

RAFE MARTIN

ŚWIAT, KTÓRY PRZED ISTNIAŁ NASZYM

Zwycięzca
Storytelling Awards 2004



Rafe Martin

Znany już polskim czytelnikom dzięki „Głodej Tygrysicy”, wielokrotnie nagradzany (Wybór Rodziców (czterokrotnie), Wybitne Książki Biblioteki Amerykańskiej (trzykrotnie) i wiele innych) amerykański autor i bajarz przedstawia:

„Świat, który istniał przed naszym”

Książka ta w zbeletryzowanej formie przedstawia autentyczne legendy **plemienia Irokezów Seneca**. Opowieści będące jądrem tej jednej z najbardziej zaawansowanych kultur Ameryki Północnej, gdzie kobiety wybierały radę plemienia, są **żywym zapisem najważniejszych podań tego ludu**. Opatrzony wstępem **Petera Jemisona**, Seneki z rodu Czapli, są atrakcyjne nie tylko dla młodego czytelnika, lecz także wszystkich tych, których fascynuje mądrość starych kultur.

Kruk – młody chłopiec niosący na sobie ciężar przypisanej mu klątwy, jaka spadła na plemię, mieszka samotnie wraz ze swoją babcią. Na swej drodze spotyka kamień – kamień niezwykły. Kamień opowiadający legendy, które naprowadzą chłopca na drogę ku jego przeznaczeniu.



Wydawnictwo ELAY

www.elay.media.pl

TAWACIN nr 1 [85] wiosna 2009

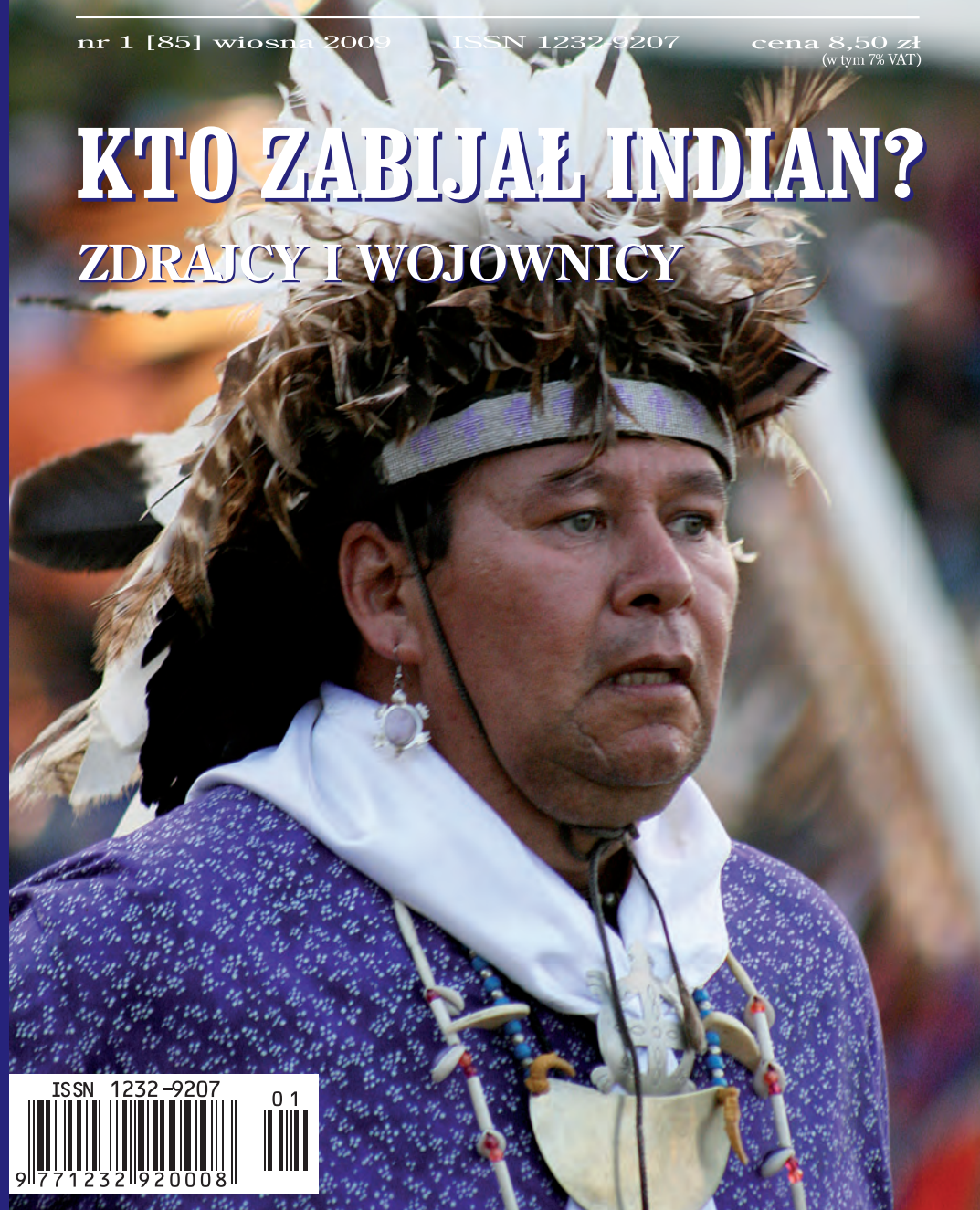
TAWACIN

nr 1 [85] wiosna 2009

ISSN 1232-9207

cena 8,50 zł
(w tym 7% VAT)

KTO ZABIJAŁ INDIAN? ZDRAJCY I WOJOWNICY



ISSN 1232-9207



01



9 771232 192000 8

JAK TO Z NAMI JEST

„Tawacin” zmienił wygląd. Już od dawna odczuwałem niepokój, że dotychczasowa makietka pisma jest nieco przestarzała. Co więcej, czułem się nią zniewolony ze względu na konieczność upchania tekstu na stronie do ostatniej linijki. Nowy „Tawacin” zyskał więcej przestrzeni, więcej „oddechu”. Czytanie stało się wygodniejsze.

Zmiana sposobu oprawy z szycia drutem na klejenie, z wyraźnym grzbietem, spowodowała z kolei, że „Tawacin” wygląda solidniej, stabilniej. Epoka fanzinu, z którym niekiedy utożsamiano nasz kwartalnik, definitywnie minęła.

Nie zmienił się natomiast profil kwartalnika. Nadal interesują nas tematy, o których rzadko wspomina się w polskim piśmiennictwie o Indianach. Bieżący numer dostarcza wielu powodów do przemyśleń. Zaczyna się mocnym akcentem: rząd USA nie miał zamiaru przeprowadzać fizycznej eksterminacji tubylców. Mimo że łała się krew, wielu ludzi szukało pokojowego rozwiązania problemów.

Skenandoah, Czerwona Chmura i wielu innych przywódców zdawało sobie sprawę z miążdżącą przewagą cywilizacji białych i starało się bezpiecznie przeprowadzić swych ludzi przez burzliwe czasy, za co często posądzano ich o zdradę czy kolaborację. W ostateczności ich postawa okazała się skusniejsza niż chwytanie za broń. Jednak podjęcie walki, zwłaszcza jeśli z góry była ona skazana na niepowodzenie, pozwoliło amerykańskim tubylcom uratować honor i na trwałe zapisać się w dziejach świata.

Marek Maciołek
redaktor naczelny

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Bartosz Hlebowicz, Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocien **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), Ewa Wencel (Alberta) i 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

- 1 **Pokój na papierze – wojna na Równinach** – Robert M. Utley podważa mity związane z podbojem Dzikiego Zachodu
- 9 **Czerwona Chmura** – fragment najnowszej biografii słynnego wodza Siuksów pióra Roberta W. Larsona
- 16 **Ślepa wiara Skenandoah** – Laurence M. Hauptman przybliża tragiczną postać wodza Oneidów
- 26 **Walcząc z wodą ognistą** – Thomas J. Lapas omawia ruchy abstynenckie wśród Irokezów w XVIII i XIX wieku
- 32 **Indiańskie ludy Ameryki Południowej: klasyfikacja językowa** – opracował Mariusz Kairski
- 45 **Kronikarz odchodzącego świata** – z Arturem Sobczykiem, etnologiem i fotografem, rozmawia Marek Górka
- 48 **Muzyka Ilaneros, muzyka zmarłych i gitara Matsigenków** – Kacper Świerk opowiada o rozumieniu światów alternatywnych
- 54 **Niewygasta obietnica Ameryki** – raport o stanie Indian Joe Garcii, przewodniczącego Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich
- 58 **Z Ziemi Indian** – serwis informacyjny obu Ameryk

Felieton: **zwierzenia Cienia**

Galeria Tawacinu: INDIGENAS: Ludzie stamtąd – fot. Artur Sobczyk, dzięki uprzejmości Mini Galerii w Krakowie

Okładka: Pow-wow w rezerwacie Oneidów w Green Bay, w stanie Wisconsin, lipiec 2007, fot. Bartosz Hlebowicz

Podziękowania: Dave Fadden, John Fadden, Zbigniew Granat, Stanisław Hlebowicz, Arnold Markowitz

Opracowanie graficzne okładki i galerii: Mariusz Sołtysiak



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

Permanent cooperation with the Polish-American Ethnological Society in Memory of Bronisław Malinowski, Atlantic City, New Jersey, USA

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

ROBERT M. UTLEY

POKÓJ NA PAPIERZE – WOJNA NA RÓWNINACH

W lipcu 1865 roku James Rood Doolittle, senator z Wisconsin, udał się w podróż do Denver, na Terytorium Kolorado, na czele senackiej komisji do zbadania „warunków plemion indiańskich”. Gubernator Terytorium John Evans zaprosił go do wypełnionej po brzegi sali teatru w Denver, gdzie zaledwie przed sześcioma miesiącami, przy szalonym aplauzie tłumów, wystawiono na pokaz indiańskie skalpy. Zdjęto je z głów blisko 130 Szejenów i Arapahów podczas haniebnej masakry nad Sand Creek, jakiej dokonali Ochotnicy Kolorado pułkownika Johna Chivingtona. W nieskazitelnym surducie, ze starannie przyszytą brodą i wąsami Doolittle jął mówić o potrzebie zakończenia kosztownych wojen na Równinach i o tym, co należałoby zrobić z tubylcami. „Nagle rozległ się taki krzyk – wspominał później – jaki się słyszy chyba tylko na polach bitew, krzyk, który prawie podnosił dach teatru: «Wybić ich! Wybić!»”.

Jednym z najbardziej fałszywych wyobrażeń dotyczących epoki Dzikiego Zachodu jest to, że rząd Stanów Zjednoczonych eufemistycznie określany „problem indiański” chciał rozwiązać przy pomocy świadomej polityki ludobójstwa. Prawda natomiast wygląda tak, iż Doolittle i inni mieszkańcy Wschodu użyli wszelkich politycznych wpływów, by uciszyć podnoszące się co jakiś czas wołania obywateli Zachodu, domagających się wyćpienia tubylców. Zagrzani przykładem walki z niewolnictwem ci wschodni reformatorzy wystąpili po wojnie domowej z programem światłej i humanitarnej polityki wobec Indian.

Wysuniętą przez Doolittle’a i tak hałaśliwie odrzuconą przez obywateli Denver alternatywą wobec eksterminacji było umieszczenie Indian w rezerwach i nauczanie ich, jak mają sobie radzić. Pomysł ten wydawał się stosunkowo prosty wschodnim reformatorom, którzy już od dawna nie mieli bezpośredniego kontaktu z Indianami. Ci jednak, którzy zdawali sobie sprawę z podłych warunków panujących w rezerwacie, nie dziwili się, że każde większe starcie z Indianami po wojnie domowej stoczono albo po to, by na mocy traktatu osiedli w rezerwacie, albo po to, by tych, co już żyli w rezerwach i z nich uciekali z powodu okropnych warunków, z powrotem do niego sprowadzić.

Gwałtowne starcia między Indianami a białymi Amerykanami, poczynając od gorączki złota w Kalifornii w 1849 roku do tragedii nad Wounded Knee w roku 1890, zdominowały życie na zachód od Missisipi, ale jednocześnie w tym samym czasie, kiedy łała się krew, rząd Stanów Zjednoczo-



LIBRARY OF CONGRESS, cph.3a46184

Kiedy nad Wounded Knee lała się krew, ludzie dobrej woli starali się pokojowo rozwiązywać problem indiański.

Obóz Wielkiej Stopy trzy tygodnie po masakrze z 29 grudnia 1890 roku. Na pierwszym planie zwłoki Lakotów owinięte w koce, w tle amerykańscy żołnierze.

nych i reformatory religijni starali się pokojowo rozwiązywać problem indiański. Ci pełni dobrej woli ludzie chcieli, by Indianie porzucili swe kultury na rzecz wartości dominującego „cywilizowanego” społeczeństwa. Niektórzy Indianie potrafili na to przystać, inni nie. Wzajemne niezrozumienie ujawniało się w pełni, kiedy obydwie strony negocjowały traktaty albo dyskutowały o polityce rządu i stylu życia tak zwanych „zacofanych” Indian. Kontakt, bez względu na najlepsze intencje przedstawicieli obu stron, czasami zmieniał sprawę na gorsze. Żadne ze starć, do jakich doszło, nie mogło tak naprawdę niczego zmienić: biali nie mieli zamiaru zniknąć, mimo wszelkich przepowiedni przywódców Tańca Ducha.

Biali mieszkający na wschód od Missisipi uporali się ze swym indiańskim problemem już w pierwszej połowie XIX wieku. Postarał się o to przede wszystkim Andrew Jackson, weteran walk z Indianami i pierwszy amerykański prezydent z terenów leżących na zachód od Appalachów. Jego reakcja na decyzję przewodniczącego trybunału Stanów Zjednoczonych, który sprzeciwił się wyrzuceniu Czirokezów z Georgii, mających zwolnić miejsce białym osadnikom była jednoznaczna: „John Marshall powziął decyzję, to teraz niech ją wykona”.

Za cel swej polityki Jackson postawił usunięcie Indian. Mieli odejść ze Wschodu na tereny za Missisipi, gdzie mogliby pędzić życie po swojemu, wolni od głodnych ziemi białych. Tragiczna przeprowadzka Czirokezów „Szlakiem Łez”, pod bagietami wojska, w latach 1838-39 do nowej ojczyzny w Arkansas i na Terytorium Indiańskim (obecna Oklahoma) po dziś dzień żyje w pamięci narodu.

W latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku blisko 50 tysięcy Indian zostało wywłaszczonych i zmuszonych do odejścia na zachód, tak jak

Czirokezi, zaznając cierpień, trudów i nędzy. Oddali 100 milionów akrów ojczystej ziemi na Wschodzie za 32 miliony akrów na Zachodzie i 68 milionów dolarów w pobieranych co roku przydziałach. Przybyli zaś na teren zajęte już przez plemiona Równin, prowadzące inny tryb życia i niezbyt im przychylne.

W tym samym czasie przyłączenie Teksasu w roku 1845, nabytki terytorialne po wojnie amerykańsko-meksykańskiej z lat 1846-48 oraz odkrycie złota w Kalifornii w 1848 roku zmieniły Stany Zjednoczone w państwo kontynentalne i wyzwoliły kolejne fale emigracji. Wędrowniacy do Pacyfiku, która przyniosła zasiedlenie równin i gór całego Zachodu, przeszła przez serce kraju Indian i uderzyła w podstawy ich życia. Wśród wielu motywów – w tym chciwości – skłaniających białych do przemierzenia kontynentu, jeden był taki, jakiego szczególnie potrzebowali. Chrześcijańscy osadnicy wierzyli, że wypełniają nakaz Boga: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, zapelnijcie ziemię i podbijcie ją”.

Na tej podstawie John L. O’Sullivan, wydawca nowojorskiego „Democratic Review”, pisząc z aprobatą o przyłączeniu Teksasu w 1845 roku, znalazł biblijne usprawiedliwienie „naszego boskiego przeznaczenia do rozprzestrzenienia się na całym kontynencie, który Opatrzność ofiarowała dla kolejnych, co roku mnożących się milionów [ludzi]”. Również ujarznienie Indian Zachodu wynikało z Boskiego Przeznaczenia. Hordy zdążających do Kalifornii argonautów, które spadły na Sierra Nevada, prawie wyniszczyły tutejsze plemiona. Tępienie górskich Indian Kalifornii, choć tolerowane przez władze stanowe, nie było jednak skutkiem żadnej oficjalnej polityki, ani nawet zamierzonym procesem.

Pod koniec wojny domowej idea systemu rezerwatów zdążyła się już zadomowić w umysłach reformatorów i polityków. By jednak zaspokoić przekonania humanitarystów, indiański „tytuł” do posiadanych ziem musiał prawnie „wygasnąć” przed utworzeniem o wiele mniejszych rezerwatów. Szło o to, aby skłonić Indian do oddania terenów, które uważali za własne.

Narzędziem osiągnięcia tej pożądanej legalności był traktat. Dużo się rozprawia o raz po raz gwałconych przez rząd Stanów Zjednoczonych traktatach z Indianami, rzadko natomiast o tym, że Indianie ponoszą tutaj równą winę. Żadna strona nie rozumiała, jak druga odczytuje porozumienie. Biali negocjatorzy zakładali, że wodzowie mówią w imieniu współplemieńców, których są w stanie zmusić do posłuchu, a co absolutnie było czymś nie do pomyślenia w ich kulturze. Biali urzędnicy układali traktaty i zapoznawali wodzów z ich szczegółami. Ile z nich ominęły, jak dokładnie przekazywali je tłumacze, jak wiele pojmowali Indianie z prawa białych – można się tylko domyślać. Poza tym często słyszeli to, co chcieli usłyszeć.

Na przykład podczas traktatu nad Medicine Lodge w 1867 roku przedstawiciele rządu podkreślali, że Kiowa, Komancze, Szejenowie i Arapaho będą mogli polować na bizona na południe od rzeki Arkansas tak długo, jak będą się tam paść ich stada i że przez kolejne lata będą pobierać żywność i inne artykuły. Na naradzie w forcie Laramie w 1868 roku Siuksowie, Szejenowie i Arapaho usłyszeli, że zwyciężyli w wojnie (tak zwana Wojna Czerwonej Chmury) z armią amerykańską o Szlak Bozemański i że strzegące tego szlaku forty zostaną zniszczone. Plemiona te nadal żyły na starą modłę w kraju nad rzeką Powder, na terenach eufemistycznie zwanych „nie odstąpionymi przez Indian”, i one także miały pobierać przez szereg lat żywność i inne dobra. Na miejscu każdego zawieranego traktatu

wznosiły się kuszące stosy darów, dostępnych za jednym tylko postawieniem znaku na skrawku papieru.

Uwadze Indian uchodziło to, że w istocie zgadzali się oddać większość ojczystej ziemi i osiąść w rezerwach, gdzie mieli się „ucywilizować” i nauczyć żyć z uprawy ziemi. Dla nich ważne było przede wszystkim to, że będą mogli dalej żyć, tak jak żyli od pokoleń. Biali negocjatorzy wracali natomiast do Waszyngtonu z szeregiem obietnic na stałe już figurujących w stosownie podpisanych dokumentach prawnych. Komisja znad Medicine Lodge założyła rezerwy dla Kiowów i Komanczów oraz Szejenów i Arapahów na Terytorium Indiańskim, zaś komisja z fortu Laramie – Wielki Rezerwat Siuksów, obejmujący wszystkie ziemie współczesnej Dakoty Południowej, leżące na zachód od Missouri.

Pod koniec lat sześćdziesiątych XIX wieku dla licznych reformatorów i oficerów armii, a także dla prezydenta Ulissesa S. Granta stało się jasne, że traktaty w niewielkim stopniu zapobiegają walkom i dają Indianom – w rzeczywistości znajdującym się pod kuratelą rządu – fałszywe poczucie niezależności. Klauzula włączona do Ustawy o zaopatrywaniu Indian (Indian Appropriations Act) z 3 marca 1871 roku kładła kres idei „rodzimych, uzależnionych narodów” i zakazywało Stanom Zjednoczonym dalszych traktatów z Indianami, choć te zawarte obowiązywały w dalszym ciągu.

Zerwanie z systemem traktatów było zmienną cechą polityki Granta wobec Indian, ale jeszcze bardziej charakterystyczne było mianowanie na

Manifest Destiny

Koncepcja „Boskiego Przeznaczenia” (lub Objawionego Przeznaczenia, ang. Manifest Destiny) – hasło sformułowane po raz pierwszy w 1845 roku przez amerykańskiego dziennikarza i polityka Johna L. O’Sullivan. Na łamach „Democratic Review” napisał on m.in., że prawo Stanów Zjednoczonych do zajęcia Oregonu i Teksasu opiera się na „naszym boskim przeznaczeniu do rozprzestrzeniania się na całym kontynencie, który Opatrzność nam ofiarowała”. Nigdy niesformalizowana, koncepcja ta była później rozmaicie interpretowana – począwszy od uznania, iż uzasadnia ona prawo Amerykanów do zajmowania indiańskich terenów od Atlantyku po Pacyfik, aż po pretensje USA do panowania nad całą półkulą zachodnią.

W 1846 kongresman Robert C. Winthrop użył tego określenia w kontekście sporu o Oregon, a w 1850 artykuł w „The Annals of America” głosił, że „zadaniem naszym jest spełnić przeznaczenie, Boskie Przeznaczenie, do panowania nad całym Meksykiem, nad Ameryką Południową, nad Indiani Zachodnimi i Kanadą”. W 1885 roku filozof John Friske w eseju „Manifest Destiny” uzasadniał potrzebę dominacji Anglosasów w świecie ich domniemaną wyższością wskutek selekcji naturalnej. Z koncepcją tą współbrzmiał popularny w USA w drugiej połowie XIX wieku slogan „Go West!” (Na Zachód!).

W latach dziewięćdziesiątych XIX wieku republikanie i wojskowi odwoływali się do idei „Boskiego Przeznaczenia” i „doktryny Monroe” (od 1822 roku głoszącej wyłączne prawo USA do kolonizacji i ekspansji w obu Amerykach) jako uzasadnień do wojny z Hiszpanią, zajęcia Hawajów, wysp Guam i Filipin. Dla jej zwolenników amerykańska ekspansja terytorialna i kulturowa była nie tylko dobra, ale też oczywista i nieunikniona, a ludy „niecywilizowane” winny cieszyć się z dobrodziejstw chrześcijaństwa i amerykańskiej demokracji. W podobnym tonie angielski poeta Rudyard Kipling w wierszu „Brzemień białego człowieka” usprawiedliwiał politykę amerykańskiego imperializmu i – szerzej – europejskiej dominacji nad innymi kulturami moralnym obowiązkiem niesienia pomocy potrzebującym – nawet wbrew ich woli.

Na początku XX wieku w USA polityka interwencji zastąpiła dotychczasowy ekspansjonizm, a Woodrow Wilson, który w 1920 roku jako jedyny prezydent w oficjalnym przemówieniu odwołał się do koncepcji „Objawionego Przeznaczenia”, za naczelną misję Stanów Zjednoczonych uznał bycie liderem demokratycznych przemian. Współcześnie, choć politycy w USA nie odwołują się do koncepcji „Boskiego Przeznaczenia”, to przypominają o niej m.in. krytycy amerykańskich interwencji militarnych w świecie oraz przeciwnicy nadmiernej „amerykanizacji” życia, w tym niektórzy przywódcy tradycyjnych społeczności tubylczych.

oprac. Cieř

stanowisko indiańskich agentów ludzi zalecanych przez organizacje kościelne. Grant jako prezydent-elekt w ciągu czterech miesięcy między wyborami w listopadzie 1868 roku a inauguracją w marcu 1869, przyjął wielu gości domagających się specjalnego przesłuchania. 25 stycznia 1869 roku do jego tymczasowego biura przy Executive Mansion zawitała delegacja kwaków. Przybywali wprost z krajowego posiedzenia w Baltimore, gdzie podjęli szereg postanowień dotyczących ludzkiego traktowania Indian. Najlepiej temu miało posłużyć mianowanie na agentów ludzi wskazanych przez organizacje religijne, takie jak ich własna.

„Panowie – odrzekł Grant – wasza rada jest dobra i przyjmuję ją. Podajcie mi, proszę, jakieś nazwiska Przyjaciół [kwaków], a mianuję ich agentami. Jeśli zdołacie zrobić z Indian kwaków, pozbawicie ich woli walki. Miejmy już pokój”. Przed objęciem swego urzędu powiedział, że „wszyscy Indianie nastawieni pokojowo przekonają się, że nowa polityka to polityka pokoju”.

Bez względu na to, czy kwakrzy rzeczywiście zapoczątkowali politykę pokoju Granta, czy też nie, nowa administracja ogłosiła ją polityką „podboju dobrocią”. Zwano ją też czasem polityką kwaków, bowiem agentów mianowano z rekomendacji kwaków, metodystów, prezbiterian, katolików i innych ugrupowań religijnych.

Polityka pokoju sprawdziła się bardziej na papierze niż w rzeczywistości, czego dowiodły dwie dekady indiańskich wojen. Pobożność nie gwarantowała skutecznego administrowania, rozumienia cudzej kultury, a nawet uczciwości tak rzadkiej u ludzi mianowanych przez partie polityczne. Wbrew oczekiwaniom agentów, nie ułatwiała im procesu zmieniania Indian na modłę białych. Indianie opierali się programom cywilizacyjnym, ponieważ chcieli pozostać tymi, kim byli w przeszłości, a nie tymi, jakimi chciał ich widzieć rząd. Agenci wydzielali żywność i inne dobra, które jeśli w ogóle nadchodziły, to nie w takiej ilości i jakości, jak obiecywano w traktacie. Ludzie chodzili głodni, a nierzadko przymierali głodem. Pozbawieni skrupułów dostawcy, handlarze, przemycnicy whisky i inne hieny żerowali na swych bezradnych ofiarach. Kiedy zaś Indianie wracali do dawnego stylu życia, wyruszało przeciw nim wojsko.

Rezerwat Kiowów i Komanczów na Terytorium Indiańskim w pełni ujaśniał zasadniczą wadę polityki pokoju. Indianie ci od dziesięcioleci najeżdżali pogranicze Teksasu po Rio Grande, zapędzając się w głąb Meksyku. Nie mieli najmniejszego zamiaru zrywać z tym zwyczajem, zwłaszcza, że rząd tak niedbale podchodził do swych traktatowych zobowiązań. Tak dynamiczni przywódcy jak Satanta, Samotny Wilk (Lone Wolf), Wielki Łuk (Big Bow) i stary Satank co rusz udawali się na wyprawy, a że wojsko mogło ich ścigać tylko do granicy rezerwatu, oficerowie nazwali rezerwat koło fortu Sill „Schroniskiem”.

Agent Lawrie Tatum, kwakier zwany przez swych podopiecznych Łysym Agentem, był wielkim farmerem z Iowa, inteligentnym, uczciwym i rozsądnym. Nieposiadający doświadczenia z Indianami i przesiąknięty kwakerskim pacyfizmem, stanął przed zadaniem niemal niewykonalnym. Obarczony cywilizowaniem Kiowów i Komanczów, Indian kochających wojnę i zawsze robiących, co im się podoba, mógł walczyć tylko perswazją.

Pokojowe wysiłki Tatumu wspierał dowódca fortu Sill. Pułkownik Benjamin H. Grierson, co rzadkie w wojsku, darzył Indian sympatią. To oraz dowodzenie czarnoskórymi kawalerzystami wzbudzało pogardę wielu oficerów. Jednak Grierson, jeśli nawet chciał, nie mógł skierować do rezerwatu

swych żołnierzy bez zapytania Tatum o zgodę, której kwakier nie mógł mu udzielić. Wahania Tatum doprowadziły do załamania polityki pokoju.

Zwiedzający pogranicze Teksasu w maju 1871 roku głównodowodzący wojskiem William Tecumseh Sherman o włos uniknął śmierci, kiedy wyprawa wojowników pozwoliła przejechać jego powozowi i eskorcje tylko dlatego, że będący na miejscu czarownik obiecał bogatszy łup do zdobycia. Miał słuszość. Kiedy Sherman dowiedział się o napadzie na karawanę wozów Warrena, do którego doszło w ciągu kilku następnych godzin, wpadł do fortu Sill i za zgodą Tatum zażądał wydania sprawców. Wówczas Satanta oświadczył z dumą, że to on poprowadził tę wyprawę. W zwarciu na podwórzu, przed kwaterą Griersona, wodzowie próbowali zabić Shermana, lecz pułkownik rzucił jednego z nich na podłogę i obezwładnił, nim kawalerzyści zakończyli bijatykę.

Surowo upomniany przez swych religijnych zwierzchników za niezapobieżenie gwałtowi, rozgoryczony Tatum ustąpił ze stanowiska. Satanta z jednym jeszcze wodzem trafili do teksańskiego więzienia w Huntsville, które jednak opuścili po interwencji rzeczników polityki pokoju. Doszło wówczas do kolejnych najazdów, co tak rozwścieczyło Shermana, że uzyskał zgodę na przekroczenie granicy rezerwatu. Tak doszło do Wojny nad Rzeką Czerwoną (1874-75), która położyła kres walkom na południowych Równinach.

Zwycięstwo systemu rezerwatów nastąpiło w 1881 roku. Po tym jak Siedzący Byk porzucił swe kanadyjskie schronienie i poddał się ostatni Siuksowie, którzy pięć lat wcześniej starli w pył George'a A. Custer i jego żołnierzy nad Little Bighorn, rezerwaty stały się prawdziwym więzieniem dla plemion. Nie było już miejsca, do którego można by uciec. Nie było też odwrotu od rządowego programu cywilizowania Indian.

Głód ziemi białych doprowadził do powstania systemu rezerwatów i ten sam głód sprawił, że nawet same rezerwaty nie były nietykalne. I znowu pełni dobrych intencji reformatorzy dostarczyli spekulantom ziemskim pozorów legalnej działalności.

Henry L. Dawes, przypominający wyglądem rzymskiego patrycjusza senator z Massachusetts i przewodniczący Komitetu do Spraw Indian (Committee on Indian Affairs), podjął ostatnią próbę przyspieszenia dzieła ucywilizowania Indian. Uczestniczył on regularnie w corocznych spotkaniach indiańskich reformatorów, organizowanych przez dwóch dystygowanych kwaków, bliźniaczych braci Alberta i Alfreda Smileyów w ich wytwornym Mohonk House, wiktoriańskiej rezydencji, wznoszącej się nad brzegiem jeziora Mohonk, w nowojorskich górach Catskill. Od roku 1883 przedstawiciele wszystkich reformatorskich organizacji, a zwłaszcza Stowarzyszenia Praw Indian (Indian Rights Association), zbierali się tutaj wraz z politycznymi decydentami, przedstawicielami Kościoła protestanckiego, członkami Kongresu, humanitarnie nastawionymi generałami i ludźmi oddanymi ich wersji oświeconej polityki wobec Indian, która pod wieloma względami stawiała się oficjalną polityką państwa. Dawes całkowicie podzielał zdanie przesiadujących w Mohonk, że Indianie, aby stać się w pełni samowystarczalnymi rolnikami, muszą osiąść na własnej działce ziemi, tak jak biali osadnicy. Takie były zaczątki Ustawy Dawesa o powszechnym nadaniu ziemi z 1887 roku (Dawes General Allotment Act).

