Szaunisi, którzy napadli na osiedle nad Buffalo Creek, wrócili bez strat własnych i z obfitym łupem. Zabili i oskalpowali szesnastu osadników od niedawna osiadłych na pograniczu, zaś trzynastu pozostałych trafiło najpewniej do niewoli⁴. O ile mieszkańcy Karoliny nie potrafili rozpoznać sprawców napadu, który nazywali niesprokowaną „masakrą nad Buffalo Creek”, to Czirokezi twierdzili, że byli nimi Szaunisi. Zdaje się, że chodziło o tę samą wyprawę mścicieli, którzy w drodze do domu poprzez Przełęcz Cumberland zabili trzech mężczyzn nad rzeką Holston, w kraju, o który spierali się Szaunisi, inne plemiona i Wirginijczycy⁵.

² Duquesne wzywał Szaunisów do zemsty w liście z 25 lipca 1754 roku do Contrecoeuira, który do października zalecał działania obronne.

³ Dwoje „białych dzieci” porwanych podobno nad rzeką Broad towarzyszyło dwudziestu szauniskim rodzinom w wędrowce znaną z Ohio do kraju Czirokezów w sierpniu następnego roku.

⁴ W marcu 1755 porwane dziewiętnastomiesięczne dziecko jeńców „Jeanes Voleenbork i Johna Vermeta” z Karoliny Północnej zostało ochrzczone w forcie Duquesne. Francuz Vermet miał zginąć z rąk Szaunisów, kiedy „udawał się do katolików mieszkających w tych stronach”.

² Zachowana relacja pensylwańskiego handlarza Roberta Callendara wymienia Szaunisów jako pierwszych na liście znanych z imienia indiańskich wojowników. Dzięki niej wiemy, że „niewielu znalazło się tam spośród Delawarów, Szaunisów i Sześciu Narodów”.

W wojnach z długimi nożami, do jakich wkrótce miało dojść, Szaunisi znad Ohio szybko skupili swe wysiłki na Wirginii, a nie na odległych Karolinach. Z nimi mieli z pewnością cięższe rachunki do wyrównania, ale należało to odłożyć na później w obliczu wyzwania rzuconego wszystkim Anglikom. Spory o ziemię, wdzieranie się Wirginijczyków nad Ohio oraz demonstracje militarne z ich strony mogły przekonać rozwścieczonych Szaunisów, że ich angielskim wrogiem numer jeden jest właśnie Wirginia. Nazwy miejscowości, takich jak Shawnee Cabins czy Shawnee Springs, w pobliżu Winchester, dowodzą, że Szaunisi przebywali tutaj, zaś dolinę rzeki South Branch jeszcze w latach pięćdziesiątych XVIII wieku nazywano Wappatomaka. Nie ma jednak zbyt wielu dowodów na to, że wędrowcy ci zgłaszali jakieś roszczenia do ziem w Wirginii, a osiedleni w dolinie Shenandoah kwakrzy zapewniali swych braci z Filadelfii, że nie udało im się napotkać indiańskich właścicieli tej ziemi⁶. Pierwsze wojska angielskie, prowadzone przez Washingtona, a potem przez generała majora Edwarda Braddocka, wkroczyły na łowiska Szaunisów od strony Wirginii, działając na rzecz Towarzystwa Ziemiaskiego (Ohio Company of Virginia). Wirginijscy myśliwi i osadnicy najczęściej nachodzili szauniskie łowiska w Kentucky, gdzie Francuzi cały czas rzekę Cumberland nazywali „Chaouanon”, czyli Rzeką Szaunisów. Może to za sprawą przypadku niemal od razu po wybuchu na pograniczu wojny siedmioletniej powstały pary przeciwników: Delawarowie stanęli przeciw Pensylwanii, Szaunisi przeciwko Wirginii, a nieco później Czirokezi przeciw Karolinie Południowej. Ziemię i losy Delawarów wiązały się nieodłącznie z Pensylwanią i tutaj doszło do wojny domowej między białymi a indiańskimi sąsiadami. Tym drugim z pomocą przyszli ich pobratymcy znad Ohio, szukając łupów i jeńców w najazdach na swej dawnej granicy. Niezależnie od tego, czy istniało porozumienie Szaunisów z ich delawar-

skimi sprzymierzeńcami co do celu przeprowadzanych ataków, teatr ich działań ograniczał międzyplemienną rywalizację o przewożenie w walce i zdobywanie łupów, a jednocześnie pozwalała na znaczną współpracę między wojownikami. Szaunisi znad Ohio szybko uznali poganicze wirginijskie za teren przynoszący im żywność, dary, skóry i jeńców, choć powodzenie początkowych najazdów wkrótce zmusiło ich do zapuszczania się dalej poza spustoszone i wyludnione obszary, aby znaleźć cel wart zachodu. Główne działania odwetowe Anglików w roku 1756, jak pensylwański atak na osiedle Delawarów w Kittanning i nieudana wyprawa Wirginijczyków na Szaunisów znad Sandy Creek, przebiegały według tego samego podziału. Pozwalało to zarówno brytyjskim kolonistom, jak i Indianom nie tylko zemścić się na znanym sobie wrogu, ale też ułatwić kierowanie, finansowanie i zaopatrywanie kampanii, której uczestnicy mogli szukać zwycięstwa na własną rękę, nie musząc walczyć po stronie pacyfistów czy rywali handlowych.

Niezależnie już od wszelkich przyczyn działania Szaunisów skupiły się na Wirginijczykach. W latach 1753–65 Szaunisi zabili ich lub pojмали o wiele więcej niż mieszkańców innych kolonii i o wiele chętniej współdziałali z Francuzami, gdy ci wyprawiali się na Wirginię⁷. W porównaniu z najazdami innych Indian na pograniczu Allegheny, w tym Delawarów, ich najbliższych sojuszników, Szaunisi wzięli do niewoli więcej ludzi niż zabili⁸. Może to wynikać z tego, że Anglicy

⁷ W lipcu 1756 roku François-Marie Picoté de Belestre wygłosił płomienną mowę, karzącą i podburzającą Szaunisów.

⁸ Poniszsze szacunki pochodzą z prowizorycznych danych o osobach uznanych za porwane, zabite lub zaginione na całej granicy allegheniskiej w latach 1745–65. Zbadałem wszystkie zachowane gazety z Nowego Jorku, Pensylwanii, Marylandu, Wirginii i Karoliny Południowej, porównując je z opublikowanymi materiałami i rękopisami Urzędu Admiralicji i takich osobistości, jak Abercromby, Amherst, Bouquet i Stonehouse. Zglądałem również do opowieści takich szauniskich jeńców, jak Mary Draper Ingres, Robert Kirk, Peter Lewney, Jacob Persinger i John Slover. Z 210 osób, które na pewno zginęły z rąk Szaunisów, 60 czyli 29,5% poniosło śmierć od razu bądź w ciągu pięciu dni niewoli. Delawarowie zabili 53% z 347 ofiar swoich najazdów, zaś wszyscy Indianie 69% z około 1829 napadniętych.

⁶ Nikt z tego osiedla nie zginął w wojnie, ale prośba o pomoc dla uchodźców, wystosowana do kwaków z Filadelfii, sprawiła, że nabyl oni ziemię bez odpłacania się irokskim suzerenom.

nie potrafili dokładnie rozpoznać Szaunisów wśród tych, którzy ich napadali, oraz z zachowanych list jeńców przetrzymywanych pod koniec 1765 roku, choć mogli zostać pojmani przez innych Indian. Szaunisi starali się też ograniczać swój udział w długotrwałych kampaniach planowanych przez Francuzów⁹. Podczas działań, prowadzonych bardziej na europejski niż indiański sposób, wojownicy mogli brać jeńców dopiero po ich zakończeniu, gdyż każdy musiał pilnować i żywić tych, których pojmał. W takich okolicznościach łatwiej i bezpieczniej było aż do końca zdobywać skalpy, choć kampania mogła się zakończyć z chwilą, gdy wzięto stosowną liczbę brańców. Za to osobne i równoległe działania odwetowe Szaunisów przeciw Anglikom trwały o wiele dłużej niż udział w wielonarodowościowych wyprawach, inspirowanych przez Francuzów. Ataki Szaunisów zwykle miały postać nagłego uderzenia, prowadzonego początkowo z całą bezwzględnością, która szybko przechodziła w taktykę mającą na celu wzięcie jeńców i zachowanie ich przy życiu.

Bez względu na to, czy Szaunisi rozmyślali, czy też nie, starali się powiększyć swą liczebność przedstawicielami innych narodów, to porywali głównie tych, którzy gorzej radzili sobie ze strzelbą, a za to łatwiej mogli przyzwyczaić się do życia wśród nich. W najazdach będących ich dziełem zginęło bardzo mało dzieci poniżej szesnastego roku życia w porównaniu z wziętymi do niewoli (stosunek 2 do 42), mimo że ich płacz mógł naprowadzić pościg na trop wojowników uchodzących po najęddzie na zachód. Ponad pięć razy więcej kobiet powyżej lat szesnastu trafiło do niewoli, aniżeli straciło życie (27:5), choć nie wiadomo, czy irlandzcy i szkoccy pionierzy patrzyli na ten przysparzający im krewnych proceder tak samo, jak na porywanie panny młodej, znane im od wieków w ojczyźnie. Kobiety były pożądanymi jeńcami, gdyż wyt-

warzały więcej żywności niż same jej potrzebowały, nawet jeśli nie potrafiły w pełni dostosować się do warunków panujących w szauniskiej społeczności. Jako że w armii, milicji i na pograniczu przeważali licznie dorośli mężczyźni, nie dziwnego, że byli bardziej niż kobiety narażeni na ataki Szaunisów. Nic też dziwnego, że zginęło ich prawie osiem razy tyle co kobiet (39:5). Wybór jeńców dokonywany przez Szaunisów świadczy, iż porwanie i adopcję uważali za akt łaski wobec ofiar, a nie za „los gorszy od śmierci”, jak było w przypadku Indian wtrącanych do kolonialnych więzień. Nie zachowały się żadne relacje świadczące, by Szaunisi uważali branie jeńców jako odwet za uwięzienie swoich wojowników w Charles Town. Nie wszystkich jeńców adoptowano i ich los nie był do pozazdrosczenia, ale wielu z nich zostało w pełni zaakceptowanych przez plemię i doszło w nim do godności i znaczenia¹⁰. Warto zauważyć, że lata wojny nie zmieniły skłonności Szaunisów do brania jeńców, podczas gdy ich anglojęzyczni wrogowie nie oszczędzali nikogo. Ciągła gadanina Anglików o wymianie jeńców nie miała najmniejszego oparcia w rzeczywistości.

Możemy zatem śmiało porównać Szaunisów do Spartan, pierwszych idących do boju i ostatnich zawierających pokój. Głównym punktem spornym w rokowaniach szaunisko-angielskich w latach 1758–65 rokiem były niezmiennie żądania zwrotu jeńców. Kiedy Anglicy potrzebowali neutralności Indian znad Ohio, sprawę tę pominęli milczeniem¹¹, natomiast gdy pokonali Francuzów, zwrot wszystkich adoptowanych jeńców, a nawet ich dzieci, uznali za warunek wstępny wszelkich rozmów pokojowych. Opór, z jakim się przy tym spotkali, stanowił dla nich przekonujący dowód, że wola zawarcia pokoju nie cechuje zbytnio szauniskich negocjatorów, a na

⁹ Do najważniejszych działań 1756 roku, w których Szaunisi wzięli udział, należały najazdy na forty Williams (7 marca), Vause (25 czerwca) i fort Granville (31 sierpnia). Uczestniczyli też w pokonaniu ekspedycji majora Jamesa Granta we wrześniu 1758 roku i w ostatniej wyprawie Francuzów dwa miesiące później.

¹⁰ Żona Charlota Kaské była branką, podobnie jak żona Niebieskiego Kaftana (Blue Jacket); wśród porwanych w niewolę chłopców znaleźli się przyszli wojownicy Szaunisów: John Ward i George Brown.

¹¹ Na obradach w Easton w październiku i w Pittsburghu w grudniu 1758 roku Bouquet i Croghan nie domagali się zwrotu jeńców, tylko starali się wykazać ich obecność pośród Indian.

pewno nie tych, którzy przyjęli jeńców do swych rodzin. W latach 1760–63 Szaunisi nie zwrócili ani jednego jeńca, choć wstrzymali najazdy na kolonie. Podczas „wojny Pontiaka” celem angielskiej ofensywy była Wakatomika, gdzie pułkownik Henry Bouquet uwolnił kilku jeńców, otrzymał obietnicę zwrotu pozostałych oraz sześciu zakładników jako gwarantów tej obietnicy. Cała szóstka zbiegła z Pittsburgha w ciągu miesiąca, równie skutecznie niwecząc nadzieje na zwrot jeńców jak ucieczka z Charles Town przed dwunastu laty.

W opisach przyczyn wojny siedmioletniej ani Anglicy, ani Francuzi nie uwzględnili uwięzienia Szaunisów w Charles Town. Francuzi nie mogli wyczerpująco opisać całego wydarzenia, gdyż większość ich kombatantów, których relacje dotrwały do naszych czasów, zjawiało się w Ameryce Północnej po roku 1755 — mogli nie słyszeć o dalekich jeńcach szauniskich i najpewniej woleli upatrywać przyczynę wybuchu wojny w szeroko znanym zamordowaniu przez Anglików kanadyjskiego chorążego w maju 1754 roku. Napisana w apodyktycznym stylu pięciotomowa *La guerre de sept ans* Richarda Waddingtona porusza szczegółowo amerykańskie aspekty konfliktu dopiero od roku 1756, zaś ani patriotyczna *Histoire du Kanada français* Lionela Groulxa, ani *La guerre de la conquête* Guy Frégaulta, nie wspominają o szauniskich jeńcach¹².

Choć pominięcie przez Anglików całej historii wygląda na rozmyślne działanie, to związek między zapomnianym uwięzieniem w Charles Town a dramatycznym wybuchem w dolinie Ohio wojny o panowanie nad kontynentem również uszedł uwagi bezstronnych historyków. Zapiski Pattena zaginęły bądź zostały zniszczone. Opanowane przez kwaków Zgromadzenie Pensylwanii, pragnące pod koniec 1755 roku zachować pokój i miejsce w rządzie, starało się przekonać i gubernatora, i właściciela kolonii, że powodem wojny są żądania Szaunisów zwrotu zabranej im ziemi. Tym samym jego członkowie nie podawali

uwięzienia wojowników w Charles Town za powód niezadowolenia Szaunisów. O całym wydarzeniu jedynie wspomniano podczas obrony rodziny Pennów, kiedy Rada kolonii mówiąc o Szaunisach jako wdzięcznych przybyszach do kolonii Penna, przytoczyła spóźnione podziękowania za oddanie dwóch jeńców z Charles Town, jakie we wrześniu 1754 roku złożyli podczas otrzymywania darów krewni Itawachcomequi. W sporach z właścicielami kolonii kwakrom bardziej posłużyły skargi Delawarów na oszukańcze pozbawienie ich ziemi aniżeli jakiekolwiek skargi Szaunisów. Dlatego też Charles Thompson, kwakier będący pisarzem wodza Delawarów Teedyuscunga, skupił się głównie na żądaniach Delawarów w swej liczącej 184 strony rozprawie pod niezbyt trafnym tytułem: „Wgląd na przyczyny odsunięcia się Delawarów i Szaunisów od sprawy brytyjskiej”. Raz tylko wspomina niewolę w Charles Town, pisząc o „uwięzieniu szauniskich wojowników w Karolinie, gdzie zmarł ich wybitny wojownik”. George Crogan, choć nigdy nie powiedział tego oficjalnie, przyznał w swej relacji z 1759 roku o zachodnich plemionach, sporządzonej na użytek armii angielskiej, iż Szaunisi „stali wszyscy podczas tej wojny po stronie Anglików, ale teraz są ich przysięgłymi wrogami dlatego, że spośród uwięzionych w Charles Town przewodzący im wojownik (najbardziej oddany sprawie angielskiej w całym narodzie) oddał tam życie”.