Generalnie, uwzględniając pewne różnice związane z charakterem ziemi i statusem rodzinnym ubiegającego się, prawo przewidywało przyznanie

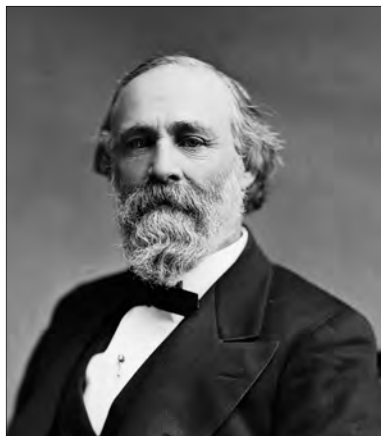
po 160 akrów dla białych z ziemi należącej do władz federalnych (bez żadnych ograniczeń) oraz po tyle samo dla Indian, tyle że z ziemi w obrębie rezerwatu. Jednakże przez lat 25 państwo miało zarządzać ziemią indiańską – w tym czasie tubylcy mieli bardziej się ucywilizować. Po objęciu działki Indianin stawał się z miejsca obywatelem Stanów Zjednoczonych, podlegającym prawu cywilnemu i karnemu, obowiązującemu w zamieszkiwanym przezeń stanie czy terytorium.

Obwołana przez reformatorów wielkim zwycięstwem ustawa zawierała kilka niejasnych zapisów. Rozdzielenia ziemi nie można było rzecz jasna dokonać bez wcześniejszych pomiarów w rezerwach, z czym rząd Stanów Zjednoczonych zwlekał przez wiele lat. Ponadto, mogło się okazać, że wielu Indian w ogóle nie będzie się ubiegać o wykrojenie działek. Ponieważ obszary rezerwatów niezmiennie przewyższały łączną powierzchnię działek tych wszystkich Indian, którym przysługiwało owe 160 akrów, w każdym rezerwacie pozostawałyby więc rozległe obszary tak zwanej „ziemi zbywającej”. Ustawa Dawesa zezwalała na „zwrot” tej ziemi państwu, w ten sposób zachęcając Kongres i rząd do przekazywania nadwyżek ziemi w niektórych rezerwach na użytek gospodarstw białych rolników, zanim jeszcze w pełni przystąpiono do jej pomiarów i rozdzielania.

Naciskani przez spekulantów członkowie państwowych komisji zmuszali Indian do odstąpienia „zbywających” ziem, dobrze wiedząc, że wkrótce się okaże, że bynajmniej nie można ich było do tej kategorii zaliczyć. Sytuacja przybrała dramatyczne rozmiary, kiedy w 1893 roku rozpoczął się wielki wyścig o ziemię na tak zwanym Cherokee Outlet, na niedawno powstałym Terytorium Oklahoma. Równocześnie z okrojeniem rezerwatów Kiowów i Komanczów oraz Szejenów i Arapahów Terytorium Oklahoma połączyło się od wschodu z Terytorium Indiańskim, tworząc w 1907 roku stan Oklahoma. W latach 1887-1934 w rezerwach na całym Zachodzie wykupy nadwyżki ziemi i sprzedaż przez właścicieli ich działek po upływie okresu powierniczego zarządzania, zubożyły indiański stan posiadania o 60%, ze 138 do 55 milionów akrów ziemi.

Reformatorzy uważali, że przyznanie Indianom indywidualnych działek zmieni ich w cywilizowanych obywateli, a także spowoduje rozkwit ziemi. W rzeczywistości Ustawa Dawesa zawiodła – Indianie nie stali się ani samodzielnymi farmerami, ani nie przestali wyglądać dalszej pomocy od rządu. To niepowodzenie nie oznacza jednak, że jej twórcy i rzecznicy działali w złej wierze, wielu z nich kierowało się najlepszymi intencjami. Często zapominamy, że wartości i postawy ludzi współczesnych i to bez względu na rasę, narodowość i płeć, różnią się od wartości i postaw ludzi w XIX wieku. Dla Indian, białych, Murzynów, Meksykanów i innych ludzi z minionych pokoleń wartości te były wytworem ich czasu i miejsca, a nie dnia dzisiejszego. Białych można obwiniać o zagmatwanie stosunków z Indianami, ale nie o to, że traktowali ich niezgodnie z tym, co dzisiaj może wydawać się słusze.

Jak rząd Stanów Zjednoczonych powinien był traktować Indian? Czy jakieś inne państwo wypracowało lepszy system? Anglia, Francja, Niemcy



LIBRARY OF CONGRESS, cwpbh.03931

Henry L. Dawes (1816-1903) przyspieszył dzieło ucywilizowania Indian. Był przekonany, że aby Indianie stali się samowystarczali, muszą osiąść na własnej działce ziemi, tak jak biali osadnicy. Takie były zaczątki Ustawy Dawesa o powszechnym nadaniu ziemi z 1887 roku.

i inne mocarstwa kolonialne po prostu usunęły tubylców na bok, podbiły ich lub związały ze sobą wojskowymi sojuszami. Nawet tam, gdzie dotarli osadnicy, tak jak w Afryce Południowej i w Rodezji, wypędzono tubylców, nie troszcząc się zbytnio o to, gdzie się podzieją. W Meksyku Hiszpanie toczyli wojny z tubylcami, aby w końcu wymieszać się z nimi i stać się Meksykanami. Australia brutalnie złamała swych Aborygenów, narzucając im segregację rasową trwającą do lat sześćdziesiątych XX wieku.

Często za przykład stawia się Kanadę, choć nigdy przecież takiego przykładu nie stanowiła. Polityka Kanady wobec krajowców po prostu naśladowała politykę amerykańską z jej traktatami, rezerwatami, cywilizacją i rządowymi zapomogami oraz Północno-Zachodnią Policją Konną, bliźniaczą siostrą amerykańskiej kawalerii. O wiele mniej Kanadyjczyków i o wiele później niż Amerykanie zawędrowało na Zachód, co dało rządowi więcej czasu na prowadzenie polityki w sposób nieco bardziej humanitarny.

Amerykanie i ich rząd mogli byli działać w bardziej ludzki sposób, bez łamania postaw i naruszania wartości ludzi. Reformatorzy chcieli i naprawdę walczyli o przerwanie przekupstwa i złodziejstwa oraz o dobór kompetentnych agentów i innych urzędników. Poszukiwali również odpowiednich środków, aby wywiązywać się z traktatowych zobowiązań i położyć kres konfliktowi między Departamentem Wojny a Departamentem Spraw Wewnętrznych, wiecznie spierającymi się, który z nich powinien zajmować się sprawami Indian. Z drugiej strony reformatorzy nie dopuszczali nawet w myśli innego celu swych działań niż „ucywilizowanie” Indian, tak jak je sami rozumieli.

Skoro zabrakło tych, którzy pozostawiliby całą Amerykę Północną jej pierwszym właścicielom, Indianie musieli oddać ją białym najeźdźcom. ♦

tłum. Aleksander Sudak

Nad Little Bighorn
znów pasą się
mustangi

Powyższy artykuł ukazał się w czasopiśmie „Wild West”, październik 2008. Przekład i publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą autora.

BARTOSZ HLEBOWICZ



ROBERT W. LARSON

CZERWONA CHMURA

wojownik i mąż stanu Siuksów

Ponure lata nastały w Pine Ridge po bitwie nad potokiem Wounded Knee. Z lekcji płynącej z burzliwego ruchu Tańca Ducha wynikało, że nawet wezwanie niebios na pomoc nie przywróciło Siuksom życia na dawną modłę. Przez dwadzieścia lat wielu Lakotów żywiło nadzieję, że pewnego dnia zaczną znowu żyć po dawnemu, polując wiosną i jesienią na bizony, w rytm pór roku. Nadziei tej nie pozbawiła ich nawet utrata łowisk nad North Platte po zawarciu traktatu, ani kraju nad rzeką Powder po Wielkiej Wojnie Siuksów lat 1876-77, ani najboleśniejsze zapewne odebranie Gór Czarnych. Pomimo tego wszystkiego nie spodziewali się ciosu, który zadała im ustawa z 1889 roku, pozbawiająca ich połowy ziem rezerwatu. Stłumienie Tańca Ducha w rok później przekonało jednak Siuksów, że drogie im nad wszystko dawne życie odeszło bezpowrotnie. Niektórzy Lakota z Pine Ridge i pozostałych pięciu rezerwatów¹ zamknęli się w sobie, nie chcąc mieć nic wspólnego z białymi, ale większość z ponurą rezygnacją przystała na osiadły, rolniczy tryb życia, narzucony przez rząd amerykański.

Zaden chyba lakocki przywódca nie zdawał sobie sprawy w tym stopniu co Czerwona Chmura, jak szybko znikają ziemie i wartości jego narodu. Na ćwierć wieku przed krwawym zajściem nad Wounded Knee ściągnął na siebie oczy całego kraju, zamykając Szlak Bozeman, wiodący wzdłuż ukochanego przez Siuksów kraju nad Powder. Choć w końcu przystał na traktat z Laramie z 1868 roku, podważał potem każdy jego punkt bądź interpretację, jeśli jego zdaniem mogły zaszkodzić interesom Lakotów. Nie przyłączył się do Siedzącego Byka i Szalonego Konia podczas Wielkiej Wojny Siuksów, ale cały swój dyplomatyczny talent oddał na usługi współplemieńców, do końca opierając się odstąpieniu Gór Czarnych.

Będąc człowiekiem, którego rząd przez całe lata miał za głównego przedstawiciela Siuksów Lakota, Czerwona Chmura robił co w jego mocy, aby zachować jak najwięcej z dawnego życia. Do uprawy ziemi podchodził bez szczególnego entuzjazmu i nie życzył sobie, aby jego dzieci i wnuki uczęszczały do szkół w rezerwacie czy poza jego obrębem. Ryzykował utratę przywództwa, kiedy pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku stawiał czoło złowieszczej ustawie o Siuksach, mocą której rząd zabrał im tyle ziemi. Choć z początku skrycie popierał Taniec Ducha, to nie lękał się ani przez chwilę, iż rząd zareaguje z całą siłą, jeśli religijne szaleństwo ukaże swe groźne oblicze. Starał się zatem występować przeciw wszelkim ekscesom tego duchowego odrodzenia, nawet gdy władze cywilne przestały już upatrywać w nim rzecznika swego ludu. [...]

¹ Po wprowadzeniu Ustawy Dawesa z Wielkiego Rezerwatu Siuksów wydzielono pięć mniejszych: Standing Rock, Cheyenne River, Lower Brule, Rosebud i Pine Ridge. Niektórzy historycy dodają także szósty rezerwat – Crow Creek.

Robert W. Larson
Czerwona Chmura
– wojownik i mąż stanu

Czerwona Chmura,
zdjęcie z ok. 1900 r.

LIBRARY OF CONGRESS, cph.3a50265



W ciągu ostatnich dwudziestu lat życia Czerwona Chmura stał się zwykłym człowiekiem dla pracowników agencji i innych białych w Pine Ridge. W pamięci wielu z nich zapisał się jako srogi niegdyś wojownik, teraz żyjący w pokoju z państwem amerykańskim. Jego przyjaciel Charles P. Jordan, który pełnił kilka ważnych funkcji w rezerwach Pine Ridge i Rosebud, w liście z 26 czerwca 1902 roku do historyka Doane'a Robinsona przytoczył słowa wypowiedziane przez wodza podczas powitania go w jednym z waszyngtońskich kościołów w 1889 roku: „Kiedy walczyłem z białymi, robiłem to ze wszystkich sił. Kiedy w 1868 roku zawarłem traktat, robiłem wszystko, by go dotrzymać, przez co też narażałem życie”.

Ta дума z roli rzecznika pokoju pogrzyżała Czerwoną Chmurę w oczach wielu współczesnych Indian. Liczni Lakotowie mają mu za złe brak działań wobec ciągłego naruszania przez rząd warunków traktatu z fortu Laramie. Potępiają go również za to, że nie przyłączył się do powszechnego oporu, kierowanego przez Siedzącego Byka i Szalonego Konia, oporu, który doprowadził do bitwy nad Little Bighorn. Istnieje również zarzut, jakoby był zbyt wygodnym człowiekiem jak na wodza Siuksów; takiego

rząd amerykański życzył sobie najbardziej. To prawda, że czasem kierował się głównie własnymi korzyściami. Nieustannie domagał się odszkodowania za konie odebrane jemu i ludziom Czerwonego Liścia w 1876 roku i równie nieustępliwie żądał zadośćuczynienia za splądrowany podczas Tańca Ducha drewniany, piętrowy dom w Pine Ridge, z którego był tak dumny. Niemniej ryzykował całym swym autorytetem i wpływem, kiedy sprzeciwiał się krzywdzącej ustawie o Siuksach z 1889 roku. I chociaż jego wysiłki powstrzymania Tańca Ducha okazały się nieskuteczne (tak jak i próby odzyskania przywilejów, nadanych mu kiedyś przez rząd), to miały one o wiele większe znaczenie, niż sądzi większość historyków.

Należy też pamiętać, że jeśli Czerwona Chmura uznał, iż wojna jest korzystniejszym wyborem, nie wahał się do niej przystąpić. Nie wolno zapominać o roli, jaką odegrał podczas bitwy z Fettermanem i tzw. bitwy o wozy, ani o tym, że przed pojawieniem się Szalonego Konia cieszył się sławą najmężniejszego wojownika Oglalów. Dopiero po odwiedzinach w Waszyngtonie przekonał się, że miazdząca przewaga jego białych przeciwników czyni wszelki opór beznadziejnym. Wtedy zrozumiał, że przez rokowania zyska dla swoich o wiele więcej niż przez zasadzki i obleganie fortów, które stosował w swej wojnie, mającej odwieść rząd od przejścia Szlaku Bozemana.

Dokonania Czerwonej Chmury jako dyplomaty i wnikliwego polityka nie sprawiły bynajmniej, że wiodło mu się lepiej niż innym mieszkańcom Pine Ridge w czasach, jakie nastały po tragicznym końcu ruchu Tańca Ducha. Ponieważ służył Oglalom przez tak długi czas, wielu z nich zawsze uważało go za swego przywódcę i do końca też pozostał *itancanem* (przywódcą) swego związku Złych Twarzy. Niemniej większość Siuksów żyjących w tym górzystym, prawie bezleśnym rezerwacie, cierpiała nędzę. Jeszcze sto lat później, w 1994 roku, hrabstwo Shannon w Dakocie Południowej, obejmujące ponad połowę rozległego obszaru Pine Ridge, było trzecim na liście najbiedniejszych hrabstw w Stanach Zjednoczonych. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku rząd federalny w pełni zdawał sobie sprawę z opłakanych warunków panujących w Pine Ridge i innych rezerwach Lakotów. 22 marca 1891 roku, po tym jak zniechęceni przedstawiciele Siuksów wrócili z Waszyngtonu, komisarz Thomas J. Morgan polecił wszystkim agentom, aby uporządkowali sprawy przydziałów, pieniędzy oraz by udzielili swym podopiecznym wszelkiej pomocy w sprawach oświaty i rolnictwa, do czego byli zobowiązani mocą traktatu w forcie Laramie z 1868 roku, umowy o sprzedaż Gór Czarnych z 1877 i ustawy o Siuksach z 1889 roku. Agenci mieli zapewnić Lakotów, że są pieniądze na wszystkie te cele. Ponadto miały się znaleźć fundusze na wyrównanie strat wynikłych z obciążenia przydziałów, przez co rok 1890 okazał się tak trudny.

Choć Czerwoną Chmurę skutecznie wyłączono z tych spraw plemiennych, które wymagały rozmów z rządem federalnym, w tym samym liście komisarz Morgan oświadczał, iż wódz wraz z Czerwonym Liściem otrzymają odszkodowanie za konie zabrane im w 1876 roku przez pułkownika Mackenzie. Nastroye w Pine Ridge jeszcze bardziej poprawiło jego oświadczenie, iż pokojowo nastawieni Indianie, tacy jak Czerwona Chmura, zostaną wynagrodzeni za szkody, jakie ponieśli podczas ostatniego powstania. List Morgana stanowi kolejny przykład stosowania metody „kija i marchewki” wobec wciąż niezadowolonych Siuksów. Chociaż komisarz przemawiał pojednawczo, to wielu jego przełożonych nie starało się zbyt-

nio ukrywać wrogiego nastawienia. Sekretarz Noble, który nieugięcie trwał w swym uprzedzeniu wobec Czerwonej Chmury, napisał tydzień później do Morgana, że o ile postara się być tak „ludzkim” jak tylko to możliwe, to wszelkie zamieszki wśród Siuksów spotkają się z „całą surowością” i karą konieczną do „wymuszenia posłuchu”.

Mimo niewątpliwie szczerých intencji rządu polepszenia doli Siuksów w Pine Ridge, nie zrobiono zbyt wiele pod tym względem w ciągu następnych dwudziestu lat. Wstępowanie Lakotów na „drogę cywilizacji”, będące misją ludzi takich, jak komisarz Morgan i inni uczestnicy spotkań nad jeziorem Mohonk, odbywało się bardzo opornie, ku zaskoczeniu wielu postronnych obserwatorów. Niemniej to, że większość Lakotów tylko pod przymusem zajęła się uprawą ziemi, nie było wyłącznie winą polityki władz. „Zacofani” Oglala z uporem trwali przy tradycyjnych wartościach mimo wysiłków postępowych przywódców, takich jak młody Boją się Jeggo Koni, Amerykański Koń czy George Sword, próbujących przekonać ich do pogodzenia się z nową rzeczywistością.

Czerwoną Chmurę, który wyznawał poglądy obu grup, w miarę starzenia się i oddalania od spraw związanych z rządem federalnym, zaczęto coraz częściej uważać za wroga postępu. Do końca sprzeciwiał się on posyłaniu swoich dzieci i wnuków do szkół białych ludzi, twierdząc, że jedno z nich zmarło właśnie dlatego, że zamieszkało w internacie. W zasadzie do końca też wytrwał w przekonaniu, że życie farmera uwłacza godności wojownika. Jak na ironię, kiedy stary wódz obejmował w 1904 roku działkę, należną mu z mocy ustawy o Siuksach, w Pine Ridge zaszła znacząca zmiana w nastawieniu do podziału ziemi. Nawiasem mówiąc, Czerwona Chmura sprzeciwiał mu się nie tylko z pobudek ideologicznych, wielu Siuksów z Pine Ridge uważało bowiem, że ich ziemie nie nadają się pod uprawę i lepiej zachować je wspólnie jako pastwiska.

Czerwona Chmura nie stał się również tym, kogo historyk William T. Hagan w biografii Quanaha Parkera, wodza Komanczów, nazywa pośrednikiem kulturowym. W ostatnich dwudziestu pięciu latach swego życia ten zdolny dyplomata Komanczów skutecznie współpracował z indyjskimi agentami, teksańskimi hodowcami bydła i przedstawicielami rządu tak w interesie swego plemienia, jak i w swoim własnym. Czerwona Chmura natomiast, choć zawarł pokój z rządem, podpisując traktat w forcie Laramie, i starał się go dotrzymać w najbardziej nawet niesprzyjających warunkach, nie zabiegał o to, by stać się łącznikiem w kontaktach jego ludu ze światem zewnętrznym. Z jednej strony na przeszkodzie stało jego niezwykle oddanie tradycyjnym wartościom i często musiał ukrywać swe prawdziwe przekonania, aby chronić siebie i współplemieńców przed szykanami władz. Z drugiej – uczciwe odgrywanie tej roli utrudniała, a nawet uniemożliwiała konieczność walki z naruszaniem warunków traktatu i grabieżą ziemi. Dwojakość natury wodza nie tylko przesądziła o jego skomplikowanym charakterze za życia, ale cechujące go silne rozdzarcie mogło uzewnętrznić się w Pine Ridge po osiemdziesięciu latach, kiedy gniewni Oglala, skupieni w Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) zajęli miejsce bitwy nad Wounded Knee, prowadząc w 1973 roku przez siedemdziesiąt jeden dni jego szeroko nagłośnioną okupację. [...]

Chociaż Czerwona Chmura mógł pławić się w swej minionej chwale, to w ciężkich latach na przełomie XIX i XX wieku musiał znosić taką samą nędzę jak jego współplemieńcy. W 1902 roku Charles P. Jordan barwnie opisał wizytę, jaką złożyli mu wódz ze swą blisko już sześćdziesięcioletnią



LIBRARY OF CONGRESS, cph.3c24293

żoną, Ładną Sową. Oboje przejechali starym wozem do drewna studzięciomilową drogę z Pine Ridge do Rosebud, gdzie wtedy pracował Jordan. Ten w ciepłych słowach opisał ich jako „brudnych od kurzu i pochylonych wiekiem”. Słynny niegdyś wojownik, liczący ponad osiemdziesiąt lat był „prawie zupełnie ślepy”. Był to „zaiste podniosły widok, jak prowadził go za rękę czteroletni prawnuczek”. Darzący najwyższym szacunkiem starego wodza Jordan gościł go wraz z bliskimi przez trzy tygodnie, po czym wyprowadził „zadowolonych w drogę powrotną”.

Chyba najszczęśliwsze chwile w ostatnich dniach Czerwona Chmura spędzał na wycieczkach, które odrywały go od monotonii życia w Pine Ridge. Będąc na miejscu, zwykle w milczeniu przeżywał doznane zawody, ale czasem nie potrafił ukryć gniewu i rozczarowania. Pewnego razu zwierzył się prowadzącemu tu badania antropologowi Warrenowi Mooreheadowi, że rząd potrafił zabrać ziemię Siuksom, ale nie potrafił ich „utrzymać i wyżywić”. „Teraz ja, który przewodziłem pięciu tysiącom wojowników – powiedział – muszę mówić Waszyngtonowi, kiedy jestem głodny. Muszę prosić o to, co mi się należy, a kiedy robię to zbyt głośno, zamykają mnie w areszcie”. Choć czasem posądzano go, że chodzi mu tylko o siebie, wiadać było, że los jego ludu leży mu głęboko na sercu. „Ciężko nam się żyje tutaj, w Pine Ridge – mówił Mooreheadowi. – Nasze dziewczęta schodzą na złą drogę. Każdej zimy choroba płuc zabiera nam najlepszych ludzi. Ciężko mi na sercu i jestem stary, a tak mało mogę zrobić dla swoich”.

Krótkie wyjazdy z rezerwatu dobrze więc służyły Czerwonej Chmurze. Boleśnie też jednak postrzegał różnice między Pine Ridge a rozległymi niegdyś łowiskami Lakotów, leżącymi na zachód i południe. Biali i Indianie wciąż nazywali wiele stron Nebraski i Wyomingu „krajem Czerwonej Chmury”. Wspomnienia tego wciąż pewnie tkwiły w jego umyśle, kiedy podczas rozmowy z Mooreheadem o Pine Ridge wyrwało mu się z głębi serca: „Spójrz na tę pustynię i pomyśl tylko! Zostałem na nią skazany, ja,

Dom
Czerwonej Chmury
w rezerwacie
Pine Ridge.
Fot. William R. Cross,
ok. 1891

który żyłem w kraju zielonym, tak wielkim, że nie mogłem przejechać go w tydzień na najszybszym pony”. Podróże na ranczo zaprzyjaźnionego z nim kapitana Jamesa H. Cooka musiały napełniać go goryczą, gdyż zwykle mijał po drodze zalesione i trawiaste okolice fortu Robinson, do roku 1877 należące do agencji noszącej jego imię, drugiego z czterech miejsc będących domem Oglalów.

Kiedy już jednak zajeżdżał na ranczo Cooka przy Agate Springs, był całkowicie zadowolony. I on, i jego rodzina nie czuli się chyba nigdzie lepiej niż w gościnie u Cooka, obozując nad zalesionymi brzegami Niobary. W tej drogiej mu okolicy spędził dziesięć dni podczas swej ostatniej podróży w 1908 roku, kiedy z wielką tęsknotą mówił o „starych szlakach” przemierzanych przez Siuksów przez „setki lat”. Nie wszystkie jednak wyjazdy z rezerwatu Czerwona Chmura wspominał tak mile. Kiedy latem 1894 roku odwiedził Szoszonów i ich lecznicze gorące źródła w Wyomingu, aresztowano go za polowanie w okresie ochronnym – jego, który kiedyś był władcą na tych terenach. Chociaż dowodził swej niewinności, to trafił na krótki czas do aresztu w Casper, ponadto skazano go na grzywnę sześćdziesięciu sześciu dolarów, którą niechętnie uiścił po sprzedaniu dwóch koni.

Choć ze względu na sprzeciw wobec ustawy o Siuksach Czerwona Chmura pozostawał z dala od polityki, czasem próbował do niej wracać. Nie bardzo mu się to jednak udawało. Na przykład w 1891 roku napisał list do komisarza Morgana w imieniu swoim i takich przywódców, jak Mała Rana, Amerykański Koń, syn Jack i młody Boją się Jego Koni, w którym domagał się, aby nowym agentem do spraw Siuksów Oglala został kapitan Cook. „Mamy już dość agentów ze Wschodu – pisał z nadzieją – a kapitanowi Cookowi, znanemu nam od siedemnastu lat, można zaufać”. W następnym roku znów bezskutecznie próbował przekonać Jamesa Coopera, specjalnego agenta Biura do Spraw Indian, aby zlikwidowano sądy dla Indian. Udowadniał przekonywająco, że nikt stający przed nimi nie został uniewinniony, nie wiadomo też, co się dzieje z pieniędzmi skazanych.

W 1897 roku Czerwona Chmura udał się w ostatnią podróż do Waszyngtonu, co zawsze sprawiało mu przyjemność, gdyż podczas poprzednich czternastu pobytów prawie zawsze skupiał na sobie powszechną uwagę. Tym razem jednak było inaczej. W 1870 roku witano go jako indiańską znakomitość, człowieka, który powstrzymał rząd w marszu ku rzecze Powder i kazał czekać całemu krajowi, aż przystanie na warunki traktatu z fortu Laramie. Fetowały go nie tylko koła rządzące, ale rozentuzjasmowane tłumy moźnych i maluczkich zgromadzonych na nowojorskiej Piątej Alei. Teraz zaś, w 1897 roku, jego sprawozdanie przed Senacką Komisją do Spraw Indian, składane wraz z Clarence’em Three Stars i Amerykańskim Koniem, przeszło bez większego echa, podobnie jak cała lista przedłożonych próśb i skarg.

Politycznie udzielał się jednak przede wszystkim w Pine Ridge. W 1898 roku występował bez powodzenia przeciw ogradzaniu pastwisk w rezerwacie, dowodząc tym swego przywiązania do starych zwyczajów, tak jeszcze drogich większości Siuksów. [...]

We wrześniu 1903 roku Czerwona Chmura po raz ostatni wystąpił na radzie plemiennej w Pine Ridge, po raz ostatni chyba odnosząc pewien polityczny sukces. Okazję po temu stworzyło przybycie E.W. Martina, kongresmana z Dakoty Południowej. Chociaż Martin zamierzał tylko przez parę godzin porozmawiać z zamieszkującymi w jego stanie przywódcami

Lakotów, musiał przez dwa dni słuchać gorzkich skarg, w większości związanych z niespełnionymi warunkami porozumień w forcie Laramie oraz ze sprzedażą Gór Czarnych.

Zabierali też głos starzy wodzowie, jak Amerykański Koń, Mała Rana i Niebieski Koń, ale Czerwona Chmura, wciąż uważany przez wielu za żywy pomnik historii Siuksów, poczynił najwięcej istotnych uwag. Przy wspomnieniu przyjazdu komisji Allisona² do starej agencji Czerwonej Chmury w 1875 roku odżyło całe rozgoryczenie z powodu utraty Paha Sapa, świętych gór Siuksów, które w miarę upływu lat stawały się dla nich coraz bardziej święte. Czerwona Chmura powrócił do argumentów, które wysuwał w miesiącach przed bitwą nad Little Bighorn, kiedy rząd proponował zaledwie sześć milionów za pełne minerałów góry. „Góry Czarne są warte dla mnie płacenia siedmiu pokoleniom – powiedział wtedy senatorowi Allisonowi i pozostałym komisarzom – a wy mi mówicie o sześciu milionach dolarów. Już naprawdę zasycha mi w ustach”.

Stary wódz mówiący w 1875 roku o zabezpieczeniu siedmiu pokoleń Siuksów w żywność i inne dobra, w roku 1903 przemawiał tak, jak gdyby Góry Czarne wciąż należały do niego i jego narodu. Mówił jednak, że chce wydzierzać Wielkiemu Ojcu „ich szczyty” pod wydobywanie. „Weźcie te skały nad sosnami” – powiedział, wiedząc, że Siuksowie pilnie potrzebują pieniędzy. „Powinni dać nam pieniądze za traktat z Gór Czarnych, gdyż trzeba nam ich teraz” – twierdził. Osiemdziesiąt lat później większość Lakotów upomniała się o Góry Czarne jeszcze silniej, popierana przez Sąd Najwyższy, który w 1980 roku w sprawie „Stany Zjednoczone przeciw Indianowskiemu Narodowi Siuksów” przyznał Lakotom prawo do odszkodowania za ich utratę. Rząd federalny zaproponował zatem Siuksom 105 milionów dolarów, czyli te 7 milionów, które Czerwona Chmura i niektórzy Siuksowie skłonni byli wziąć od komisji Allisona w 1875 roku oraz odsetki w kwocie 98 milionów dolarów, jakie narosły od odstąpienia Gór w 1877 roku. Lakotowie z lat osiemdziesiątych XX wieku byli jednak bardziej nieustępliwi niż sam Czerwona Chmura, twierdząc, że Góry Czarne należą do nich i uzasadniając to warunkami traktatu z Laramie.

Czerwona Chmura zmarł 10 grudnia 1909 roku. Mimo że przez lata tkwił w dwóch kulturach i wyznawał wartości obydwu, pochowano go w obrządku katolickim na małym cmentarzu za Misją Świętego Różańca, której niezmienne udzielał pomocy od czasu jej powstania w 1888 roku. Choć w ostatnich dekadach osiemdziesięcioośmioletniego życia wielu o nim zapomniało, to jego śmierć ogłosiła prasa całego kraju. Dla wielu Amerykanów tęskniących za Starym Zachodem Czerwona Chmura był kolejną legendarną postacią, która odeszła na zawsze. ♣

tlum. Aleksander Sudak

Fragment ostatniego rozdziału biografii Czerwonej Chmury autorstwa Roberta W. Larsona, która wkrótce ukaże się nakładem TIPI pod tytułem *Czerwona Chmura – wojownik i mąż stanu Siuksów*.

ROBERT W. LARSON – emerytowany profesor historii Uniwersytetu Northern Colorado w Greeley, autor wielu książek, m.in. *Gall: Lakota War Chief, New Mexico's Quest for Statehood, 1846-1912* oraz *Populism in the Mountain West*.

² Latem 1875 roku rząd amerykański powołał komisję do rozmów z Siuksami w sprawie Gór Czarnych. Na jej czele stanął senator ze stanu Iowa William B. Allison.

LAURENCE M. HAUPTMAN

ŚLEPA WIARA

tragedia wodza Skenandoah (1706?-1816)

¹ Część tego artykułu ukazała się w książce L. Hauptmana *Conspiracy of Interests: Iroquois Dispossession and the Rise of New York State*, Syracuse University Press, Syracuse 1999.

Wcześniejsza wersja została przedstawiona podczas konferencji historycznej na temat Oneidów w rezerwacie Oneida Nation of Indians of Wisconsin, 17 czerwca 1998.

² Good Peter (ok. 1715-1792) – wódz Oneidów. Około 1748 przyjął chrześcijaństwo. Był przeciwny sprzedaży ziemi Oneidów, zwalczał alkoholizm, inspirując się naukami Wielkiego Przebudzenia, głoszonymi przez misjonarzy Elihu Spencera i Gideona Hawleya. Dzięki jego staraniom Samuel Kirkland rozpoczął nauczanie wśród Oneidów.

Z kilkoma zaledwie wyjątkami, tubylczych Amerykanów, którzy współpracowali z białymi, spotkała ostra krytyka zarówno ze strony historyków, jak i samych Indian¹. Od Unkasa i pierwszej połowy XVII wieku do Czerwonej Chmury w epoce rezerwatowej, ci, którzy pojęli potęgę świata euroamerykańskiego i próbowali się doń przystosować, uznani zostali za mniej godnych szacunku od tych, którzy wkroczyli na wojenną ścieżkę przeciw „długim nożom”. Nie roztrząsano motywów działań poszczególnych osób, zamiast tego hurtem – i zbyt pochopnie – przypięto im łatkę „wodzów rządowych” i „zdrajców”.

Skenandoah, znany też jako Schenandoa, Skenandoa, Skenandon, Skanando, Skenondough, Skanondonagh, Skenandore, John Skanondo, John Skannondogh, and Johnko Skenando, a także pod wieloma innymi wariantami tego imienia, był słynnym przywódcą Oneidów w czasie wojny o niepodległość i wczesnej Republiki. Nawet wśród współplemieńców powszechnie był nazywany „dobrym przyjacielem białego człowieka”. Łatwo sugerować, że był „zdrajcą”. Po pierwsze, chętniej niż inni wodzowie zgadzał się na dzierżawienie czy sprzedaż indiańskiej ziemi. Po drugie, współpraca z białymi przyniosła jemu i jego rodzinie więcej korzyści ekonomicznych niż innym Oneidom. Po trzecie, zajął się uprawą ziemi na długo przed Handsome Lakiem, prorokiem z ludu Seneków, który opowiadał się za zmianą ról mężczyźni i kobiet i nawoływał, aby mężczyźni zajęli się rolnictwem. Wreszcie, konwersja Skenandoah i przywiązanie do religii białego człowieka – chrześcijaństwa – były przeogromne.

Niezależnie od prawdziwości tych trzech faktów, w moim przekonaniu Skenandoah nie był „wujkiem tomahawkiem” ani „jabłkiem”, z wierzchu czerwonym, a w środku białym (tak w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku aktywiści Red Power określali Indian dążących do przystosowania się). Aby wyzwolić się z alkoholizmu, w którym pogrążył się w pierwszej połowie swego niezwykle długiego życia, Skenandoah zwrócił się do Chrystusa. Czyniąc to, został wiernym uczniem misjonarza Samuela Kirklanda, a ten z kolei stał się dla niego niemal ojcem, który nie mógłby przecież wyrządzić mu zła. Według antropologa Williama N. Fentona, Kirkland nawiązał „długoletnią przyjaźń ze Skenandoah i Good Peterem². Przyjaźń wśród Indian oznaczała szczególną więź pomiędzy dwiema osobami, scementowaną rytuałem i przestrzeganiem wzajemnych zobowiązań przez całe życie każdej z nich. Siegała poza system pokrewieństwa, łącząc ludzi innymi więzami niż krew i małżeństwo. Jest stałym elementem kul-

tury irokeskiej”³. Tylko dwa razy, i to na bardzo krótko, drogi Skenandoah i Kirklanda się rozchodziły. To przede wszystkim właśnie ta ślepa wiara sprawiała, że Skenandoah czynił złe wybory w ostatnich dekadach życia.

Choć był jednym z najsłynniejszych Oneidów, wiemy niewiele o jego wczesnych latach. Pochodził od Indian Susquehanna (Andaste/Conestoga), urodził się około 1706 roku. Skenandoah („świerk” lub „biegnąca sarna”) zaadoptowali Oneidowie, wśród których uzyskał pozycję wodza wojennego, a potem wodza-sosny⁴ w rodzie Wilka. Młodego Skenandoah opisywano jako „wysokiego, dobrze zbudowanego i krzepkiego mężczyznę” oraz „odważnego i nieustraszonego wojownika”. Nie istnieje żaden portret Skenandoah, ale ponoć miał tatuaże na piersi i dłoniach, a także olbrzymie uszy.

Z nielicznych zapisów historycznych wiemy, że w pierwszej połowie swego życia Skenandoah był alkoholikiem. W osadzie uchodźców na terytorium Oneidów nad górnym biegiem Susquehanny, gdzie się wychował, kwitł handel alkoholem i alkoholizm – problemy z niego wynikające były powszechne. Przesiedlanie indiańskich społeczności w XVIII wieku – Connoy, Munsee, Nanticoke, Saponi, Szaunisów, Tuscarora i Tutelo – głównie do Oquaga i Otsiningo, a także do Brothertown, Chemung, Chugnuts, New Stockbridge, Owego, Tioga i Unadilla wiązało się ze społeczną traumą i dezintegracją, które prowadziły do coraz większego spożycia alkoholu, alkoholowych pojedynków i przemocy. Już w 1737 roku Conrad Weiser⁵ opisywał Otsiningo jako „nieszczęsne miejsce, w którym zdarza się więcej morderstw niż w jakimkolwiek innym narodzie”. Chaos spowodowany przez alkohol wydaje się najważniejszą przyczyną agresji. Indianie z Otsiningo powiedzieli Weiserowi, że „rum zabije ich wszystkich i zostawi ziemię dla Europejczyków bez walki czy potrzeby jej kupowania”. W czerwcu 1753 roku pastor Gideon Hawley, w drodze do Oquaga, opisał spotkanie z niejakim George’em Wineckerem, pozbawionym skrupułów handlarzem rumu o odpowiednio brzmiącym nazwisku:

Szybko dostrześliśmy złe efekty [wywołane przez rum handlarza]. Tej nocy posłaliśmy spać z pewnymi obawami. Obudziło nas zawrocie głowy Indian nad zmarłymi. Cała wioska była na nogach. Wstaliśmy wcześniej rano. Widzieliśmy Indianki i ich dzieci ukrywające się w zaroślach przed pijanymi mężczyznami, którzy pili i pili. Kobiety ukrywały strzelby, topory i wszelką śmiertelność czy niebezpieczną broń, aby zapobiec morderstwu czy zranieniu⁶.

Wkrótce sam Hawley stawić musiał czoła pijanym Indianom, na których natrafił w Oquaga.

Wedle tradycji przekazanej przez Oneidów Williamowi Beauchampowi, pastorowi Kościoła Episkopalnego i antropologowi, Skenandoah przeszedł przemianę religijną po incydencie w Albany w 1755 roku. Sam się postawił w zawstydzającej sytuacji podczas obrad nad traktatem, kiedy spił się do tego stopnia, że następnego ranka obudził się nagi. Jego nawrócenie na chrześcijaństwo dopełniło się, kiedy spotkał Samuela Kirklanda w 1765 roku i uległ jego wpływowi. Niezwykła przyjaźń z Kirklandem, będącym dlań nieczym ojcem, pomimo młodego wieku, trwała aż do śmierci misjonarza w 1808 roku. Przyjaźń ta miała znacząco wpłynąć nie tylko na historię Oneidów, ale wszystkich Irokezów, a także Amerykanów.

Przyjaźń z Kirklandem sprawiła, że Skenandoah stał się jednym z głównych ogniw w sojuszu pomiędzy Oneidami a Amerykanami w czasie wojny o niepodległość, chociaż nie do końca mu dowierzano, ponieważ jego

Laurence M. Hauptman
*Ślepa wiara – tragedia
wodza Skenandoah*

³ William N. Fenton, *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*, University of Oklahoma Press, Norman 1978, s. 555.

⁴ Wodzowie-sosny – wedle Wielkiego Prawa Irokezów wybierani dzięki indywidualnym zasługom, w przeciwieństwie do wodzów, którzy zostawali nimi z racji przynależności do któregoś z rodów, posiadających prawo do nadawania tytułów wodza – przyp. red.

⁵ Conrad Weiser (1696-1760) – dyplomata kolonii Pensylwania, tłumacz i negocjator z przywódcami indiańskimi – przyp. red.

⁶ „Reverend Gideon Hawley’s Journal to Oghwaga, 1753”, w: *Documentary History of the State of New York*, Edmund O’Callaghan (red.) (4 tomy, Albany, 1849-1851), tom 3, ss. 1043-1044.

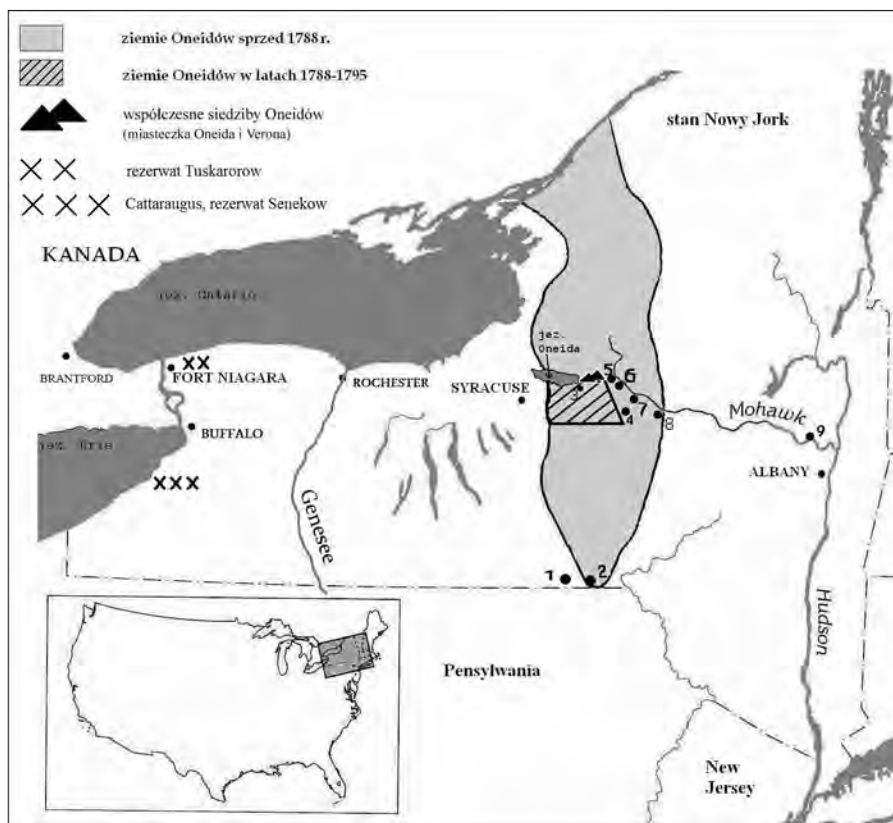
⁷ Filadelfia była ówczesnie najważniejszym miastem na Wschodnim Wybrzeżu. Tutaj obradowali delegaci kolonii (Kongresy Kontynentalne) podczas i po wojnie o niepodległość, tutaj podpisano Deklarację Niepodległości (1776) – przyp. red.
⁸ New Light – tak nazwano m.in. Pierwsze Wielkie Przebudzenie (First Great Awakening) – religijny ruch odnowy, który przeszedł przez amerykańskie kolonie w połowie XVIII w. Najważniejszą postacią ruchu był kaznodzieja Jonathan Edwards (1703-1758) (*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, 1737) z Connecticut. Ostatnie siedem lat życia spędził jako misjonarz wśród Indian Stockbridge w Massachusetts – przyp. red.

dwie córki, Margaret i Susanna, wyszły za Josepha Branta, słynnego wodza wojennego Mohawków i sojusznika Brytyjczyków. Jednakże oddanie i niezachwiana lojalność żywił właśnie dla Kirklanda i Amerykanów. Zresztą za lojalność tę zapłacił wysoką cenę. Już we wrześniu 1776 roku podjął się tajnej misji ostrzeżenia Amerykanów o planach Brytyjczyków. Beauchamp pisze: „Jego czujność ustrzegła raz od masakry mieszkańców German Platts”. Innym razem oddanie Skenandoah wykorzystał generał Philip Schuyler, wysyłając go do fortu Niagara w specjalnej misji, podczas której on i jego wierny przyjaciel Good Peter zostali natychmiast uwięzieni z rozkazu brytyjskich dowódców. Co gorsza, został zmuszony przez Branta wskazać drogę Mohawkom w ich rajdzie na kraj Oneidów i być świadkiem spalenia własnego domu oraz kościoła Kirklanda. Ponieważ towarzyszył Brantowi, Amerykanie znowu nabrali podejrzeń co do jego wierności, niezależnie od tego, że był jednym z „filarów” podtrzymujących misję Kirklanda. Bezpodstawne podejrzania rzucały na niego cień także później, w XIX wieku. Mimo to, jeszcze pod koniec wojny o niepodległość nadal dobrze służył interesom Amerykanów. W lipcu 1783 roku Skenandoah i Good Peter spróbowali nakłonić sprzymierzonych z Brytyjczykami Irokezów do porzucenia Lojalistów, a także pomogli zorganizować dostarczenie daru pokojowego (dzwonu) Kongresowi Kontynentalnemu. W czasie, kiedy większość proamerykańskich Oneidów stała się ubogimi uchodźcami w Schenectady, Skenandoah raz jeszcze próbował zdać się na łaskę władz w Filadelfii⁷.

Misja Kirklanda wśród Oneidów, której powodzenie zależało od Skenandoah i Good Petera, składała się z dwóch etapów. Pierwszy miał miejsce przed, podczas i zaraz po rewolucji amerykańskiej. W tym czasie Kirkland był, zwłaszcza dla wojowników Oneidów, jako „przyjacielem” czy „ojcem”. Według historyka Jamesa Rondy, w tych określeniach było coś więcej niż tylko „irokeška kurtuazja. Oneidowie postrzegali Kirklanda jako duchowego przywódcę, przewodnika w czasach trudnych”. Jego surowe nauczanie – objawiane podczas zapalczywych kazań, w których stawiał czoła ogniu piekelnemu – zawierało wizję samotnego wyznawcy stojącego nago w obliczu wszechpotężnego, wszytkowiedzącego gniewnego Boga, i poddającego się jego sądowi. Jedno kazanie mogło się ciągnąć godzinami.

Pomimo surowego przesłania Kirklanda w duchu Nowego Oświecenia⁸, niektórzy znaczący Oneidowie w istocie postrzegali prezbiteriańskiego teologa jako tego, który powstrzyma rozpad ich społeczeństwa. Kazania misjonarza podkreślały konieczność całkowitego przestawienia się na rolnictwo i porzucenie szatańskiego rumu, którego spożycie osiągnęło rozmiary epidemii wśród Oneidów i innych tubylczych społeczności na uchodźstwie. Kirkland najbardziej pragnął edukacji dla Indian. Był przekonany, że przygotowałaby Indian na kontakt z chrześcijańskim światem białych poprzez wymazanie tubylczych zwyczajów, a zarazem miałyby się stać narzędziem przetrwania we wrogim świecie białego człowieka. Współpracując ze Skenandoah, Good Peterem i innymi wpływowymi Oneidami, jak Laurence czy Onondio, pchał do przodu swój „plan cywilizowania”. Tak oto byłem alkoholikiem, jak Skenandoah, Kirkland oferował nową szansę wzbudzenia szacunku dla samych siebie.

Wprawdzie nie tylko Kirkland odpowiadał za podziały wśród Oneidów w tym okresie, ale jego obecność walcie się przyczyniła do rozłamu i pomogła ukształtować świat Oneidów na długo po wojnie o niepodległość. Nie tylko wpłynął na decyzję Oneidów o wsparciu Amerykanów w rewo-



- 1 Otsiningo
- 2 Oquaga
- 3 Oneida Castle

- 4 Hamilton – Oneida Academy
- 5 Rome (dawniej fort Stanwix)
- 6 Oriskany

- 7 Utica
- 8 German Flatts
- 9 Schenectady

Kraj Irokezów
na przełomie
XVIII i XIX wieku
(oprac. red. na
podstawie mapy
Bena Simpsona)

lucji, zachęcał do akulturacji do świata białego człowieka, wprowadził chrześcijaństwo, ale też spotęgował wcześniej istniejące w społeczności podziały pomiędzy wojownikami (spośród których rekrutowali się przede wszystkim jego zwolennicy) i sachemami. Według etnohistoryka Jacka Campisiego:

Kirkland podważał tradycyjne wierzenia Oneidów i nieprzypadkowo jego adherenci wywodzili się z szeregów wojowników. Ale to nie on zapoczątkował podziały: przypisać mu należy wprowadzenie doktryny, która dostarczyła religijnego uzasadnienia dla już istniejącej politycznej rzeczywistości. Misjonarz korzystał na tym podziale i podważał skuteczność systemu struktury politycznej, naciskając na odrzucenie tradycyjnych wierzeń irokeskich. Atakując podstawy politycznej struktury, osłabiał pozycję dziedzicznych wodzów. Oczywiście, oni stawili opór religii Kirklanda i tym samym jego polityce. Jednakże wpływ Kirklanda nie zależał od poparcia sachemów, lecz wojowników, którzy, przyjmując nową religię, znaleźli sposób na przeciwstawienie się ograniczeniom politycznego systemu Irokezów⁹.

⁹ Jack Campisi, Oneida, w: *Handbook of North American Indians*, t. XV; The Northeast, Bruce G. Trigger (red.), Smithsonian Institution, Waszyngton 1978, ss. 482-483.

Pod koniec rewolucji amerykańskiej stronnicy Kirklanda, tacy jak Skenandoah, związani sojuszem z Amerykanami i nawróceni na chrześcijaństwo, skupieni byli głównie w Oneida Castle, dwanaście mil na południe od wschodniego brzegu jeziora Oneida, podczas gdy sachemowie i ich zwolennicy, zorganizowawszy się jako „stronnictwo pogańskie” (Pagan Party), przebywali w Oriskany (Old Oriske), osiem mil na wschód od obecnego miasteczka Rome, w stanie Nowy Jork.

Skenandoah, staremu i ośleplemu wojownikowi, który przed 1790 rokiem był opisywany jako „drugi wódz” Oneidów, przyszło spędzić ostatnie lata życia w najgorszych czasach w historii jego ludu. Jak w przypadku Good Petera, nie miał wielkiego wyboru, pertraktując z białymi z pozycji słabego, nie silnego. Kiedy starał się o pomoc władz federalnych w ochronie swego ludu i ziemi podczas traktatu w Canandaigua w listopadzie 1794 roku i podczas „traktatu z Oneidami” (Oneida Treaty) w grudniu 1794 – obydwu negocjowanych z Timothy Pickeringiem, komisarzem Stanów Zjednoczonych do spraw Sześciu Narodów – starał się odierać presję ze strony lokalnych białych handlarzy ziemią i polityków z Albany. Stosując politykę przystosowania się, nieskutecznie próbując zapobiec przejściu przez białych całej ziemi Oneidów (zwłaszcza Oneida Castle), Skenandoah zgadzał się na stopniowe cesje ziemi w serii porozumień ze stanem w latach 1785-1802. W obliczu religijnych i politycznych nacisków ze strony współplemieńców, które przerodziły się w bratnią walkę na śmierć i życie w ciągu ostatnich trzydziestu lat życia wodza, strategia Skenandoah musiała skończyć się zupełnym fiaskiem. Starając się – (przy poparciu „ojca” – białego misjonarza Samuela Kirklanda) zdobyć przychyłność Philipa Schuylera¹⁰ czy Petera Smitha, starzejący się wojownik uciekał się do tej samej metody, którą Oneidowie stosowali od krytycznych lat siedemdziesiątych XVIII wieku: szukania wsparcia u potężniejszych sił. Niezmiennie czerpiąc siłę ze swej gorliwej chrześcijańskiej wiary, Skenandoah błagał o jedność wśród okrutnie podzielonej społeczności Oneidów. 19 września 1793 roku Kirkland zapisał w dzienniku:

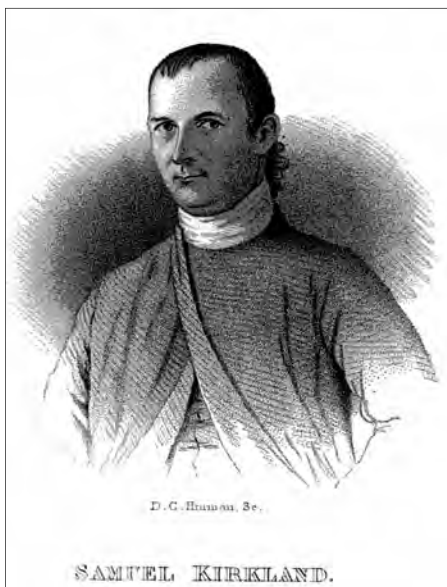
Pod koniec dnia Skenandoah, ich drugi wódz, zwrócił się do nich w bardzo patetycznych słowach, mówiąc o ich obecnej sytuacji, religijnej i świeckiej, o ich religijnym upadku oraz o politycznych i społecznych podziałach i urazach. Podzielił się wizją, że wielki Bóg zamierza ich opuścić. Mówił przez około trzy kwadranse i z wielkim uczuciem, często płacząc, co zdarza mu się rzadko¹¹.

Jednakże liczne nawoływania Skenandoah o jedność i pokój były zazwyczaj ignorowane.

Śmierć najważniejszych autorytetów indiańskich i starzenie się Skenandoah i innych dopełniło ostatecznego kryzysu w ostatniej dekadzie XVIII wieku. Białe lisy coraz śmielej panoszyły się na terytorium bezbronnych Oneidów. W ostatnich dekadach życia Skenandoah wśród przywództwa Oneidów pojawiła się wyrwa, nie tylko spowodowana podziałami politycznymi czy religijnymi wśród Indian. W krótkim odstępie między 1788 a 1795 rokiem Oneidowie stracili cztery spośród najdonioślejszych głosów, w tym niepospolitego Good Petera w 1792 roku. Oneidom w Old Oriske przewodził Colonel Hongarry do śmierci w 1788 roku. Zastąpił go [Peter] Oneyanha, znany jako Buk (Beechtree) albo Peter Kwaternistrz (Peter Quartermaster), z rodu Żółwia. Chociaż Beechtree był obecny podczas obydwu traktatów stanu Nowy Jork z Oneidami w 1785 i 1788 roku,

¹⁰ Philip John Schuyler (1733-1804), komisarz do spraw Indian, generał, dowódca armii kontynentalnej w czasie wojny o niepodległość, u jego boku walczyli ci Irokezi (głównie Oneidowie i Tuscarora), którzy wsparli Patriotów, stał za wyludzeniem ziemi Oneidów podczas traktatu z 1795 roku, później senator i kongresmen Stanów Zjednoczonych – przyp. red.

¹¹ Walter Pilkington (red.), *Journals of Samuel Kirkland* Hamilton College, Clinton 1980, s. 264.



Zdjęcia za zgodą Hamilton College Library Archives

Grób wodza Skenandoah przed Hamilton College w Clinton, w stanie Nowy Jork; Samuel Kirkland Collection at Hamilton College

które podpisał, umarł tuż przed decydującymi wydarzeniami następnej dekady. Kolejny lider, Captain John (Onondio), zmarł 12 września 1795 roku, trzy dni przed podpisaniem porozumienia pomiędzy stanem a Oneidami.

Niemal każdego ważnego wędrowca po kraju Oneidów prowadzono do Skenandoah, już starego i osłepłego. Dla niektórych białych w okresie porowolucyjnym Skenandoah stał się kolejnym wcieleniem „szlachetnego dzikusa”, symbolem „geniuszu” indiańskiego charakteru. Przed rokiem 1810 opisał go nietrafnie De Witt Clinton jako „pierwszego wodza Oneidów”. Clinton porównał imponującego Oneidę – stulatka do monarchy brytyjskiego i jednego ze słynnych królów indiańskich królowej Anny sto lat wcześniej¹².

Przyjęcie nauk misjonarza pozwoliło Skenandoah wyzwolić się z przekleństwa rumu i niepokojów otaczającego go świata. Niczym wierny syn wcielał w życie każdą poradę Kirklanda, aż do jego śmierci w 1808 roku. Nacisk Kirklanda na ciężką pracę, samodyscyplinę i poczucie własnej wartości przyniósł także ekonomiczne korzyści, m.in. prezenty od wpływowych białych, jak na przykład Daniela Tompkinsa, gubernatora stanu Nowy Jork, który podarował mu kunsztowną srebrną fajkę. Tak więc ci Oneidowie, którzy byli bliżej związani z białymi, czerpali z tego oczywiście zyski i żyli w lepszych domach niż ich „pogańscy” bracia. Skenandoah, na przykład, mieszkał w solidnym domu w stylu holenderskim, z paleniskiem z jednej strony, „z otwartą przestrzenią dookoła oraz czymś w rodzaju komina powyżej, pozwalającego na ulatnianie się dymu”. Jego wyszukana posiadłość znajdowała się na skraju wioski, zapewniając „rozległy i wspinały widok na wszystko dookoła”.

Kiedy Kirkland przedstawił swój „Program edukacji Indian”, który kładł nacisk na kształcenie Oneidów poprzez naukę w języku angielskim, naukę zachodnich metod uprawy ziemi oraz chrześcijańską reformę moralną,

¹² De Witt Clinton był gubernatorem stanu Nowy Jork w latach 1817-1822, głównie dzięki jego wsparciu wybudowano kanał Erie, łączący rzekę Hudson z jeziorem Erie (1817-1825), co gwałtownie przyspieszyło kolonizację kontynentu i upadek irokeskich plemion zamieszkujących stan Nowy Jork. Peter Schuyler, dziadek ciocięzny Philipa Schuylera, szef komisarzy indiańskich

w Albany i burmistrz
tego miasta, w 1710
roku, w trakcie
„wojny królowej
Anny”, przywiózł do
Londynu czterech
wodzów Mohawków
(najśłynniejszym
z nich był „King
Hendrick”), aby
skłonić królową do
udzielenia większej
pomocy dla kolonii
walczących z Francją
oraz scementować
sojusz Anglii
z Konfederacją
Irokeską – przyp. red.
¹³ Wedle uchwalonego
w 1790 roku przez
Kongres Ustawy
o handlu i stosunkach
z Indianami (Indian
Trade and Intercourse
Act) każdy zakup
ziemi indiańskiej
musiał być
zatwierdzony przez
rząd federalny –
przyp. red.

Skenandoah wiernie go przyjął. Prócz oddania ziemi na ten projekt – Hamilton-Oneida Academy, poprzedniczki dzisiejszego Hamilton College – Skenandoah i jego zwolennicy skupieni w „stronnictwie chrześcijańskim” (Christian Party) zaangażowali się tak dalece, że napisali do Rady Regentów stanu Nowy Jork, prosząc o pomoc w naborze do szkoły dzieci Onondagów i Seneków z rezerwatu nad Buffalo Creek. Składali też petycję o wsparcie starań Kirklanda do władz federalnych, na przykład do wpływowego sekretarza skarbu Alexandra Hamiltona, zięcia Philipa Schuylera. Nic więc dziwnego, że po śmierci w 1816 roku (miał wtedy między 96 a 110 lat), Skenandoah został pochowany na terenie Hamilton College tuż obok misjonarza, swojego białego ojca.

Troskę Kirklanda o podopiecznych z ludu Oneida, wyrażaną przed wojną o niepodległość, zastąpiło marzenie o budowie Hamilton-Oneida Academy. Jednoznacznie zachęcając do wyłudzania ziemi od Irokezów, Kirkland poświęcił swoje zasady i zerwał więź ze Skenandoah, swym przybranym synem. W 1788 roku Kirkland miał powiedzieć Oneidom, że powinni sprzedać część swoich ziem – po tym opuściła go część wcześniej mu wiernych ochrzczonych Indian. Uczestnicząc w sześciu nielegalnych traktatach stanu Nowy Jork z Kajugami, Oneidami i Onondagami od połowy lat osiemdziesiątych do połowy lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku, a także w negocjacjach, które doprowadziły do gigantycznej sprzedaży ziem irokeskich w 1788 roku (Phelps-Gorham Purchase), misjonarz dawał moralną sankcję oczywistym kradzieżom oraz jawnemu pogwałceniu zasady nadrzędności władz federalnych nad stanowymi w sprawach indiańskich¹³. Co więcej, jak zauważył Jack Campisi, Kirkland zachęcał do sprzedaży ziem Oneidów białym w sposób, który miał „służyć za model zapobiegliwości i pracowitości do naśladowania przez Indian”. Ponieważ był przekonany, że Oneidowie „nigdy nie staliby się farmerami, o ile by ich do tego nie zmusić, pozbawiając ziemi do polowania”, misjonarz mógł łatwo dojść do wniosku, że będzie pomagał Oneidom zarówno jako pastor, jak i reprezentant rządu, zadając się z ludźmi pokroju Johna Livingstona, Olivera Phelps’a i Nathaniela Gorhama. Ale bez wątplenia istniały też inne przyczyny zmiany postawy Kirklanda.

W 1790 roku Oneidowie i stan Nowy Jork oddali Kirklandowi i jego synom cztery tysiące akrów (obszar dzisiejszego miasta Utica). Następnie, po pełnej determinacji walce, Kirkland otrzymał kolejne dwa tysiące akrów za udział w negocjacjach przed Phelps-Gorham Purchase. Kirkland sprzed rewolucji, który szczerze uważał się za obrońcę oneidzkiego stada, chroniącego je przed wiekistym potępieniem, najwyraźniej poświęcił swoje przekonania pod naciskiem rodziny, dla zdobycia środków na utrzymanie misji oraz na rzecz wszechogarniającej pasji utworzenia Hamilton-Oneida Academy (stan Nowy Jork przyznał Kirklandowi fundusze na uczelnię w zamian za jego udział w traktacie z 1788 roku). Chociaż po śmierci pierwszej żony w 1796 roku ożenił się z kobietą majątną, od początku lat dziewięćdziesiątych coraz bardziej potrzebował pieniędzy na znaczne wydatki na leczenie swych chorób oraz na pokrycie ekstrawagancji swego rozrutnego syna George’a Whitfielda, spekulanta ziemskiego. Wydaje się, że Kirkland nie bez powodu zmienił swoje zapamiętywanie w okresie, gdy stopniowo okradano Oneidów. Będąc coraz bardziej zależnym od zewnętrznych środków na utrzymanie misji, nie zamierzał ryzykować misyjnej synekury, krytykując Philipa Schuylera, być może najpotężniejszego obywatela stanu Nowy Jork w owym czasie.

W latach 1788-1795 Kirkland był pochłonięty obsesją utworzenia Hamilton-Oneida Academy i propagowania specyficznego programu edukacji indiańskiej. Kirkland nigdy nie miał skrupułów związanych ze źródłem finansowania swoich przedsięwzięć ani też z intencjami ofiarodawców. Za darowizny oddawał przysługi: członkom zarządu akademii wyznaczył specjalne „sakiewki”. Choć na budowę szkoły oddał trzy tysiące akrów ziemi, którą otrzymał od Oneidów, oraz większość pieniędzy, których nie zdołał przepuścić syn, bez wątpienia siedł na kompromisie po 1788 roku.

Po tej dacie jego związki z Oliverem Phelpssem, jednym z głównych spekulantów ziemią, wzbudzają poważne podejrzenia. Kirkland zaczął uczestniczyć w negocjacjach dotyczących kupna ziemi Seneków, używając moralnej perswazji, następstwem czego było powiększenie przez Phelps'a swoich rozległych posiadłości. Wkrótce potem Phelps pisał do Kirklanda o kładzeniu dróg na zakupionych ziemiach (podczas Phelps-Gorham Purchase). W listopadzie 1790 roku Irokezi, w tym Siewca Kukurydzy (Cornplanter)¹⁴, oskarżyli Phelps'a, Kirklanda i Josepha Branta o fałszowanie tytułów własności na korzyść Phelps'a. Kiedy otwarto Hamilton-Oneida Academy w 1793 roku, Oliver Phelps okazał się najhojniejszym mecenasem projektu!