Dawne angielskie i amerykańskie historie tej wojny, obejmującej ówczesny świat, obwiniały o jej wybuch Francuzów, nie wspominając o żenującej i niewiarygodnej historii uwięzienia Szaunisów i o wszystkich jego konsekwencjach. Pierwsi angielscy kronikarze, tacy jak William Smith, John Almon czy John Entick, nie wymienili go wśród przyczyn konfliktu. W roku 1765 major Robert Rogers posunął się jeszcze dalej, mówiąc bezczelnie, iż „Szaunisi znani są ze swych podstępów i zakłamania, nie przywiązując większej wagi do najbardziej uroczystych przysięg”. Thomas Mante, którego *The History of the Late War In North America*, napisana w 1772 roku, naśladuje Enticka w sposobie pisania angielskich historii wojny, nie wspomina sło-

¹² Wszyscy główni francuscy kronikarze wojny — Bougainville, Desandrouins, Malartic i Pouchot — przybyli do Ameryki Północnej w 1755 roku.

wem o skargach Szaunisów w swej eurocentrycznej opowieści, zaczynającej się od wyzwania rzuconego w forcie Le Boeuf Jacquesowi Legardeur de St. Pierre przez George'a Washingtona. George Bancroft także nie mówi o incydencie i określa Szaunisów mianem „wałęjącego się plemienia, swobodnie wędrującego od rzeki Cumberland do Alabamy i od górnego biegu Santee do Susquehany”. Francis Parkman powtarza za Rogersem, nazywając Szaunisów niestałymi, korzystającymi ze sposobności i łatwo ulegającymi Francuzom, choć wspomina o jakimś „karygodnym postępku”, który popchnął Szaunisów i Delawarów w objęcia Francuzów. W swym monumentalnym dziele o wojnie Lawrence H. Gipson wspomina o szauniskich jeńcach tylko wtedy, gdy wychwala gubernatora Glena za oddanie obu jeńców, w czym upatruje kolejną jego próbę zaprowadzenia ładu na pograniczu Karoliny, a który to incydent najnowsza biografia Glena pomija całkowicie. Francis Jennings, który z całą pewnością ucieszyłby się, słysząc o tym wydarzeniu, twierdzi tylko, iż rząd angielski przywykł widzieć w Glenie partacza, potrafiącego zepsuć najlepsze stosunki z Indianami. Liczne źródła dotyczące niewoli Szaunisów są bardzo rozproszone i łatwo mogą ująć uwagi badaczy z tej przyczyny, że lokalnie więcej uwagi poświęca się studiowaniu kolonialnej historii amerykańskiej albo bardziej zakorzenionych społeczności indiańskich. Nie tyle historie ludzi, co historie miejsc należy winić za pomijanie wędrownych Szaunisów.

Przez cały czas trwania wojny Indianie mieli swój własny pogląd na całą tę sprawę, zgadzając się z hurońskim kurierem Le Glorieux w tym, że uwięzienie w Charles Town popchnęło Szaunisów do wojny. Warto pamiętać, że niezależnie od tego, jak wieloplemienne były ich rodziny, wioski czy podejmowane wyprawy, Indianie znad Ohio, podobnie jak ich przyjaciele, wrogowie i dawni historycy, nadal pojmywali siebie, swych sprzymierzeńców i swe roszczenia w kategoriach plemiennych. Sachem Mohawków Mały Abraham (Little Abraham) jasno przedstawił punkt widzenia Szaunisów, kiedy pod ich nieobecność

przemawiał do Pensylwańczyków na obradach w ratuszu, w Lancaster, wiosną 1757 roku. Niezwykle dokładnie opisał tę jedyną ich skargę:

Szaunisi zdążający na wojnę ze swymi wrogami w drodze przez Karolinę zostali wezwani do jakiegoś domu, gdzie nie spodziewających się niczego złego ze strony przyjaciół uwięzili ich liczni jego mieszkańcy, gdyż posadzili ich o to, że są sprawcami jakiegoś popełnionego w tym czasie zła i zawiedli ich do Charles Town i wtęcili do więzienia, w którym zmarł ich wódz imieniem Duma. Krewni tych ludzi płoną gniewem wobec naszych angielskich braci z racji tak niegodnego obejścia się z ich przyjaciółmi i nie ustają w staraniach, by nakłonić swe narody do zemsty.

Mały Abraham wezwał Pensylwańczyków, aby „oddali sprawiedliwość” i spotkali się z obrażonymi plemionami, które same zabrałyby głos. Nie mówił, w jaki sposób przeprosić Szaunisów, natomiast podkreślał krzywdy, jakich doznali pensylwańscy Delawarowie i przedstawiał rozwiązania, które przyniosłyby też korzyści Irokezom. I oni, i kwakrzy popierali skargi Delawarów, choć bardzo się różnili co do sposobu załatwienia sprawy.

Podczas decydujących rozmów w Easton w październiku 1758 roku odważny mówca Oneidów Thomas King powrócił do tej samej kwestii, przypominając Anglikom, że „pierwsi daliśmy powód do zwady, gdyż w czasie panującego pokoju pewni Szaunisi idący przez Karolinę Południową na wojnę ze swymi wrogami zostali pojmani i wtęceni do więzienia... i jeden z wielkich mężów tego narodu zapłacił to życiem, a inni ciężką niedolą”. Następnie opisał, jak zachęceni przez Francuzów Szaunisi namówili młodych wojowników delawarskich, by pomogli im pomścić tę śmierć. Elokwentny Mingo Ackowanthio zgodził się z tymi słowami i obarczając francuskich księży winą za namawianie Szaunisów do takich działań, dowodził, że stało się tak tylko dlatego, bo Szaunisów „pohańbiono w Karolinie i uwięziono, a ich wódz został powieszony czy też zabity w najokrutniejszy sposób”. Opisał również, w jaki spo-

sób Szaunisi przekonali Delawarów, by pomogli im się zemścić podczas „wojny z Francuzami i Indianami”¹³. Dla usprawiedliwiających szauniską wojnę przeciwko Anglikom i obwiniających ich o jej wybuch, niewola Indian w Charles Town stanowiła stały argument. W roku 1764 jeden z przedstawicieli Szaunisów bez ogródek przypomniał Anglikom, że „my, Szaunisi, nigdy nie chcieliśmy występować przeciw naszym angielskim braciom. Stało się to z waszej winy, bo gdy wysłani przez nasz naród wyruszyli na Catawbów, naszych wrogów, i musieli podróżować przez wasz kraj, wy zadaliście gwałt naszym wojownikom i pozabijaliście ich”.

Ci indiańscy dyplomaci uważali, że uwięzienie w Charles Town jest na tyle poważną zniewagą, iż nadawała się do wykorzystania, kiedy podchodzący pod fort Duquesne potrzebowali współpracy ze strony Indian. Zarzut wszczęcia przez Anglików wojny poprzez niczym nie sprowokowane pogwałcenie stosunków ustalonych przez traktat miał wpłynąć na ustalanie warunków zawarcia rozejmu czy pokoju. Trzeba przyznać, że taki argument bardziej odpowiadał Indianom aniżeli przyznanie, iż przystąpili do wojny wobec przewagi zbrojnej Francuzów i pojawienia się ich towarów w roku 1753, podczas gdy Anglicy nie potrafili pomóc zniszczenia Pickawillany, a ich handlarze musieli opuścić te strony. Nawet z przykładów i transkrypcji dokonanych przez ich przeciwników wynika, że ci dyplomaci są o tym przekonani albo chcą wyrzucić takie wrażenie. Sprawę uwięzienia podnosili dyplomaci, którzy nie mogli sobie pozwolić na zarzut niekompetencji. Uważali je za główną i bezsporną zniewagę, co pomagało im stawiać Anglików w kłopotliwej sytuacji i osłabiać ich żądania. Był to zarzut, na który Anglicy nie byli w stanie znaleźć żadnej odpowiedzi.

Nie tylko wytrawni indiańscy dyplomaci mówili Anglikom, że uwięzienie w Charles Town popchnęło Szaunisów do wojny. Dla hurońskiego kuriera Le Glorieux było to spra-

wą oczywistą, czemu dał wyraz na początku 1755 roku. Pojmani dwa lata później przez Czirokezów i przesłuchiwani w forcie Lyttleton przez pensylwańskich oficerów dwaj szauniscy wojownicy twierdzili tak samo. Zapytany dlaczego Szaunisi i Delawarowie uderzyli na Anglików, pojmany Wauntaupenny odpowiedział wprost, że „z powodu pojmania i uwięzienia ich ziomków przez białych z Karoliny”. Czikasaw Succomabe, który żył wraz z Szaunisami przez trzy lata, nim pojmano go razem z Wauntaupenny, był przepytany osobno. Chociaż Szaunisi żyli w pokoju z Czikasawami, kiedy zamieszkał z nimi, „jakiś czas potem postanowili wyruszyć na wojnę dlatego, że kilku z nich zostało ujętych w Karolinie i wtrąconych do więzienia”. To, że uwięzienie było niewybaczalnym pogwałceniem indiańskich zasad i całkowicie uzasadnioną przyczyną wojny, było czymś najzupełniej zrozumiałym dla Huronów, Mohawków, Oneidów, Mingów, Czikasawów i Szaunisów, których słowa dokładnie przekazali tłumacze i pisarze. Zdaje się, że związane z całą tą sprawą dokumenty zachowały się tak dobrze, gdyż sceptyczni Europejczycy chcieli tym ośmieszyć punkt widzenia Indian i wykazać, jak nieistotny powód wystarczał im do wszczęcia wojny.

Jeśli Europejczycy zagubili gdzieś czy też pominęli historię uwięzienia w Charles Town, to można by żywić nadzieję, że opowiedzą o niej historycy piszący o Szaunisach. A jednak i ci, którzy rzekomo powinni napisać szauniską wersję wydarzeń wiodących do wybuchu wojny z Francuzami i Indianami stracili ją z oczu. Mniej chyba można by się było spodziewać pod tym względem od Benjamina Drake’a, urodzonego w Kentucky zwolennika białej kolonizacji Ohio, który w swej biografii Tecumseha, napisanej w 1841 roku, przedstawił pokrótce historię Szaunisów. W roku 1855 szauniska wersja całej tej historii uległa tak gruntownemu zniekształceniu, że później, poszukujący rzeczywistych źródeł badacze uznali ją za nie zasługującą na zaufanie, jeśli wręcz nie zmyśloną. W swej *History of the Shawnee Indians from the Years 1681 to 1854 Inclusive* solidaryzujący się z nimi kwakerski misjonarz Henry Harvey mylnie podaje miej-

¹³ Pewien delawarski jeniec oświadczył w 1757 roku, że jego plemię przystąpiło do wojny po przyjęciu od Szaunisów wampumu wojny.

sce i datę uwięzienia w Karolinie Północnej, pisząc że stało się to „w czasie pokoju, gdy w więzieniu zmarł ich wielki wojownik, a był to wielce znieważający ich czyn, którego ze względu na tak długotrwały pokój nigdy się nie spodziewali, a który zdaniem Indian może zaspokoić jedynie zemsta”¹⁴. Przy całej swej protekcyjności i mylnych informacjach Harvey jednak przyznał, że uwięzienie „było wielce znieważającym ich czynem”. Niemniej szauński wyjaśnienia, co skłoniło ich do przystąpienia do wojny siedmioletniej, gdzie się zagubiły. Thomas Wildcat Alford, szauński historyk-amator z końca XIX wieku, nie wspomina słowem o tym wydarzeniu, podobnie jak bardziej nam współcześni badacze dziejów plemienia.

Warto naprawdę uzmysłowić sobie, że 250 lat temu Szaunisi tylko z sobie wiadomych powodów wypowiedzieli wojnę Anglikom, że tak samo uczynili ich przyjaciele Delawarowie i Mingo oraz ich kanadyjscy sprzymierzeńcy. Nie przystąpili do wojny prowadzonej przez Francuzów tylko jako żądni krwi oportuniści, jak mogliby przypuszczać ci, co nie słyszeli o uwięzieniu w Charles Town, i nie-

raz potrafili rozczarować Francuzów, odmawiając współudziału w przedsięwzięciach, które ich nie interesowały. Ich siedmioletnia wojna, choć nie „wieczna”, jak obiecywali, miała potrwać jedenaście lat. Pokój, a w zasadzie rozejm, nastąpił w 1765 roku tylko dlatego, że Anglicy taktownie zrezygnowali ze swego podstawowego warunku, jakim był zwrot wszystkich jeńców. Już w następnym roku pewni Szaunisi znad Ohio znów namawiali inne plemiona do wojny z Anglikami. Całemu następnemu pokoleniu Szaunisów, od wojny lorda Dunmore’a w 1774 roku poczynając, a na śmieci Tecumseha w 1813 kończąc, życie upłynęło na walce z długimi nożami z Wirginii i Kentucky. Długa ta i krwawa ścieżka zdawała się nie mieć końca, wydłużana przez coraz to nowe pretensje i okrucieństwa, a zaczęła się od owego haniebnego uwięzienia w Charles Town w 1753 roku. ♣

tłum. Aleksander Sudak

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: *Betrayals: Fort William Henry & the „Massacre” i Warpaths: Invasions of North America*. Obecnie pracuje nad książką o białych jeńcach pojmanyh 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.

SZAUNISI DZISIAJ

Szaunisi opuścili ojczyste ziemie w Ohio po wojnie z 1812 roku i w ramach polityki wysiedleń wschodnich plemion za Missisipi. Część powędrowała bezpośrednio do Oklahoma, osiedlając się w Agencji Quapaw. W 1939 roku grupa ta przyjęła własną konstytucję i oficjalną nazwę *Eastern Shawnee Tribe of Oklahoma*. Według spisu ludności z 2000 roku za Wschodnich Szaunisów uważa się blisko 1,5 tysiąca osób. Większa część Szaunisów z Ohio osiedliła się jednak w Kansas. Podczas wojny secesyjnej stanęli oni po stronie Unii, zyskując przydomek „lojalnych” (*Loyal Shawnee*). Naciski ze strony białych sąsiadów zmusiły ich do opuszczenia ziemi i osiedlenia się w rezerwacie Czirokezów, w Oklahomie (1869). Oficjalnie uważani są za członków Narodu Czirokezów, ale według własnych rejestrów liczą 7,5 tysiąca osób.

Trzecią grupę Szaunisów stanowią dziś ci, których losy potoczyły się jeszcze inaczej. W 1825 roku oddali swe ziemie w stanie Missouri, ale nie wszyscy osiedlili się w Kansas, dokąd zostali skierowani. Zamieszkali w Arkansas, Oklahomie i Teksasie. Gdy w 1854 roku rezerwat w Kansas został rozparcelowany, Szaunisi znani jako *Absentee Shawnee* udali się do Oklahoma. W 1872 roku rząd potwierdził ich prawa do ziemi. W 2000 roku liczli niespełna dwa tysiące. W Ohio i okolicznych stanach żyje obecnie jeszcze kilka niewielkich grup Szaunisów (*Old Town Band*, *Blue Creek Band*, *East Of The River Shawnee*, *Piqua Sept of Ohio Shawnee* oraz *Shawnee Nation, United Remnant Band*). Łącznie według spisu z 2000 roku do szauńskiego pochodzenia przyznaje się 11 tysięcy osób.