Szkola i historia jej założenia wiele mówią o Kirklandzie i motywach jego postępowania. W tym samym miesiącu, kiedy otwarto akademię, Peter Smith poprosił Kirklanda o przysługę, mianowicie, aby Kirkland wspominał Israelowi Chapinowi, agentowi federalnemu do spraw Sześciu Narodów, aby „w wypadku, gdyby jacykolwiek Indianie indagowali, [powiedział im pan], iż powinni być zadowoleni z czynszu, który im płaciłem, ponieważ zadowolenie wszystkich Indian leży mi na sercu”. Nie ma się co dziwić, że w tym samym miesiącu Smith wyrównał rekord Phelps'a, jeśli idzie o hojność ofiary na akademię Kirklanda. Lista donatorów szkoły w jej pierwszych latach jest wymowna. Obejmuje ona spekulantów ziemią Jonas'a Platta i Moses'a De Witta, który zresztą znalazł się wśród pierwszego składu zarządu akademii.

Jeszcze więcej odsłaniają zapiski Kirklanda z 1792 roku, w których omawiał swój „plan edukacji”. Przyszłość instytucji postrzegał w jasnych kolorach dzięki wsparciu, jakiego udzielił mu „syn” stanu Nowy Jork, senator Philip Schuyler: „Czcigodny i wielmożny Philip Schuyler wielce popiera ten projekt i obiecuje z największą radością użyć swych wpływów w celu jego zrealizowania”. Schuyler, warto przypomnieć, należał do promotorów budowy kanału Erie i przejmowania ziemi na terytorium Oneidów i wokół niego, był też komisarzem stanu Nowy Jork podczas oszukańczego „traktatu” z 1795 roku z Oneidami. To nie przypadek, że Kirkland dał akademii imię Hamilton, na cześć słynnego zięcia Schuylera. Nie upłynęły trzy lata, gdy szkoła znalazła się w tarapatach, ponieważ brakowało środków na ukończenie jej jedynego budynku, i Kirkland zwrócił się do innego ze sławnych zięciów Schuylera, Stephena Van Rensselaera¹⁵, o olbrzymią jak na owe czasy sumę 1000-1200 dolarów, oddając w hipotekę „trzysta akrów ziemi, w tym działkę, na której wybudowano akademię”. Dowodząc, że jest to trafna inwestycja, Kirkland, w stylu późniejszych zawodowych naciągaczy, dodał, że szkoła „świećnie się nadawała do upowszechniania użytecznej wiedzy, powiększania granic ludzkiego szczęścia oraz wspomagania królestwa cnoty”.

Chociaż Skenandoah nie umiał czytać i pisać po angielsku, jego imię pojawia się na wszystkich umowach o sprzedaży ziemi Oneidów w ostatnich dwóch dekadach XVIII wieku. Widnieje też na gigantycznej, sporzą-

Laurence M. Hauptman
Ślepa wiara – tragedia
wodza Skenandoah

¹⁴ Cornplanter (ok. 1750-1836), najważniejszy obok Josepha Branta wódz wojenny Irokezów (z ludu Seneków), walczących po stronie Lojalistów podczas amerykańskiej wojny o niepodległość. Po wojnie starał się utrzymywać pokojowe stosunki z Amerykanami, odpowiedzialny za sprowadzenie misjonarzy-kwakrów do kraju Seneków, brat przyrodni Handsome Lake'a – przyp. red.

¹⁵ Stephen Van Rensselaer (1765-1839), członek rodu Rensselaer, właściciel olbrzymiej posiadłości Rensselaerswijck (dziś Rensselaerville) pod Albany. Polityk, generał, uczestnik wojny 1812-1814 z Wielką Brytanią, przed wojną i po wojnie szef komisji do budowy kanału Erie – przyp. red.

dzionej między 1791 a 1793 rokiem, umowie o wydzierżawieniu na 21 lat ponad 50 tysięcy akrów Peterowi Smithowi (New Petersburg Tract). Traktat pomiędzy Oneidami a stanem Nowy Jork z 1795 roku pozwolił Smithowi na wykupienie dzierżawionej od Oneidów działki.

Zbyt łatwo byłoby wyrokować, że Skenandoah zdradził. Bez wątpienia chętniej niż większość przywódców Oneidów zgadzał się na dzierżawę czy sprzedaż plemiennej ziemi. Mimo to, w przeciwieństwie do innych Indian z tego okresu, którzy zwyczajnie dali się przekupić, nie ma ewidentnych dowodów na to, że brał pieniądze za podpisywanie umów o sprzedaży ziemi stanowi. Nie możemy więc przypisywać zachłanności temu głęboko wierzącemu człowiekowi. Większa część jego dorosłego życia stała pod znakiem współpracy z białymi. Wiara tego człowieka pełnego zaufania dla innych, jego wybawienie od alkoholu, rola pośrednika pomiędzy światami Indian i białego człowieka, a także jego ekonomiczne przetrwanie zależało od tej współpracy, podobnie jak w przypadku wielu innych Oneidów, którzy niemal całkowicie uzależnili się od obcych. Ponadto, obwiniając sędziwego wojownika musielibyśmy zapomnieć, że wszystkie bez wyjątku stronnictwa Oneidów po roku 1785 prędzej czy później zaakceptowały pieniądze od stanu za ziemię – „stronnictwo Skenandoah” („stronnictwo chrześcijańskie”) nie było wcale wyjątkiem. Chociaż „tradycjonalisci” ze „stronnictwa pogańskiego” (znani też jako „stronnictwo Corneliusa” oraz „stronnictwo Duxtatora”), początkowo sprzeciwiali się sprzedaży ziemi stanowi, ostatecznie wzięli udział w podziale resztek rezerwatu Oneidów w 1805 roku pomiędzy obydwie obozy. Później, w 1809 roku, podpisali i uznali ten podział, jednocześnie oddając w dzierżawę ziemię na wschód od potoku Oneida, od jeziora Oneida do strumienia Mud, który wpływa do Oneida na południe od Genesee (Seneca) Turnpike. Co więcej, w latach 1827-1846 potomkowie niektórych spośród pierwszych członków „stronnictwa pogańskiego”, w tym czasie zwani „stronnictwem Orchard”, sprzedali ziemię stanowi w serii nielegalnych transakcji.

Niepospolite życie Skenandoah nie wystarczyło, by zapewnić mu dobrą opinię wśród współplemieńców – winna temu była jego wola współpracy z białymi i częsty udział w sprzedaży ziemi. Chociaż przez wielu uważany za „jednego z najlepszych w swym narodzie”, Skenandoah wywierał „niewielki wpływ” na Oneidów w ostatnich dekadach swego życia, jak trafnie zaobserwował w 1796 roku misjonarz Jeremy Belknap. Również polski podróżnik, Julian Ursyn Niemcewicz, zanotował we wnikliwej relacji z 1805 roku, że pozycja Skenandoah w społeczności znacznie osłabła:

Król jest wielkim przyjacielem białych i przez to naraził się na niechęć swego ludności. Władza jego ogranicza się do prowadzenia układów z białymi i do przewodniczenia w radzie, poza tym nie ma on najmniejszego poważania wśród swych współobywateli¹⁶.

Tuż przed śmiercią w 1816 roku Skenandoah pojął, co spotkało Oneidów i że jego strategia współpracy z białymi przyjaciółmi zawiodła. Opisał siebie, a także własne przywództwo, jako świerk ze ściętym szczytem. Opłakując utratę kraju Oneidów, starał się wyjaśnić, jak do tego doszło:

Moi wojownicy i moje dzieci! Słuchajcie! To okrutne – to bardzo okrutne! Ciężkie brzemię nosi moje chore serce. To ciemny dzień. Nad narodem Onei-

¹⁶ Julian Ursyn
Niemcewicz, *Podróż
po Ameryce
1797-1807*,
Ossolineum-PAN,
Wrocław-Warszawa
1959, s. 405.

dów zebrały się czarne i ciężkie chmury, obca ręka spoczęła na naszych barkach, a nasze serca zawiodą z bólu. Groby naszych ojców zniszczono, ich dzieci wygnano. Wszechmogący jest na nas rozgniewany, ponieważ zgrzeszyliśmy, dlatego jego ramię nas nie podtrzymuje. Gdzie są wodzowie wschodzącego Słońca? Teraz wodzowie białych rozpalają ich stare ogniska! Żaden Indianin już nie znajdzie spoczynku gdzie indziej niż w grobie. Mój dom wkrótce stanie się jak ich, wkrótce biały wódz rozpali w nim swój ogień. Wasz Scanando odepdzie niebawem, a jego wioska przestanie być wioską Indian.

Laurence M. Hauptman
*Ślepa wiara – tragedia
wodza Skenandoah*

Dalej Skenandoah krytykował urzędników stanu Nowy Jork i „pewnych białych ludzi”, nie winiąc żadnego z przywódców Oneidów, ani samego siebie. Twierdził, że alkohol uczynił Oneidów „myszami dla białych, którzy z kolei byli jak koty. Pożarli nas. Ich wargi są słodkie, lecz ich serca nikczemne”. Po stwierdzeniu, że „są dobrzy biali i są dobrzy Indianie” i że „kochał wszystkich dobrych ludzi”, Skenandoah, przybrany syn Kirklanda, raz jeszcze powierzył los swego umęczonego chrześcijańskiemu Bogu: „Jezus, którego kocham, widzi wszystko. Jego wielki dzień nadchodzi, on wszystko naprawi, powie białym oszustom i Indianom-pijakom: „Wy-noście się!” Z pewnością, moje dzieci, wygoni ich stąd”¹⁷. Jako produkt Pierwszego Wielkiego Przebudzenia, liczył na Drugie Nadejście Chrystusa, które odwróciłoby tragiczne losy Oneidów. Zamiast tego, rok po śmierci Skenandoah, misjonarz Eleazar Williams, dziecko Drugiego Wielkiego Przebudzenia¹⁸, przybył do Oneidów z nowiną, że Syjon znajdował się na Terytorium Michigan, a konkretnie w okolicach Green Bay, w stanie Wisconsin¹⁹. ❖

tłum. Bartosz Hlebowicz

Bibliografia

- William Beauchamp, *Johnko Skeanendon (The Hemlock)*, w: „St. Regis Indians and Five of the Six Nations”, William Beauchamp MSS., Bound Volume 3, Box 15, item 184, 51-53, New York State Library, Albany.
- Jeremy Belknap (i Jedidiah Morse), *Journal of a Tour from Boston to Oneida, June, 1796*, George Dexter (red.), Cambridge 1882, ss. 21-22.
- Edmund O’Callaghan (red.), *Documentary History of the State of New York*, t. 1-4, Albany 1849-1851.
- William W. Campbell (red.), *The Life and Writing of De Witt Clinton*, Baker and Scribner, Nowy Jork 1849.
- William N. Fenton, *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*, University of Oklahoma Press, Norman 1978.
- Barbara Graymont, *The Iroquois in the American Revolution*, Syracuse University Press, Syracuse 1972.
- Walter Pilkington (red.), *Journals of Samuel Kirkland* Hamilton College, Clinton 1980.
- James Ronda, *Reverend Samuel Kirkland and the Oneida Indians*, [w:] *The Oneida Indian Experience. Two Perspectives*, Jack Campisi, Laurence Hauptman (red.), Syracuse University Press, Syracuse 1990.

LAURENCE M. HAUPTMAN – profesor historii na SUNY University w New Paltz, wybitny ekspert dziejów Irokezów, autor wielu książek. Jego artykuł „Marszem do cywilizacji” o orkiestrze dętej ze szkoły dla Indian w Carlisle opublikowaliśmy w numerze 2 [82], lato 2008, ss. 18-26. E-mail: Rlhauptman@aol.com.

¹⁷ Przemówienie Johna Scanandona [Skenandoah] w artykule w Niles Register, Oct. 12, 1816, Documentary History of the Iroquois, Francis Jennings et al (red.), Microfilm Reel 45, Newberry Library, Chicago.

¹⁸ Drugie Wielkie Przebudzenie miało miejsce w Stanach Zjednoczonych w latach 1790-1840.

¹⁹ Pastor Eleazar Williams, urodzony wśród Mohawków w Kahnawake, pod Montrealem, misjonarz Kościoła Episkopalnego, zdołał przekonać do swej wizji „chrześcijańskiego państwa” część Oneidów, którzy podążyli za nim do Wisconsin (w tym celu, podobnie jak wcześniej Kirkland, Williams współpracował z towarzystwami ziemskimi w wydłużaniu ziemi Oneidów w stanie Nowy Jork.). Ich potomkowie do dziś mieszkają w rezerwacie niedaleko Green Bay – przyp. red.

THOMAS J. LAPPAS

WALCZĄC Z WODĄ OGNISTĄ

Irokeskie ruchy abstynenckie
w latach 1700-1840¹

Najbardziej przykra i stresująca była ostatnia noc. Członkowie stronnictwa pogańskiego oraz paru innych, wrócili późno od handlarzy, dziesięć mil stąd. Przynieśli mnóstwo rumu i za wszelką cenę chcieli się zabawić, nie znajdując ku temu wiele okazji po drodze. Ich wrzaski i skowyty rozbrzmiewały całą noc po obu krańcach osady. Nasz pomocnik i strażnik, Schoharie John, cały czas baczyl, aby nie weszli do naszego domu².

Niestety, relacje podobne do tej – misjonarza Samuela Kirklanda z 6 lutego 1796 roku – nie były wyjątkiem w zapiskach obserwatorów społeczności indiańskich w XVIII i XIX wieku. Współcześni badacze podążyli tą samą drogą: z długiej listy publikacji dowiadujemy się o znaczeniu alkoholu jako towaru handlowego, przedmiotu ułatwiającego prowadzenie handlowych negocjacji, okrutnego narzędzia do odbierania Indianom ziemi oraz jako plagi, dopadającej tubylcze społeczności na całym kontynencie³. Jak to często bywa w badaniach nad Indianami, tragedie zapamiętywane są lepiej niż sposoby przeciwstawiania się im czy przystosowywania. XVIII i XIX-wieczne dzienniki europejskich i amerykańskich podróżników zawierają uwagi o przejawach zaburzeń w społeczeństwach tubylczych wynikających z nadużycia alkoholu. Obserwatorzy nigdy nie powstrzymywali się od diagnozowania, dlaczego tubylcy wydawali się tak podatni na alkohol i jako przyczynę wskazywali ich niskie morale. O różnorodnych metodach walki z tymi problemami, stosowanych przez tubylców, wspomina się jedynie na marginesie.

Gdy jednak spojrzymy uważniej wstecz, dostrzeżemy wieloletnie starania różnych społeczności Haudenosaunee, aby powstrzymać napływ alkoholu, oraz aby uleczyć tych, którzy już stali się jego ofiarami. Pomiedzy ostatnią dekadą XVIII wieku a latami trzydziestymi XIX wieku metody radzenia sobie z alkoholem zmieniały się, lecz pewne elementy pozostawały takie same. Początkowo próby kontrolowania dystrybucji alkoholu i leczenia osób od niego uzależnionych przybierały tradycyjne formy – niezwiązane z wpływem białego człowieka. Należały do nich działania wodzów i czarowników. W następnych dziesięcioleciach coraz wyraźniej uwidaczniał się wpływ misjonarzy i organizacji abstynenckich ze świata białych. Jednakże nadal tymi ruchami kierowali sami Irokezi. Zbadanie początków i burzliwych dziejów organizacji abstynenckich pozwoli opisać, jak obok siebie funkcjonowały instytucje Haudenosaunee i białego człowieka, wspólnie kształtując życie w stanie Nowy Jork w XIX wieku.

¹ Artykuł powstał na podstawie referatu wygłoszonego podczas Iroquois Research Conference w Rensselaerville, w stanie Nowy Jork, 5 października 2008 r.
² Walter Pilkington (red.), *Journals of Samuel Kirkland*, Hamilton College, Clinton 1980, s. 290.

³ Do ważnych prac na ten temat należą: Peter Mancall, *Indians and Alcohol in Early America*, Cornell University Press, Ithaca, 1995 i William Unrau, *White Man's Wicked Water: The Alcohol Trade and Prohibition in Indian Country, 1802-1892*, University of Kansas Press, Lawrence 1996.

Autorzy, którzy zajmują się abstynencją wśród Indian, skupiają się na organizacjach przypominających instytucje stworzone przez białego człowieka. Jednakże zarówno społeczeństwo amerykańskie, jak i tubylczy Amerykanie walczyli z alkoholizmem na rozmaite sposoby, zanim jeszcze powstały oficjalne organizacje abstynenckie. Wielu historyków uznaje książkę Benjamina Rusha *Inquiry into the Effects of Ardent Spirits upon the Human Mind and Body* (1784) za załóżkę ruchu abstynenckiego wśród białych w Ameryce. Ale dopiero na początku XIX wieku pojawiły się próby wpłynięcia na zmianę ludzkiego zachowania przy pomocy „moralnej perswazji”, stosowanej przez poważne organizacje. Działalność stowarzyszeń w poszczególnych stanach zaczęła się wraz z powstaniem Stowarzyszenia Tłumienia Pijaństwa w stanie Massachusetts (Massachusetts Society for the Suppression of Intemperance) w 1813 roku. Dalszy asumpt dla rozwoju lokalnych organizacji dało powołanie ogólnonarodowego Amerykańskiego Stowarzyszenia Wspierania Trzeźwości (The American Society for the Promotion of Temperance) w Bostonie w 1826 roku. Organizacja ta, bezpośrednio powiązana z wieloma kaznodziejami, przejętymi ideami Drugiego Wielkiego Przebudzenia⁴, szybko powiększyła się o tych, którzy wstrzemięźliwość łączyli z pobożnością.

Tubylcze ruchy abstynenckie wyprzedziły formalne organizacje białych. Już w latach dwudziestych XVIII wieku przywódcy irokescy prosili Anglików z Albany o zablokowanie dopływu alkoholu do indiańskich osiedli, choć z marnym skutkiem. W połowie XVIII wieku polityka antyalkoholowa zmieniła cele: chodziło o walkę z samym pragnieniem alkoholu. W 1754 roku Nanticokowie z południa stanu Nowy Jork podjęli próbę porozumienia z Onondagami w sprawie powstrzymania spożycia alkoholu⁵. W latach sześćdziesiątych prorok Delawarów Neolin nawoływał do abstynencji, często używając tych samych argumentów, co biali reformatorzy w późniejszych dekadach. „[Alkohol] przyniósł powszechną biedę, ponieważ myśliwi polowali, aby zdobyć alkohol, a nie niezbędne przedmioty, takie jak ubrania. Sprowadził też przemoc”. Posłanie Neolina usłyszało wiele okolicznych ludów, w tym także Senekowie z doliny rzeki Genesee⁶.

Traktaty w Paryżu (1783) i fort Stanwix (1784), kończące wojnę o niepodległość, przyspieszyły utratę ziem Irokezów, rozpad Konfederacji oraz upadek tradycyjnych podstaw tubylczej gospodarki. Jednym ze skutków tej sytuacji było powszechne upijanie się, cytowane na początku artykułu. Jednakże Irokezi próbowali temu zaradzić. W 1790 roku włoski podróżnik, hrabia Paolo Andreani, odnotował próby walki z alkoholizmem podejmowane przez Oneidów: „Częstymi chorobami w tym narodzie są ostre gorączki powodowane przez niepomahowane spożycie silnych trunków. [...] Pomagają na to wywary z ziół. [...] Te dolegliwości i wywary z leczniczych ziół są lekiem na wszystkie inne choroby, skomplikowane i proste”⁷.

Tradycyjnemu leczeniu roślinami wśród Oneidów towarzyszyła agitacja Kirklanda, który nieustannie ostro krytykował tych, którzy pili, i usilnie namawiał Oneidów, aby poprosili władze stanu Nowy Jork o wprowadzenie surowszych ograniczeń sprzedaży alkoholu na terenie rezerwatów. Good Peter, który wspierał w tym działaniu Kirklanda, postrzegał jednak plagę alkoholizmu jako problem wynikający z walki pomiędzy Dobrem a Złem, a nie z grzechów poszczególnych osób. „Mówił, że dla niego i dla każdego nawet nieuważnego obserwatora było oczywiste, że to Jezus, Bóg Wszech-

⁴ Zob. przypisy 8 i 18 w artykule L. Hauptmana w tym numerze.

⁵ W.M. Beauchamp, *Letter to the Editor of the Post Standard*, „Post Standard” (Syracuse), 20 października 1902, Temperance Collection, Onondaga Historical Association.

⁶ Gregory Evans Dowd, *War under Heaven: Pontiac, the Indian Nations, and the British Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore 2002, ss. 101, 103.

⁷ Paolo Andreani, *Along the Hudson and the Mohawk: The 1790 Journey of Count Paolo Andreani*, Cesare Marino – Karim M. Tiro (red.), University of Pennsylvania Press, Filadelfia 2006, s. 59.

mogący, walczył, żeby zostać przywódcą osady i narodu, żeby zaprowadzić prawdziwy pokój i szczęście, ale Zły Duch nie poddawał się”. Zdaniem Kirklanda Peter bronił tradycji swego ludu: „Z niechęcią odnosił się do zwalczania zwolenników starych obrzędów i tańców, ponieważ kiedyś cieszyli się oni poważaniem”.

Niezależnie od nawoływań Kirklanda, Oneidowie nie zgodzili się oddać kontroli nad przepływem alkoholu. 9 listopada 1793 roku przywódcy wioski i misjonarz osiągnęli porozumienie, które brzmiało: „Na teren osiedla nie można wносить wody ognistej żadnego rodzaju, chyba że w przypadku choroby i tylko za zgodą większości wodzów. Pijaństwo w wiosce będzie karane”. Kirklanda nie zadowalały działania abstynenckie Oneidów, niezależnie, czy były to próby leczenia przy pomocy roślin, działania społeczne, czy bardziej formalne zakazy, i nie przestawał łajać Indian za grzeszność nierozważnie – jego zdaniem – związaną z piciem. Skenandoah usiłował przedstawić misjonarzowi nadmierne spożycie alkoholu jako świadomą formę oporu Indian przed dominacją białego człowieka: „To, że przyciągamy tylu nawróconych, i to tak szybko, wzbudza trwogę wśród tych, którzy nie kochają Jezusa [stronnictwo pogańskie]. Posłali po beczkę czy dwie rumu, obwieszczając, że są wolni i że nikt im nie będzie rozkazywać; mają swobodę czynić, jak im się podoba”. Kirklanda frustrowało, że zarówno ci, co pili, jak i ci, którzy próbowali walczyć z pijaństwem, trzymali się tradycyjnych wyobrażeń o leczeniu i władzy⁸.

W 1798 roku krótki, lecz intensywny ruch obrzędowy dotarł z Kanady. Jego liderem był prorok z ludu Mohawków, który nawoływał do odnowienia obrzędu Białego Psa⁹. Głosił potrzebę wstrzemięźliwości, choć nie tak zapalczywie jak inni. Według Kirklanda, w ceremoniach Białego Psa, które dotarły do Oneidów, uczestniczyli zarówno chrześcijanie jak i „poganie”. Jednak, mimo że „użycie wody ognistej było zabronione przez okres dziesięciu dni, [zakazu] nie przestrzegano dłużej niż dziesięć godzin”¹⁰. Pierwsze próby powstrzymania niektórych fizycznych skutków i społecznego rozpadu spowodowanego przez handel alkoholem i nadmierne jego spożycie, nie były nawet w części tak skuteczne jak te, które pojawiły się na ziemi Seneków w 1799 roku.

Bez wątpienia prorok z ludu Seneków, Handsome Lake, był jednym z najsukcesywniejszych orędowników walki z alkoholizmem na ziemi Irokezów. O ile inni przywódcy dostrzegali szkodliwe skutki alkoholu wśród plemion, nawoływania Handsome Lake’a do wstrzemięźliwości lepiej pasowały do całego systemu duchowego, który rozprzestrzenił się wśród plemion zachodniej części stanu Nowy Jork w następnych latach. Handsome Lake, który sam najlepiej wiedział, jakie cierpienie niosła konsumpcja alkoholu¹¹, otrzymał wizję od Stwórcy w 1799 roku. Jedną z nich przedstawiała bardzo realistyczny obraz skutków, jakie wywiera alkohol na jednostki i społeczności irokeskie. Whisky jawiła się jako jeden z czterech rodzajów zła, które powinny być wygnane z kraju Irokezów. Inna wizja ukazywała tych, którzy mimo to pili na tym świecie, za co czekała ich kara w życiu po śmierci: byli zmuszeni do picia płynnego metalu. Posłanie Handsome Lake’a nie tylko zawierało moralne odrodzenie jednostki, ale też zachęcało każdą iroeską społeczność do promowania trzeźwości u siebie. Podczas spotkań rad plemiennych w rezerwach często dochodziło do publicznego krytykowania pijaków kończącego się nakazami, aby rzucili nałóg¹². Choć nieinspirowane bezpośrednio naukami Kirklanda, posłanie Handsome Lake’a odsłania elementy wstydu społecznego wymieszane z tradycyjnymi

⁸ Cytaty z pism Kirklanda pochodzą z W. Pilkington, *Journals...*, dz. cyt., ss. 215, 265-266, 291-295, 297-298 (dzienniki z lat 1791, 1793, 1796).

⁹ Ceremonia Białego Psa – część Święta Środka Zimy u Irokezów, której zasadniczym elementem (w XIX wieku) była ofiara z białego psa – przyp. red.

¹⁰ Cyt. za: Elisabeth Tooker, *The Iroquois Ceremonial of Midwinter*, Syracuse University Press, Syracuse 1970, ss. 116-117.

¹¹ Handsome Lake (Ganeodiyo), 1733 lub 1735-1815, jeden z sachemów Seneków, uzależniony od alkoholu, przez cztery lata unieruchomiony z powodu choroby alkoholowej, wizję otrzymał będąc przez dwie godziny w stanie katatonii – przyp. red.

¹² Anthony F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Vintage Books, Nowy Jork 1974, s. 245, 303-304.

irokскими przekonaniami na temat leczenia, według których choroby mogły być wywołane przez niewłaściwe użycie pewnych roślin. Kirkland zanotował, że „[Handsoma Lake] zabrania żywienia zazdrości czy żalu wobec białych za to, że używają [alkoholu] tak obficie i swobodnie, [i] zabrania czynić białym zarzuty, że wynaleźli Rum. Byłoby to obraźliwe dla Wielkiego Ducha, ponieważ to Bóg wymyślił rum z przeznaczeniem dla białych, żeby używali go jako leku na wzmocnienie po pracy”¹³.

Wódz Seneków, Czerwona Kurtka (Red Jacket), chociaż często spierał się z Handsome Lakiem, przyjął jego posłanie o trzeźwości. Antropolog Anthony Wallace cytuje przemowę Czerwonej Kurtki z 1801 roku, w której zwrócił się do zgromadzonych w następujący sposób: „Wszyscy zgodziliśmy się porzucić picie alkoholu, o czym w jakiejś mierze sami musicie być przekonani na podstawie tego, co tutaj widzicie”. Pomimo żalu, że alkohol trafił do kraju Indian, nigdy sam nie zdołał rzucić picia na dobre¹⁴. W 1822 roku biała podróżniczka zauważyła go nad potokiem Buffalo. Wedle jej opisu Czerwona Kurtka „był zamroczony alkoholem i zataczał się, idąc”¹⁵. Pociąg do alkoholu wśród tych pełnych dobrych chęci, lecz sprzeniewierzających się własnym postanowieniom osób po części wynikał z naporu białego osadnictwa. Bez wątpienia tubylcy, którzy żyli nad potokiem Buffalo, w Tuscarora i nad rzeką Genesee – czyli blisko osiedli białych (Buffalo, Rochester, Syracuse) – byli bardziej narażeni na nadużycie alkoholu.

Stowarzyszenia abstynenckie

W latach trzydziestych XIX wieku kraj Irokezów objęła druga fala tubylczych ruchów abstynenckich. Według relacji z końca XIX wieku, około 1830 roku „powstało Leśne Stowarzyszenie Abstynenckie Sześciu Narodów (Six Nation Forest Temperance Society), powołane dzięki staraniom kanadyjskiej części ludu Sześciu Narodów. Co roku organizowano spotkanie w jednym z rezerwatów irokeskich”¹⁶. Nawet jeśli nieprzypadkowo ten przejaw walki Irokezów z plagą alkoholizmu miał miejsce cztery lata po utworzeniu pierwszego stowarzyszenia promującego abstynencję w Stanach Zjednoczonych, nie było między nimi bezpośredniego związku. Podczas gdy w Stanach w 1835 roku około milion obywateli było zaangażowanych w działalność stowarzyszeń, w Kanadzie było ich zaledwie kilka tysięcy. Większe stowarzyszenia abstynenckie w poszczególnych prowincjach powstały dopiero pod koniec lat trzydziestych XIX wieku.

Nie wiadomo dokładnie, co spowodowało pojawienie się Leśnego Stowarzyszenia Abstynenckiego Sześciu Narodów w stanie Nowy Jork, wiemy jednak, że dotarło do rezerwatu Tuskarorów w 1830 roku. John Sero (Ojyateleha) odnotował, że jeden z wodzów tego ludu, Samuel Jacobs, przemawiał podczas spotkania rady w 1890 roku i był „ostatnim żyjącym spośród założycieli Leśnego Stowarzyszenia Abstynenckiego Sześciu Narodów”. Kiedy liczba członków organizacji spadła w 1832 roku, „Jacobs wymyślił, aby zwolennicy trzeźwości zorganizowali biesiadę na Nowy Rok, tak jak czynili to [tradycyjni] Irokezi [...] podczas ceremonii Środka Zimy. Jacobs był członkiem Kościoła, a później diakonem i świeckim kaznodzieją, ale też pod wieloma względami stanowił pomost między dwiema religiami i dwiema kulturami”¹⁷. Historyk Barbara Graymont przypomina, że pastor Tuskarorów James Cusick twierdził, iż sam powołał do życia tę organizację. Jej zdaniem jednak założycieli mogło być więcej. Wpływ Cusicka na powstanie Leśnego Stowarzyszenia Abstynenckiego staje się jeszcze bar-

¹³ James W. Herrick, *Iroquois Medical Botany*, Syracuse University Press, Syracuse 1995, ss. 19-26; Kirkland, dz. cyt. s. 418 (zapiski z 14 lutego 1807).

¹⁴ A.F.C. Wallace, *The Death...*, dz. cyt., s. 306.

¹⁵ *Journal of a Trip to Niagara from Philadelphia, 1822*, Special Collections, Rush Rhees Library, University of Rochester, Rochester, wpis z 4 lipca 1822. [opublikowane jako *Diary of a Young Girl. The Erie Canal in 1822*, part I, „Rochester History” t. 62, nr 3, lato 2000, s. 22

www.libraryweb.org
¹⁶ *Iroquois in Council: Aboriginal Ceremonies Interpreted for the 'Standard' by an Indian Reporter*, „The Onondaga Standard”, 11 października 1890, Temperance Collection, Onondaga Historical Association, Syracuse.

¹⁷ *Iroquois in Council*, dz. cyt; Barbara Graymont, *The Tuscarora New Year Festival*, „New York History” (kwiecień 1969).

dziej prawdopodobny, gdy weźmiemy pod uwagę, że pod koniec lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku kapitan Nicholas Cusick¹⁸ odwiedził wraz z synem misję Kirklanda na ziemi Oneidów. Kirkland utrzymywał, że „uczył i wspierał [syna Cusicka] przez cztery lata”¹⁹. Do 1845 roku 231 Tuskarorów ślubowało zachowanie abstynencji. Powodzenie stowarzyszenia można przypisać między innymi umiejętności jego przywódców do współpracy z różnymi grupami wewnątrz społeczności.