MM

NATURA, SPOŁECZEŃSTWO I TRANSFORMACJE

Anthony Seeger
i Indianie Suyá

Należący do rodziny językowej gê Indianie Suyá zamieszkują Parque Nacional Indígena do Xingu, południową część brazylijskiego stanu Mato Grosso. Wśród etnografów znani są jako „Indianie o wielkich wargach” — z powodu drewnianych krążków, tradycyjnie umieszczanych w dolnej wardze i w uchu (*lip discs, ear discs*). Gdy Anthony Seeger prowadził badania (w latach 1970–78), Suyá mieszkali nad rzeką Suyá-Missu, jednym z dopływów Xingu (Suyá „zachodni”), i na obszarze między rzeką Manitsaua a górnym biegiem Xingu (Suyá „wschodni”).

Narzędziem, za pomocą którego Seeger analizuje życie Suyá, jest opozycja *nature–society*¹. Oczywiście jest to wariacja na temat klasycznej opozycji natura–kultura Lévi-Straussa. Dlaczego „społeczeństwo” (*society*) zamiast „kultury”? Z dwóch powodów, jak pisze Seeger. Po pierwsze Suyá przez „naturę” nie pojmują tego samego, co termin ten oznacza w kulturach zachodnich, po drugie — w tym wypadku — „kultura” w ujęciu Lévi-Straussa częściowo zawiera się w „naturze”².

¹ Słowo „społeczeństwo” (*society*) w języku polskim oznacza „dużą grupę społeczną zamieszkującą dane terytorium, ogół obywateli zamieszkujących obszar danego państwa”. Anthony Seeger przez słowo *society* rozumiał, moim zdaniem, nie tyle grupę ludzi, ale siłę, która czyni Suyá ludźmi mogącymi żyć w grupie. Podobnie jest ze słowem „natura” (*nature*), czyli „zbiorem wszystkich bytów biologicznych”. Dlatego postanowiłem nie tłumaczyć tych terminów na polski.

² Niejednoznaczność tych kategorii widać szczególnie dobrze na przykładzie pieśni. Suyá uczą się swoich pieśni od

Zdaniem Lévi-Straussa nie ma zjawisk należących do jednej z tych kategorii. Są to dwie skrajności, między którymi umieszczane są zjawiska. Cały czas zachodzi zmiana, przekształcanie się, przechodzenie z jednego stanu do następnego. Zjawiska są albo bliżej *nature* albo *society*. Seeger od razu mówi, że są to dwa bieguny, a życiowym zadaniem człowieka jest utrzymywać się po stronie *society*. Człowiek musi uważać, bowiem niektóre zachowania (choćby zabicie człowieka, łamanie zakazów związanych z ograniczeniami żywieniowymi lub seksualnymi) oddalają go od bycia „uspołecznionym” (*social*). Seeger opisuje zatem życie człowieka jako ciągłą walką o dobre miejsce na wykresie, w którym skrajnymi biegunami są „natura” i „społeczeństwo”.

I tu pojawia się kluczowe dla Seegera pojęcie: transformacja. Według niego całe życie Suyá jest nieustannym procesem, zmianą.

zwierząt. Zwierzęta uczą ich pieśni, działają na rzecz społeczności; ich praca jest „uspołeczniająca”, czyli nie należy do kategorii *nature*. Drugi wyjątek to stosunek Suyá do niektórych gatunków zwierząt, szczególnie – jaguarów i tapiarów. Jaguary uważa się za tak potężne, że nie można na nie polować. Jako wytłumaczenie Seeger usłyszał: „Są prawie jak Suyá” (A. Seeger, *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*, Harvard University Press, Cambridge–Londyn 1981, s. 224).

ANTHONY SEEGER (ur. 1945) — amerykański etnomuzikolog i antropolog. Zajmuje się prawami Indian do ziemi, własnością intelektualną, teorią i praktyką etnomuzykologii. Związany z licznymi projektami muzycznymi, w wytwórni Smithsonian Folkways, jako producent i wydawca, uczestniczył w powstaniu ponad 200 płyt. Autor i producent programów o muzyce tradycyjnej (m.in. w BBC). Pracował jako kierownik Departamentu Antropologii w Museu Nacional w Rio de Janeiro. Obecnie jest profesorem etnomuzykologii na University of California w Los Angeles. Autor licznych artykułów publikowanych przez najbardziej prestiżowe czasopisma antropologiczne i muzyczne na świecie. Na temat ludu Suyá opublikował przytaczaną tu pracę *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso* oraz *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*, w której omawia znaczenie pieśni dla Suyá.

Każde zjawisko naturalne, każdy istniejący w rzeczywistości byt (człowiek, zwierzę, bóg) przechodzi szereg zmian, które przesuwają go w jedną ze stron na osi *nature–society*. Przykładem może być jedzenie: surowe mięso (ewidentnie mocno po stronie natury) jest przetwarzane (proces transformacji) w pokarm (który jest już dużo bardziej „społeczny” niż surowe mięso). Proces transformacji ma miejsce przy rozpatrywaniu każdego zjawiska, z ludzkim życiem włącznie. Człowiek rodzi się jako całkiem „nie uspołeczniony”. Dziecko nie uważa się jeszcze za człowieka, a całe życie jest procesem ciągłej transformacji — od narodzin, przez ceremonię nadania imienia, inicjacje, rodzicielstwo, aż po starość i wreszcie śmierć.

Przestrzeń społeczna wioski Suyá także podlega opozycji: *nature–society*. W ramach wioski wydziela się sześć współśrodkowych okręgów, których środek przypada na centralny plac wioski. Ów plac jest miejscem sytuowanym możliwie najbliżej biegunu *society*. Kolejne kręgi obejmują coraz to bardziej oddalone strefy — dom mężczyzn, domy mieszkalne, przestrzeń „buforowa” (znajdująca się za przestrzenią mieszkalną) służąca wykonywaniu czynności uważanych za wstydlive, poletka (domena kobiet) i wreszcie las „bliski” i las „daleki”. Ten ostatni nie ma wyznaczonych granic i jest miejscem, do którego Suyá się nie zapuszczają, jeżeli nie muszą. Jest to przestrzeń nieznana, obca i niebezpieczna, pójście tam oznacza wystawienie się na niebezpieczeństwo utraty swego „uspołeczniającego potencjału” poprzez kontakt z pozbawionymi nazw siłami bliskimi biegunowi *nature*. Las „bliższy” to ten znany, ten, w którym są wydeptane ścieżki, w którym miejsca mają nadane przez Suyá nazwy (czyli miejsca „uspołecznione”). W wioskach Suyá wyodrębnia się także *moiety*, które wpływają na lokację małżeńską i służą aranżowaniu sojuszy między klanami. Ludzie mieszkający w ramach jednego domostwa są sobie bliscy, dzielą się jedzeniem, często pomagają sobie w uprawianiu poletek.

Ludzkie ciało również trzeba „uspołeczniać”. Dziecko nie jest człowiekiem, ale staje się nim dopiero, gdy jego ciało zostanie w sposób

widoczny „uspołecznione”. Seeger kładzie dużo większy nacisk na znaczenie „uspołeczniania” ciała. W przypadku mężczyzny momentem przełomowym jest wprowadzenie do domu mężczyzny. Wiąże się to z widoczną zmianą ciała. Młodemu mężczyźnie robi się nacięcie na penisie i, co ważniejsze, może on założyć drewniany krążek w dolną wargę. Oznacza to, że on (więc także jego ciało) został uznany za „uspołecznione” w stopniu wystarczającym do funkcjonowania w społeczeństwie Suyá. Mężczyzna noszący drewniany krążek to taki, po którym można się spodziewać właściwego zachowania. Dorosły Suyá zawsze nosi ozdoby twarzy, nie pojawia się bez nich, co nie jest niczym innym, jak tylko widocznym znakiem „uspołecznienia” ciała, znakiem statusu. O swoje ciało należy dbać także na inne sposoby, dba się bowiem nie tylko o kwestie estetyczne, ale przede wszystkim o widoczne dla wszystkich znamiona człowieczeństwa. Człowiek, który się nie goli, jest postrzegany jako „małpa”, o mężczyźnie, który pokazuje się bez drewnianego krążka w dolnej wardze mówi się, że nie jest mężczyzną, tylko dzieckiem (w każdym razie nie jest całkiem Suyá — nie jest człowiekiem). Takie postrzeganie cielesności i noszonych ozdób ma swoje konsekwencje w kontaktach ze społeczeństwem narodowym. Jeżeli ktoś nosi rzeczy, które dostał od misjonarzy, to dla niektórych tradycyjnie żyjących Suyá nie jest już Suyá. Jego człowieczeństwo jest kwestionowane.

Gdy z ciałem dzieje się coś niedobrego, na przykład dopadają je słabości lub choroby (szczególnie te związane z seksem) wiadomo, że ciało oddala się od bieguna *society* a zbliża do *nature*. Ogólnie można powiedzieć, że człowieczeństwo chorego jest zagrożone. Podejmuje się więc działania, mające powstrzymać jego zmierzanie w kierunku *nature*. Takimi działaniami są chociażby *sangri*, ograniczenia żywieniowe. Jest pięć rodzajów *sangri* (różniących się ilością i typem spożywanych pokarmów) stosowanych zależnie od sytuacji, w jakiej znalazła się osoba, której trzeba pomóc. Osoby podejmujące *sangri* to najbliżsi krewni chorego, czyli osoby, z którymi podziela substancję swego ciała (na przykład żona). Suyá są przekonani, że to, co dzieje się

z ciałami bliskich chorego, wpływa na niego bezpośrednio. Jest to szczególnie mocno widoczne w procesie „konstruowania” dziecka, ale stosowane również w przypadku choroby. Dzieje się tak dlatego, że wszelkie słabości ciała wyjaśnia się ingerencją bytów bliższych *nature* (na przykład złośliwego ducha) lub zawinione przez samego chorego (na przykład nieroztropne oddalenie się od wioski do „odległego” lasu). Stosowanie *sangri* ma w tym wypadku na celu doprowadzenie ciała bliskiego człowieka do stanu bardziej „społecznego”, niwelując w ten sposób działanie bytów *nature*.

Poszczególne części ciała nadaje się określone wartości. Są części uważane za bliskie bieguna *nature* (a więc niebezpieczne, pełne złych mocy) i takie, które związane są z „uspołecznieniem”. Bardzo negatywnie wartościuje się oczy, uważane za siedzisko mocy „natury”. Gdy chce się powiedzieć, że jakaś wiedźma wpłynęła negatywnie na człowieka, mówi się, że: „*Wayanga* (wiedźma), weszła mu do oka”. Części ciała, uważane przez Suyá za mocno „uspołecznione”, ozdabia się. Są to uszy i wargi — miejsca tradycyjnie zdobione bogato ornamentowanymi drewnianymi krążkami. Niewątpliwie ozdabianie tych części ciała nie pozostaje bez wpływu na negatywne postrzeganie oczu. Wszak nie można ich przecieć w żaden sposób przyozdobić.

Z uznaniem dojrzałości, którą także symbolizują krążki w wargach i uszach, wiąże się pojęcie *mbai kdií*. Oznacza ono przede wszystkim: „słuchać”, ale ponieważ u Suyá słuch i uszy to bardzo ważne sfery, powiązane z intelektem, Seeger sugeruje, by rozumieć pod tym pojęciem również: „wiedzieć” i „rozumieć”. Można powiedzieć, że osoba która „słucha–wie–rozumie” jest osobą dorosłą. Rola drewnianych krążków w wargach i uszach wiąże się z mową i słuchaniem, które to czynności postrzega się jako znak „uspołecznienia”. Na przykład to, czy dziecko jest już gotowe do ceremonii nadania imienia (czyli: czy jest dojrzałe) ocenia się, obserwując postępy w mowie i znajomość podstawowych pieśni. Dziecko uważa się za wystarczająco „uspołecznione”, gdy „słucha–wie–rozumie”, co się do niego mówi i samo również to potrafi, gdy zna podstawowe pieśni i kiedy potrafi (zależ-

nie od płci) polować albo przygotowywać pożywienie. Zadaniem rodzica wychowującego dziecko jest także przekazanie mu wiedzy o różnych rodzajach mowy, którymi posługują się Suyá. Jest to tym ważniejsze, że niektórzy z nich są bardzo niebezpieczne³.

Pieśni, istotny element kultury Suyá, są przeznaczone tylko dla mężczyzn. Aby chłopiec został uznany za w pełni „uspołecznionego”, musi poznać wiele pieśni. Kobiety są tylko słuchaczkami. Marginalizowanie roli kobiet w kwestiach społecznych (a w szczególności rytualnych) wiąże się z postrzeganiem ich jako ludzi mniej „uspołecznionych”. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że menstruację uważa się za bardzo „naturalną”, czyli niebezpieczną. Suyá uważają, że uczenie kobiet pieśni, które same w sobie są niebezpieczne i „naturalne” (pochodzą od zwierząt), mogłoby już całkiem pozbawić je ich i tak niewielkiego „uspołecznienia”.

Uczenie się nazw miejsc jest częścią procesu „uspołeczniania” — uczłowieczania. Miejsca nazwane mają dla Suyá szczególne znaczenie, są znakiem oswojenia, „uspołecznienia” danego miejsca. Las „odległy”, najdalsza wyróżniana przez Suyá kategoria przestrzenna, nie ma nazwy, jest więc całkowicie „nie uspołeczniający”. Nazwy mają jeszcze jedną funkcję — są sposobem pamiętania historii. Suyá, podobnie jak i inne ludy z rodziny gê, przejawiają tzw. „amnezję genealogiczną”⁴. W ten sposób określa się sytuację, kiedy żyjący obecnie Suyá potrafią przypomnieć sobie ludzi, których sami znali, ale nie pamiętają (nie przywiązują do tego wagi) swych przod-

³ Suyá wyróżniają trzy rodzaje mowy. Po pierwsze: „mowę codzienną”, którą posługują się w sytuacjach nieformalnych, jak sama nazwa wskazuje — na co dzień. Drugi rodzaj mowy to taki, którym można się posługiwać tylko na głównym placu wioski, czyli podczas zebrań i ceremonii (*public speech*). Trzeci rodzaj jest wzmocnioną odmianą drugiego — to mowa przeznaczona tylko dla przywódców. Dwa ostatnie rodzaje mowy w różnym stopniu wykorzystują moce natury, czyli są potencjalnym zagrożeniem dla społeczeństwa. Dlatego też do trzeciego rodzaju mowy potrzebni są wyszkoleni specjaliści — przywódcy.

⁴ A. Seeger, *Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência*, [w:] A. Seeger (red.), *Os índios e nós*, Campus, Rio de Janeiro 1980, ss. 12–29, [tłum. Anna Wendorf].

ków. Ponieważ nie pamięta się historii poprzez wspomnienia o ludziach żyjących dawno temu, funkcję „przekazników historii” pełnią określone miejsca. Nazwy tych miejsc wiążą się z ich historiami. Poprzez nazwy pamięta się wydarzenia (my byśmy powiedzieli — historyczne) związane z tymi miejscami. Budowa nowej wioski, a więc także nadanie jej właściwej nazwy, uważana jest za transformację natury (*nature*) w kulturę („uspołecznianie” przestrzeni, przybliżanie jej do bieguna *society*).