Mniej więcej w tym samym czasie różne stowarzyszenia powstawały w innych rezerwatach w zachodniej części stanu Nowy Jork. Chociaż wpływ misjonarzy protestanckich i ich Kościołów jest oczywisty, wydaje się, że większą uwagę skupiali na innego rodzaju próbach asymilowania Indian. Na przykład Łoża Onondagów (Onondaga Lodge) najprawdopodobniej powstała niezależnie (1830). Jednakże biali mieli wpływ na już istniejące stowarzyszenia indiańskie. W latach czterdziestych XIX wieku, w raporcie na temat rezerwatu Seneków w Cattaraugus, misjonarz Asher Bliss napisał: „Podręczniki szkółki niedzielnej, materiały na temat abstynencji i religijne periodyki zostały rozdane dzieciom i młodzieży. Stowarzyszeniom abstynenckim patronują niemal wszyscy wodzowie i znaczące osoby w rezerwacie”. Tak więc przynajmniej niektóre sposoby szerzenia abstynencji nie odbiegały znacząco od metod stosowanych przez podobne organizacje białych. Ślubowanie wstrzemięźliwości, będące częścią „projektu waszyngtońskiego” (Washingtonian Plan) było szeroko rozpowszechnione. „Projekt waszyngtoński”, wymyślony przez Waszyngtońskie Stowarzyszenie Całkowitej Abstynencji (Washington Total Abstinence Society) w 1840 roku, kładł nacisk na zaangażowanie jednostek i ochronę przed alkoholizmem młodych obywateli, a nie walkę z problemami społeczeństwa jako takiego. Tym wszakże różnił się ten projekt od programów innych stowarzyszeń trzeźwości z połowy XIX wieku, a także od programu Handsome Lake’a.

Ruch w rezerwacie w Cattaraugus gorąco wspierał wieloletni Bliss, namawiając, wzorem wielu kaznodziei Drugiego Wielkiego Przebudzenia, do indywidualnej skrucy i zachęcając do emocjonalnego oddania Bogu. Po przybyciu do Cattaraugus we wczesnych latach trzydziestych, pozwolił na swobodne używanie „ławki troski” (*anxious seat*), na której każdy Seneka mógł „wyrazić swoją determinację w poszukiwaniu zbawienia”, często wybuchając szlochem pod koniec nabożeństwa. Szczególnie uradowało go listopadowa niedziela 1832 roku, kiedy wystąpiło dziesięć osób, by publicznie podzielić się osobistymi odczuciami. Wyznania takie także przypominały metody ruchu waszyngtońskiego, w którym „podstawowym elementem [...] było złożenie „świadcstwa” (*experience speech*): nawrócony pijak szczerze i dokładnie opowiadał o swojej walce z alkoholem”. Chociaż Bliss nie wspomina, by bezpośrednio prowadził seanse ze składaniem „świadcstw”, to dobrze orientował się w abstynenckiej literaturze i często wygłaszał kazania na ten temat. Interesował się bardzo pismami innego misjonarza, Stephena Spauldinga, o propagowaniu trzeźwości wśród mieszkańców Hawajów – te i inne pisma czytywał w wolnych chwilach w latach trzydziestych. Przez całą karierę Bliss w swych ocenach wahał się pomiędzy satysfakcją z sukcesów i żałaniem nad porażkami. W 1841 roku, tuż przed sporządzeniem zapisu o sukcesie waszyngtończyków, ze smutkiem wyznał w swym dzienniku, że nadużywanie alkoholu nadal było powszechne i że miał nadzieję na „kompletną radykalną zmianę, która poruszyłaby serca”²⁰.

¹⁸ Rodzina Cusick należała do elity Tuskarorów. Nicholas Kaghnatsho Cusick był adiutantem i tłumaczem generała Lafayette’a podczas wojny o niepodległość (Tuskarora, podobnie jak Oneidowie, w większości walczyli po stronie Patriotów). Jego syn, James, został pastorem Kościoła baptystów w rezerwacie. Był liderem odłamu plemienia, który w 1846 roku opuścił rodzinną ziemię i wyemigrował do Terytorium Kansas.

¹⁹ W. Pilkington, dz. cyt., s. 301 (zapis Kirklanda z 24 stycznia 1799).

²⁰ Ten i poprzedni cytaty pochodzą z: *Journal of Asher Bliss*, 11 November 1832, September 1841, Bliss Family Papers, Box 2, V. 2, Special Collections, New York State Library, Albany.



Flaga Stowarzyszenia Abstynenckiego Tuskarorów założonego w 1844 roku. Na dole, od prawej, symbole rodów Tuskarorów: Bekas, Węgorz, Bóbr, Jeleń, Wilk, Żółw i Czarny Niedźwiedź. Rodziny (siedem rodów) jednocy wspólny cel. Sześć gwiazd reprezentuje Konfederację Irokezów. Orzeł trzyma w dziobie flagę z napisem nazwy stowarzyszenia i datą jego założenia, a w szponach siedmiogłową węzo-ośmiornicę, reprezentującą zło wyrządzane przez alkohol. Orzeł–strażnik wznosi się, żeby upuścić potwora na skały w dole. Napis „Cau-yeh-de-gwas-ah-gau” oznacza „Strażnicy ogniska domowego”.

Podarowane Rayowi Faddenowi około 1937 roku. Własność Six Nations Museum w Onchiota, w stanie Nowy Jork. Reprodukacja za uprzejmą zgodą Johna Faddena

Oczywiście, „ławka troski” Blissa i waszyngtońskie „świadcstwa” miały związki z wcześniejszymi ruchami abstynenckimi wśród Seneków. Częścią nauczania Handsome Lake’a była potrzeba wyznawania grzechów. Wedle pierwszej wizji, drobniejsze naruszenia praw Stwórcy można było wyznaczyć samemu Handsome Lake’owi; poważniejsze przestępstwa należało wyznawać bezpośrednio Stwórcy. Ten związek nie mógł zaniknąć w społeczności od czterdziestu lat mającej dostęp do elementów synkretycznej wizji Handsome Lake’a i rozmaitych chrześcijańskich Kościołów konkurujących ze sobą na terenie rezerwatu.

Przez osiemdziesiąt lat walki alkoholizmu nigdy nie udało się wypłenić – tak samo zresztą jak i w białych społecznościach, mimo uchwalenia Prawa Stanu Maine (Maine Law) w 1851 roku²¹ oraz podobnych praw w innych stanach. A jednak ruch ten przyniósł pewne efekty. W 1853 roku amerykański obserwator odnotował, że „podczas spotkania w rezerwacie Sześciu Narodów w Brantford [Ontario] [...] woda ognista była w sprzedaży. Gdy tylko zostało to odkryte, wodzowie skonfiskowali alkohol i wylali na ziemię – ofiara na rzecz trzeźwości”²². W tych latach, podobnie jak w przypadku nieindiańskich stowarzyszeń abstynenckich w całych Stanach Zjednoczonych, można zauważyć spadek zainteresowania, a przynajmniej brak relacji na temat tubylczych stowarzyszeń abstynenckich w pismach misjonarzy i relacjach reporterów. Czy wynika to z faktycznego zmniejszenia nadużywania alkoholu czy słabszego zainteresowania prasy, trudno jednoznacznie osądzić. W połowie XIX wieku postępowych dziennikarzy zajęło rosnące napięcie pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami niewolnictwa w Kansas oraz nadchodząca pozoła wojny domowej. ❖

łtłm. Bartosz Hlebowski

²¹ Maine Law z 1851 roku zabraniało sprzedaży alkoholu w tym stanie. W ciągu czterech lat kolejne 12 stanów wprowadziło podobne prawa – przyp. red.
²² „The Onondaga Standard”, 6 czerwca 1853, Temperance Collection, Onondaga Historical Association. Syracuse.

INDIAŃSKIE LUDY AMERYKI POŁUDNIOWEJ

KLASYFIKACJA JĘZYKOWA

wprowadzenie

W stosunku do opracowania *Języki tubylców Ameryki Północnej* (Tawacin nr 2 [70], lato 2005) nieznacznie zmieniono konwencję prezentacji. Tu jednostką klasyfikacji językowej stał się lud indiański (konsekwentnie pisany dużą literą), a nie język (zapisywany w poprzednim opracowaniu małą literą). By nie komplikować materii i tak wystarczająco skomplikowanej postawiłem znak równości między pojęciem lud i język: **lud (grupa kulturowo-językowa)** to zespół osób (I) posługujących się jednym językiem (ewentualnie jego wariantami dialektalnymi), (II) który posiada specyficzną dla siebie kulturę lub jej warianty regionalne.

W wykazie zastosowano następujące formy zapisu:

Lud: (I) forma prosta (jednoczłonowa nazwa ludu), np. **Rama**; (II) forma złożona (wieloczłonowa nazwa ludu), np. **Achuar-Shiwar**; (III) forma złożona (nazwa ludu, usytuowanie), np. **Kayapó północni**; (IV) forma złożona (nazwa ludu, /, rodzina językowa), np. **Katukina/pano**; (V) forma złożona (nazwa ludu, /, inne dookreślenie), np. **Makú/Yuhupdu**;

Nazwa **grupy regionalnej (grupa dialektalna)** podana jest zawsze w nawiasie, po nazwie ludu, np. **Kapón (Akawaio)**;

Formy zapisu terminu **grupa regionalna (grupa dialektalna)**: (I) forma prosta (jednoczłonowa nazwa grupy), np. **(Iroka)**; (II) forma złożona (wieloczłonowa nazwa grupy), np. **(Nain Deh)**; (III) forma złożona (nazwa grupy, usytuowanie), np. **(Huambisa północni)**; (IV) forma prosta (jednoczłonowe określenie lokalizujące grupę), np. **(dolni)**; (V) forma złożona (wieloczłonowe określenie lokalizujące grupę), np. **(Nickerie-Amapá)**;

Niektóre potoczne określenia ludów wymagały doprecyzowania, w nawiasie kwadratowym podano więc nazwy wszystkich grup kulturowo-językowych i/lub ich grup regionalnych, które odnoszą się do owych określeń, np. **Emberá [Embera/Antioquia-Córdoba, Embera/Atrato, Embera/dolny bieg rzeki Baudó, Embera/górny bieg rzek San Juan, Embera/wybrzeże południowe]**, w tym wypadku oznacza to, że potoczny termin Emberá w rzeczywistości obejmuje pięć różnych ludów mówiących pięcioma różnymi językami.

Zakres geograficzny niniejszego opracowania to Ameryka Południowa w rozumieniu indiańskiego obszaru kulturowego w granicach z okresu odkrycia kontynentu przez Europejczyków. Obejmował on nie tylko Amerykę Południową w sensie geograficznym (na południe od Pana-

my), ale też Basen Morza Karaibskiego i Amerykę Środkową, mniej więcej do pogranicza gwatemalsko-honduraskiego, gdzie kończyły się bezpośrednie wpływy indiańskich kultur mezoamerykańskich. Z braku miejsca nie uwzględniam tu ludów zamieszkujących obszar Andów, będą one przedmiotem osobnego opracowania. Wykaz obejmuje tylko ludy występujące w s p ó ł c z e ś n i e, które: (a) posługują się językami indiańskimi (w różnym stopniu), (b) mają niejasny status, jeśli chodzi o ich przynależność kulturową lub językową, oraz (c) posługują się wprawdzie wyłącznie językami z rodziny indoeuropejskiej (portugalski, hiszpański), ale nie straciły swej odrębności kulturowej lub społecznej. Wykaz nie obejmuje społeczności wirtualnych, to znaczy takich, które istnieją jedynie w przestrzeni elektronicznej.

Przedmiotem osobnego opracowania pozostaną więc: współcześnie istniejące ludy Andów i Mezoameryki oraz ludy i języki wymarłe.

I na zakończenie jeszcze trzy uwagi: pojęcia fyla i grupa rodzin wskazują na powiązania między rodzinami językowymi. W przypadku fyli powiązania te mają charakter genetyczny, w przypadku grup rodzin nie ma pewności, czy podobieństwa mają charakter genetyczny, czy też są wynikiem długotrwałych procesów wzajemnego oddziaływania języków na siebie. Język izolowany to taki, który nie wykazuje pokrewieństwa genetycznego z żadnym innym językiem na ziemi.

Wyrażam gorące podziękowania Łukaszowi Krokoszyńskiemu, Markowi Maciołkowi i Iwonie Stoińskiej-Kairskiej za cenne uwagi i komentarze w trakcie powstawania niniejszego opracowania.

Niezbędnik bibliograficzny

- W.H.F. Adelaar, P.C. Muysken, *The Languages Of The Andes*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- A. Suelly Arruda Câmara Cabral, A. Dall'Igna Rodrigues (red.), *Línguas e culturas Tupi*, vol. 1, Encontro Internacional sobre línguas e culturas dos povos Tupi, realizado de 4 a 8 de outubro de 2004, na Universidade de Brasília. Editora C. Nimuendajú, Campinas 2007.
- L. Campbell, *American Indian languages: The Historical Linguistics Of Native America* (Oxford Studies In Anthropological Linguistics 4). Oxford University Press, Oksford – Nowy Jork 1997.
- R.M.W. Dixon, A.Y. Aikhenvald, (red), *The Amazonian Languages*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- A. Fabre, *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas*, t. I-II. Lincom-Europa, Monachium 1998.
- J.H. Greenberg, *Language In The Americas*. Stanford University Press, Stanford 1987.
- H. Hammarström, *Review of Raymond J. Gordon, Jr. (ed.), „Ethnologue: Languages of the World”*, SIL International 2005, www.cs.chalmers.se/~harald2.
- M.R. Key (red.), *Language Change In South American Indian Languages*. University Of Pennsylvania Press, Filadelfia 1991.
- Č. Loukotka, *Classification Of South American Languages*. University Of California, Los Angeles 1968.
- H.E. Manelis, L.R. Stark (red.), *South American Languages. Retrospect And Prospect*. University Of Texas Press, Austin 1985.
- D.L. Payne (red.), *Amazonian Linguistics: Studies In Lowland South American Languages*. University Of Texas Press, Austin 1990.
- B. Pottier (red.), *América Latina en sus lenguas indígenas*. UNESCO/Monte Ávila Editores, Caracas 1983.
- F. Queixalós, O. Renault-Lescure (red.), *As línguas amazônicas hoje*. Instituto Socioambiental – IRD – MPEG, São Paulo 2000.
- W.L. Wetzels (red.), *Language Endangerment And Endangered Languages: Linguistic And Anthropological Studies With Special Emphasis On The Languages And Cultures Of The Andean-Amazonian Border Area*. Research School CNWS Publications, Leiden 2007.

INDIAŃSKIE LUDY AMERYKI POŁUDNIOWEJ

(KLASYFIKACJA JĘZYKOWA)

oprac. **MARIUSZ KAIRSKI**

1. RODZINY ZGRUPOWANE W FYLE LUB GRUPY:

FYLE:

(I) FYLA TUPI:

1. rodzina: tupi-guaraní-mawé-awetí
- 1.1. języki guaraní:
 - 1.1.1. grupa południowa
 - Kayová (Ar, Br, Pa)
 - Mbiá (Ar, Br, Pa, Ur)
 - Ñandeva (Br, Pa)
 - Aché/Yñará (Pa)
 - Aché północni (Pa)
 - Aché północni (Yvytyruzú) (Pa)
 - Aché/Ñacunday (Pa)
 - Chiriguano (Avá) (Ar, Bo)
 - Chiriguano (Izozeño) (Bo)
 - Chiriguano (Guarayú/Paragwaj) (Pa, Bo)
 - Chiriguano (Tapieté) (Ar, Bo, Pa)
 - Xetá (Br)
 - 1.1.2. grupa południowo-zachodnia
 - Guarayú/Boliwia-Pauserna (Guarayú/
/Boliwia) (Bo)
 - Sirionó (Bo)
 - Sirionó (Yuquí) (Bo)
 - Sirionó (Jora) (Bo)
 - 1.1.3. grupa północno-zachodnia
 - Kokama (Br)
 - Kokama-Kokamila (Br, Ko, Pe)
 - Omagua (Pe)
 - Tariáno (Br)
 - 1.1.4. grupa znad rzeki Tocantins
 - Avá-Canoeiro (Br)
 - Awa-ete (Asurini/Tocantins) (Br)
 - Awa-ete (Parakanã wschodni) (Br)
 - Awa-ete (Parakanã zachodni) (Br)
 - Awa-ete (Surui/Pará) (Br)
 - Tapirapé (Br)
 - 1.1.5. grupa znad rzeki Xingu
 - Araweté (Br)
 - Asurini/Xingu (Br)
 - 1.1.6. grupa Amazonii środkowej:
 - Kagwahiv/Madeira (Apeirand'í) (Br)
 - Kagwahiv/Madeira (Jahui) (Br)
 - Kagwahiv/Madeira (Juitip) (Br)
 - Kagwahiv/Madeira (Júma) (Br)
 - Kagwahiv/Madeira (Kutipã'e'i) (Br)
 - Kagwahiv/Madeira (Pã'e'i) (Br)
 - Kagwahiv/Madeira (Parintintin) (Br)
 - Kagwahiv/Madeira (Tenharim) (Br)
 - Kagwahiv/Rondônia (Amondawa) (Br)
 - Kagwahiv/Rondônia (Jupa'u-Uru-eu-wau-
-wau) (Br)
 - Kagwahiv/Rondônia (Karipúna) (Br)
 - Apiaká (?) (Br)
 - Kayabí (?) (Br)
 - 1.1.7. Kamayurá
 - Kamayurá (Br)
 - 1.1.8. grupa dolnej Amazonki:
 - 1.1.8.1. podgrupa Tenetehára-Urubú/Maranhão
 - Guajá (Br)
 - Tenetehára (Guajajára) (Br)
 - Tenetehára (Tembé) (Br)
 - Tenetehára (Tembé)-Turiwára (Br)
 - Urubú/Maranhão (Br)
 - Aurê-Aurá (Br)
 - 1.1.8.2. podgrupa Wayãpi
 - Anambé (Br)
 - Amanayé (Br)
 - Zo'é (Br)
 - Emerillon (GF)
 - Wayãpi (Amapá) (Br)
 - Wayãpi (Oiapoque) (Br, GF)
 - 1.2. inne języki:
 - Awetí (Br)
 - Sateré-Maué (Br)

SKRÓTY

Ar = Argentyna
Be = Belize
Bo = Boliwia

Br = Brazylia
Ch = Chile
Do = Dominika
Ek = Ekwador

GF = Gujana Francuska
Gu = Gujana
Gw = Gwatemala
Ho = Honduras

2. rodzina: arikê
Karitiana (Br)

3. rodzina: jurúna
Jurúna (Br)
Xipáia (Br)

4. rodzina: mundurukú
Kuruáia (Br)
Mundurukú (Br)

5. rodzina: tuparí
Akuntsu (Br)
Macuráp (Br)
Mequém (Koaraita) (Br)
Mequém (Korategayat) (Br)
Mequém (Sakurabiat) (Br)
Mequém (Siokweriat) (Br)
Tuparí (Br)
Wayoró (Br)

6. rodzina: mondé
Arára/Aripuanã-Guariba (Br)
Aruá (Br)
Cinta Larga (Br)
Gavião/Rondônia (Br)
Gavião/Rondônia (Zoró) (Br)
Salamã-Mondé (Br)
Surui/Rondônia (Br)

7. język: rama-rama
Arára/Karo (Br)

8. język: puruborá
Puruborá (Br)

(II) FYLA MACRO-GÊ:

1. rodzina: gê
1.1. gê północni:
Kayapó północni (Goroti-re) (Br)
Kayapó północni (Mekrãgnoti) (Br)
Kayapó północni (Xikrĩn) (Br)
Kayapó południowi (Panará) (Br)
Suyá (wschodni) (Br)
Suyá (zachodni) (Br)
Timbira wschodni (Apâniekra) (Br)

Timbira wschodni (Kokuiрегãtêjê) (Br)
Timbira wschodni (Krahô) (Br)
Timbira wschodni (Krenyê) (Br)
Timbira wschodni (Krikati) (Br)
Timbira wschodni (Parkatêjê) (Br)
Timbira wschodni (Pykôbjê) (Br)
Timbira wschodni (Rankókamekra) (Br)
Timbira zachodni (Apinajé) (Br)

- 1.2. gê środkowi:
Akwe (Xakriabá) (Br)
Akwe (Xavânte wschodni) (Br)
Akwe (Xavânte zachodni) (Br)
Akwe (Xerênte) (Br)
1.3. gê południowi:
Kaingáng (Paraná) (Br)
Kaingáng (południowo-wschodni) (Br)
Kaingáng (południowo-zachodni) (Br)
Kaingáng (São Paulo) (Br)
Kaingáng (środkowi) (Br)
Xoklêng (Br)

2. rodzina: karajá
Karajá (Br)
Karajá (Javaé) (Br)
Karajá (Xambioá) (Br)

3. rodzina: maxakalí
Maxakalí (Br)

4. rodzina: boróro
Boróro (Br)

5. rodzina: krenák
Botocudo/Bahia i Minas Gerais (Etwet) (Br)
Botocudo/Bahia i Minas Gerais (Gutkrak) (Br)
Botocudo/Bahia i Minas Gerais (Krenák) (Br)
Botocudo/Bahia i Minas Gerais (Miñajirum) (Br)
Botocudo/Bahia i Minas Gerais (Naknenuk) (Br)
Botocudo/Bahia i Minas Gerais (Nakrêhe) (Br)
Botocudo/Bahia i Minas Gerais (Poixjá) (Br)

6. rodzina: yatê
Fulni-ô (Br)

7. rodzina: ofaié
Xavânte/Ofaié (Br)

Ko = Kolumbia
Kr = Kostaryka
Me = Meksyk
Ni = Nikaragua

Pa = Paragwaj
Pe = Peru
Pn = Panama
Sa = Salvador

Su = Surinam
SV = Saint Vincent
Ur = Urugwaj
We = Wenezuela

8. język: rikbaktsá
Rikbaktsá (Br)

9. język: guató
Guató (Br)

(III) FYLA OTOMANGUE:

1. rodzina: subtiaba-tlapaneco
Tlapaneco (Me)

2. rodzina: chiapaneco-mangue
Chiapaneco (Me)

GRUPY RODZIN:

(I) GRUPA RODZIN Z DORZECZA ORINOKO I GÓRNEJ AMAZONKI:

1. rodzina: jívaro
Achuar-Shiwar (Achuar) (Ek, Pe)
Achuar-Shiwar (Shiwar) (Ek, Pe)
Achuar-Shiwar (Shiwar/Macusari) (?) (Pe)
Aguaruna (Pe)
Shuar-Huambisa (Huambisa północni) (Ek, Pe)
Huambisa południowi (?) (Pe)

2. rodzina: candoshi
Candoshi-Shapra (Candoshi) (Pe)
Candoshi-Shapra (Shapra) (Pe)

3. rodzina: tukano

3.1. Tukano wschodni:

3.1.1. grupa północna:

Guanano (Br, Ko)

Pira Tapuya (Br, Ko)

Tukano (Br, Ko)

Tukano (Arapaço) (Br)

Mirití Tapuya (?) (Br, Ko)

3.1.2. grupa środkowa:

3.1.2.1. podgrupa Bará:

Bará (Br, Ko)

Tuyuca (Br, Ko)

3.1.2.2. podgrupa Desana:

Desana (Br, Ko)

Siriano (Br, Ko)

3.1.2.3. podgrupa Tatuyo:

Tatuyo (Ko)

Karapanã (Br, Ko)

3.1.2.4. podgrupa Yuruti:

Pisamira (Ko)

Yuruti (Ko)

3.1.3. grupa południowa:

Barasana (Br, Ko)

Barasana (Taiwano) (Br, Ko)

Makuna (Br, Ko)

3.1.4. języki niesklasyfikowane:

Yahuna (Datuana) (Ko)

Yahuna (Opaina) (Ko)

3.2. Tukano środkowi:

Kubeo (Br, Ko)

Tanimuka-Letuama (Ko)

3.3. Tukano zachodni:

3.3.1. grupa północna:

3.3.1.1. podgrupa Siona:

Secoya (Pe)

Siona-Makaguaje (Siona/Putumayo) (Ek, Ko)

Siona-Makaguaje (Makaguaje) (Ko)

Siona-Makaguaje (Siona/Aguarico-Secoya) (Ek)

3.3.1.2. podgrupa Korreguaje:

Korreguaje (Tama) (Ko)

Korreguaje (Korreguaje) (Ko)

3.3.2. grupa południowa:

Coto (Pe)

4. rodzina: witoto

Ocaina (Ko, Pe)

Witoto (Búe) (Br, Ko, Pe)

Witoto (Mika) (Ko, Pe)

Witoto (Mínika) (Ko, Pe)

Witoto (Nipóde) (Ko, Pe)

Witoto (Ñiuotí) (Ko, Pe)

Witoto (Búe-Nonuya) (?) (Ko, Pe)

5. rodzina: bora

Bora (Ko, Pe)

Miraña (Ko)

Muinane/sabana (Ko)

Nonuya (Ko)

6. rodzina: záparo

6.1. grupa I:

Cahuaruno (Pe)

Iquito (Pe)

SKRÓTY

Ar = Argentyna

Be = Belize

Bo = Boliwia

Br = Brazylia

Ch = Chile

Do = Dominika

Ek = Ekwador

GF = Gujana Francuska

Gu = Gujana

Gw = Gwatemala

Ho = Honduras

- 6.2. grupa II:
Arabela (Pe)
Zápara (Ek)
7. rodzina: peba-yagua
Yagua (Ko, Pe)
8. rodzina: kawapana
Chayahuita (Pe)
Jebero (Pe)
9. rodzina: yanomama
Yanomae (Br)
Yanõmami (właściwi) (Br, We)
Yanõmami (Yanomám) (Br, We)
Sanima (Br, We)
Ninam (południowi) (Br)
Ninam (północni) (Br, We)
10. rodzina: puinave-makú
10. 1. Makú wschodni:
Makú/Duw (Br)
Makú/Hupdu (Menaidã) (Br)
Makú/Hupdu (Poraidã) (Br, Ko)
Makú/Hupdu (środkowi) (Br)
Makú/Nadëb (Jutaí) (Br)
Makú/Nadëb (Uneixixi) (Br)
Makú/Nadëb (Rio Negro) (?) (Br)
Makú/Yuhupdu (Boyop Mi) (Br, Ko)
Makú/Yuhupdu (Nain Deh) (Br)
Makú/Yuhupdu (Tew Deh) (Br)
10. 2. Makú zachodni:
Makú/Kakwa (dolny bieg Vaupés-Papuri) (Ko)
Makú/Kakwa (górný bieg Vaupés-Papuri) (Ko)
Makú/Kakwa (Querare-Cuduyari) (Ko)
Makú/Nukak (Ko)
Puinave (Ko, We)
10. 3. język: karapanã/Solimões
Karapanã/Solimões (?) (Br)
11. rodzina: arawá
11. 1. grupa I:
Culína/arawá (Brazylia) (Br)
Culína/arawá (Peru) (Pe)
Dení (Br)
11. 2. grupa II:
Madi (Banawá yafí) (Br)
- Madi (Jamamadí) (Br)
Madi (Jarawára) (Br)
- 11.3. grupa III:
Paumarí (Br)
- 11.4. grupa IV:
Zuruahã (Br)
- 11.5. grupa V:
Kanamantí (Br)
12. rodzina: guahibo
1. Hitnũ:
Hitnũ (Cuiloto) (Ko)
Hitnũ (Colorado) (Ko)
2. Guahibo środkowi:
- 2.1. Cuiva:
Cuiba (Mochuelo) (Ko)
Cuiba (Maibén) (Ko)
Cuiba (Siripú) (Ko)
Cuiba (Capanaparo) (Ko, We)
- 2.2. Sikuni:
Sikuani (Yamarero) (Ko, We)
Sikuani (Hamorua) (Ko, We)
Sikuani (Parawa) (Ko, We)
Sikuani (Wauí) (Ko, We)
- 2.3. Yamoti:
Yamoti (Ko, We)
3. Guayabero:
Guayabero (Ko, We)
13. rodzina: sáliva
Piaroa (Ko, We)
Sáliba (Ko, We)

(II) GRUPA RODZIN
AMAZONII POŁUDNIOWO-ZACHODNIEJ:

1. rodzina: katukina
Katawixí (Br)
Katukína/katukína (Kanamari) (Br)
Katukína/katukína (Tsohom Djapá) (Br)
Katukína/katukína (Katukína/katukína) (Br)
2. rodzina: pano-takana
- 2.1. Pano:
- 2.1.1. grupa Mayoruna:
- 2.1.1.1. Mayo:
Matsés (Brazylia) (Br)

Ko = Kolumbia
Kr = Kostaryka
Me = Meksyk
Ni = Nikaragua

Pa = Paragwaj
Pe = Peru
Pn = Panama
Sa = Salvador

Su = Surinam
SV = Saint Vincent
Ur = Urugwaj
We = Wenezuela

- Matsés (Peru) (Pe)
 Culína/pano (Chema) (Br, Pe)
 Culína/pano (Kapishtana) (Br, Pe)
 Culína/pano (Mawi) (Br, Pe)
 Dēmushbo (Br, Pe)
 Korubo (Korubo) (Br, Pe)
 Korubo (Chankuëshbo) (Br, Pe)
- 2.1.1.2. Matís:
 Matís (Br)
- 2.1.2. grupa główna:
- 2.1.2.1. podgrupa Kasharari:
 Kasharari (Br)
- 2.1.2.2. podgrupa Cashibo:
 Uní (Aguaytía) (Pe)
 Uní (Cacataibo) (Pe)
 Uní (górna Aguaytía) (Pe)
- 2.1.2.3. podgrupa Náwa:
- 2.1.2.3.1. Chácobo:
 Chácobo (Chácobo) (Bo)
 Chácobo (Pacagura) (Bo)
- 2.1.2.3.2. Marúbo:
 Katukina/pano (Br)
 Marúbo (Br)
- 2.1.2.3.3. Poyanawa:
 Poyanawa (Br)
 Nukini (Br)
 Isconawa (Pe)
- 2.1.2.3.4. Chama:
 Shipibo-Konibo (Shipibo) (Pe)
 Shipibo-Konibo (Conibo) (Pe)
 Shipibo-Konibo (Kapanawa) (Pe)
 Shipibo-Konibo (Pahenbakebo) (?) (Pe)
 Pano (Shetebo) (Pe)
 Pano (Piskino) (Pe)
- 2.1.2.3.5. międzyrzeczca:
 Amawaka (Cotinawa) (Pe)
 Amawaka (Indowó) (Pe)
 Amawaka (Nashishmawó) (Pe)
 Amawaka (Rondowó) (Pe)
 Amawaka (Xaa wó) (Pe)
 Amawaka (Shimanawa) (Pe)
 Amawaka (Kapixichi) (Pe)
 Cashinawa/Ibuaçu (Br, Pe)
 Yaminawa (Bagé) (Br)
 Yaminawa (Chandinawa) (Pe)
 Yaminawa (Mastanawa) (Pe)
 Yaminawa (Purus) (Br, Pe)
- Yaminawa (Shanenawa) (Br)
 Yaminawa (Sharanawa-Marinawa) (Pe)
 Yaminawa (Yaco) (Bo, Br, Pe)
 Yaminawa (Yawanáwa) (Br)
 Yaminawa (Yora) (Pe)
 Yaminawa (Mapuya-Yurúa) (Br, Pe)
 Yaminawa (Arara) (Br)
 Yaminawa (Apolima) (?) (Br)
 Yaminawa (Kontanáwa) (?) (Br)
- 2.2. Tacana:
- 2.2.1. grupa A:
 Ese'ejja (Na tawa) (Bo, Pe)
 Ese'ejja (Sonene) (Pe)
 Ese'ejja (Bawaja) (Pe)
- 2.2.2. grupa B:
 Cavineña (Bo)
- 2.2.3. grupa C:
 Araona (Bo)
 Reyesano (Bo)
 Tacana (Bo)
3. rodzina: harakmbut (?)
 Amarakaeri (Kareneri) (Pe)
 Amarakaeri (Wandakweri) (Pe)
 Arasaire (Pe)
 Arasaire (Pukirieri) (Pe)
 Kisambaeri (Pe)
 Sapiteri (Pe)
 Toyeri (Pe)
 Wachipaeri (Pe)
4. rodzina: múra
 Múra (Br)
 Pirahã (Br)
5. rodzina: chapakura
 Cujubí (Br)
 Miguelenho-Waniam (Br)
 Oro Win (Br)
 Moré (Bo)
 Wari' (Oro At) (Br)
 Wari' (Oro Eo) (Br)
 Wari' (Oro Jowin) (Br)
 Wari' (Oro Mon) (Br)
 Wari' (Oro Nao) (Br)
 Wari' (Oro Waram Xijein) (Br)
 Wari' (Oro Waram) (Br)