By lepiej zrozumieć Suyá, Seeger starał się zachowywać dokładnie tak samo jak inni mężczyźni, dlatego musiał często zadawać pytania. Początkowo bardzo irytowało go to, że wszystkie odpowiedzi były infantylne i uproszczone. Po jakimś czasie zyskały one na złożoności. Okazało się, że mężczyźni Suyá postanowili go „uspołecznici” (czyli w zasadzie „uczłowieczyli”) dokładnie tak samo jak „uspołeczniąją” dziecko — dzieciom nie odpowiada się w sposób skomplikowany. Jak mu później wytłumaczono, gdy zaczął *mbai kdií*, „słuchać—wiedzieć—rozumieć”, stał się „społecznie dorosły” (a właściwie, zgodnie z „transformacyjnym” sposobem myślenia Suyá, został uznany za osobę „doroślejszą” niż na początku) rozmowy między nim a mężczyznami skomplikowały się. Podobne zachowanie obserwowała jego żona wśród kobiet.

Kobiety na skali natura–społeczeństwo są znacznie bliżej natury, co jak większość istotnych zagadnień związanych z socjalnością Suyá, uwidacznia się na ich ciałach. Tak charakterystyczne dla mężczyzn drewniane krążki w dolnej wardze prawie nigdy nie są noszone przez kobiety. W praktyce oznacza to, że kobiety nie „słuchają—wiedzą—rozumieją” a przynajmniej gorzej sobie z tym radzą niż mężczyźni. Postrzeganie kobiet jako mniej „uspołeczniionych” ma też swoje drugie oblicze. Mężczyźni jako bardziej „społeczni” nigdy nie mogą zostać „dobrymi wiedźmami” (*wayanga*). Kobiety, dużo bliższe bieguna *nature*, szczególnie na starość (która wiązana jest ze stopniowym zbliżaniem się do „natury”) mogą nauczyć się panowania nad „zwierzęcymi transformacjami” na tyle, by nie tylko nie szkodzić innym, ale również pomagać. Po-

strzeganie kobiet jako mniej „uspołeczniionych” wynika również z tego, że częściej niż mężczyźni przebywają w mniej „społecznych” częściach wioski, za domami czy też na poletkach. Ponadto imiona kobiet nie są związane z *moietami*, z których pochodzą. Istotne znaczenie ma również zapach. Suyá wiążą silny zapach ze zwierzęcością (*nature*), a że kobiety są uważane za silnie pachnące, mogą być niebezpieczne. W kwestii seksualności są postrzegane jako istoty wręcz bardzo niebezpieczne, mogące spowodować na człowieka słabości, a nawet poważne choroby. Siłą rzeczy kobiety uważa się za mniej zagrożone utratą człowieczeństwa, ale tylko dlatego, że „wyjściowo”, jak mówią Suyá, mają go mniej.

Zauważmy jednak, że kobiecość można pojmować na dwa sposoby: albo jak zjawisko powiązane przez „wydzieliny ciała” (krew miesięczna) z „naturą”, albo ze względu na wartość rozrodczą, mającą wartość „uspołeczniającą”.

Idealem jednostki najbardziej „uspołecznionej” jest *sikwendugi*. Jest to mężczyzna (mający prawo nosić drewniany krążek) uważany za dorosłego (czy też właściwie za „bardziej dorosłego niż na początku”). Ponownie najbardziej pożądanym stanem cywilnym jest kawaler. Jednostka spełniająca te warunki stoi na wykresie „uspołecznienia” możliwie najbliżej bieguna *society*. Jego całkowitym przeciwieństwem jest postać starca—błazna, *wikenyi*. W podeszłym wieku Suyá (głównie mężczyźni), ze względu na coraz większą bliskość bieguna *nature*, wcielają się w postać prześmiewcy, kogoś w rodzaju „komentatora życia społecznego”, którego nie dotyczy podstawowe normy społeczne. *Wikenyi* nie muszą przejmować się wstydem (bardzo ważnym dla Suyá), mają prawo mówić co chcą i zachowywać się tak, jak im się podoba. Seeger przedstawia błaznów jako całkowitą odwrotność *sikwendugi* za pomocą następujących opozycji:

sikwendugi	wikenyi
wstyd	brak wstydu
śpi mało, w określonych godzinach	śpi dużo i kiedy chce
blisko <i>society</i>	blisko <i>nature</i>

W społeczeństwie Suyá istnieją specjaliści, których zadaniem jest wykorzystywanie sił „natury” na potrzeby wioski. Manipulacją złowrogimi mocami zajmują się przede wszystkim przedstawiciele trzech profesji. Po pierwsze, są to wspomniani wcześniej przywódcy, którzy poza pełnieniem funkcji rytualnych potrafią operować specjalnym rodzajem mowy, tylko im przeznaczonym. Drugim specjalistą jest pieśniarz. Wszyscy mężczyźni Suyá śpiewają, ale to on zna najwięcej pieśni i najbardziej je wykonuje. Trzecia funkcja to uzdrowiciel, człowiek, który wykorzystuje moc „natury” do leczenia ludzi przez ową „naturę” doświadczonych (choroby powodują oddalanie się od bieguna *society*, bądź są spowodowane przez oddalanie się od niego). Jest to postać, do której Suyá mają dwojaki stosunek: jest blisko *nature*, czyli jest groźny, ale jednocześnie pozwala ludziom wyzdrowieć, czyli ponownie „uspołecznic” ich ciała. Są też źli uzdrowiciele, wiemy, i wiele innych profesji, wykorzystujących moc natury przeciwko ludziom. Wiedźmą (*wayanga*) może stać się każda osoba nieprzestrzegająca norm społecznych, takich jak odpowiedzialne zachowanie, zwyczaj dzielenia się jedzeniem, zakaz zabijania innych osób, restrykcje żywieniowe.

Suyá uważają, że jedząc konkretne gatunki zwierząt, można nabrać ich cech. Cechy te są rozmaicie wartościowane, dlatego też różne rodzaje pokarmów są przeznaczone dla różnych grup wiekowych. Na przykład mrówkojady, które wolno się poruszają (a jest to cecha wartościowana negatywnie) mogą być ewentualnie spożywane przez starców, gdyż im taka dieta na pewno nie zaszkodzi. Za to młodzi mężczyźni, jeśli nie chcą zrobić się powolni i ospali, pod żadnym pozorem nie powinni ich jeść. W takim kontekście, wydaje się oczywiste, że *sikwendugi* jedzą zwierzęta szybkie i obdarzone wieloma pozytywnymi cechami. Dużo mniej istotnym składnikiem diety są rośliny, raczej nie przypisuje im się takiego znaczenia jak pokarmom pochodzenia zwierzęcego. Ciekawą funkcję ma miód. Jest metaforą seksualności, doskonałym prezentem dla kochanka. Jedzeniem miodu wzmacnia pożądanie i czyni mężczyznę lepszym kochankiem.

Zobaczmy teraz, jak wygląda świadomość przynależności do grupy, na poziomie pokrewieństwa. U Suyá pojawia się określenie „my”, które może się odnosić do ludzi podziеляjących substancje swych ciał. Poczucie, że są jacyś „inni”, funkcjonuje także na innych poziomach. Po pierwsze, w najszerszym spektrum, wyraźnie oddziela się „Suyá” i „nie-Suyá”. Podział ten wynika oczywiście z ogólnej opozycji *nature-society*. Możemy się więc spodziewać, że są to kategorie stopniowalne, tzn. są ludzie, którzy są „bardziej” i „mniej” Suyá. Na niższym poziomie tożsamość określa przynależność do *moiety*, potem do klanu — i właściwie jest to jedyny poziom, gdzie możemy mówić o wyraźnej granicy, gdzie możemy wyraźnie stwierdzić: „ten a ten nie należy do mojego klanu”. Jednakże taka granica rzadko ma znaczenie, odnosi się bowiem do „życia ceremonialnego” grupy. W praktyce okazuje się, że klany są powiązane między sobą sieciami zależności i sojuszami, związanymi z wymianą małżeńską. W ten sposób dochodzimy do relacji na poziomie domostwa. Suyá wyróżniają dwie kategorie: *kwoiyi* i nie-*kwoiyi*, które odnoszą się do wspomnianego przed chwilą podzielenia substancji ciała. *Kwoiyi* to „krewni krwi” (*consanguines*), czyli osoby, które miały wpływ na powstanie jednostki — wymieniały płyny i stosowały ograniczenia żywieniowe na tyle skutecznie, że udało im się „skonstruować” nowe życie (jeszcze nie człowieka!). Krewni mogą być bliscy i dalecy. Dalecy to tacy, z którymi nie mieszkamy, którzy nie podlegają restrykcjom żywieniowym, gdy chorujemy, co do których możemy używać terminów pokrewieństwa⁵ i używać w rozmowie z nimi słownictwa „żartobliwej poufałości”. Przeciwnieństwem *kwoiyi* są powinowaci, czyli osoby w różny sposób z nami związane, ale nie mające wpływu na nasze powstanie. Najbliższym nie-*kwoiyi* są małżonkowie. Kategoria nie-krewnych ma dwie podkategorie: właściwych nie-*kwoiyi* oraz *kukidi*. Ci drudzy to „bardzo odlegli powinowaci”, osoby, z któ-

⁵ Na przykład niespokrewnione osoby w naszym wieku, mieszkające w ramach jednej *moiety*, mogą być nazywane „braćmi” lub „siostrami”.

rzymi jesteśmy jakoś związani, ale nie bezpośrednio (na przykład krewni wujostwa). Istotną jest także kwestia dzielenia przestrzeni. Tak zwani „prawdziwi powinowaci” mieszkają blisko⁶, a „odlegli powinowaci” są dosłownie „odlegli”, mieszkają daleko (na przykład w innej wiosce). Wszystkie te kategorie „bliskich” i „dalekich” krewnych i powinowatych są oczywiście stopniowalne. Jedni są bardziej dalecy od innych, tak samo w drugą stronę, cały czas działa tu zasada „transformacji”.

Kto zatem jest dla Suyá człowiekiem? Od razu narzucają się porównania z pracami Crockera⁷. Wśród Bororo człowieczeństwo było wynikiem dynamicznego równania *aroé-bope*, dla Suyá człowieczeństwo jest ciągłą walką jednostki o pozostanie bliżej bieguna *society*. Zamiast „skażenia” mamy tu do czynienia z różnorodnymi zagrożeniami, płynącymi ze strony *nature*, które to zagrożenia mogą ostatecznie zepchnąć nas poza nawias społeczeństwa i doprowadzić do tego, że zostaniemy uznani za *pariasa* — złą wiedźmę

⁶ Oczywiście owa „bliskość” jest pojęciem względnym, może bowiem odnosić się zarówno do ludzi mieszkających w naszej chacie, jak i tych zamieszkujących teren przynależny naszej moście.

⁷ Zob. Marcin Kopkowski, *Indiański Yin-Yang: Jon Christopher Crocker i Bororo*, „Tawacin” nr 3[79], jesień 2007, ss. 40–46.

lub, w najgorszym wypadku, za groźne zwierzę. Obcość, inność jest dla Suyá tym, co „nieuspołecznione”; tym, co przegrało walkę o utrzymanie się bliżej bezpiecznego bieguna *society*. ♦

Bibliografia
ANTHONY SEEGER

Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência, [w:] A. Seeger (red.), *Os índios e nós*, Campus, Rio de Janeiro 1980, ss. 12–29, [tłum. Anna Wendorf, niepublikowane].

Nature and society in central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso, Harvard University Press, Cambridge–London 1981.

A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, [wspólnie z Roberto da Matta i Eduardo Viveiros de Castro; w:] „Boletim do Museu Nacional” (32), Rio de Janeiro 1979, ss. 2–19, [tłum. Anna Wendorf, niepublikowane].

MARCIN KOPKOWSKI jest studentem V roku etnologii i antropologii kulturowej na UAM 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*.

Powyższy artykuł to fragment drugiego rozdziału, w którym autor omówił postrzeganie człowieczeństwa przez Indian Suyá na podstawie dzieł Anthony’ego Seegera. W poprzednim numerze „Tawacinu” autor omówił postrzeganie człowieczeństwa przez Indian Bororo na podstawie dzieł Jona Christophera Crockera. W następnym numerze: koncepcje Indian Araweté (zawarte w dziełach Eduardo Viveiros de Castro).

Nowe plemię napotkano w Brazylii

Brazylijska Amazonia to jeden z ostatnich obszarów Ziemi, gdzie do dziś żyją grupy, które nie mają kontaktów ze światem zewnętrznym. Zdaniem antropologów w samej Brazylii może ich być kilkadziesiąt. Członków jednej z takich grup, prawdopodobnie Indian Metyktire uważanych za podgrupę plemienia Kayapo, napotkano latem 2007 roku w dzungli w stanie Para. Liczącą osiemdziesiąt siedem osób grupę Indian mówiących językiem zbliżonym do języka kayapo i wyglądających podobnie (na przykład kobiety mają ogolony

czubek głowy) zauważono w odizolowanej i pozbawionej szlaków wodnych części dzungli około 2 tysięcy km na północny zachód od Rio de Janeiro, na terenie liczącego ponad 12 mln akrów indiańskiego rezerwatu Menkregnoti. Antropolodzy nie planują bliższych kontaktów z tą żyjącą w izolacji z wyboru społecznością. Jednak rejestry rządowej agencji do spraw Indian FUNAI, która szacuje, że Brazylię zamieszkuje około 700 tysięcy Indian z 215 plemion, poprawiono kolejny raz, zapewne nie ostatni.

oprac. Cień

Na podst. <http://anthropology.net>

Koncert na rzecz Longest Walk 2008

Mija właśnie trzydzieści lat, odkąd działacze amerykańskich Indian poprowadzili pieszko przez kraj setki naśladowców, by podnieść świadomość na temat 11 projektów ustaw, które mogły niemal całkowicie zniszczyć tubylczą suwerenność.

The Longest Walk, czyli Najdłuższy Marsz z 1978 roku okazał się ogromnym sukcesem, zbierając 1,5 miliona podpisów i głośnie poparcie tysięcy sympatyków, w tym senatora Teda Kennedy'ego, Marlona Brando, Stevie Wondera i Muhammada Ali. Całą trasę marszu przeszła nawet grupa japońskich mnichów z Nipponzan Myōhōji.

Ale Dennis Banks, współzałożyciel Ruchu Indian Amerykańskich (AIM), organizator tego pierwszego marszu i wielu kolejnych Świętych Biegów, nie jest usatysfakcjonowany. Degradacja i zanieczyszczenie środowiska zagrażają istnieniu życia na naszej planecie. Dlatego organizatorzy postanowili pójść jeszcze raz, tym razem po to, by sprzątnąć Ziemię.

— Ten marsz, organizowany 30 lat później, upamiętnia tamto wydarzenie, ale jest też marszem na rzecz środowiska — powiedział Dennis Banks reporterowi Hokubei Mainichi¹. — Nasze hasła to czyste powietrze, czysta woda, czysta gleba, oczyszczmy środowisko, oczyszczmy Matkę Ziemię.

Dennis Banks odwiedził siedzibę redakcji razem z Kitaro i Takeo Koshikawą, który ucze-

stniczył w marszu z 1978 roku. 70-letni Banks twierdzi, że swoją bezgraniczną energią czerpie z potrzeby działania i że cała trójka wzajemnie doładowuje się energią pozostałych. Banks od dawna jest fanem muzyki Kitaro i uważa, że brzmi ona „jak muzyka Stwórcy. Kitaro jest twórcą — twórcą dobrej muzyki”.

Inicjator marszu opowiadał o jego historii i stojących wyzwaniach. Mówił też, że ludzie uważający się za patriotów nie robią wystarczająco wiele dla dobra własnego kraju.

— Patriotą to ktoś, kto kocha swój kraj, kto dba o niego, nie tylko walcząc w różnych miejscach, ale troszcząc się o góry i strumienie, i kto pomaga zaopiekować się tymi, którzy potrzebują pomocy — mówił Banks. — Nie wystarczy wymachiwać flagą i obrażać wszystkich dookoła.

Banks, który wielokrotnie podróżował do Japonii i jest tam ceniony, przyznaje, że japoński sposób myślenia miał na niego duży wpływ. Wspominał m.in. o wspólnej podróży z Koshikawą i fotografikiem Masao Yamamoto. Kiedy zatrzymali się przy drodze na odpoczynek zauważyli, że wśród przydrożnej szalwii poniewierają się śmieci, wyrzucone zapewne z przejeżdżającego samochodu. Yamamoto zdenerwował się, nazywając śmieci „obrazą dla szalwii”. Powiedział do Banksa, że kiedy wyruszą na następny marsz, powinni zabrać ze sobą worki na śmieci.

Najdłuższy Marsz II zaczyna się 11 lutego 2008 roku ceremonią na wyspie Alcatraz w Zatoce San Francisco. 4400 mil dalej i pięć miesięcy później, 11 lipca zakończy się w stolicy USA, Waszyngtonie. Pierwszy Najdłuższy Marsz prowadził stosunkowo najkrótszą trasą przez kraj. W 2008 roku marsz skieruje się Doliną Centralną na południe Kalifornii, a następnie przez Południe Stanów Zjednoczonych, odwiedzając po drodze święte miejsca i rezerваты. I nie zabraknie na nim worków na śmieci.

Pierwszym krokiem w budowie świadomości — i zbiórce funduszy — był koncert, który odbył się 3 listopada w legendarnej sali koncertowej Fillmore Auditorium w San Francisco. Laureaci muzycznych nagród Grammy — Kitaro i Kris Kristofferson — wystąpili w nim między innymi obok aktora Wesa Studi (*Tańczący z wilkami*), bluesowej legendy Taj

¹ Hokubei Mainichi, Inc., jest wydawcą anglojęzycznego serwisu www.hokubeionline.com i dwujęzycznego dziennika „North American Daily Newspaper” („Hokubei Mainichi Shinbun”) dla Amerykanów japońskiego pochodzenia i Japończyków z Kalifornii.

Mahala i bębniarzy z San Francisco Taiko Dojo.

Koncert rozpoczęły tradycyjne pieśni z towarzyszeniem tubylczoamerykańskich bębniarzy. Następnie na scenę wkroczyli tradycyjni japońscy artyści z kierowanej przez Seiichi Tanakę grupy San Francisco Taiko Dojo. Podczas gdy na scenie prezentowali się bębniarze, wśród publiczności skradł się i skakał tancerz-lew. Akustyka Fillmore wydawała się stworzona dla brzmienia taiko.

Występ Kitaro, na który złożył się jeden godzinny utwór skomponowany specjalnie na tę okazję, obejmował też występ mistrza tradycyjnej japońskiej sztuki tanecznej Koichi Tamano i członków jego teatru tańca — *butoh troupe*. Tancerze zjawili się od strony widowni, wkraczając na scenę złowieszczy, groźnymi ruchami współgrającymi z charakterem muzyki. Sam Kitaro grał na wielu instrumentach, w tym na bębnach, klawiszach, gitarze i fletach *shakuhachi*.

W przerwach między kolejnymi częściami koncertu Banks i M.C. (konferansjer) — aktor Peter Coyote — przypominali publiczności o tym, że jej pieniądze mogą znacząco wspomóc uczestników marszu i związane z nim wydarzenia. Losowano w loterii i licytowano na aukcji koce i koszulki. Jeden z widzów, Dan Stope, artysta z Santa Cruz, ofiarował za koc 500 dolarów.

Następnie na scenie pojawił się Taj Mahal oraz jego basista i perkusista. Legendarny czarnoskóry bluesman rozgrzał publiczność zróżnicowanymi wokalami — od skrzeczenia ropuchy po karaibski slang — i magicznymi dźwiękami swojej gitary. Jego palce śmigały po podstrunicy z lekkością i wdziękiem, tworząc melodie, które niejednego z obecnych porwały do tańca.

Przebojowy piosenkarz i kompozytor muzyki country Kris Kristofferson, który od dziesięcioleci przyjaźni się z Dennisem Banksiem i wieloma innymi postaciami ruchu tubylczego i ekologicznego, zagrał solo zestaw swoich przebojów i standardów, w tym „Me and Bobby McGee” oraz „Sunday Morning Coming Down”, spopularyzowane — kolejno — przez Janice Joplin i Johnny’ego Casha. Nie zabrakło też przejmującej pieśni „Johnny



OD GÓRY:

zespół San Francisco Taiko Dojo i Kitaro
zdjęcia: Kumi Yamauchi, Regina i James Woodard

Lobo”, skomponowanej dla tubylczego działacza i poety Johna Trudella, wieloletniego przyjaciela Banksa i Kristoffersona.

Na zakończenie występu Kristofferson otrzymał barwny *quilt* (patchworkową narzutę) od rodziny Floyda Red Crow Westernmana, który także miał wziąć udział w koncercie, ale ze względu na zły stan zdrowia nie mógł tego uczynić. Wszyscy artyści życzyli laskotki muzykowi, aktorowi i działaczowi powrotu do zdrowia, a cały koncert przerodził się w rodzaj hołdu dla jego osiągnięć i zaangażowania. Brak Floyda Westernmana, cenionego szeroko artysty i oddanego bojownika o środowisko i sprawiedliwość, dał się odczuć wyraźnie. ♦

tłum. Marek Nowocień

Przekład i publikacja za uprzejmą zgodą autora i wydawcy. Informacje na temat Najdłuższego Marszu 2008, Świętych Biegów i innych projektów Nowa Cumig Institute Dennisa Banksa dostępne są na stronach www.longestwalk.org i www.nowacumig.org.

FLOYD WESTERMAN

ambasador indiańskiej kultury

[1936–2007]

Większość z nas kojarzy go jako wodza Dziesięć Niedźwiedzi z *Tańczącego z Wilkami*. Niektórzy z innych filmów o „starych dobrych Indianach”, w których potrzebny był postawny, siwowłosy mężczyzna, grający starego, doświadczonego wodza lub szamana doradzającego w trudnych sytuacjach. Floyd Red Crow Westerman nadawał się do takich ról idealnie. Wielu kojarzy go też jako piosenkarza o charakterystycznym niskim, jakby nieco zmęczonym, głosie — autora piosenek country, folkowych ballad i pieśni opartych na tradycyjnych motywach tubylczych. On sam też uważał się przede wszystkim za muzyka, choć przez blisko cztery dziesięciolecia był kimś więcej — głosem i twarzą swego ludu.

Urodził się 17 sierpnia 1936 roku w należącym do Siuksów Sisseton rezerwacie Lake Traverse w Dakocie Południowej. Wcześniej osierocony, jako siedmiolatek trafił do rządowej szkoły z internatem — najpierw do Wahpeton, a później do Flandreau. Gdy podczas letnich i zimowych wakacji inni młodzi Indianie odwiedzali rodziny, on należał do nielicznych, którzy zostawali w internacie, gdzie dorabiał sobie stróżowaniem i sprzątaniem. To wtedy nauczył się grać na gitarze i zaprzyjaźnił się ze starszym o cztery lata Denisem Banksem (Czipewej z Leech Lake w Minnesocie). Ta przyjaźń i zrodzona z niej współpraca przetrwały całe życie.

Krocząc typową dla wielu młodych Indian tamtego okresu ścieżką, Floyd Westerman trafił najpierw na krótko do amerykańskich

marines, a następnie do college'u w Aberdeen i do Northern State College w Dakocie Południowej. Z dyplomem pedagoga — specjalisty od sztuki i teatru — Westerman wyjechał do Denver. Tam utrzymywał się z muzyki country i tam też poznał starszego o trzy lata działacza Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI) z tego samego co on buntowniczego plemienia Siuksów — Vine'a Delorie, Jr. Ten raczkujący prawnik i pisarz, późniejszy profesor Uniwersytetu Kolorado — podsunął mu w 1969 roku swoją pierwszą książkę i pierwszy pomysł na indiański *protest song*.

To dzięki piosence (a wkrótce całej płycie) *Custer Died For Your Sins* żyjący dotąd z gry na gitarze Siuks Santee, zwany Kanghi Duta (Red Crow, Czerwony Kruk), trafił na przełomie lat 60. i 70. XX wieku do kręgu działaczy Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) — i z czasem zajął w nim poczesne miejsce. Jego mocny muzyczny komentarz do książki Delorii, noszącej ten sam tytuł i nagrodzonej Pulitzere, szybko stał się swoistym hymnem pokolenia Red Power i jednym ze standardów współczesnej muzyki tubylczych Amerykanów.

Od początku lat 70. Floyd uczestniczył w licznych spotkaniach i akcjach protestacyjnych AIM. Organizował w Denver warsztaty dla młodych Indian na temat walki z uzależnieniami, brał udział w okupacji repliki statku „Mayflower” w Plymouth, wspierał Dennisa Banksa i Russella Meansa podczas okupacji Wounded Knee w 1973 roku, a jako przedstawiciel Międzynarodowej Rady Indiańskich Traktatów (ITC) odbył ponad sześćdziesiąt podróży po obu Amerykach i Europie, zabiegając o sprawiedliwość dla Indian i o prawa ludów tubylczych.

Wspominając początki działalności AIM, Westerman mówił:

— U początków Ruchu razem z Vernonem Bellecourtem jeździliśmy po kraju małym volkswagenem. Potrafiłśmy w jedną noc przejechać i przegadać całą drogę z Minneapolis do Eagle Butte, aż trafiliśmy na motel w jakiejś dziurze. Vern, Vine, Dennis i ja nigdy nie mieliśmy dość. Gdy tylko dostrzegliśmy niesprawiedliwość, zaraz chcieliśmy ją powstrzymać. Wszyscy byliśmy niesłychanie oddani walce.



Z tych podróży i spotkań z mieszkańcami wiosek w Meksyku i Ameryce Południowej w 1982 roku narodziła się jego druga płyta *La Tierra Es Tu Madre*. Wśród artystów, którzy w latach 80. i 90. zapraszali Westermana na wspólne koncerty byli Buffy Sainte-Marie, Bonnie Raitt, Harry Belafonte, Willie Nelson, Kris Kristofferson, Jackson Browne i Sting. Ze spotkań z rdzennymi mieszkańcami Amazonii oraz ich obrońcami (w tym ze Stingiem i Bono) wzięło się też szczere zaangażowanie Floyda Westermana w ochronę lasów tropikalnych i ich mieszkańców — ludzi, ale także istot czworonożnych, skrzydlatych, pływających i pełzających — według filozofii Siuksów naszych „krewnych”.

Rozgłos, jaki zyskał dzięki nagraniom, znanym przyjaciółom i działalności społecznej, pod koniec lat 80. zaprowadził go też przed kamerę filmową. Początkowo były to epizody w serialach i filmach telewizyjnych *MacGyver* (1988), *Mask of the Wolf* (1988) i *Renegade* (1989). W 1990 roku przyszła ważna rola wodza Siuksów Dziesięć Niedźwiedzi w filmie Kevina Costnera, a po niej sława i kolejne propozycje, tak z Hollywood,

jak i od niezależnych producentów tubylczych. I na ekranie, i w życiu stał się godnym następcą swoich poprzedników w branży filmowej — wodza Dana George’a i Willa Sampsona.

Znawcy „nowego kina” indiańskiego pamiętają zapewne rolę Floyda Westermana w *Synu Gwiazdy Porannej* i *Clearcut* (oba z 1991), *Zerwanych wieżach* (1993), *Szarej Sowie* (1999), czy *Strażnika Snów* (2003). Fani seriali znają go z odcinków *Strażnika Tek-sasu*, *Przystanku Alaska* czy *Archiwum X*. Wielu kinomanów mogło zapamiętać jego rolę w filmach *The Doors* (1991), *Odważny* (1997), *Truth and Dare* (2003) czy *Hidalgo* (2004). Nie mogło zabraknąć Floyda Westermana w mówiącym o „pokoleniu Wounded Knee” filmie *Lakota Woman* (1994), a jego głos pojawił się m.in. w pionierskiej produkcji tubylczej *Powwow Highway* z 1989 roku, kreskówce *Atlantyda: powrót Milo* (2003) i dokumentalnym cyklu *500 Narodów* (1995). Ogółem zagrał ponad 50 ról, a po raz ostatni na ekranie pojawił się w 2006 jako Standing Elk w filmie *Tillamook Treasure*. Wystąpił też w kilkunastu filmach dokumentalnych o tematyce indiańskiej i ekologicznej, a jego głos — jako narratora — usłyszymy raz jeszcze w zapowiadanym na 2008 roku filmie Jamesa Kleinerta *Spirit Riders*, dokumentalnej podróży po kraju i kulturze amerykańskich Indian.

Westerman był jednym z tych, którzy — broniąc tradycyjnych kultur tubylczych przed komercjalizacją, eksploatacją i profanacją — z dużą życzliwością przyjmowali wieści o europejskich grupach poparcia i miłośnikach Indian. Odkąd w 1987 roku, w odpowiedzi na mój pierwszy list, przysłał dwie kasety z dedykacją dla polskich indianistów, jego utwory z płyt *Custer Died For Your Sins* i *La Tierra Es Tu Madre* coraz częściej pobrzmiwały w naszych mieszkaniach i samochodach. Laskocka pieśń miłosna „Chante Waste Wi” (Kobieta o Dobrym Sercu) towarzyszyła ponoć kilku indianistycznym ślubom w Polsce, a zebrane ponownie na CD pieśni artysty goszczą na stałe m.in. w „indiańskich” audycjach internetowego Etnoradia.

Gdy w 2006 roku, po dłuższej przerwie, Floyd wrócił do studia nagrań, przygotował płytę *A Tribute to Johnny Cash*. Poświęcony

Floyd Red Crow Westerman

Going back

I'm goin' back to land, the land I love
I'm goin' back to where the truth began
Back to the land I left behind
Back to the pride I must find
Live me alone
Can't you see I'm going home?

I'm goin' back and there I'm gonna stay
I'm goin' back to try, and find the way
Back to the land I left behind
Back to the pride that I must find
Leave me alone
Can't you see I'm going home?

Back to the mountains and the prairies
Back to the desert, and the hill
Catch up to the buffalo
And where the rivers flow.

I'm goin' back, and there I'm gonna stay
I'm goin' back to try and find the way
Back to the land I left behind
Back to the pipe that I must find
Leave me alone
Can't you see I'm going home?

Can't you see I'm going home?

Wracam

Wrócę tam, gdzie ukochany kraj
Wrócę tam, gdzie prawdy życia raj
Tam, gdzie jest ziemia, którą znam
I duma, którą znaleźć mam
Chcę odejść stąd
Wrócić tam, gdzie jest mój dom

Wrócę tam, by być niejeden dzień
Wrócę tam i tam odnajdę się
Tam, gdzie jest ziemia, którą znam
I godność, którą znaleźć mam
Chcę odejść stąd
Wrócić tam, gdzie jest mój dom

Powrócę w góry i na prerie
W pustkowia, lasy Czarnych Gór
Poczuć znów bizonów woń
I spojrzeć w rzeki toń

Wrócę tam, by być niejedną noc
Wrócę tam, by poczuć znów swą moc
Tam, gdzie jest ziemia, którą znam
I fajka, którą znaleźć mam
Chcę odejść stąd
Wracam tam, gdzie jest mój dom

Wracam tam, gdzie jest mój dom

przeł. Cień (1989)
z płyty Custer Died For Your Sins

zmarłemu w 2003 roku artyście–legendzie muzyki country, jednemu z pierwszych amerykańskich muzyków śpiewających już w latach 60. o życiu współczesnych Indian, trzeci i ostatni album w dorobku Westermana zyskał przychylnie recenzje i przyniósł schorowanemu już artyście muzyczną nagrodę NAMMY za rok 2007.