6. rodzina: jabuti

Arikapú (Br)

Jabutí (Br)

7. rodzina: nambikwara

7.1. Nambikwara południowi (Br)

7.1.1. grupa Manduca

Nambikwara południowi (Hinkutesu) (Br)

Nambikwara południowi (Siw'ahsu) (Br)

Nambikwara południowi (Niyahlosu) (Br)

7.1.2. grupa Campo

Nambikwara południowi (Kithäulhu) (Br)

Nambikwara południowi (Kithäulhu/Juina) (Br)

Nambikwara południowi (W'akalitesu) (Br)

Nambikwara południowi (Halotesu/Jusante) (Br)

Nambikwara południowi (Halotesu) (Br)

Nambikwara południowi (Saw'entesu) (Br)

7.1.3. grupa Guaporé

Nambikwara południowi (Hahäintesu) (Br)

Nambikwara południowi (Waikatesu) (Br)

Nambikwara południowi (Alantesu) (Br)

Nambikwara południowi (Wasuhsu) (Br)

7.1.4. grupa Sararé

Nambikwara południowi (Saráre) (Br)

7.2. Nambikwara północni

Nambikwara północni (Lakondê) (Br)

Nambikwara północni (Latundê) (Br)

Nambikwara północni (Mamaindê) (Br)

Nambikwara północni (Nagarotê) (Br)

Nambikwara północni (Tawandê) (Br)

7.3. Sabanê (Br)

Pilagá (zachodni) (Ar, Pa)

Toba (Takshik) (Ar, Pa)

Toba (No'olganak) (Ar, Pa)

Toba (Lañagashik) (Ar, Pa)

Toba (Rapigemlek) (Ar, Pa)

3. rodzina: matagwayo

3.1. I:

Mataco (Noctén) (Ar, Bo)

Mataco (Véjoz) (Ar)

Mataco (Güisnay) (Ar)

Chorote (Yo'wuwa) (Ar, Pa)

Chorote (Yoxwaha) (Ar, Pa)

3.2. II:

Chulupí (Ar, Pa)

Maká (Pa)

4. rodzina: zamuco

Ayoreo (Bo, Pa)

Chamacoco (Br, Pa)

5. rodzina: enlhet-enenlhet

Angaité (Pa)

Guaná (Pa)

Enlhet (Pa)

Enxet (Pa)

Sanapaná (Pa)

Enenlhet (Pa)

6. rodzina: lule-vilela

Vilela (Ar)

7. rodzina: mapudung

Mapuche (północni) (Ar, Ch)

Mapuche (środkowi) (Ar, Ch)

Mapuche (południowi) (Ch)

8. rodzina: kawasker

Kawasker (Ch)

(III) GRUPA RODZIN

POŁUDNIOWEJ CZĘŚCI KONTYNETU:

1. rodzina: chon

1.1. podgrupa kontynentalna:

1.1.1. grupa południowa:

Tehuelche południowi (Aónik'enk) (Ar)

2. rodzina: guaicurú

2.1. podgrupa północna:

Mbayá Eyiguayegis (Kadiwéu) (Br)

2.2. podgrupa południowa:

2.2.1. Qom:

Mocovi (Ar)

Pilagá (wschodni) (Ar, Pa)

(IV) GRUPA RODZIN

PÓŁNOCNO-ZACHODNIEJ CZĘŚCI KONTYNETU:

1. rodzina: barbacoa

1.1. podgrupa północna:

Guambiano (Cononuco) (Ko)

Guambiano (Guanaca) (Ko)

Ko = Kolumbia

Kr = Kostaryka

Me = Meksyk

Ni = Nikaragua

Pa = Paragwaj

Pe = Peru

Pn = Panama

Sa = Salvador

Su = Surinam

SV = Saint Vincent

Ur = Urugwaj

We = Wenezuela

- Guambiano (Totoró) (Ko)
- Guambiano (właściwi) (Ko)
- Kwaiker (Ek, Ko)
- 1.2. podgrupa południowa:
 - Cayapa (Ek)
 - Colorado (Ek)
- 2. rodzina: chocó
- 2.1. grupa Embera:
 - Embera/Antioquia-Córdoba (Ko)
 - Embera/Atrato (Ko, Pn)
 - Embera/dolny bieg rzeki Baudó (Ko, Pn)
 - Embera/górny bieg rzek San Juan (Ko)
 - Embera/wybrzeże południowe (Ek, Ko)
- 2.2. grupa Noanamá:
 - Noanamá (delta San Juan) (Ek, Ko, Pn)
 - Noanamá (pogórze) (Ko)
 - Noanamá (środkowy bieg San Juan) (Ek, Ko)
- 3. rodzina: paya-chibcha
 - 3.1. podrodzina A:
 - Térraba (Kr, Pn)
 - 3.1.1. grupa Bribri:
 - Bribri (Kr, Pn)
 - Cabécar (Kr)
 - Boruca (Kr)
 - 3.1.2. grupa Guaymí:
 - Buglere (Bocotá) (Kr, Pn)
 - Buglere (Sabanero) (Kr)
 - Ngobere (San Lorenzo) (Pn)
 - Ngobere (Cricamola) (Pn)
 - Ngobere (Valiente) (Pn)
 - Ngobere (Tolé) (Pn)
 - 3.2. podrodzina B:
- Paya (Ho)
- Rama (Ni)
- 3.2.1. grupa wschodnia:
 - Barí (Ko, We)
 - Chimila (Ko)
 - Kuna (Ko, Pn)
- 3.2.2. podgrupa Sierra Nevada de Santa Marta:
 - 3.2.2.1. Kogi
 - Kogi (Ko)
 - 3.2.2.2. Sanká-Kankuama:
 - Sanká (Ko)
 - Kankuama (Ko)
 - 3.2.2.3. Ika:
 - Ika (Ko)
 - 3.2.3. podgrupa Muisca:
 - Tunebo (Angostura) (Ko, We)
 - Tunebo (środkowi) (Ko)
 - Tunebo (wschodni) (Ko)
 - Tunebo (zachodni) (Ko)
- 4. rodzina: misumalpa
 - 4.1. podgrupa Sumalpa:
 - 4.1.1. Sumu:
 - Sumu północni (Tawahka) (Ho, Ni)
 - Sumu północni (Panamahka) (Ho, Ni)
 - Sumu północni (Tuahka) (Ho, Ni)
 - Sumu południowi (Ulwa) (Ni)
 - 4.2. podgrupa Miskitu:
 - Miskitu (Ho, Ni)
 - 5. rodzina: timote
 - Mutús (We)
 - 6. rodzina: xinca
 - Xinca (Gw)

2. RODZINY NIEZGRUPOWANE W FYLE LUB GRUPY:

- 1. rodzina: arawak
 - 1.1. arawakowie północni:
 - 1.1.1. grupa wapixána:
 - Wapixána (Br, Gu)
 - Wapixána (Mawayána) (Br, Gu, Su)
 - 1.1.2. grupa środkowa:
 - 1.1.2.1. północna Amazonia:
 - 1.1.2.1.1. region Rio Negro:
 - 1.1.2.1.1.1. podgrupa Yukuna:
 - Yukuna-Matapi (Matapi) (Ko)
 - Yukuna-Matapi (Yukuna/Jeruruva) (Ko)
 - Yukuna-Matapi (Yukuna/Jimiquepen) (Ko)
 - Yukuna-Matapi (Yukuna/Yurumi) (Ko)
 - 1.1.2.1.1.2. podgrupa Piapoco:
 - Achagua (Ko)
 - Piapoco (sawanny) (Ko, We)

- Piapoco (Guaviare) (Ko)
- Piapoco (Uva) (Ko)
- 1.1.2.1.1.3. podgrupa Kabiari:
 - Kabiari (Ko)
- 1.1.2.1.1.4. podgrupa Carru:
 - Curripaco (Ahha-Kurrim) (Br,Ko,We)
 - Curripaco (Ehhe-Keni) (Br,Ko,We)
 - Curripaco (Ohho-Karro) (Br,Ko,We)
 - Curripaco (Ohho-Kurikarro) (Br,Ko,We)
 - Curripaco (Ohho-Ñame) (Br,Ko,We)
- 1.1.2.1.1.5. podgrupa Warekana:
 - Warekana/dawny (Br, Ko, We)
- 1.1.2.1.1.6. podgrupa Baré:
 - Baré (Br, Ko, We)
- 1.1.2.1.2. grupa Resigaro:
 - Resigaro (Pe)
- 1.1.2.2. Baniva/Yavitero:
 - 1.1.2.2.1. podgrupa Baniva:
 - Baniwa/Marwa (Ko, We)
 - Warekana/współczesny (Br, Ko, We)
- 1.1.3. grupa karaibska:
 - 1.1.3.1. podgrupa wschodniego wybrzeża i wysp:
 - Garífuna (Be, Gw, Ho, Ni)
 - Lokano (Gu, GF, Su, We)
 - 1.1.3.2. podgrupa zachodniego wybrzeża i wysp:
 - Guajiro (górn) (Ko, We)
 - Guajiro (dolni) (Ko, We)
 - Paraujano (We)
- 1.2. Arawakowie wschodni:
 - Palikúr (Br, GF)
- 1.3. Arawakowie środkowi:
 - 1.3.1. region Xingu
 - Mehináku-Waurá (Mehináku) (Br)
 - Mehináku-Waurá (Waurá) (Br)
 - Yawalapití (Br)
 - 1.3.2. region Mato Grosso:
 - Parecí (Enauêne-Nauê) (Br)
 - Parecí (Káwali) (Br)
 - Parecí (Kazíniti) (Br)
 - Parecí (Kozáriní) (Br)
 - Parecí (Wáimare) (Br)
 - Parecí (Warére) (Br)
 - 1.4. Arawakowie południowi:
 - 1.4.1. grupa Boliwia-Paraná:
 - Bauré (Bo)
 - Mojo (Trinitario) (Bo)
 - Mojo (Ignaciano) (Bo)

- Mojo (Loretano) (Bo)
- Mojo (Javeriano) (Bo)
- Mojo (Joaquiniano) (?) (Bo)
- Chané wschodni (Kinikinao) (Br)
- Chané wschodni (Teréna) (Br)
- Chané zachodni (Ar)
- 1.4.2. grupa rzeki Purus:
 - Iñapari (Pe)
 - Piro-Apurinã (Apurinã) (Br)
 - Piro-Apurinã (Piro/Urubamba) (Pe)
 - Piro-Apurinã (Piro/Yaco) (Bo, Br)
- 1.4.3. grupa rzeki Ucayali:
 - Ashéninca (Apurucayali) (Pe)
 - Ashéninca (górne Perené) (Pe)
 - Ashéninca (Gran Pajonal) (Pe)
 - Ashéninca (Pichis) (Pe)
 - Ashéninca (Ucayali-Yuruá) (Br, Pe)
 - Caquinte (Pe)
 - Asháninca (Pe)
 - Nomatsiguenga (Pe)
 - Machiguenga (dolna Urubamba) (Pe)
 - Machiguenga (górna Urubamba) (Pe)
 - Machiguenga (Madre de Dios) (Pe)
 - Machiguenga (Paquiría) (Pe)
 - Nanti (Pe)
- 1.5. Arawakowie zachodni:
 - Amuesha (Pe)
 - Chamicuro (Pe)
- 2. rodzina: cholón
 - Cholón (Pe)
- 3. rodzina: karaibska
 - 3.1. Panare
 - Panare (zachodni) (We)
 - Panare (wschodni) (We)
 - Panare (południowi) (We)
 - 3.2. Yukpa
 - Japreria (We)
 - Yukpa (Iroka) (Ko)
 - Yukpa (Las Candelas) (Ko)
 - Yukpa (Manaure) (Ko)
 - Yukpa (Maraca) (Ko)
 - Yukpa (San Genero) (Ko)
 - Yukpa (Sokomba) (Ko)
 - Yukpa (Susa) (Ko)
 - Yukpa (Yowa) (Ko)

Ko = Kolumbia
Kr = Kostaryka
Me = Meksyk
Ni = Nikaragua

Pa = Paragwaj
Pe = Peru
Pn = Panama
Sa = Salvador

Su = Surinam
SV = Saint Vincent
Ur = Urugwaj
We = Wenezuela

- Yukpa (Irapa) (We)
 Yukpa (Macoita) (We)
 Yukpa (Pariri) (We)
 Yukpa (Rionegrino) (We)
 Yukpa (Shaparru) (We)
 Yukpa (Viakshi) (We)
 Yukpa (Wasama) (We)
- 3.3. Kariña:
 Kariña (Tilewuyu/Nickerie-Amapá) (Br,GF,Su)
 Kariña (Milato/Venezuela) (We)
 Kariña (Milato/Barima) (Gu)
- 3.4. Karaibowie Gujany:
 Carijona (La Pedrera) (Ko)
 Carijona (Puerto Nare) (Ko)
 Hixkariána (Br, Gu)
 Hixkariána (Xereu) (Br, Gu, Su)
 Kaxuyána (Br, Gu)
 Kaxuyána (Ewarhoyana) (Br)
 Kaxuyána (Kahyana) (Br)
 Tiriýó (Aramayana) (Br, Gu, Su)
 Tiriýó (Aramiso) (Br)
 Tiriýó (Kirikiriýana) (Br)
 Tiriýó (Maraso) (Br)
 Tiriýó (Okomoyana) (Br, Su)
 Tiriýó (Piyanakoto) (Br)
 Tiriýó (Prouyana) (Br)
 Tiriýó (Pürope) (Br)
 Tiriýó (Saküta) (Br, Su)
 Tiriýó (Tüwörönörö) (Br)
 Tiriýó (Akuriýó) (Su)
 Waiwai (Br, Gu, Su)
 Waiwai (Katuená) (Br, Gu, Su)
 Kamarayána (?) (Br)
 Karafawyána (?) (Br)
 Karaxána (?) (Br)
 Marakayána (?) (Gu)
 Parukoto (?) (Br, Gu)
 Tsikuyana (?) (Br, Su)
 Tunayána (?) (Br, Gu, Su)
 Xowyána (?) (Br)
 Yukwarayána (?) (Br)
- 3.5. Karaibowie środkowi:
 Aparái (Br)
 Wayána-Aparái (Br)
 Wayána (GF, Su)
 Makiritare (Br, We)
 Yabarana-Mapoyo (Yabarana) (We)
- Yabarana-Mapoyo (Mapoyo) (We)
- 3.6. Karaibowie północnoamazonscy:
 Kapon (Akwaio) (Br, Gu, We)
 Kapon (Patamona) (Br, Gu)
 Pemón (południowi/Makuxi) (Br, Gu)
 Pemón (północni/Arekuna) (Gu, We)
 Pemón (północni/Kamarakoto) (We)
 Pemón (północni/Taurepán) (Br)
 Waimirí (Br)
 Kaluyana (Gu)
- 3.7. Karaibowie południowoamazonscy A:
 Karaibowie/Xingu (Kalapálo) (Br)
 Karaibowie/Xingu (Kuikúru) (Br)
 Karaibowie/Xingu (Matipú) (Br)
 Karaibowie/Xingu (Nahukwá) (Br)
- 3.8. Karaibowie południowoamazonscy B:
 Arára (Iriiri) (Br)
 Arára (Xingu) (Br)
 Bakairí (wschodni) (Br)
 Bakairí (zachodni) (Br)
4. rodzina: quechua
- 4.1. grupa quechua II (Wampuy):
- 4.1.1. zespół chinchay północny:
- 4.1.1.1. dialekty ekwadorskie:
- 4.1.1.1.1. dialekty Oriente:
- 4.1.1.1.1.1. dialekt północny:
 Keczua leśni/Ekwador (Napo)
 (Br, Ek, Ko, Pe)
 Keczua leśni/Ekwador (Napo-Ingano)
 (Ek, Ko)
- 4.1.1.1.1.2. dialekt południowy:
 Keczua leśni/Ekwador
 (górną Pastaza) (Ek, Pe)
- 4.1.1.1.1.3. dialekt środkowy:
 Keczua leśni/Ekwador (Tena) (Ek)
- 4.1.1.2. Lamas:
 Keczua leśni/Peru (San Martín) (Pe)
5. rodzina: indoeuropejska
- Aguano (Pe) Betoye (Ko)
 Andoa (Pe) Boróro (Bo)
 Andoke (Pe) Cacaopera (Sa)
 Arikém (Br) Calchaqui (Ar)
 Bahuana (Br) Canichana (Bo)
 Baniva/Yavitero (We) Chorotega (Ho, Ni, Kr)

SKRÓTY

Ar = Argentyna
 Be = Belize
 Bo = Boliwia

Br = Brazylia
 Ch = Chile
 Do = Dominika
 Ek = Ekwador

GF = Gujana Francuska
 Gu = Gujana
 Gw = Gwatemala
 Ho = Honduras

Choto (Chaima) (We)	Kamakã (Br)	Nawa/Môa (Br)	Tapajó (Br)
Choto (Coaca) (We)	Kariña (Marworno) (Br)	Omágua (Br)	Tariáno (Ko)
Choto (Cumanagoto) (We)	Kariña (Trynidad)	Ona (Ar, Ch)	Tehuelche pólnocni
Guaiquerí (We)	Karipúna/Uaça (Br)	Pasto (Ko)	(Gennaken) (Ar)
Guarayú/Boliwia-Pauser	Kunza (Ch)	Pijao (Ko)	Torá (Br)
(Pauserna) (Bo)	Matagalpa (Ni)	Pitaguari (Br)	Tremembé (Br)
Guatuso (Kr)	Maxakalí (Pataxó	Potiguára (Br)	Tupinambá (Br)
Huerpe (Ar)	Hã-Hã-Hãe) (Br)	Puri (Br)	Tupinambá/Santarém (Br)
Jinotega (Ni)	Maxakalí (Pataxó) (Br)	Quillasinga (Ko)	Tupiniquin (Br)
Huetar (Kr)	Miraña (Br)	Resígaro (Ko)	Umutina (Br)
Kalinago (Do, SV)	Muisca (Ko)	Subtiaba (Ni)	Zápara (Pe)

3. JĘZYKI IZOLOWANE:

Aikana (Br)	Chiquitano	Kwazá (Br)	Tikúna (Br, Ko, Pe)
Andoke (Ko)	(San Javierito) (Bo)	Leko (Bo)	Tinigua (Ko)
Arutaní (We)	Chiquitano	Lenca/Honduras (Ho)	Trumai (Br)
Cayuvava (Bo)	(San Miguel) (Bo)	Lenca/Salvador (Sa)	Urarina (Pe)
Chimane-Mosetene	Hoti (We)	Makú/Roraima (Br)	Waorani (Ek)
(Chimane) (Bo)	Iránxe (Br)	Móvima (Bo)	Warao (Araguao) (Gu, We)
Chimane-Mosetene	Iranxe (Münkü) (Br)	Muniche (Pe)	Warao (Cocuina) (Gu, We)
(Mosetene) (Bo)	Itonama (Bo)	Páez (Caldono) (Ko)	Warao (Guasay) (Gu, We)
Chiquitano (Concepción,	Jicaque (Ho)	Páez (Tierradentro) (Ko)	Warao (Hoanarau) (Gu, We)
Tomero, San Rafael,	Kamsá (Ko)	Páez (Toribio) (Ko)	Yahgan (Ar, Ch)
Santa Ana, San José)	Kanoê (Br)	Sapé (We)	Yaruro (Ko, We)
(Br, Bo)	Kofán (Ek, Ko)	Taushiro (Pe)	Yuracaré (Bo)

4. GRUPY O NIEJASNYM STATUSIE LUB NIEPEWNYM WYSTĘPOWANIU:

Akorá (Br)	Calabaça (Br)	Jaricuna (Br)	Kaxixó (Br)
Anacé (Br)	Camba (Br)	Kabishi-Waøam (Br)	Kiriri (Br)
Andami (Ko)	Cañamomo (Ko)	Kaimbé (Br)	Kitemoka (Bo)
Aranã (Itambacuri) (Br)	Cara Preta (Br)	Kalankó (Br)	Koiupanká (Br)
Aranã (Jequitinhonha)	Catokim (Br)	Kambiwa (Br)	Koropati (Br)
(Br)	Churupa (Bo)	Kampé (Br)	Kusikia (Bo)
Arapium (Br)	Coevána (Br)	Kapinawá (Br)	Mangerona/Marajai (Br)
Arara/Alegria (Br)	Cumaraaura (Br)	Karapoto (Br)	Manuri (Br)
Aricobé (Br)	Cumaruaa (Br)	Kariri (Br)	Maytapu (Br)
Atikum (Br)	Dujos/Caguán (Ko)	Kariri-Xocó (Br)	Moncoca (Bo)
Aturau (Br)	Guane (Ko)	Kariri-Xukuru (Br)	Morcego (Br)
Banua (Br)	Issé (Br)	Karuazu (Br)	Napeca (Bo)
Caixána (Br)	Itogapúk (Br)	Kaxagó (Br)	Pankaiuká (Br)

Ko = Kolumbia
Kr = Kostaryka
Me = Meksyk
Ni = Nikaragua

Pa = Paragwaj
Pe = Peru
Pn = Panama
Sa = Salvador

Su = Surinam
SV = Saint Vincent
Ur = Urugwaj
We = Wenezuela

Pankará (Br)	Paupina (Br)	Tapeba (Br)	Uruku (Br)
Pankararu (Jiripancó) (Br)	Payakú (Br)	Tapuia (Br)	Urupá (Br)
Pankararu (Kantaruré) (Br)	Pipipá (Br)	Taromona (Bo)	Wassu (Br)
Pankararu (Pankararé) (Br)	San Simoniano (Bo)	Tingui Boto (Br)	Xocó (Br)
Pankararu (Pankaru) (Br)	Saraveka (Bo)	Tocas/Bahia (Br)	Xukuru (Br)
Pankararu (Br)	Siona-Makaguaje	Truká (Br)	Xukuru-Kariri (Br)
Pankaru (Br)	(Tetete) (Ek)	Tumbalalá (Br)	Yanacona (Ko)
Paranawát (Br)	Suriana (Br)	Tupaniu (Br)	Yurukaricia (Bo)
Paumelenho (Br)	Tabajára/Ceará (Br)	Tuxá (Br)	
Paunaka (Bo)	Tabajára/Maranhão (Br)	Urubú/Rondônia (Br)	

INDIGENAS

ODCHODZĄCY ŚWIAT INDIAN

Od 2 do 13 marca 2009 roku w Mini Galerii, mieszczącej się w Śródmiejskim Ośrodku Kultury, w Krakowie, można było obejrzeć wystawę fotografii Artura Sobczyka „Indigenas. Odchodzący świat Indian”.

Autor zdjęć (rocznik 1973) to krakowianin, absolwent etnologii oraz psychologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego największą pasją jest fotografia, a szczególnie dokumentowanie codziennego życia grup indiańskich, mniejszości narodowych, które odwiedza podczas wypraw do Ameryki Południowej, Azji, Afryki Północnej.

Tytuł wystawy *Indigenas* (słowo to można przetłumaczyć jako „stamtąd”) nawiązuje do określenia tubylczych mieszkańców hiszpańskojęzycznej części Ameryki Środkowej i Południowej. Indianie stanowią dziś w tych krajach mniejszość etniczną. Twórcy cywilizacji Majów, Inków, Azteków, Olmeków są wspomnieniem na kartach historii bądź zamieszkują obrzeża cywilizacji, egzystując jako obywatele drugiej kategorii. Współczesność sprawia, że tracą swoją tożsamość kulturową, asymilując się z masową popkulturą o zasięgu globalnym. Przetwarzanie tradycji, języka, obyczajów, tego wszystkiego, co stanowi o ich poczuciu odrębności, gwarantuje pewną izolacja (zamieszkanie w trudno dostępnych terenach. Z jednej strony są to górskie enklawy w Andach lub gęste, nieprzebyte dżungle porastające dorzecze Ukajali i Amazonki).

Bywają jednak kraje w Ameryce Południowej, gdzie istnieje jeszcze duży odsetek tubylczych mieszkańców, zaliczają się do nich Peru, Boliwia, Gwatemala. To właśnie fotografie mieszkańców tych krajów, przedstawiające Indian z różnych grup etniczno-kulturowych – są tu Bora, Yagua (przynależni do tzw. leśnych) czy Ajmara, Keczua (spadkobiercy Inków) – można zobaczyć na wystawie. Mamy Indian sportretowanych w sytuacjach życia codziennego, gotujących strawę w obozowisku pośród baraszkujących dzieci, kobiety ajmarskie uczestniczące w religijnym rytuale, ale też portrety ludzi spotkanych na szlaku. Autor poprzez swoje zdjęcia stara się dać wyobrażenie o indiańskiej współczesności w hiszpańskojęzycznej Ameryce, o jej tradycji, aktualnych problemach, radościach, ale przede wszystkim o codziennym trwaniu potomków niegdyśiejszych cywilizacji, którym historia i los nie pozwoliły istnieć.



Kronikarz odchodzącego świata

z Arturem Sobczykiem, etnologiem i fotografem
rozmawia Marek Górka

Jesteś absolwentem etnologii i psychologii, i pcha Cię w odległe rejony świata, szczególnie w rejony zamieszkałe przez wspólnoty, kultury tradycyjne. Czy to umiłowanie przygody, a może poszukiwanie tego Innego, nieskażonego naszą cywilizacją?

Ciekawość ludzi wywodzących się z innej tradycji kulturowej. Pomimo zaszczerpienia przez Hiszpanów europejskich standardów, wiele społeczeństw miało na tyle mocną tradycję kulturową, że udało im się przechować sporo ze starego, przedhiszpańskiego świata. Ciekawość tak życia, jak i mentalności tych ludzi.

W podróżach towarzyszy Ci aparat fotograficzny, dokumentujesz codzienne życie, wydarzenia, napotkanych ludzi. Robisz to z poczucia egzotyki czy może stajesz się mimowolnym kronikarzem odchodzącego świata?

Fotografia, obok podróży, jest moją drugą pasją. Odwiedzając konkretne kraje i społeczności, staram się zawrzeć w obrazie podstawowe wrażenie, cechę, jaką narzuca mi się w związku z daną kulturą, rejonem. Oddać to, co dla nich najbardziej charakterystyczne: ich sposób bycia, mentalność. Jednocześnie zdaję sobie sprawę z tempa, w jakim zmienia się współczesny świat, zwłaszcza w miejscach do tej pory względnie odległych od centrów cywilizacyjnych. W statystykach obrazują to wymierające coraz szybciej

Na zdjęciu:
Indianie Ajmara,
Fiesta w La Paz,
Boliwia

TAWACIN nr 1 [85]
zima 2009

45

języki, te lokalne, mniej znane. Stąd również pewien aspekt mimowolnego kronikarstwa.

Jakie było Twoje pierwsze spotkanie z Indianami Ameryki Południowej, gdzie ono nastąpiło i z jakim ludem się spotkałeś?

Moje pierwsze spotkanie z Indianami Ameryki Południowej było związane z mumiami. Chachapoya to lud zamieszkujący niegdyś północne Peru. Lud ten opanował do perfekcji sztukę mumifikacji, chowając swych zmarłych na niedostępnych półkach skalnych wysoko w górach. Moja pierwsza podróż prowadziła szlakiem tych grobowców. Mogłem wtedy też odwiedzić potomków Inków, Chachapoya i kolonizatorów którzy współcześnie zamieszkują te tereny. Chachapoya za to, że stawiali zacięty opór armii Inki, zostali w dużej mierze przesiedleni. Co ciekawe mieli oni jasne włosy i budowę ciała smuklejszą od swoich sąsiadów i wrogów.

Co Cię fascynuje i pociąga w świecie Indian? Nostalgia do czasów dzieciństwa, lektur Karola Maya, Alfreda Szklarskiego, zabaw z kolegami na podwórku?

Moja fascynacja Ameryką Południową zaczęła się dość przypadkowo. Miałem plan wyjazdu do Indii, ale pod wpływem kilku artykułów zmieniłem w ostatniej chwili zdanie i zdecydowałem się odwiedzić peruwiańską prowincję. Ludzie, których tam spotkałem, żyjący w bardzo trudnych warunkach, a jednocześnie zachowujący subtelność i poświęcający wiele uwagi drugiemu człowiekowi, oraz dzikość i piękno otaczających gór na tyle mnie zafascynowały, że staram się tam wracać kiedy tylko mam możliwość.

Na wystawie są fotografie przedstawiające różne kultury, mamy tu przedstawicieli Ajmarów, Keczua, czyli Indian górskich, potomków Inków, ale też Bora, Yagua, Indian selwy. Którzy najbardziej Cię zafascynowali? U których znalazłeś najbardziej tożsamą kulturę, nie poddaną asymilacji naszej „białej” kultury?

Świat Indian gór i selwy to dwa różne światy. Indianie gór mają za sobą setki lat istnienia w społeczeństwach rozwiniętych, tworzących inną niż europejska, ale cywilizację. Mają silną tożsamość i korzenie w przeszłości. Wydaje mi się, że znacznie mocniejsze niż Indianie selwy, których zresztą jest nieporównywalnie mniej i wydaje mi się w znacznie większym stopniu ulegają ogólnym wzorom kultury latynoskiej. Często okazuje się, że wymieniane w przewodnikach plemiona są pewnego rodzaju firmą turystyczną, przebijają się w tradycyjne stroje na sygnał telefonu satelitarne-go. Do bardziej tradycyjnych Indian selwy bardzo trudno dotrzeć – wiąże się to z organizowaniem sporej wyprawy i olbrzymimi kosztami. W tym sensie górskie społeczności indiańskie, zwłaszcza w rejonach o ich zwartej etnicznej obecności, wydają mi się bardziej autentyczne.

Biali, szczególnie z Europy, pojawiający się wśród Indian (obojętnie z której Ameryki), chcący poznać ich kulturę, zawsze budzi zdziwienie. Na ile Twoje spotkania są autentyczne, będące spotkaniami – jak pisał Kapuściński – z tym Innym, aby poznać i zrozumieć?

Biały budzi nie tylko zdziwienia, ale i niepokój. Jest z innej kultury, jest obcy. Przelamanie tej obcości i towarzyszącego jej dystansu nie jest łatwe. Trzeba wiele cierpliwości, taktu i zwykłego ludzkiego wyczucia, nie wszystkim musi się podobać, że chcemy się przyglądać temu jak żyją. Często musi minąć sporo czasu, zanim jest się traktowanym z większą otwartością. Podczas podróży akurat czasu brakuje zawsze najbardziej. Często człowiek musi opuścić pewne miejsca, mając świadomość, że poznał je tylko powierzchownie. Niestety tego typu niepowodzenia są wpisane w podróż.