Sława artysty o wielu talentach nie przeszła mu pamiętać o swoich korzeniach, ideałach sprawiedliwości i przyjaciółach z wielu ludów i kontynentów. W jednym tylko 1986 roku, podczas trasy Mandela/Peltier Tour wystąpił z koncertami w 27 wielkich miastach Ameryki. Zaproszony na koncert przez Jac-

ksona Browne w nowojorskim Central Parku stanął z gitarą przed czterystutysięczną publicznością, ale chętniej i częściej spotykał się w bardziej kameralnych warunkach, opowiadając i śpiewając czy to w pierwszym tubylczym D-Q University w Davis, w Kalifornii, czy podczas World Uranium Hearing w Salzburгу. Wykorzystując swój status *celebrity*, założył w Los Angeles fundację Eyapaha Institute, promującą m.in. w mediach tradycyjną wiedzę, kulturę i prawa tubylczych ludów Ameryki. Od 1999 roku współprzewodniczył też Koalicji Przeciwko Rasizmowi w Sporcie.

Po śmierci dwóch wieloletnich przyjaciół — profesora Vine'a Delorii i Vernona Belle-

courta, lidera AIM z Minneapolis — Westerman mówił:

— Straciliśmy ostatnio dwóch spośród największych, najbardziej elokwentnych przywódców: Vine'a i Vernona. To smutne, ale musimy żyć dalej. Musimy wierzyć, że pojawią się silni nowi liderzy, a mogą nadejść z różnych stron. Mogą to być dziennikarze, działacze, naukowcy lub przywódcy plemienia. Nasza młodzież musi objąć przywództwo, a my musimy dawać im dobry przykład. Jesteśmy odpowiedzialni za to, by czerpali wiedzę i inspirację ze znajomości swojej kultury i historii. Musimy zrobić wszystko, co możliwe, by pomóc im nauczyć się, jak kochać siebie i Indian.

Od kilku lat chorował na białaczkę, w 2006 roku przeszedł pomyślnie przeszczep płuca, ale musiał ograniczyć aktywność społeczną i artystyczną. Zmuszony częściej przebywać dla domu, w Los Angeles, zajął się nową dla siebie dziedziną sztuki — rzeźbiarstwem, wykonując w brązie odlewy głów wielkich wodzów. Jesienią, gdy stan zdrowia artysty pogorszył się, odwiedził go wieloletni przyjaciel z rezerwatu Rosebud Leonard Crow Dog, by odprawić przy nim specjalną ceremonię. Jakiś czas później Floyd trafił do szpitala w Los Angeles i nie mógł już wziąć udziału w listopadowym koncercie na rzecz Najdłuższego Marszu 2008. Gdy w prasie i internecie pojawiła się plotka o jego śmierci, na ręce rodziny i przyjaciół, a także na internetową stronę MySpace nadeszły z całego świata setki życzeń, pozdrowień i modlitw za zdrowie artysty. Kolejne smutne wieści, które napływały z San Francisco 13 grudnia, okazały się prawdziwe — Floyd Red Crow Westerman odszedł. Pozostawił żonę Rosie, syna i cztery córki. Kraj Indian pogrążył się w żałobie.

— Znałem Floyda sześćdziesiąt lat — mówił wówczas Dennis Banks. — Szybko polubiliśmy się jako dzieciaki z jednej szkoły i zbliżyliśmy się do siebie z upływem lat. Moje serce jest pełne smutku. Był największym ambasadorem kultury, jakiego Indiańska Ameryka kiedykolwiek miała — prawdziwym skarbem narodowym.

Po prywatnej ceremonii pogrzebowej dla rodziny i przyjaciół w Marina del Rey, w Ka-

lifornii, ciało zmarłego przewieziono do rodzinnego Sisseton, w Dakocie Południowej. Tam, po dwóch dniach czuwania, żegnany przy wtórze *honor song* przez tłumy przybyłych w ten mroźny lecz słoneczny dzień, Floyd Red Crow Westerman spoczął u boku matki na cmentarzu katolickim w Veblen, w Dakocie Południowej.

— Jesteśmy dziś o wiele silniejsi dzięki temu, że Floyd kroczył po Ziemi razem z nami — mówił Lionel Bordeaux, rektor Sinte Gleska University, także znający Westermana jeszcze z czasów szkolnych. — Teraz dołączył do zespołu wojowników ducha. Jesteśmy przygnębieni, ale świętujemy całe jego życie i wszystko, co uosabiał.

Inny z przyjaciół Westermana wspominał, że Floyd cierpliwie znosił krzywdy i nikogo nie potępiał. Chciał tylko nieść pomoc gdziekolwiek i kiedykolwiek mógł.

— Trudno było patrzeć, jak cierpiał, ale teraz jest w o wiele lepszym miejscu, z matką, rodziną i wszystkimi, którzy odeszli wcześniej — mówił Darell Standing Elk, a przewodniczący plemienia Siuksów Sisseton–Wahpeton Michael Selvage, Sr. nazwał go wspaniałym wzorem dla młodzieży.

Floyd Westerman odszedł w symboliczny i dla nas dzień. Dokładnie 25 lat wcześniej, 13 grudnia 1982 roku polskich indianistów osierociła Stefania Antoniewicz, „Indiańska Babcia”, która jako pierwsza uczyla ich nie tylko, jak kochać Indian, ale jak solidaryzować się z nimi, jak poznawać ich współczesne życie i liderów. Ona pierwsza korespondowała z działaczami AIM i indiańskimi więźniami, zdobywała indiańską muzykę, czasopisma, książki i filmy. Teraz ona pierwsza może ucisnąć Dziesięć Niedźwiedzi.

Odczucia pokolenia ludzi współczesnych Westermanowi podsumował Jake Thompson, inny z przywódców Sisseton–Wahpeton:

— Gdy w 1971 roku w wróciłem z Wietnamu do domu, matka właśnie słuchała płyty *Custer Died For Your Sins*. Floyd był z naszego plemienia, ale był też człowiekiem świata. Zajmował stanowisko i bronił go niczym prawdziwy wojownik. Kochali go wszyscy. ♣

Cytaty za www.longestwalk.org



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

Dolina Klappan — indiańska Rospuda?

W sierpniu 2007 roku koncern Shell wystąpił do sądu o nakaz usunięcia i aresztowania protestujących Indian (w większości starszyny plemienia Tahltan), którzy od prawie dwóch lat skutecznie blokują drogę, uniemożliwiając jazdę ciężkiego sprzętu i rozpoczęcie eksploatacji złóż gazu wokół swych świętych źródeł.

Od lat kanadyjskie i międzynarodowe koncerny biją się o rządowe pozwolenia na eksploatację północnych terenów kraju, bogatych w złoża mineralne, przekonując do swej „postępowej” działalności i bezpardonowo wkraczając na obszary zamieszkałe od stuleci przez ludy indiańskie. Często szkodliwe ekologicznie i społecznie inwestycje całkowicie i nieodwracalnie zmieniają krajobraz, powodując skażenie i zanik wód gruntowych. Związane z tym wyginięcie fauny i flory pozbawia ludzi dotychczasowych metod przetrwania, a tym samym przyczynia się do zaniku tradycyjnej kultury, języka i wartości moralnych. To z kolei prowadzi do powstania wielu negatywnych zjawisk, takich jak alkoholizm, narkomania, rozpad struktur rodzinnych i plemiennych.

Niewiele jest miejsc na świecie tak pięknych jak dziki i rzadko odwiedzany przez turystów zakątek Klappan. Góra Klappan i rozległa dolina o tej samej nazwie, położone są na północno-zachodnim krańcu Kolumbii Brytyjskiej, najdalej na zachód wysuniętej prowincji Kanady. Tutaj właśnie, w niewielkiej odległości od siebie, rozpoczynają bieg trzy główne rzeki regionu: Skeena, Stikine i Nass. Obfitujący w łososie przejrzysty nurt, bogate w zwierzyne tereny łowieckie, dzika przyroda, gęste knieje i ośnieżone górskie szczyty — oto kraina ludu Tahltan od wieków zamieszkującego te malownicze ziemie. Obszar wokół źródeł jest miejscem kultu, chro-



Policja usuwa protestantów blokujących drogę do doliny Klappan w Kolumbii Brytyjskiej

niony i czczony od wieków przez tubylców. Plemię Tahltan nazywa je Klabona, co znaczy „Święte Źródła”.

Kilka lat temu firma Fortune Minerals, zajmująca się wydobywaniem węgla, uzyskała od rządu kanadyjskiego prawo do eksploatacji złóż w rejonie Doliny Klappan. Decyzja władz wywołała protesty tubylczych mieszkańców. Trzy lata temu ówczesny koncern Shell Canada wywalczył podobne prawa. Zostały wtedy przeprowadzone wstępne badania geologiczne i odwierty. Odkryto bogate złoża metanu, gazu występującego między pokładami węgla, którego wydobywanie wymaga specjalnej technologii z udziałem olbrzymich ilości wody. Wstępne negocjacje z ówczesnym wodzem plemienia Jerryem Aspem i członkami jego oficjalnej Rady (TTC — Tahltan Tribal Council), którzy niekoniecznie reprezentowali poglądy większości mieszkańców rezerwatu i regionu Klappan (wielu z nich nie mieszka w rezerwacie, ale ma prawo decydowania i głosowania w sprawach plemienia). Uzyskano od nich warunkową zgodę na wprowadzenie ciężkiego sprzętu i rozpoczęcie robót.

Wkrótce 35 członków plemienia Tahltan, w większości osób starszych i szanowanych przez społeczność Iskut, dokonało „zamachu

stanu”. Praktycznie siłą usunięto niepopularnego wodza Asp, wybranego na mocy mało popularnej Ustawy o Indianach (Indian Act). Jakis czas później, podczas spotkania zwołanego i przeprowadzonego zgodnie z dawnymi zasadami organizowania zebrań i wyborów, starszyzna Iskut Tahltan wybrała nowego przywódcę, Marie Quock. Wszystkie oferty koncernów zostały odrzucone, anulowano też dotychczasowe ustalenia negocjowane przez usuniętego wodza. Przyjęcie, jakie zgotowano pracownikom Shella, którzy przyjechali na rozmowy, jasno pokazało stanowisko ludu Tahltan. Starszyzna, odziana w tradycyjne czerwono-czarne narzuty, przywitała ich przed salą bębniem i śpiewem, zagradzając drogę do wnętrza i nakazując natychmiastowe opuszczenie terytorium plemienia.

Za wszelką cenę postanowiono bronić świętych wód przed zbezczeszczeniem, zanieczyszczeniem i eksploatacją na skalę przemysłową, a cały teren Klappan chronić przed rabunkową gospodarką. Wystosowano odpowiednie pisma i apele do mediów, rządu prowincji i zainteresowanych stron. Działalność rozpoczęła grupa starszyzny przedstawiająca się jako Strażnicy Świętych Źródeł (Klabona Keepers), która organizuje ceremonie, protesty i spotkania międzyplemienne. Pojawiały się komentarze i jednostronne opinie. Tradycyjna Rada Starszych Tahltan została nazwana przez różne czynniki rządowe, niektóre media i rzeczników korporacji Fortune Minerals i Shell, „wywrotowcami” podburzającymi miejscową społeczność i działającymi na szkodę świetlanej przyszłości plemienia. Starano się przekonać społeczeństwo kanadyjskie, że lud Tahltan nie popiera nowego wodza, że potępia „kilku buntowników”, że ludziom zależy na polepszeniu własnego bytu i nie mają ochoty na „rozróby”. Sugerowano, że rozpoczęcie prac wydobywczych stworzy mieszkańcom wiele miejsc pracy, otworzy nowe perspektywy.

W 2006 roku holenderski koncern Royal Dutch Shell przejął firmę Shell Canada, „dzień z dnia” też konflikt z ludem Tahltan i wzbudzając zaniepokojenie wśród mieszkańców regionu. Royal Dutch Shell natychmiast wyśtosował optymistyczne oświadczenie, w którym chwalił się swymi osiągnięciami na rzecz

ochrony środowiska naturalnego, podkreślając, że plany eksploracji regionu Klappan biorą przede wszystkim pod uwagę dobro Pierwszego Narodu Tahltan. Obiecywano uszanowanie obszaru Klabona i omawiano dokładnie nowoczesną i nieinwazyjną technologię wydobycia metanu, starając się przekonać wszystkich, iż zastosowane metody nie zaburzają równowagi ekologicznej terenu i nie spowodują zmian w ekosystemie wodnym.

Nie przekonało to jednak przywódców i starszyzny Tahltan, mimo nacisków ze strony rządu prowincji i mimo aresztowań niektórych z nich. Mało tego, z zewnątrz zaczęły napływać głosy o coraz szerszym poparciu i pomocy. Do protestów i nieustającej blokady drogi przyłączyły się cztery sąsiadujące plemiona: Gitxsan, Wet’suwet’en, Haida i Haisla. Grupa Iskut, najbardziej aktywna w społeczności Tahltan, gościła latem przedstawicieli starszyzny tych plemion w celu ustalenia wspólnych działań zmierzających do wstrzymania realizacji planów Shella. Do akcji protestacyjnej zaczęły dołączać różne osoby, grupy i organizacje, takie jak Sierra Club, Greenpeace, ForestEthics, Friends of the Earth oraz znany i lubiany aktywista-ekolog David Suzuki. Z jego zdaniem liczą się politycy, korporacje i organizacje międzynarodowe. Suzuki okazał poparcie, podpisując petycję do firmy Shell i pojawiając się ostatnio z grupą stu protestujących pod gmachem sądu w Vancouver, gdzie odbywa się proces wytoczony przez Shell starszyźnie plemiennej Tahltan.

10 grudnia 2007 roku Sąd Najwyższy Kolumbii Brytyjskiej wydał tymczasowy nakaz wstrzymania wszelkich robót drogowych na obszarze Świętych Źródeł, chroniąc tym samym Dolinę Klabony przed niszczeniem.

Czy ludowi Tahltan, z uporem broniącemu tego, co najdroższe, uda się powstrzymać napór wielkiego koncernu? Czy rząd Kolumbii Brytyjskiej, promujący szybki i oparty na nowoczesnym przemyśle wydobywczym rozwój odległych zakątków, zrozumie, że nie wszystkie Pierwsze Narody zainteresowane są tego rodzaju przeobrażeniami własnych terenów, na taką skalę i w takim tempie?

Na podstawie www.sacredheadwaters.com, APTN News



Nagrody muzyczne dla tubylczych artystów

Shane Yellowbird, Indianin Cree (Kri) z Al-berty, otrzymał nagrodę za najlepszą płytę roku w stylu country (*Life Is Calling My Name*), tytuł Tubylczego Artysty Roku oraz statuetkę za najlepsze muzyczne video na tegorocznym, drugim z kolei, muzycznym festiwalu Aboriginal Peoples Choice Music Awards. Festiwal jest częścią większej, kilkudniowej imprezy znanej jako Manito Abhee (Festiwal Wszystkich Narodów), która odbywa się na początku listopada w Winnipeg. Zainaugurowany rok temu, sponsorowany przez wiele firm, w tym przez kanadyjską tubylczą stację APTN, festiwal Aboriginal Peoples Choice Music Awards wzbudza coraz większe zainteresowanie publiczności, mediów i artystów. Transmitowany jest bezpośrednio z sali koncertowej w Winnipeg i stanowi ukoronowanie obchodów Manito Abhee. Wykonawcy pochodzą zarówno z Kanady, jak i Stanów Zjednoczonych, legitymują się pochodzeniem tubylczym (Indianie, Inuici, Metysi) lub wykonują utwory inspirowane muzyką autochtoniczną. Artyści zdobywają na festiwalu punkty w czasie głosowania za pośrednictwem portalu internetowego. Nagrody — statuetkę w kształcie pióra, utworzonego z ludzkiej sylwetki ze wzniesionymi ramionami, której dłonie połączone są ze skrzydłami wzbijającego się w powietrze ptaka — przyznaje się w 20 kategoriach i wręcza na scenie, przed 5-tysięczną publicznością.

Co ciekawe, nie tyle muzyka pow-wow lub dawne, tradycyjne pieśni i tańce, ile folk,

country i skrzypki z przytupem, w których mistrzami są Metysi, należą dziś do ulubionych gatunków muzycznych pierwszych mieszkańców Ameryki, słuchanych w domach, w czasie jazdy samochodem i podczas pracy. Młodzi, podobnie jak ich rówieśnicy na całym świecie, sięgają po rap, hip-hop, rock. Jednak w wielu utworach dają się słyszeć dźwięki bębnow, fletów, grzechotek, a wykonawcy w tekstach utworów nawiązują do tradycji, odnajdywania tożsamości, do dumy z własnego pochodzenia i kultury, ale także mówią (śpiewają) w nich o współczesnych problemach gnębiących Pierwsze Narody i tubylczych Amerykanów.



Shane Yellowbird (Cree), najlepszy artysta 2007

Kategorie i zwycięzcy:

Artysta Roku 2007: Shane Yellowbird
Płyta z muzyką tubylczą nagrana przez osobę nie-indiańskiego pochodzenia: *Home and Native Land*, Little Hawk
Okładka płyty: *One More*, The Boyz
Płyta w kategorii skrzypek: *Backroads Fiddlin*, Darren Lavallee
Płyta folk: *Dance With The Wind*, Mary Youngblood

Płyta gospel: *On My Way To Heaven*, Yvonne St. Germain

Zespół lub duet: *ReddNation*, Now or Never
Płyta w kategorii bębnow ręcznych (Hand Drums): *Ami Nicimos*, Red Bull

Płyta tradycyjna Inuit: *Drums of the North*, Pamyua

Płyta instrumentalna: *Sacred Healing*, David R. Maracle

Płyta rap lub hip hop: *The Answer*, 7th Generation

Płyta współczesne pow-wow: *One More*, The Boyz

Płyta tradycyjne pow-wow: *Generations*, High Noon

Płyta rock: *The Dirty Looks*, Derek Miller

Płyta blues: *Chasing the Sun*, Indigenous

Singiel: *Hey Cuzzin'!*, Cheryl Bear

Debiut: Cheryl Bear

Tekst piosenki: *Good Road*, Cheryl Bear

Płyta country: *Life Is Calling My Name*, Shane Yellowbird

Clip wideo: *Pickup truck*, Shane Yellowbird

Producent lub inżynier dźwięku: *REZalationzzz...*, Kray Z Kree

Na podstawie www.aboriginalpeopleschoice.com, www.aptn.ca

serwis kanadyjski opracowała Ewa Wencel



NAMMY 2007

— To dla mnie znak czasów, znak niespotykanej akceptacji tubylczej muzyki w świecie — słowa Robbie Robertsona najlepiej komentowały dziewiątą ceremonię wręczenia Muzycznych Nagród Tubylczych Amerykanów (NAMMY), która odbyła się 6 października 2007 roku w Seneca-Niagara Casino & Hotel w Niagara Falls. Główną nagrodę za Płytę Roku odebrali młodzi bębniarze Ojibwe z kapeli Pipestone z Wisconsin, a specjalnymi nagrodami za całokształt osiągnięć wyróżniono Joanne Shenandoah i Billa Millera.

Kategorie i zwycięzcy:

Artysta Roku: Arvel Bird, *Animal Totems 2*

Nagranie blues/jazz: Corn-Bred, *Corn-Bred*

Składanka: *Heart of the Navajo Land*, Various

Debiutant roku: Shelley Morningsong, *Out Of The Ashes*

Debiut duetu lub grupy roku: Women of Wabano, *Voices*

Artystka: Susan Aglukark, *Blood Red Earth*

Nagranie country: *A Tribute To Johnny Cash*, Floyd Red Crow Westerman

Nagranie folk: *Welcome To Your Rainy Day*, Tonemah

Flecista: Robert Tree Cody, *Heart of the Wind*

Nagranie gospel: *Comfort & Joy*, Cherokee National Youth Choir

Duet/Grupa: Brule' & AIRO, *Silent Star Night*

Nagranie historyczne: *Remember Me Grandfather: Lakota Pipe & Ceremonial Songs*, Wahancanka

Nagranie instrumentalne: *Alluvia*, Evren Ozan

Artysta: Robert Mirabal, *Pueblo Christmas*

Nagranie NAC: *Voice of a Dakota*, Gerald Primeaux, Sr

Nagranie new age: *Kinship*, Brule

Nagranie pop: *American Indian Story*, Jana

Nagranie rock: *Crazy Woman Mountain*, Gary Small & The Coyote Bros

Nagranie pow wow: *Long Winter Nights*, Northern Cree & Friends

Producent: Tom Bee, *Voice of the Drum*

Nagranie rap: *The Total Package*, Night Shield

Płyta roku: *Good Ol' Fashioned NDN Lovin'*, Pipestone

Singel roku: *Have Hope*, Jennifer Kreisberg

Nagranie mówione: *Anishinabemoin*, Keith Secola & Karen Drift

Nagranie tradycyjne: *Dancers of Mother Earth*, Todi Neesh Zhee Singers

Kompozytor roku: Arigon Starr, *The Red Road*

Krótką formą wideo/DVD: *Inchelium*, Jim Boyd

Długą formą wideo/DVD: *The Trail of Tears Cherokee Legacy*, Rich Heape Films

Nagranie world music: *Cultural Legacy: Traditional Music from Ecuador & Bolivia*

Tubylcze Serce: Peter Buffett, *Spirit – The Seventh Fire*

oprac. Cień

Na podstawie: www.nativeamericanmusicawards.com

Wzgórza San Francisco ocalone?

Wydaje się, iż nastąpił przełom w toczącym się od paru lat konflikcie między zarządem planowanego ośrodka sportowego na obszarze San Francisco Peaks w Arizonie a 13 plemionami Południowego Zachodu, dla których obszar ten jest święty. W połowie grudnia 2007 roku sąd federalny w Pasadenie wysłuchał ustnych zażeń i argumentów obrońców Wzgórz, domagających się poszanowania praw do wolności religijnej i zaniechania zniszczeń środowiska naturalnego.

Przesłuchanie odbyło się w obecności 11 sędziów, przedstawicieli Służby Leśnej i obrońców Wzgórz z ludów Nawaho, Hopi i Apaczów. Reprezentanci powoływali się na Ustawę o przywróceniu wolności religijnej (Religious Freedom Restoration Act) z 1993 roku. Chroni ona wolność religijną tubylców Amerykanów, których religie wiążą się ściśle z ziemią i świętymi miejscami, w tym wypadku — ze Wzgórzami San Francisco.

Howard Shaker, reprezentujący Naród Nawaho, Apaczów Yavapi i White Mountain, lud Havasupai i organizacje indiańskie, pytał, dlaczego tubylcy muszą walczyć o swoje prawa do ceremonii na ziemi, która od wieków należy do Indian. Wezwał Kongres do pilnego rozstrzygnięcia tej absurdalnej sytuacji.

Indianie z zainteresowaniem plemion oczekują, że rząd federalny oraz sędziowie uznają prawa tubylczych Amerykanów do ochrony ich świętych miejsc. Gwarantuje to Konstytucja Stanów Zjednoczonych oraz późniejsze ustawy. Budowa ośrodka narciarskiego na obszarze uznawanym przez 13 grup indiańskich za święte, sztuczne naśnieżanie stoków wodą pozyskiwaną z fekaliów, jest nie do przyjęcia. Miasto Flagstaff, które w głównej mierze miało dostarczać surowców do produkcji sztucznego śniegu, według badań ekspertów, nie spełnia odpowiednich norm.

Według przewodniczącego narodu Hopi, Bena Nuvamsa, wart 10 mln dolarów kontrakt na budowę ośrodka sportowego, zdaniem ekspertów jest nieważny, ponieważ nie zostały spełnione wymogi sanitarne, a ewentualne zys-



Członkowie zespołu Blackfire wśród protestujących przeciwko budowie ośrodka sportowego w świętych dla Indian San Francisco Peaks

ki z działalności ośrodka są niewspółmierne do kosztów budowy, do strat środowiskowych i religijnych. Najważniejsze jest to, co tubylczy Amerykanie wniosą ze swojej kultury w życie, a nie, ile na tym zarobią. Indianie namawiają wszystkich, by praktykowali swoją religię w specyficzny dla danej społeczności sposób i nie zabraniali im robić tego samego na swojej ziemi. Dziękują za dotychczasowe modlitwy, prosząc jednocześnie o dalsze wsparcie. Indianie wierzą, że ich prawa do wolności religijnej powinny wygrać z komercyjną działalnością. Na ogłoszenie końcowego wyroku w tej sprawie trzeba będzie jednak jeszcze trochę poczekać.

W obronę świętych Wzgórz włączyli się m.in. członkowie zespołu Blackfire, którzy kilka razy gościli w Polsce.

— Mamy prawo swobodnie wyrażać swe uczucia religijne i praktyki — powiedział Klee Benally z Blackfire, występujący w imieniu grupy Save the Peaks Coalition. — Panie J.R. Murray [dyrektor ośrodka Arizona Snowbowl, który planuje rozbudowę], pan próbował nam w tym przeszkodzić. My nie próbujemy blokować pana imprez, jak pan usiłuje zablokować naszą kulturę.

Młodzi Nawahowie dziękują za pomoc ze strony Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Zimą modlili się w sprawie obrony Doliny Rospudy, dziś to oni potrzebują naszego wsparcia.

Dariusz R. Kachlak

Na podstawie www.savethepeaks.org

Zupełnie nowy świat

Gdy we wczesnych latach siedemdziesiątych XX wieku, w ostatnich klasach podstawówki, zacząłem interesować się Indianami, nie tylko pożerałem dostępne książki i artykuły (głównie w harcerskiej gazecie „Świat Młodych”), ale i na własny użytek jałem samodzielnie sporządzać dużą ścienną mapę rozmieszczenia plemion indiańskich, ponieważ nigdzie nie mogłem takowej uświadczyć. Kiedy więc w 1977 roku odwiedziłem Muzeum Arkadego Fiedlera w Puszczykowie, największe wrażenie zrobiły na mnie nie fantastyczne zbiory (z wiszącymi pod sufitem główkami *tsantsa* na czele), ale przepiękna barwna mapa *Indians of North America*. Dopiero parę lat później dowiedziałem się, że istnieje taki miesięcznik amerykański „National Geographic” i że owa mapa właśnie stamtąd pochodziła.

Zaraz też uruchomiłem krewnych za granicą, by zaprenumerowali mi owo czasopismo. A były to lata osiemdziesiąte XX wieku, tuż po stanie wojennym, i kontakty ze światem utrudnione bardziej niż zazwyczaj w realnym socjalizmie. Toteż niektóre co ciekawsze numery, nadchodzące z zagranicy, nigdy do mnie nie trafiły (na przykład ten z hologramem albo poświęcony w całości Polsce), ale za to dotarły zamówione publikacje książkowe. Cóż to była za radość i jaki szok! Bo też poziom edytorski tych książek był w ówczesnej Polsce niewyobrażalny. Toteż podziwialiśmy je całymi dniami: ja, moja rodzina i znajomi, bo był to powiew zupełnie innego świata. Zresztą nawet dziś robią wrażenie, zwłaszcza zdjęcia, których jest mnóstwo. Sięgam na półkę i oto mam te cuda przed sobą.

The World of the American Indian (National Geographic Society, Waszyngton 1979) to wielkiego formatu popularnonaukowe kompendium wiedzy o historii i dniu dzisiejszym tubylców amerykańskich, pełne kapitalnych rycin (także rozkładanych), zdjęć, map i rysunków poglądowych. A jeśli chodzi o poziom zamieszczonych tekstów, to wystarczy

że podam nazwiska dwóch z dziesięciu autorów: Vine Deloria Jr. i N. Scott Momaday. No i dodatek specjalny: wielka, obustronna ścienna mapa *Indians of North America*! Rarytas edytorski, naprawdę. Podobnie jak analogiczna publikacja *Lost Empires, Living Tribes* (1982), traktująca o przeszłości i teraźniejszości Indian Środkowo- i Południowoamerykańskich, omawianych wedle arealów kulturowych. Jeszcze większa od swej bliźniaczki i także zaopatrzona w ścienną mapę *Indians of South America*. Potem dokupiłem jeszcze trylogię: *The Incredible Incas*, Lorena Mc Intyre’a, *The Mysterious Maya* George’a E. Stuarta i Gene S. Stuart oraz *The Mighty Aztecs* Gene S. Stuart, wszystkie wydane przez National Geographic Society odpowiednio w 1975, 1977 i 1981 roku. Na tym się skończyły moje zagraniczne zakupy, ponieważ uległy wyczerpaniu zasoby mego dobrodziejstwa.

Dlaczego piszę o tych książkach dziś, kiedy można mieć dowolną publikację? Ano dlatego, że wydawca, National Geographic Society, popularyzując wiedzę, gwarantuje wysoki poziom. I dlatego mogę je z czystym sumieniem polecić początkującym (i nie tylko) miłośnikom Indian, również dla ćwiczenia języka.

Z biegiem lat coraz bardziej absorbowały mnie inne sprawy, ale nigdy całkowicie nie przestałem interesować się Indianami. I oto w Wigilię 1994 roku przeżyłem wzruszenie porównywalne do tego, gdy nadeszły cudowne książki z Ameryki, bowiem Aniołek (w Krakowie to on roznosi prezenty pod choinkę) obdarował mnie książką-albumem (raczej — potężną księgą!) *Indianie Ameryki Północnej. Plemiona, wodzowie, wierzenia, rzemiosło, dzieła sztuki* (Muza S.A., Warszawa 1994). Jest to wybitne dzieło etnograficzne, z mnóstwem unikatowych fotografii, rycin i niesłychanie precyzyjnych rysunków poglądowych. Niesamowite wrażenie robią dwustronicowe tablice poświęcone najbardziej znanym plemionom. Są na nich drobiazgowo dokładne barwne zdjęcia przedmiotów codziennego użytku, przedmiotów obrzędowych, broni i elementów stroju, zarówno kobiecego jak męskiego, codziennego i odświętnego. Doprawdy — edytorskie mistrzostwo świata! ♦

Mariusz Wollny



Nowa droga PSPI

Minęło parę lat od ostatnich działań Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, Stowarzyszenie miało wyraźnie określone cele, a jego działania wpisały się znacząco i trwale w historię szeroko pojętej działalności indianistycznej w Polsce. Huczne obchody 500 rocznicy dotarcia Krzysztofa Kolumba do Ameryki to pierwsza i chyba największa jednorazowa impreza pod szyldem PSPI. Kolejne etapy Świętego Biegu — Bieg Przyjaźni Narodów w 1994 roku, współorganizacja lokalnych imprez, przyjazdy do Polski tubylczych przedstawicieli, m.in. Dennisa Banksa, Bobby'ego Castillo, Jamesa Robideau czy Davida Gaulda — to tylko niektóre przejawy działalności Stowarzyszenia.

Jednak brak doświadczeń, skromne zaplecze organizacyjne i finansowe, problemy z nabożem nowych członków, a przede wszystkim na kontrowersje samych indianistów wokół działalności PSPI — wszystko to przyczyniło się do zawieszenia działalności pod koniec lat 90. Wielu byłych członków stowarzyszenia nadal jest związanych z tematyką indiańską, czy to zawodowo, czy prywatnie.