Wystawę w Ośrodku Kultury zatytułowałaś „Indigenas. Odchodzący świat Indian”. Co oznacza zwrot Indigenas, i dlaczego odchodzący świat, skoro bohaterami Twojej wystawy są mieszkańcy Boliwii, Peru i Gwatemali krajów przecież w większości indiańskich?

Indigenas, czyli ludzie tutejsi, mający tutaj korzenie, przeciwieństwo innych, przyjezdnych, nie będących rdzennymi mieszkańcami. Termin „indigenas” podkreśla powiązanie z tradycją przedhispańską. Tytuł wystawy odnosi się do kontekstu kulturowego, do zmian, jakie zachodzą w tych społeczeństwach, z każdym rokiem coraz bardziej integrujących się z kulturą białych i Metysów. Zdobywcze cywilizacyjne, zwłaszcza w postaci mediów, są potężnym czynnikiem kierującym w stronę głównego nurtu latynoskiej kultury Ameryki Południowej. Zachowywanie tradycji w tych społeczeństwach bywa coraz częściej synonimem wiejskiego pochodzenia i pewnego zacofania, a nie oznaką tożsamości kulturowej. Zwłaszcza w młodym pokoleniu.

Czy masz w planach dalsze podróże do Ameryki Południowej, jeżeli tak, to tym razem jakie społeczności, kultury będziesz się starał dokumentować?

Myszę o wyjeździe na pogranicze gwatemalsko-meksykańskie. Występuje tam bardzo ciekawe zjawisko synkretyzmu religijnego, dawna religia Majów miesza się z katolicyzmem. Ale to jedynie plany, a z planami może być różnie.



Indianie Ajmara,
Pustynia Solna,
Boliwia

MUZYKA LLANEROS, MUZYKA ZMARŁYCH I GITARA MATSIGENKÓW

Anegdoty antropologiczne

Glenn H. Shepard Jr napisał, że etnografia jest nauką anegdotyczną, że etnograf napotyka w terenie sytuacje i wydarzenia w jakiś sposób się wyróżniające, zdające się uchwycać esencję tego co wyjątkowe w życiu danego społeczeństwa ludzkiego czy też tego co uniwersalne. Kiedy uzbiera się już trochę takich anegdot, badacz zaczyna widzieć wzorce stojące za nimi. Shepard określa etnograficzne anegdoty jako „fundamentalne bloki budulcowe w antropologicznych studiach nad kulturą”¹. Nie trzeba chyba dodawać, że pod nazwą anegdot rozumiane są nie tylko sytuacje czy wypowiedzi mające charakter humorystyczny.

W pełni zgadzam się z Shepardem, wiedząc, że u źródeł etnografii stoją konkretne relacje z ludźmi i sytuacje z nimi związane. Poniżej chcę przedstawić pewien specyficzny typ antropologicznych anegdot, mianowicie takie, które dają nam, jak sądzę, pewien wgląd w to, jak tubylcy widzą „nadprzyrodzone” istoty i alternatywne światy.

Antropolog niejednokrotnie mógłby zadać sobie pytanie o to jak wyglądają istoty nadprzyrodzone w istnieniu których wierzą tubylcy, jak wyglądają alternatywne światy, tak żywe i realistyczne dla naszych informatorów.

Jak ktoś napisał – to, co nadnaturalne, jest dla Indian Amazonii tak naturalne, jak to, co naturalne, jest dla nich nadnaturalne². Istnienie demonów, bóstw, aktywnych dusz, upodmiotowionych zwierząt itd. jest dla Indian mniej więcej tak samo oczywiste jak istnienie ludzi, psów i kotów, a istnienie alternatywnych światów jest oczywiste nie mniej niż dla nas istnienie na przykład Holandii.

To, jak te istoty i światy wyglądają, wiemy z wywiadów, opowiadań i innych wypowiedzi tubylców (usłyszanych przez nas i/lub zapisanych wcześniej przez kolegów po fachu). Wiemy więc na przykład, że *kamagarini* – demon, co do istnienia którego przekonani są Matsigenka, jest humanoidalny, ciemno ubarwiony, kudłaty i ma wielkiego penisa (którym gwałci ludzi i/lub ich dusze/tożsamości – *isure*). Taki zarys jego wyglądu jest solidny, a jednak cokolwiek ogólny. Pozwala on uświadomić sobie jak mniej więcej *kamagarini* wygląda, ale wciąż pozostawia szerokie pole dla wyobraźni.

Moja wiedza na temat wyglądu *kamagarini* znacznie się skonkretyzowała pewnego wieczoru w czerwcu 2002 roku, kiedy wraz z Mariuszem Kairskim i znajomym młodym Matsigenką chodziliśmy po centrum Limy, robiąc zakupy przed udaniem się w dorzecze Urubamby, to jest do kraju Matsigenków. Miało się ku zmierzchowi. W jednym miejscu, które mija-

¹ Glenn H. Shepard, *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*, rozprawa doktorska, University of California, Berkeley 1999, s. 2.

² Dan Rosengren, *Los matsigenka*, [w:] F. Santos Granero & F. Barclay (red.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, t. IV, Smithsonian Tropical Research Institute & Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 2004, s. 32.



Kacper Świerk
Muzyka *llaneros*,
muzyka zmarłych

Erenanto
demonstruje
kapiropi –
bambusową gitarę
Matsigenków.
Pongo, dorzecze
Paquiri, pora sucha,
20 września 2003.

liśmy, na ulicy wystawiony był magnetofon, z którego dochodziły dźwięki salsy, a koło niego tańczył człowiek, któremu przechodnie rzucali za to pieniądze do kartonowego pudełka. Tancerz nie miał nóg – jedynie kikuty od kolan w górę, którymi podierał się tańcząc na rękach. Jego karnacja nie była ciemniejsza niż u przeciętnego Metysa peruwiańskiego, ale twarz miał pobrudzoną jak gdyby sadzą. Z pewnością był to brud jaki zostawał mu na rękach po tym jak tańcząc opierał się dłońmi na asfalcie (a potem dotykał nimi twarzy). Włosy miał dość długie, czarne, drutowate, tworzące coś w rodzaju fryzury „a la młody Einstein”.

Irañese — towarzyszący nam młody Matsigenka, spoglądając na tancerza obszedł go ostrożnie półkolem. „Przypomina *kamagarini*” – powiedział wcale nie żartem. To porównanie znacząco uzupełniło moje wyobrażenie o tym, jak może wyglądać *kamagarini*. Niemal zmaterializował się on w mojej wyobraźni. Ogólny opis wypełnił się dość konkretną formą.

Element dodający coś do naszego „portretu” *kamagarini* znajdujemy też w książce Dana Rosengrena³. Píše on, że Matsigenka nad Górną Urubambą byli początkowo nieprzychylni wprowadzeniu hodowli krów (*zebu*) przez misjonarzy, bowiem zwierzęta te niekiedy marszczyły pysk w sposób kojarzący się Indianom z mimiką *kamagariniego*.

Takie porównania mogą być ważnym i skutecznym sposobem wyobrażenia sobie tego, jak wyglądają różne byty „nadprzyrodzone”.

Dalsza część tego tekstu, wbrew pozorom, nie jest poświęcona *kamagarini*. Traktuje ona o związku muzyki *llaneros* – wenezuelskich pasterzy i hodowców bydła (w większości białych i Mulatów)⁴, z muzyką zmarłych taką jak postrzegają (słyszą?) ją Matsigenka z Peru.

Llaneros nie są grupą etniczną, ale raczej etnograficzną, a przy tym mogą być scharakteryzowani jako dość specyficzna formacja społeczna⁵, natomiast Matsigenka (Machiguenga) to licząca około 13 tysięcy głów tubyl-

³ Dan Rosengren, *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*, Göteborgs Etnografiska Museum, Göteborg 1987, s. 178.

⁴ Często podkreśla się metyskie pochodzenie wczesnych *llaneros*, ale współcześni *llaneros*, z którymi ja się zetknąłem, nie mają indiańskich cech fizycznych, a ich kultura może być raczej uznana za jeden z amerykańskich wariantów kultury hiszpańskiej niż za kulturę metyską.

⁵ Prócz Wenezueli, *llaneros* żyją też na sawannach Kolumbii. Autor miał kontakt z *llaneros* osiadłymi na Wyżynie Gujańskiej, w wenezuelskim stanie Bolívar. Obszar ten nie należy do regionu Llanos, ale również występują na nim sawanny i wielu *llaneros* osiedliło się tam.

Zbliżenie kapiropi
ukazujące jego
konstrukcję.
Pongo, 20 września
2003.



KACPER ŚWIERK

⁶ Przebywałem tam
wśród Indian E'ñepa
(Panare) w ramach
projektu badawczego
Mariusza Kairskiego
i Tarzycjusza
Bulińskiego.

⁷ Wypowiedź tę
komentowali też inni
Matsigenka, na ogół
podzielający opinię
Irañese. Na przykład
Erenanto ocenił ją
jako nieco złośliwą,
choć nie zaprzeczył
podobieństwu muzyki
llanerskiej do muzyki
zmarłych.

⁸ Prócz gitary
kapiropi, ewidentnie
inspirowanej
zachodnimi
instrumentami
strunowymi, do
instrumentarium
Matsigenka należy też
m.in. *pegompi* – luk
muzyczny, którego
dźwięk – „brzdąkanie”
również może
przyprowadzić na myśl
dźwięki gitary czy
może llanerskiej
harfy. Nie miałem
jednak okazji widzieć
ani słyszeć tego
instrumentu podczas
moich pobytów wśród
Matsigenków.

cza grupa etno-językowa zamieszkująca południowo-zachodnią Amazonię
– głównie dorzecza Urubamby i Górnej Madre de Dios.

Co muzyka *llaneros* (wywodząca się od muzyki hiszpańskiej z pewnymi
wpływaniami afrykańskimi) ma wspólnego z tubylczą muzyką Matsigenków,
a zwłaszcza z muzyką, jaka – jak sobie oni wyobrażają – grana jest w za-
światach?

W muzyce llanerskiej dominują szybkie na ogół pieśni, niekiedy tworzące
śpiewane dialogi przy akompaniamencie niewielkiej gitarki zwanej *cuatro*
(nierazko też harfy i grzechotek). Jedną z moich polskich koleżanek, której
puściłem tę muzykę z kasety, określiła ją wymownie jako „drobne pitolenie”.

Kasety z muzyką llanerską (często pirackie) są w powszechnej sprzeda-
ży w Wenezueli. Kiedy w maju 2002 roku przebywałem w wenezuelskiej
części Wyżyny Gujańskiej⁶, zakupiłem jedną kasotę (nazwisko wykonawcy
muzyki brzmiało, o ile pamiętam, Argenis Salazar) z myślą o podarowaniu
jej jednemu z młodych Matsigenków, z którymi pracowałem w Peru (gdzie
wybierałem się po pobycie w Wenezueli). W czerwcu tegoż samego roku
wręczyłem ją Irañese, który po przesłuchaniu paru piosenek oświadczył
zupelnie poważnie, iż przypomina mu ona muzykę zmarłych⁷.

Odnótowałem to wówczas jako niewiele mi mówiącą informację etno-
graficzną. Znałem już wówczas pieśni Matsigenka i muzykę matsigen-
skich *kovurints* – fletów typu kena, ale nie przypominały mi one w niczym
muzyki llanerskiej. W związku z tym informacja o podobieństwie pomię-
dzy muzyką *llaneros*, a muzyką Matsigenków (żywych czy umarłych) za-
wiśla u mnie w pojęciowej próżni.

I tak pozostało do czasu, kiedy w porze suchej, we wrześniu 2003 roku,
Erenanto – nieformalny lider Matsigenków znad rzeki Paquiria (Pakiria)
zademonstrował mi użycie *kapiropi* – gitary Matsigenków⁸. Było to w przy-
siółku Pongo nad strumieniem Kipatsiari. Erenanto zdjął instrument z plat-
formy jednego z domów, służącej za półkę i usytuowanej wysoko pod

strzechą. Kapiropi to długa rurka z bambusa *kapiro* (*Guadua sp.*) (cały odcinek pomiędzy dwoma jego „kolankami”) z prostokątnym otworem mniej więcej w połowie jej długości i ze strunami zrobionymi z wierzchniej warstwy bambusa. Struny są naturalnie umocowane przy „kolankach”, a u nasad są pod nie podłożone poprzeczne patyczki podtrzymujące je nad powierzchnią rurki.

Erenanto, demonstrując instrument, zaczął na nim grać i podśpiewywać do jego akompaniamentu piosenki, które już znałem, jak „*katsarini*” – pieśń o ptaku kacyku (*Psarocolius sp.*). Akompaniament bambusowej gitary dodawał im rytmiki i sprawił, że były śpiewane szybciej niż bez niego. To śpiewanie do *kapiropi*, jak sobie potem uświadomiłem, wykazywało pewne podobieństwo do piosenek *llaneros*, a dźwięk powstający przy trącaniu bambusowych strun był porównywalny do *llanerskiego* „pitolenia”.

Eduardo Viveiros de Castro opisał pewną cechę tubylczych światopoglądów amazońskich, którą określa jako „perspektywizm indiański”⁹.

Indianie Amazonii, w tym Matsigenka, uważają, że różne byty, na przykład ludzie, pekari, jaguary, duchy, zmarli, widzą siebie i innych przedstawicieli swego „gatunku” zawsze pod postacią ludzką oraz jako istoty społeczne, posiadające atrybuty społeczne, takie jak społeczeństwa ludzkie. Tak na przykład jaguar widzi siebie jako człowieka, inne jaguary jako ludzi, z którymi łączy go różne relacje (np. pokrewieństwa, powinowactwa), swe legowisko jako dom, surowe mięso jako pieczone mięso, chleptaną krew jako *masato* (trunek z manioku)¹⁰. Może też widzieć ludzi jako pekari – swe częste ofiary, a swe pazury i kły jako ozdoby ciała. Ludzie jednak widzą go jako jaguara, a jego ryczenie słyszą jako ryczenie, a nie mowę.

Podobnie jest ze zmarłymi. Zamieszkują oni podziemną krainę zwaną Kamaviria, znajdującą się pod naszą ziemią, zwaną Kipatsi. Przez Kamaviria przepływa Kamavenia – „rzeka śmierci”, będąca podziemnym przedłużeniem Eni-Urubamby z naszego świata. Zmarli, czy ich dusze (*isure/ osure*) w większości wędrują do tej krainy i tam żyją, wydławiając z nurtu rzeki i jedząc zgniłe liście i zdechłe ryby bez głów – widziane jako świeże ryby, a także piją mętną, zastaną wodę, sądząc, że to *masato*, oraz wdychają popiół ze starych palenisk uważając, że to tabaka.

A więc zmarli w zaświatach żyją tak jak żywi na ziemi (np. jedzą ryby, piją *masato*), jednak z perspektywy żywych ich ryby nie są prawdziwymi, świeżymi rybami, a *masato* nie jest prawdziwym *masato*. Życie zmarłych w zaświatach (podobnie zresztą jak życie jaguarów czy pekari) może być, w pewnym sensie nazwane zniekształceniem życia ludzi. Posiada ono wszystkie istotne elementy życia ludzkiego, ale są one jakby zniekształcone, zastąpione czymś innym. Zmarli, jak uświadomił mi komentarz Irañese, mają też muzykę – nieodstępny ludzki/społeczny atrybut. Muzyka ta musi w czymś przypominać muzykę ludzi, tak jak nadgniłe ryby z Kamavenia przypominają świeże ryby jedzone przez ludzi na Kipatsi. Podobnie jednak jak w przypadku bezgłowych i śmierzących ryb zmarłych, muzyka grana przez nich nie jest identyczna ze swym ludzkim/ziemskim odpowiednikiem. Tak jak ryby bez głów, które zmarli mają za świeże ryby, można uznać za przykład zniekształcenia ludzkich zwyczajów żywieniowych, tak też muzyka zmarłych jest „zniekształconą” muzyką żywych Matsigenka, a w każdym razie tak jest widziana z perspektywy tych żywych.

W ten kontekst świetnie wpisuje się muzyka *llaneros*, która jest niepodobna do muzyki [żywych] Matsigenka na tyle, by nie być z nią utożsa-

⁹ Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, t. 4, nr 3, 1998, ss. 469-488
¹⁰ *Masato* to termin peruwiański. Nazwa matsigenka to *ovuroki* (czytaj: oveirioki).

miana, a równocześnie podobna do niej na tyle, że może być uznana za jej zniekształcony/nieprawidłowy/nieludzki wariant.

W tym układzie muzyka *llaneros* jako muzyka zmarłych Matsigenka, ma się tak do właściwej muzyki Matsigenka (w szczególności do pieśni wykonywanych przy akompaniamencie *kapiropi*) jak zdechłe ryby jedzone przez zmarłych w Kamaviria do świeżych ryb jedzonych przez żywych Matsigenka. Jest ona jednym z tych elementów, które czynią zmarłych podobnymi (analogicznymi) do żywych, a zarazem odróżniają ich od nich.

Inne typy muzyki, jak na przykład rock, prawdopodobnie nie byłyby dobrymi kandydatami na muzykę zmarłych, gdyż są zbyt odmienne od tradycyjnej muzyki Matsigenka. By sięgnąć do pewnej analogii u innej grupy tubylczej Amazonii: podobnie jak głowy nieprzyjaciół, z których Indianie Jivaro robili *tsantse* musiały pochodzić od członków grupy podobnej, ale trochę innej (kulturowo, językowo), gdyż wzięte od ludzi zbyt odmiennych były bezużyteczne w dostarczaniu energii *muisak* służącej dobrobytowi grupy¹¹, tak muzyka zmarłych musi być odmienna od matsigenkich standardów, a zarazem jakoś do nich przystająca¹².

Cała ta historia jest przykładem tego, jak porównania tubylczych wizji alternatywnych światów/wymiarów z tym, co antropolog może widzieć i słyszeć osobiście, dają nam pojęcie, jak te światy wyglądają. Wiemy, że w Kamaviria zmarli żyją w swych przysiółkach, a gdy spotykają się na fiestach, piją swe *masato* z brudnej wody, jedzą zgniłe ryby i wykonują [coś, co przypomina] muzykę *llaneros*.

Nie miałbym tak dopełnionego obrazu tej rzeczywistości gdyby nie zaprezentowanie mi gitary Matsigenków przez Erenanta.

¡Ario! Dziękuję! ♣

Bibliografia

- Gerhard Baer, *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga (Perú Oriental)*, Ediciones Abya Yala, Quito 1994.
- Dan Rosengren, *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*, Göteborgs Etnografiska Museum, Göteborg 1987.
- Dan Rosengren, *Los matsigenka*, [w:] F. Santos Granero & F. Barclay (red.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Smithsonian Tropical Research Institute & Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 2004, ss. 1-157.
- Steven Lee Rubenstein, *Circulation, Accumulation, and The Power of Shuar Shrunk Heads*, „Cultural Anthropology”, t. 22(3), 2007, ss. 357-399.
- Glenn H. Shepard, *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*, rozprawa doktorska, University of California, Berkeley 1999.
- Glenn H. Shepard, *Chamanes y la ambigüedad del bien y el mal en la mitología matsigenka*, [w:] B. Huertas Castillo & A. García Altamirano (red.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*, IWGIA, Lima 2003, s. 243-257.
- Anne Christine Taylor, *Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro*, „Man”, no. 28 (4), 1993, ss. 653-678.
- Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, t. 4, nr 3, 1998 ss. 469-488.
- Wikipedia, *Llanero*. <http://en.wikipedia.org/wiki/Llanero>.

¹¹ Zob. Anne Christine Taylor, *Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro*, „Man”, nr 28 (4), 1993, ss. 653-678. Steven Lee Rubenstein, *Circulation, Accumulation, and The Power of Shuar Shrunk Heads*, „Cultural Anthropology”, t. 22 (3), 2007, ss. 364-365.

¹² Oczywiście porównanie z Jivarami ma charakter jedynie uzupełniający. W relacjach ze zmarłymi, Matsigenka nie zawłaszczają ich energii, jak robili to Jivaro z głowami swych wrogów. Kontekst jest więc zupełnie inny. Analogia polega jednak na tym, że obu przypadkach inny jest zarazem podobny i niepodobny (w odpowiednich proporcjach) do ludzi, z których punktu widzenia patrzymy na niego.



z zakurzonej
półki

Dzieci Słońca

Śpośród wszystkich cywilizacji indiańskich bodaj Inkom poświęcono najwięcej uwagi i publikacji w literaturze polskojęzycznej, a już na pewno takie wrażenie można odnieść spoglądając na moje zakurzone półki.

Omówienie tych publikacji wypada zacząć od pionierskiego dzieła polskiego znawcy przedmiotu, Jana Szemińskiego, który jeszcze w latach 70. ubiegłego wieku wpadł na pomysł opisania dziejów Synów Słońca, od mitycznych początków po kres Królestwa Vilcabamby, ich własnymi oczami. Jak pomyślał, tak zrobił, i oto w 1989 roku ukazały się *Dzieje Inków przez nich samych opisane* (PIW). Na tę niezwykłą pozycję składają się źródła historyczne z XVI i początku XVII wieku. Są wśród nich zeznania kilkunastu Indian, przesłuchiwanych m.in. w sprawie losu skarbów zbieranych na uwolnienie Atahualpy (czy raczej Ataw Wallpy, bo w książce używa się nowszej transkrypcji). Do tego dochodzą trzy kroniki: *Relacja z podboju Peru* Titu Cusi Yupanqui, przedostatniego króla Vilcabamby, *Relacja o potomkach i rządach Inków...*, spisana na podstawie opowieści *kipukamayoków*, czyli mistrzów węzełkowych zapisków – kipu, oraz *Opowieść o starożytnościach Królestwa Peru*, napisana przez kacyka z plemienia Canchis o nieco przydługim nazwisku, Joana de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. Z takich oto elementów złożone dzieło prezentuje spojrzenie na kwestię Inków i konkwisty zgoła odmienne od stanowiska białych zdobywców i kolonizatorów, do jakiego przywykliśmy.

Wspomniany Jan Szemiński niedawno wzbogacił (jako autor przekładu) polską amerykanistykę o kolejne źródło do poznania historii indiańskiego Peru: Inki Garcilaso de la Vega *O Inkach uwagi prawdziwe* (2000). Autor był Metysem (synem hiszpańskiego szlachcica i jego konkubiny, inkaskiej księżniczki) i jego celem było ocalenie dla potomnych wiedzy o Inkach i ich państwie, a także wykazanie, że dorobek pogańskich Synów Słońca pod wieloma względami zasługiwał na uznanie. Wychowywany w Cuzco w ojcowskim domu, zdobył staranne wykształcenie, godne chrześcijanina i szlachcica, a od matki i jej rodziny nauczył się keczua i uzyskał ogromną wiedzę o kulturze i historii Inków. Po przeprowadzce do Hiszpanii uzupełnił wykształcenie i zaczął pisać. Jego najważniejsze dzieło ukazało się drukiem w 1609 roku. Inka Garcilaso de la Vega zmarł w 1616 w Cordobie. Był znakomitym przykładem mieszance bez kompleksów (sam siebie nazywał Indianinem), dumnym ze swego pochodzenia i szanowanym w obu światach, w których się obracał.

Z innej pozycji na kwestię indiańską spoglądał nieco starszy od Inki Garcilaso Pedro Pizarro, krewniak i paż zdobywcy Peru, Francisca Pizarra. Swoją *Relację o odkryciu i podboju Królestwa Peru* (Gdańsk 1995) pisał na chłodno, z dystansu kilku dziesiątków lat, jakie upłynęły od opisywanych wydarzeń, zaś ukończył dzieło w 1571 roku. Mimo to, a może właśnie dlatego, jest to najlepsza z XVI-wiecznych kronik napisanych przez peruwiańskich konkwistadorów (przełożona na polski przez Marię Mróz). Choć jedną z motywacji jego twórczości była chęć pożalenia się na niesprawiedliwy podział łupów między zdobywców i inne rzekome i prawdziwe krzywdy, jakie spotkały rodzinę Pizarrów, to Pedro Pizarro aż do swojej śmierci w 1602 roku wiódł sobie w Peru, jako feudał (*encomendero*), zupełnie przyjemny „życiowy pocziwego” (jak to określił autor wstępu, Marcin Mróz). Jego kronikę opublikowano w Hiszpanii dopiero w 1844 r.

Na koniec, po zapoznaniu się z materiałami źródłowymi, warto sięgnąć po jedno z najnowszych opracowań tematu, *Historię państwa Inków* (Warszawa 2004), napisaną przez wybitną specjalistkę, naszą zlatynoamerykanizowaną rodaczkę mieszkającą w Limie, Marię Rostworowską. Autorka uchodzi za guru w swojej dziedzinie, a jej prace uznawane są za klasyczne.

Mariusz Wolny

TAWACIN nr 1 [85]
zima 2009

53

JOE A. GARCIA

NIEWYGASŁA OBIETNICA AMERYKI: nowa nadzieja w Kraju Indian

VIII Raport o stanie Indian

przemówienie przewodniczącego

Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI)

Waszyngton, 10 lutego 2009 (fragmenty)

Moja kadencja przewodniczącego [NCAI] zbliża się do końca. Stając dziś przed wami z ostatnim dorocznym raportem, mogę oznajmić z dumą, że stan indiańskich narodów jest bardziej obiecujący i budzi większe nadzieje niż kiedykolwiek dotąd w nowej erze samookreślenia.

Praca trwa. Pracujemy wspólnie. Czynimy postępy nie tylko dzięki własnym wysiłkom, ale także dzięki charakterowi wybitnych ludzi, naszym przodkom i naszej historii. Urodziliśmy się na barkach wielkich ludzi, wielkich czasów, wielkich osiągnięć i wielkich tradycji. Jeśli pragniemy prawdziwej mądrości, musimy zacząć od dbania o własne korzenie. To one są źródłem naszego charakteru i wszelkiej mądrości, którą mamy nadzieję posiadać. Każde osiągnięcie jest głosem serca indiańskich narodów. Sukcesy to coś więcej niż tylko przetrwanie kultury. To narzędzia, którymi zmieniamy swe życie. Czym byłby sukces, gdyby nie zmieniał życia ludzi?

Poparliśmy Biały Dom w walce z metamfetaminą, pomogliśmy uzyskać podpis prezydenta pod ustawą honorującą tubylczych szczytów I i II wojny światowej i usprawniliśmy nasze sądy plemienne. Osiągnęliśmy postęp w działaniach na rzecz dzieci i znaleźliśmy sposoby wykorzystania inicjatyw ekologicznych do wsparcia gospodarki plemion i ochrony Matki Ziemi.

Dziś grupy tubylcze odbudowują nasze narody w sposób, który oddaje cześć naszym przodkom i kulturom, zaspokajając zarazem potrzeby i pomnażając możliwości współczesnego świata. Być świadkiem odrodzenia Kraju Indian – to być świadkiem spełniania się obietnic Ameryki.

Wkraczając w nową erę przemian i odrodzenia naszych narodów, musimy jednak pamiętać o twardej rzeczywistości, przed którą stajemy:

- Podczas gdy gospodarka USA staje w obliczu recesji, wielkie połacie Kraju Indian od dziesięcioleci znajdują się w ekonomicznej depresji.

- W każdej sferze dotyczącej Indian – od oświaty i bezpieczeństwa po środowisko, infrastrukturę i opiekę zdrowotną – finansowanie ze środków federalnych jest poniżej średniej dla reszty Stanów Zjednoczonych.

Nowa administracja – nowe nadzieje

Prezydent dał nam powody do wiary, że – mówiąc o nowym duchu nadziei i zmiany – ma też na myśli indiańskie narody. Podczas kampanii prezy-

dent Barack Obama obiecał mianować wśród najwyższych urzędników Białego Domu doradcę do spraw polityki wobec Indian amerykańskich. Zapowiedział też organizowanie w Białym Domu dorocznych szczytów z udziałem przywódców plemiennych w celu wypracowywania praktycznego programu działania na rzecz społeczności plemiennych.

Jako kandydat, Barack Obama odwiedził Nowy Meksyk i przy różnych okazjach spotykał się z przywódcami Pueblo. Pojechał do Montany i został tam adoptowany przez Naród Wron. Przemawiając w wieczór wyborczy, wyrażał uznanie dla tubylczych Amerykanów. Oto dlaczego z nadzieją oczekujemy na obiecany w Białym Domu szczyt między przywódcami plemion i członkami administracji prezydenta Obamy.

Przed objęciem stanowiska sekretarz spraw wewnętrznych Ken Salazar spotkał się z przywódcami plemiennymi i obiecał, że będzie współpracował z nami w rozwiązywaniu problemów, przed którymi stoimy. Kiedy więc prezydent mówi, że indiańskie narody są priorytetowe dla jego nowej administracji, trzymam go za słowo.

Odrodzenie ekonomiczne

Priorytetem naszej agendy jest zapewnienie, by podczas odbudowy gospodarki uwzględniono indiańskie narody. Gospodarcza zapaść ma dramatyczny wpływ także na zdolność rządów plemiennych do zarządzania podstawowymi funkcjami. Wzywamy Kongres i nową administrację do pełnego poparcia indiańskich narodów w „Amerykańskim planie odbudowy gospodarki i inwestycji” poprzez inwestowanie w infrastrukturę plemienną.

Wielu tubylców Alaski odczuwa wpływ recesji bardziej niż dotkliwie. George Lamont, administrator plemienny z Tuluksak, na Alasce, obawia się, że z powodu kryzysu i niemożności spłaty wyższych rachunków wielu członkom plemienia może zostać odcięty prąd. Muszą oni wybierać między ogrzewaniem domu a zakupem żywności. Niektórzy mówią, że gdyby nie posiłki w szkołach, ich dzieci głodowałyby. Mimo powagi sytuacji brakuje pomocy federalnej.

Plan odbudowy gospodarki przez władze plemienne obejmuje istotne wsparcie gotowych do realizacji projektów, które takim właśnie rodzinom stworzą ponad 50 tys. lokalnych miejsc pracy. Kiedy rozkwitną plemiona, rozkwitną także całe regiony wokół nich.

Większość Amerykanów nie zna trudności gospodarczych, przed którymi dzisiaj stajemy. Osiem z dziesięciu najbiedniejszych okręgów w USA pokrywa się z indiańskimi rezerwatami. Dla wielu osób z Kraju Indian ten typ dolegliwości ekonomicznych nie jest niestety niczym nowym.

W tym tygodniu Kongres uchwalić ma „Amerykański plan odbudowy gospodarki i inwestycji”. Projekt ten obejmuje fundusze dla plemion na budowę dróg, szkół, placówek opieki zdrowotnej i pozostałej infrastruktury niezbędnej do życia w Kraju Indian. Prosimy jedynie o to, co obiecano nam w traktatach i ustawach. Prosimy o pomoc na podstawowe dziedziny, której inni Amerykanie oczekują na co dzień: na oświatę, opiekę medyczną, na zadbanie o bezpieczeństwo naszych ulic i domów.

Opieka zdrowotna

Drugi z moich punktów to opieka zdrowotna. Jeden z najstarszych traktatów między rządem federalnym i indiańskimi narodami zapewnia nam opiekę

zdrowotną. Jeśli władze federalne nie wywiązują się ze swoich zobowiązań, tubylcy nie mają dokąd się zwrócić. Dziesięć lat temu Kongres zezwolił na wygaśnięcie budżetu Ustawy o poprawie indiańskiej opieki zdrowotnej. Od dziesięciu lat rząd federalny nie tylko nie robi tego, co jest słuszne, ale też nie wywiązuje się ze swojej obietnicy. W efekcie cierpią tubylcy.