Po kilku latach dyskusji, na XXXI Zlocie Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, podjęto decyzję o przywróceniu formalnej działalności, dopasowanej do współczesnych realiów zarówno rynkowych, jak i formalnych. Stowarzyszenie chce kontynuować cele określone

w Statucie, współpracować z organizacjami i osobami działającymi na rzecz tubylczych Amerykanów, oraz — na ile to możliwe — utrzymywać kontakty i współpracować bezpośrednio z ludami indiańskimi. Jedną z pierwszych inicjatyw była zbiórka pieniędzy na rzecz Longest Walk 2008 z San Francisco do Waszyngtonu. Być może skromny udział w tym przedsięwzięciu znajdzie większy odźwięk w planowanym także na rok 2008, już w Polsce, Marszu Poparcia i Solidarności dla Tubylczych Amerykanów. Być może uda się także zrealizować inne pomysły, konferencje czy chociażby lokalne spotkania.

Nie ludźmy się, iż dzięki zaangażowaniu tylko paru osób ze Stowarzyszenia, epicki obraz romantycznego Indianina ulegnie zmianie w ciągu paru lat. Jedyne stałą pracą, długofalowymi działaniami, możliwe jest przybliżenie wartości reprezentowanych przez tubylczych Amerykanów, oraz obalenie obrazu stworzonego przez Hollywood i współczesnych Indian zerujących na naiwności turystów.

Członkowie Stowarzyszenia z pewnością nie uważają się za „elitę” wyłonioną z nieformalnego ruchu indianistycznego. Stanowiło to częsty i raczej bezpodstawny zarzut wobec byłych członkom PSPI. W świecie wymagającym papieru i pieczęci, formalizacja może tylko wspomóc różne inicjatywy. Ponadto określając się mianem „przyjaciół”, członkowie Stowarzyszenia zobowiązują się do pracy na rzecz głoszenia prawdy o tubylczych Amerykanach, która dla wielu Polaków wciąż jest szokująca („Ależ Indianie to nie są mamuty, oni wciąż żyją! Nie, nie wyginęli!”). Miejsmy nadzieję, iż pozwoli to nam zobaczyć świat w szerszej perspektywie, akceptować różnorodność i czerpać z innych kultur najlepsze wskazówki. Tym samym, członkowie Stowarzyszenia pozostają wierni indiańskim tradycjom dzielenia się wiedzą i wartościami z innymi. Miejsmy nadzieję, iż działalność będzie opierała się na indiańskiej idei, że dobro indywidualne musi opierać się na dobru wszystkich.

Dariusz R. Kachlak

Więcej: www.pspi.org.pl — oficjalna strona Polskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Indian

18 Smukły, wysoki i wybitnie przystojny starszy pan. Z wyrazistej twarzy spoglądają na mnie jasne, niebieskie oczy. Uśmiechają się. Jest w nich coś niezmiernie ujmującego i ciepłego. A jednocześnie cała jego sylwetka emanuje szczególną godnością. To profesor John J. Beatty, antropolog w City University of New York, Brooklyn College.

W tej krótkiej notce, w sposób oczywisty, objawia się moja sympatia do Johna. Pozналиśmy się osobiście w 1998 roku, przy okazji wizyty w Stanach Zjednoczonych profesorów Aleksandra Posern–Zielińskiego i Zbigniewa Jasiewicza z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Profesor Beatty, powiadomiony o tej okazji przez byłego dyrektora do spraw nauki Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego PATE/PAES, Krzysztofa Kopczyńskiego, nie omieszczał przybyć na spotkanie, ponieważ czuje sentyment... do polskości. Tak, John jest po części Polakiem. Urodził się w Brooklynie 5 września 1939 roku. Choć jego matka, z domu Dembska, nie mówiła już po polsku, to babcia Cieszevska potrafiła jeszcze się porozumieć, choć czyniła to — jak John wspomina zabawną konfrontację z Polakiem z kraju — w sposób zabawnie archaiczny. Dziadkiem profesora w linii męskiej był Metys mohawsko–szkocki, babcią Metyska mohawsko–szkocka (choć niektórzy w rodzinie twierdzą, że mohawsko–niemiecka). To też John Beatty genetycznie jest w połowie Polakiem, w jednej czwartej Mohawkim, w jednej czwartej Szkotem (a być może w jednej ósmej Niemcem!) Jakby to powiedział Francis Jennings: „typowy *synethnic*”.

Piszę dziś o Johnie z kilku powodów. Po pierwsze, jestem mu wdzięczny za akces do Towarzystwa, które „osierocone” w Stanach śmiercią prof. Edmunda Urbańskiego, przeżywało kolejny kryzys „kadrowy”. Po drugie, John stał się dla nas cennym konsultantem w sprawach indianistycznych, których, jako *enrolled member* Mohawków z Kahnawake, pod Montrealem, o imieniu Tewahni tan eken,



ANDRZEJ WALA

i adoptowany Kiowa–Apacz, jest znakomitym znawcą. Po trzecie, w tym roku na kolejnym XV Seminarium PATE/PAES wystąpił z ciekawym referatem. Gdy przedstawiał — po angielsku przecież — swój temat *Etnoastronomia Indian amerykańskich*, polska w większości publika reagowała żywo i z ogromnym zainteresowaniem. I czego rzadko doświadczają się na naszych seminariach — spektatorzy—słuchacze nie przysypiali, a wręcz garnęli z pytaniami i uwagami! A poza tym piszę o nim, bo choć nie pali ani nie pije, to świetny z niego facet, z ogromnym poczuciem humoru! O jego karierze naukowej i osiągnięciach można przeczytać w: Barry T. Klein, *Reference Encyclopedia of the American Indian*, VII Edition, Todd Publications, West Nyack 1995.

Dzięki Johnowi Beatty’emu xv Seminarium udało się nadspodziewanie. Moja radość wzrasta tym bardziej, że — jak się dowiedziałem — kolejny członek Towarzystwa, dr Bartek Hlebowicz, został adiunktem na Uniwersytecie Warszawskim! To nie wszystko: nasza eksdyrektor do spraw nauki, Ewa Dżurak z College of Staten Island, obiecuje na XVI Seminarium referat z eksploracji Południowego Zachodu, a ja napiszę w przyszłym „Głosie” o Karifuna/Kalinago z wyspy Dominica na Karaibach, których widziałem na własne oczy, a szczególnie dobrze przyjrzałem się pięknym dziewczynom z trupy tanecznej. To też Naczelnemu proponuję ładną, kolorową wkładkę o ostatnich „Karaibach” Małych Antyli. A teraz żegnam Państwa, do następnego „Tawacinu”! ♦

Andrzej J.R. Wala



209. Indiańskie tematy nieczęsto trafiają do polskich mediów. A gdy już trafiają, to nie wiadomo, czy cieszyć się, czy załamać ręce. „Siuksowie oderwali się od USA!”, „Biali powstałi przeciw Indianom!” — to przykłady nagłówków z ostatnich tygodni. Popularne media żyją sensacją, upraszczają i powielają utarte schematy. No cóż, walka o rynek ma swoje prawa. Bardziej dziwi, że w czasach, gdy tylu Polaków szczyci się wykształceniem i znajomością języków obcych, gdy wielu wędruje po świecie, a reszta ma pod ręką piloty telewizji satelitarnej i ogromne zasoby sieci — takie tytuły brane są na poważnie. I że rodzą takie emocje, dziwaczne skojarzenia i zaskakująco powierzchowne komentarze. Redaktorzy gazet i portali bez cienia refleksji powielają doniesienia agencyjne, a wielu z nas kupuje — dosłownie i w przenośni — ten bezwartościowy towar, nie szukając czegoś lepszego, na swoją miarę. Tak powszechnej akceptacji dla banału i trwałości stereotypów dziwić się tym bardziej, że za kiczem tytułów stoją nierzadko ważne wydarzenia lub realne problemy — warte opisanie, skomentowania, głębszej refleksji. Tymczasem wiele osób mających pojęcie o temacie unika zabierania głosu i angażowania się w polemiki, „robiąc swoje” w niszowych środowiskach o miernej sile oddziaływania. A przecież na jakiś głos rozsądku zasługują i trywializowane do bólu fakty, i traktowani jak dzieci czytelnicy.

210. Realnym faktem prawnym i politycznym są traktaty zawierane w połowie XIX wieku przez suwerenny lud Siuksów z wysłannikami rządu USA. Podobnie — ratyfikowanie tych umów przez Kongres i wynikające z tego (aktualne do dziś) następstwa. Faktem są liczne paktów tych naruszenia, procesy i odszkodowania, jak i rozpatrywane w sądach roszczenia Siuksów (na przykład do zwrotu Gór Czarnych w naturze) czy dyskusje fachowców o miejscu indiańskich traktatów w prawie międzynarodowym. Ale oczywiście jest też, że żadna, choćby bardzo znana, osoba (jak i ża-

na grupa, organizacja czy partia) nie ma uprawnień do zawierania i wypowiedzania traktatów, lub proklamowania niepodległości. To prawo stosownych władz — parlamentów czy rad plemiennych. I choćby serce i massmedia mówiły nam co innego, to dotyczy to także Siuksów i Russella Meansa.

211. Podobnie w górach Meksyku, w Boliwii czy innym kraju Ameryki Południowej, gdzie ludność tubylcza stanowi sporą czasem część społeczeństwa — nie ma szans na odrodzenie imperium Inków, Majów czy Azteków. Od dawna nie ma zbrojnych powstań przeciw najeźdźcom, a tym bardziej nie może być mowy o buntach białych przeciw Indianom. Są za to konstytucje, parlamenty, lepiej lub gorzej funkcjonujące demokracje i prawa obywateli. Bywają też konflikty interesów, demonstracje i zamieszki — także na tle rasowym czy kulturowym. Zdarza się, że rozmaici ekstremiści i populiści rzucają tyleż romantyczne, co nie-realistyczne hasła. Ale dziś samozwańczy spadkobiercy Zapaty czy Tupaca Amaru po zejściu z trybun i barykad zrzucają kolorowe swetry z welny alpaki i chętnie sięgają po szyte na miarę garnitury gringos i limuzyny z „imperium zła”.

212. W czasach, gdy Europejczycy podbijali Nowy Świat, tubylców i przybyszy różniło wiele, w tym — stosunek do ziemi, własności i sensu zawieranych porozumień. Dziś żywiące się sensacjami popularne media oraz kręgi i pisma o ambicjach bardziej profesjonalnych — jak nasz kończący właśnie „osiemdziesiątkę” „Tawacin” — to dwa światy niemal równie odległe. Często nie rozumieją się wzajemnie, nie akceptują reguł rządzących tym drugim, unikają kontaktów i dialogu lub usiłują wykorzystać go dla własnych celów. Jeden — z bezrozumną pogardą dla prawdy i wiedzy — wykorzystuje populistycznie tytułami, drugi nieznosnie czasem demonstruje swą wyższość i niesmak wobec profanów. Zamiast zrywania paktów i wszczynania medialnych powstań — oba zyskałyby na współpracy, negocjacjach i szanujących wzajemne racje układach. ♣

Marek Nowocień

PRENUMERATA W 2008 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2008 kosztuje 28 zł za 4 numery [81-84] i można ją rozpocząć w dowolnym momencie.

Wpłaty należy kierować na konto:

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

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata opłacona w kraju
kosztuje 56 zł (wysyłka priorytetowa)
opłacona zagranicą — \$20 lub 15€

W USA

Dystrybucję „Tawacinu”
w Stanach Zjednoczonych prowadzi:
Mr. Andrew J.R. Wala
5512B Burk Ave.
Ventnor City, NJ 08406-1204
tel. (0609) 487-8999
e-mail: 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 3 [47] po 3 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.
2007 nr 1,2,3 i 4 [77-80] po 7 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
rocznik 2007 — 24 zł
razem: 40 numerów za 114 zł

Zamówienia:

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



nasze książki



Aleksandra
Ziółkowska-Boehm
Otwarta rana Ameryki

Zbiór opowieści reportażowych
o współczesnym życiu i sy-
tuacji amerykańskich Indian.
Książka napisana prostym,
klarownym językiem pokazuje
trudne problemy, z którymi
Stany Zjednoczone zmagają

się od lat. Autorka opisuje szkoły indiańskie, losy ko-
biet, które nazwała „indiańskimi księżniczkami”, pi-
sze o indiańskich szyfrantach, smutku rezerwatów
i o fortunach kasyn gry, wspierających wiele ambit-
nych przedsięwzięć.

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

JESZCZE W OFERCIE:

- ❖ Rdzenna Ludność Stanów Zjednoczonych — tradycyjne życie
i rezerwatowa rzeczywistość, cena 19 zł
- ❖ Pióropusze i krawaty: 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 india-
nizmem, 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 auto-
biografia, 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
- ❖ Jarosław Wojtczak, Powstanie Tupaka Amaru, cena 37 zł

Szczegóły, promocje, nowości: 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:

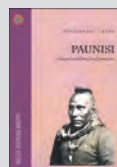
KOMANCZE, BT 25, cena 9 zł
PAUNISI, BT 27, cena 9 zł



Michael Blake
ŚWIĘTY SZLAK
tłum. Stefan Baranowski

Po sukcesie *Tarńczycego z Wilkami* autor przedstawia dalsze dzieje bohaterów tej indiańskiej epopei. W napięciu śledzimy ich codzienne życie, w które wkrada się coraz więcej niepokoju. Obserwujemy próby przystosowania się i zrozumienia zmian, które nieuchronnie zbliżają się do ich wioski. Wreszcie walkę, coraz bardziej rozpaczliwą, o zachowanie tego, co stanowi o ich wolności, tożsamości i tradycji.

Wydawnictwo Vis A Vis/Etiuda, format 120×195, oprawa miękka, stron 396, cena 33,80zł



UWAGA

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

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

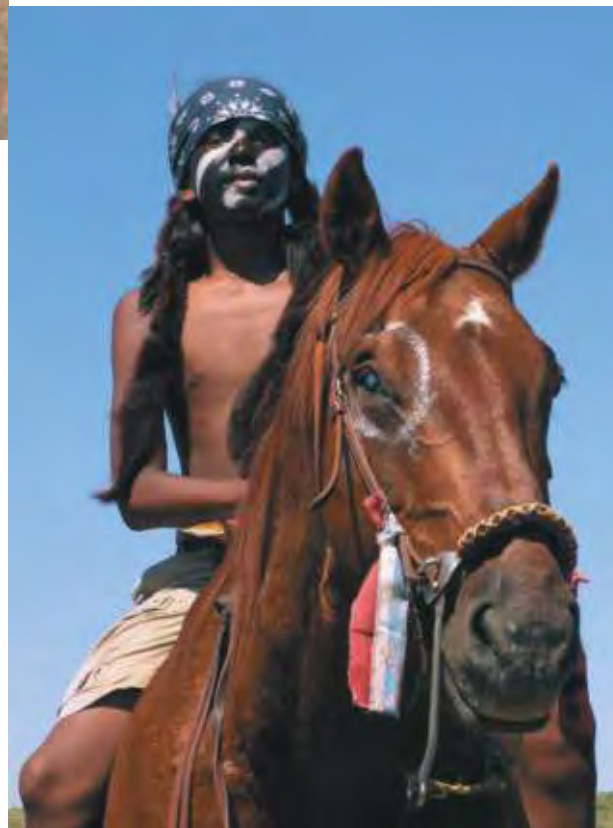
WARUNKI ZAKUPU

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



Zabawy w Little Bighorn

ZDJĘCIA
SANDRA BUSATTA
FLAVIA BUSATTA

TAWACIN
GALERIA



TAWACIN
GALERIA

Zabawy w Little Bighorn