Trudno sobie wyobrazić, że naszych przywódców w Waszyngtonie może to nie obchodzić, muszą więc wierzyć, że nie wiedzą. Pozwólcie mi zatem naszkicować obraz opieki zdrowotnej w Kraju Indian. Wysłuchajcie historii Leonarda Mosera Fiddera 66-letniego członka plemienia Siuksów z rezerwatu Cheyenne River. Zmarł w Sylwestra, gdyż personelowi karetki nie pozwolono zabrać go do szpitala. Raporty mówią, że lekarz dyżurny polecił kierowcy karetki odwieźć go do domu lub po prostu porzucić przy drodze tylko dlatego, że brakowało pieniędzy na zajęcie się nim.

Albo przypadek Ta-Shon Rain Littlelight, 5-letniej dziewczynki Crow z Montany, która umarła w ramionach matki dzień przed wyjazdem do Disney World, finansowanym przez fundację „Mam życzenie”, ponieważ nie dość wcześnie zdiagnozowano u niej raka.

Za tymi opowieściami stoją statystyki:

- Śmiertelność naszych niemowląt jest o 40% wyższa niż u większości Amerykanów.

- Tubylcza młodzież dwa razy częściej popełnienia samobójstwa.

- Średnia długość życia tubylców jest 5 lat krótsza niż innych Amerykanów.

- Większość Indian widzi lekarza dopiero wtedy, gdy sprawy mają się tak źle, że trafiają na pogotowie.

- A gdy trafia się na izbę przyjęć w rezerwacie, to nie przypomina ona nowoczesnej placówki, lecz przychodnię z 1975 roku.

Takie statystyki to niesprawiedliwość. Wzywam 111. Kongres, by ponownie uchwalił w tym roku fundusze na Ustawę o poprawie indiańskiej opieki zdrowotnej i przedłożył ją prezydentowi do podpisu.

Bezpieczeństwo publiczne

Amerykańscy Indianie cierpią z powodu przemocy znacznie częściej niż całe społeczeństwo. Liczby mówią same za siebie. Odsetek napadów z bronią w rękę na amerykańskich Indian i tubylców Alaski jest z grubsza dwa razy wyższy niż średnia krajowa. Podczas gdy w ubogich społecznościach w całych Stanach Zjednoczonych przestępczość spada, to w Kraju Indian – rośnie.

Nie ma prostych przyczyn przestępstw, tak jak nie ma prostych rozwiązań. Są jednak rzeczy, które można zrobić, by uczynić codzienne życie tubylców bezpieczniejszym i zapanować nad wskaźnikami przestępczości. I przede wszystkim są rzeczy, które możemy zrobić, by pomóc powstrzymać młodych ludzi od ulegania pokusie przestępczej działalności.

Oświata

Tubylczy uczniowie są w kryzysie. Dzieci amerykańskich Indian i tubylców Alaski wciąż odstają od swoich rówieśników. Według najnowszego Narodowego Studium Indiańskiej Oświaty tubylczy uczniowie osiągają znacznie gorsze od swoich rówieśników wyniki w czytaniu i matematyce – zarówno w klasie czwartej, jak i ósmej. Od 2005 roku jedynie tubylczy uczniowie nie wykazują istotnych postępów w tych przedmiotach.

90% indiańskich dzieci uczęszcza do publicznych szkół podstawowych i średnich, ale 10% chodzi do szkół we własnych społecznościach plemiennych. Szkoły te utrzymywane są wyłącznie z funduszy federalnych za pośrednictwem Biura Oświaty Indian i od dziesięcioleci są pomijane i zaniedbywane, szczególnie w ostatnich latach. Tymczasem nasza tubylcza młodzież staje dziś w obliczu jednego z najwyższych w kraju wskaźników porzucania szkoły.

Inwestowanie w lepsze szkoły zaowocuje dobrobytem i siłą ekonomiczną całych indiańskich wspólnot. Ludzie, którzy kończą szkoły średnie, mają większe szanse na zarabianie większych pieniędzy i na trwalsze z zasady zatrudnienie. Kiedy ci młodzi ludzie idą do college'u, ich dochody i sytuacja zawodowa poprawiają się jeszcze bardziej. A kiedy kończą college, ich zarobki są jeszcze wyższe.

W 2005 roku Sara Yazzie, 53-letnia samotna matka i babcia, otrzymała dyplom adwokacki Crownpoint Institute of Technology w Nowym Meksyku. Liczy, że wykorzysta tę wiedzę, służąc swojej społeczności jako sędzia Narodu Nawahów. W czasach samookreślenia liczba amerykańskich Indian i tubylców Alaski, którzy rozpoczęli studia, podwoiła się, a pani Yazzie może być dumna, że przyczyniła się do tak wybitnego wyniku.

Wnioski

Gdy myślę o stanie indiańskich narodów, wiem, że duch naszych ludzi jest silny – choć ich potrzeby są wielkie. Cieszę się z zapowiedzi, że „dzie nowe” w Waszyngtonie. Nasz nowy prezydent powiedział, że musimy „być zmianą”, której oczekujemy.

Całym sercem wierzę, że taka jest prawda i że tak właśnie powinno być. Mam nadzieję, że – jak mówi prezydent – czas oczekiwania się skończył, ponieważ Indianie bardzo długo czekali, aż działania rządu spotkają się z naszymi działaniami. Walczymy o lepsze jutro dla dobra naszych dzieci i wnuków, i dla wszystkich, którzy przyjdą po nas.

Jednak naszych celów nie da się osiągnąć, dopóki rząd federalny nie będzie honorować swoich dawnych, historycznych i – tak właśnie – świętych zobowiązań wobec nas. Oczekujemy spotkania z urzędnikami Białego Domu podczas szczytu, który określi priorytety agendy indiańskich narodów.

Wzywamy nową administrację i nowy Kongres, by położyli kres naszemu oczekiwaniu na zmiany, odpowiadając na kwestie, o których dzisiaj mówiłem. Wzywamy do pełnego zainwestowania w Kraj Indian w ramach „Amerykańskiego planu odbudowy gospodarczej i inwestycji”. Wzywamy, by po dekadzie zaniedbań znów sfinansować Ustawę o poprawie indiańskiej opieki zdrowotnej. Dajcie ją prezydentowi do podpisu. Wzywamy do wprowadzenia zasadniczej zmiany na wszystkich szczeblach rządu federalnego w celu poprawy bezpieczeństwa publicznego plemion. Wzywamy wreszcie do podtrzymania federalnego zobowiązania pomocy w oświacie naszej tubylczej młodzieży.

Pragniemy lepszego świata dla tubylców. Chcemy też pełniejszego uczestnictwa jako obywatele kraju, który kochamy, Stanów Zjednoczonych Ameryki – naszej ojczyzny. Z nowymi wiatrami przemian więcej nad krajem i nową administracją oddaną pozytywnej zmianie widzimy przed nami wszystkimi wielkie możliwości. ♦

tłum. Marek Nowocień



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

W mediach
o Indianach

Im więcej Indian w danej okolicy, tym lepiej pisze o nich amerykańska prasa. Tak brzmi podstawowy wniosek, jaki Native American Journalists Association (Stowarzyszenie Tubylczych Dziennikarzy) wyciągnęło po dwóch latach badań. Opublikowany w 2008 roku raport NAJA stwierdza, że na terenach zamieszkałych przez większą liczbę Indian ich sprawy w środkach przekazu ukazywane są w sposób bardziej neutralny.

Z raportu wynika też, że nawet na terenach o znacznym odsetku ludności pochodzenia tubylczego ponad 75% komentarzy publikowanych na ich temat pochodzi od nie-Indian. Autorzy twierdzą, że wypowiadającym się w mediach na tematy indiańskie profesjonalistom – nie-Indianom częściej niż autorom tubylczym zdarzają się komentarze znamionujące braki w podstawowej wiedzy, bazowanie na nieaktualnych źródłach bądź stereotypach. Na przykład znana prezenterka CNN nazwała ustawę o dobru indiańskich dzieci „śmiesznym przepisem” oraz wypowiedziała się na wizji na temat „słabości indiańskich rodzin”.

Raport NAJA zarzuca nierzetelność tak poczytnym tytułom jak „The New York Times”, który w szczycie kampanii przedwyborczej 2008 roku opublikował raport na temat tubylczych kasyn; wynikało z niego, że wszystkie plemiona stać na drogich prawników i lobbystów. Ponadto o kasynach w prasie popularnej wspomina się tylko przy okazji skandali, co musi budzić w czytelnikach wyłącznie negatywne skojarzenia na temat tej gałęzi przemysłu indiańskiego.

Według raportu sprawy tubylcze zwykle traktowane są jak kwestie drugorzędne. Niektórzy tubylczy dziennikarze zwracają też uwagę, że niektóre tematy wyjątkowo rzadko bywają obecne w głównych mediach. Wśród nich wymieniają kwestie praw migrantów z Ameryki Łacińskiej, ograniczanie wolności obywatelskich w imię bezpieczeństwa wewnętrznego kraju, nieprawidłowości w obsłudze funduszy powierniczych zarządzanych przez Biuro do Spraw Indian czy sprawę Leonarda Peltiera.

Tuzin
„indiańskich”
ustaw
w cztery lata

Zakończona wraz z ostatnimi wyborami 110. kadencja Kongresu Stanów Zjednoczonych nie obfitowała w istotne akty prawne dotyczące amerykańskich Indian.

Jedyną samodzielną ustawą dotyczącą wszystkich amerykańskich tubylców była Native American Housing Assistance and Self-Determination Act (Ustawa o wsparciu budownictwa tubylczych Amerykanów i samookreśleniu). Ceną za ponowne przyznanie funduszy na indiańskie budownictwo okazało się wyłączenie spośród beneficjentów ustawy – pod naciskiem części konserwatywnych republikanów – tubylczych Hawajczyków. Inne dotyczące wyłącznie Indian ustawy regulowały sprawy dzierżawy ziemi, przekształcania własności oraz kwestie graniczne rezerwatów Coquille, Coos, Lower Umpqua, Siuslaw, Siletz i Grand Ronde z Oregonu, Pekotów Mashantucket ze stanu Connecticut, Czipewejów Saginaw z Michigan,



z ziemi
Indian

Apaczów Jicarilla z Nowego Meksyku oraz Pechanga Band of Luiseño z Kalifornii. Kongres uchwalił też przepisy regulujące prawa wodne Apaczów White Mountain z Arizony i Soboba Band of Luiseño z Kalifornii.

Pozytywna niespodzianka spotkała Indian dzięki prezydenckiej inicjatywie zwalczania globalnych chorób zakaźnych. Wśród funduszy przeznaczonych na ten cel znalazły się 2 mld dolarów na indiańską opiekę zdrowotną, poprawę stanu bezpieczeństwa i zaopatrzenia w wodę. W pakiecie ustaw antykrzysowych znalazły się m.in. takie korzystne dla Indian zapisy, jak 20-procentowa ulga podatkowa na zarobki do wysokości 20 tysięcy dolarów w 2009 roku, finansowanie przez państwo ubezpieczeń zdrowotnych osób zatrudnionych w rezerwach czy zwiększenie stawek amortyzacji środków trwałych służących głównie do prowadzenia działalności biznesowej w rezerwach.

Na koniec kadencji, 8 października 2008 roku, Kongres przyjął rezolucję ustanawiającą piątek po czwartkowym Dniu Dziękczynienia – Dniem Dziedzictwa Tubylczych Amerykanów. Choć była to jednorazowa inicjatywa dotycząca minionego roku, to promująca ją Krajowy Kongres Indian Amerykańskich (NCAI) i Krajowe Stowarzyszenie Indiańskiego Hazardu (NIGA) mają nadzieję, iż – podobnie jak to było z Dniem Ziemi – ten wolny dla wielu Amerykanów dzień wejdzie na trwałe do kalendarza.

Amerykański Sąd Najwyższy wydał pierwsze w tym roku orzeczenie dotyczące Indian. W sprawie *Carcieri v. Salazar* zdecydował on, że plemiona, które nie funkcjonują zgodnie z Ustawą o reorganizacji Indian (IRA) z 1934 roku, nie mają prawa korzystać z nadzorowanej przez Departament Zasobów Wewnętrznych procedury przekształcania swych ziem w objęte preferencjami tzw. ziemie powiernicze. Orzeczenie, wydane w sprawie plemienia Narragansett z Rhode Island, rozczarowało wielu Indian i obrońców ich praw, którzy inaczej interpretowali dotąd zapisy kluczowej dla samorządności amerykańskich tubylców ustawy z 1934 roku.

Wielu prawników obawia się, że decyzja ta może postawić pod znakiem zapytania legalność dużej liczby przekształceń własnościowych z ostatnich 75 lat, w wyniku których rząd federalny przejął w zarząd powierniczy ziemie kupione przez niektóre plemiona indiańskie. Nadanie takim ziemiom statusu analogicznego do pozostałych ziem w indiańskich rezerwach ma istotne znaczenie m.in. ze względów podatkowych. Ponadto plemiona, których wnioski nie doczekały się jeszcze rozstrzygnięcia, będą musiały udowodnić, że istniały w 1934 roku i działają zgodnie z przepisami Ustawy o reorganizacji Indian.

W sprawie *Carcieri v. Salazar* władze stanu Rhode Island sprzeciwiły się inwestycjom budowlanym Narragansettów na kupionym w 1991 roku i obejmującym 31 akrów terenie przekazanym następnie przez plemię Departamentowi Zasobów Wewnętrznych w zarząd powierniczy. Władze obawiały się, że na terenie tym mogłoby powstać kolejne indiańskie kasyno. Zaskarżyły więc przekształcenie własnościowe do sądu jako niezgodne z prawem, bowiem plemię Narragansettów uznane zostało przez władze federalne dopiero w 1983 roku. Zarówno sąd federalny, jak i sąd apelacyjny odrzuciły jednak argumenty stanu i dopiero 24 lutego 2009 roku Sąd Najwyższy głosami 6-3 wydał niekorzystne dla Indian orzeczenie.

Część indiańskich ekspertów prawnych spodziewała się, że Sąd Najwyższy, w którym od dłuższego czasu przewagę mają konserwatywni sędzio-

Nie dla
wszystkich
ziemie
powiernicze



z ziemi Indian

wie, może opowiedzieć się przeciwko samorządności „nowych plemion”. Dziś sugerują oni, że tubylcy mogliby wezwać Kongres do uchwalenia poprawki, która zmieniałaby sporny zapis w Ustawie o reorganizacji Indian. Przekonują też, że Kongres tak czy inaczej może uchylać ustawy o przejmowaniu w zarząd powierniczy ziem tych plemion, które byłyby tym zainteresowane. Narragansettowie zapowiedzieli już stworzenie szerokiej koalicji plemion, która miałaby zabiegać o pożądaną przez Indian nowelizację.

Co ciekawe, ledwie miesiąc wcześniej ten sam Sąd Najwyższy odrzucił petycję antyindiańskiej grupy właścicieli kasyn z Michigan, którzy domagali się unieważnienia decyzji o wzięciu w federalny zarząd powierniczy 147 akrów ziemi należącej do grupy Indian Pottawatomi Gun Lake. Pomiędzy nowym orzeczeniem sądu, ta i inne podobne decyzje w sprawach ziem federalnych nie podlegają zaskarżeniu przez strony trzecie na podstawie innych ustaw. Plemiona, które zdążyły przekazać nowe ziemie rządowi federalnemu, mogą więc spać spokojnie.

Pierwszy indiański dziekan prawa

Kevin Washburn, członek Narodu Czikasawów z Oklahomy, został mianowany pierwszym indiańskim dziekanem wydziału prawa na amerykańskim uniwersytecie.

Washburn wychowywał się w małych miasteczkach Oklahomy, na terenach byłego rezerwatu Czikasawów. Ukończył studia ekonomiczne na University of Oklahoma, a w 1993 roku wydział prawa Uniwersytetu Yale. Pracował w sądzie apelacyjnym i departamencie sprawiedliwości jako ekspert od przepisów o zasobach naturalnych i ochronie środowiska. Jako prokurator federalny w Nowym Meksyku zajmował się zbrodniami w rezerwach. Był też konsultantem Krajowej Komisji ds. Indiańskiego Hazardu (NIGC). Pracował m.in. na wydziale prawa University of Minnesota, a na innych uczelniach wykładał prawo: administracyjne, Indian amerykańskich, kryminalne, o grach hazardowych i majątkowe.

W latach 2007-08 Washburn prowadził wykłady m.in. na Uniwersytecie Harvarda. Opublikował szereg książek i artykułów naukowych (najnowsza to *The Law of Gaming/Gambling: Cases and Materials*), wielokrotnie zeznał w Kongresie jako ekspert i uczestniczył w redagowaniu *Handbook of Federal Indian Law* Felixa S. Cohena. Obecnie jest profesorem wydziału prawa na University of Arizona. W ramach wartego blisko 1,5 mln dolarów grantu Krajowego Instytutu Sprawiedliwości uczestniczył też w projekcie badającym funkcjonowanie prawa kryminalnego w Kraju Indian. Pracę na wydziale prawa University of New Mexico w Albuquerque, gdzie był już adiunktem w latach 1998-99, rozpoczął 30 czerwca.

Czy duch Geronima zazna spokoju?

Z okazji przypadającej 17 lutego 2009 roku setnej rocznicy śmierci jednego z najsłynniejszych wojowników w dziejach Apaczów Izba Reprezentantów Stanów Zjednoczonych przyjęła rezolucję honorując Goyathlaya, znanego bardziej jako Geronimo. Rezolucja mówi m.in. o jego „niezwykłej odwadze i poświęceniu w obronie ojczyzny, ludzi i stylu życia Apaczów” oraz przypomina, że „dla wielu był wielkim przywódcą duchowym i intelektualnym, a w całym kraju uznawany jest za wybitnego dowódcę wojkowego końca XIX wieku”. Dokument wspomina też o uroczystościach rocznicowych, które odbyły się w rezerwacie San Carlos w Arizonie, uznając je za „początek procesu poszukiwania odpowiedzi i uzdrawiania”,

nie nie mówi natomiast o istniejących kontrowersjach dotyczących szczątków Geronima. Tymczasem dwudziestu jego potomków złożyło ostatnio w sądzie federalnym pozew, w którym domagają się ekshumacji szczątków Geronima, zmarłego po ponad 20 latach pobytu na wygnaniu w Fort Sill w Oklahomie.

Krewni lidera Apaczów Chirichahua, w tym jego prawnuk Harlyn Geronimo, 61-letni rzeźbiarz i weteran wojny wietnamskiej, domagają się od władz ekshumacji i powrotu na tereny plemienne, w południowej Arizonie, jego „ciała, przedmiotów pochowanych wraz z nim oraz jego ducha, gdziekolwiek się znajdują”. Wśród wymienionych w pozwie jest m.in. Uniwersytet Yale, którego studenci – według niepotwierdzonych doniesień – skradli kiedyś czaszkę z grobu mogącego należeć do Geronima, by służyła im później w obrzędach inicjacyjnych tajnego bractwa o nazwie „Czaszka i piszczele”. Do tej elitarnej organizacji studentów z Yale należały m.in. trzy pokolenia prezydenckiej rodziny Bushów, a czaszka ma być przechowywana do dziś w siedzibie bractwa w New Haven, w stanie Connecticut.

Potomkowie Inków sadzą drzewa, sprzątają brzegi jezior i rzek oraz sięgają po inne proste metody, by chronić swoje ziemie i wody. Z inicjatywą zaangażowania mieszkańców Peru w lokalne projekty ekologiczne wyszła kilka lat temu tamtejsza organizacja charytatywna Yachay Wasi (w języku keczua „dom nauki”). Inicjatorzy liczą, że do 2010 roku w andyjskim Regionie Czterech Jezior uda się posadzić milion drzew.

Na początku, w styczniu 2009 roku w ramach akcji „Drzewa życia” posadzono 4 tysiące drzew lokalnych gatunków wokół jeziora Laguna Acofia i w sąsiadujących z nim wioskach. Kolejne 2 tysiące drzew posadziły w lutym indiańskie dzieci z miejscowej szkoły. W najbliższym czasie działania ochronne mają objąć sąsiednie jeziora Pomacanchi, Mosoqlacta i Pampamarca, których wody służą codziennym potrzebom miejscowej ludności i zasilają peruwiańską część Amazonii. Sadzone gatunki drzew, znane w okolicy jako *qeñua* lub *yagual*, *chachacomo* i *qolle* lub *kishuara*, rosną w ubogich glebach, tolerują duże wysokości i niewielką ilość opadów. W przyszłości ich trwałe drewno posłuży w budownictwie i jako węgiel drzewny, kora – jako lekarstwo i barwnik, a liście jako nawóz.

Organizacja Yachay Wasi, działająca w Peru i USA, współpracowała z Organizacją Narodów Zjednoczonych w innych projektach kulturalnych i ekologicznych. Już w 2004 roku przeprowadzono szeroko zakrojone badania naukowe regionu, które stały się podstawą do dalszych projektów społecznych. Kolejne działania edukacyjne i szkolenia ekologiczne objęły mieszkańców regionu, z których większość to uboga ludność wiejska pochodzenia indiańskiego. W ramach szkoleń mieszkańcy poznają m.in. podstawy wiedzy na temat zmian klimatycznych i uczą się, jak dbać o swoje pola i lokalną gospodarką wodną, by zmniejszyć szkodliwe skutki globalnego ocieplenia. Pod okiem biologów poznają bogactwo i problemy swojej okolicy, sprzątają brzegi zbiorników wodnych, uczą się sortowania śmieci i gromadzenia surowców wtórnych.

Mieszkańcom peruwiańskich gór wyjaśnia się też, jak ważne jest ograniczenie ilości plastikowych odpadów, śmieci i detergentów. „Badanie wykazało, że nasze jeziora są wciąż w małym stopniu zanieczyszczone – mówi Prezes Yachay Wasi Luis Delgado Hurtado – i ten fakt daje nam wiele nadziei”. Organizatorzy akcji zdają sobie sprawę z tego, że informo-

Milion
drzew dla
Pachamamy



z ziemi Indian

wanie i mobilizowanie objąć musi zarówno lokalne władze, jak i różne grupy społeczne – uczniów, rolników, matki itp. „Robimy to przez pokazy wideo, plakaty i spotkania” – mówi Hurtado. „Pokazujemy korzyści dla nich i dla przyszłych pokoleń, tłumaczymy, że każdy ma obowiązek troszczyć się o Pachamamę i bogactwa swojej okolicy”.

na podstawie indiancountrytoday.com, indianz.com, imperialvalleynews.com i blogs.wsj.com/law i informacji własnych oprac. Cień

Skrzywdzonym być

Grupa podająca się „Lenapów z Sand Hill” w Paterson, na północy New Jersey, pozwala stan i wszystkie jego hrabstwa „za wyrządzone krzywdy”. Żądają miliarda dolarów w jednodolarówkach. Według „dyrektora generalnego” grupy, Ronalda Hollowaya, który nigdy nie mieszkał w New Jersey (niedawno sprowadził się z Kalifornii), wysokość roszczenia ma pokazać władzom, że z „Lenapami z Sand Hill” należy się liczyć.

W New Jersey istnieje już inna grupa z Sand Hill (potomkowie Lenapów i Czirokezów) – jej członkowie zamieszkują okręg Neptune, w środkowej części stanu. Jej liderem był zmarły przed kilkoma laty James „Lone Bear” Revey, jeden z nielicznych, którzy walczyli o zachowanie pamięci o Lenapach (większość wyemigrowała ze Wschodniego Wybrzeża przeszło dwieście lat temu). Choć wszelkie struktury plemienne w Sand Hill z czasem przestały istnieć, rodzina i krewni Reveya nie zapominali, że są Lenapami. Dzisiaj, na wieść o pozwie, nie kryją oburzenia:

– Usiłują użyć naszego pochodzenia i dziedzictwa, aby się uwiarygodnić – mówi 64-letnia Claire Garland z grupy z Neptune. – Nie obchodzi mnie, co robią w północnym New Jersey, ale używanie naszej nazwy do pozywania gubernatora to już zupełnie inna historia.

Nowa grupa z Sand Hill także przyznaje się do pokrewieństwa z Reveyem. na podstawie „The Star-Ledger” oprac. bh

Ellis Island: pierwsi mieszkańcy

Wystawa Davida Oestreichera, wybitnego specjalisty od kultury i języka Lenapów (Delawarów), otwarta zostanie w czerwcu tego roku na wyspie Ellis, która na przełomie XIX i XX wieku była miejscem przyjmowania imigrantów. Okazją jest 400. rocznica podróży Henry’ego Hudsona, żeglarsza na usługach holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, który, szukając drogi do Orientu przez Amerykę, przepłynął rzekę nazwaną później jego imieniem. Takie były początki osadnictwa holenderskiego w Ameryce Północnej (Nowy Amsterdam, później Nowy Jork).

Wystawa ukazuje dzieje tubylców, którzy zamieszkiwali te tereny, gdy pojawił się tam Hudson: począwszy od przodków Lenapów, polujących na mamuty 12 tysięcy lat temu, do migracji Indian na zachód i do Kanady w czasach europejskiej kolonizacji. Obok przedmiotów ściśle związanych z angielskim żeglarzem (wśród nich replika galeonu Hudsona „Halve Maen” [Półksiężyc] oraz rzadkie księgi i mapy) czy wykładów znawców historii kolonizacji Ameryki, zaprezentowane zostaną współczesne rzeźbiono i sztuka Lenapów. W obchodach wezmą też udział przedstawiciele Delawarów mieszkających dziś na Wschodnim Wybrzeżu, w Kanadzie oraz w Oklahomie. – Głosu tych, których jako pierwszych spotkał Hudson i którzy pomogli ustanowić kolonię – późniejszy Nowy Jork, nie może zabraknąć podczas świętowania jej początków – uważa David Oestreicher.

bh



zwierzenia Cienia

229. Wystarczył jeden zimowy weekend w Berlinie, by „zaliczyć” Muzeum Etnograficzne z obszerną kolekcją północnoamerykańską (i sporą księgarnią), wziąć udział w dwóch koncertach i jednym społeczno-polityczno-kulturalnym spotkaniu dyskusyjnym z Blackfire oraz zapoznać się pobieżnie z budzącą spory szacunek bieżącą działalnością niemieckich grup poparcia dla Indian. Ludzi tych pamiętam z czasów, gdy przed dwudziestu laty z innymi polskimi indianistami wyprawiałem się na pierwsze europejskie konferencje grup poparcia tubylczych Amerykanów. W krajach niemieckojęzycznych indianiści już wtedy nie ograniczali się do czysto hobbystycznego „interesowania się” Indianami, ale tworzyli organizacje wspierające ich, współpracowali z tubylcami w konkretnych kwestiach, mieli kontakty, fundusze, publikacje – i sukcesy, których do dziś możemy im tylko pozazdrościć.

230. Wielu naszych znajomych sprzed lat nadal spotyka się na Euromeeetnigach i aktywnie działa na rzecz Indian i innych ludów tubylczych. W Niemczech, Austrii i Szwajcarii członkowie znanych dziś grup pro-indiańskich – Gesellschaft für bedrohte Völker, Incomindios czy Aktionsgruppe Indianer & Menschenrechte e.V. – organizują m.in. akcje solidarnościowe, protestacyjne i humanitarne oraz systematyczne wizyty tubylczych liderów i artystów. Wyspecjalizowane stowarzyszenia i fundacje pomagają indiańskiej starszyźnie, fundują stypendia dzieciom, ratują bizony i mustangi. Tamtejsi indianiści uczestniczą w finansowanych z pomocą sponsorów międzykulturowych wymianach, konferencjach i festiwalach z udziałem znanych Indian.

231. Polskich indianistów na europejskich imprezach reprezentują dziś godnie tancerze pow-wow, a o naszej obecności na Euromeeetnigach słuch zaginał, podobnie jak o realnej działalności powstałego wówczas PSPI. Najprostsze nawet pomysły – listy do więźniów, petycje, zabawki dla dzieci z rezerwatów – zwykle budziły u nas więcej kontrowersji niż zrozumienia i zainteresowania. Nawet gdy dochodziły do skutku, to – jako spontaniczne i naiwne nieco akcje pojedynczych zapaleńców – przynosiły dość skromne efekty. O działaniach wspierających i humanitarnych rzadko mowa na spotkaniach Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian i w publikacjach indianistów. Nasi hobbyści, działacze i badacze częściej spierają się, niż wspierają. Mustanga z rzędem komuś, kto np. promowałby filmy dokumentalne o czymś innym niż pow-wow, albo potrafiłby wyjaśnić przystępnie stanowisko IIPF na UNFCCC w sprawie REDD – a dla przetwarzania tubylczych tradycji to kwestia życia i śmierci!

232. A przecież lubimy Indian – tyle że raczej wtedy, gdy są dla nas atrakcyjni, otwarci, szczodrzy i pomocni. Ale gdy o coś proszą, gdy czegoś oczekują – rozkładamy ręce, zamieramy w bez-Ruchu. Brak niemal grup i osób z Polski w środowiskach pomagających tubylcom pokonywać problemy XXI wieku – czy choćby je nagłaśniających. Omijają nas nawet oczywiste z pozoru okazje – np. wyróżniony muzyczną nagrodą NAMMY zespół Blackfire znów objechał pół Europy. Tymczasem w Polsce wciąż brak promotora, który potrafiłby docenić i wykorzystać bogactwo talentów i wiedzy grupy Nawahów (o polskich korzeniach!). Jako środowisko wciąż niewiele robimy dla Indian i z nimi – czy to na odległość, czy to u siebie w kraju – edukując, prostując stereotypy, tępiąc przypadki ignorancji i nietolerancji. Może m.in. dlatego – podobnie jak Indianie – my, egoistyczni Polacy, często nie mamy komu zaufać w potrzebie i czcimy głównie bohaterów przegranych powstań.

Marek Nowocień

PRENUMERATA W 2009 ROKU

„Tawacin” ukazuje się cztery razy w roku: na wiosnę, lato, jesień i zimą. Prenumerata redakcyjna w 2009 kosztuje 30 zł za 4 numery [85–88] 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 60 zł (wysyłka priorytetowa)
opłacona zagranicą — \$24 lub 18€

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



W DUCHU SZALONEGO KONIA?
materiały z konferencji naukowej PRPI
pod redakcją Adama Piekarskiego

Spis treści

James Wolfe 515 lat historii w relacjach tubylczych Amerykanów z Europejczykami oraz rządem Stanów Zjednoczonych
Sandra Busatta, Flavia Busatta Wszyscy są dobrzy! Żywa historia i pomniki na polu bitwy nad Little Bighorn
Miroslaw Sprenger Dla lepszego jutra? Polityka traktatowa wobec Indian z Wielkich Równin na przykładzie plemienia Szejenów
Marek Nowocień „W Duchu Szalonego Konia...” — między dziedzictwem a nadużyciem
Marek Maciołek Duch Szalonego Konia, czyli kłopoty z tradycją Jagoda Bigoś Ciągłość mitu jako sposób na trwanie — literatura i film w roli nośnika indiańskiej tożsamości
Bartosz Hlebowicz Spotkania Oneidów
Alicja Fróń Budowanie mostu — projekt niedokończony. Most nad Oceanem: fotograficzny autoportret dwóch społeczności w Kanadzie i Polsce
Andrzej Tarczyński Kwestia indiańska jako rezultat zderzenia dwóch światów
Biblioteka „Tawacinu” nr 35, format 145×205, stron 128, cena 19 zł

- ❖ 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
 - ❖ Odrębna Rzeczywistość, zbiór materiałów z sesji „Indianie i indianiści” (z 2003), cena 19 zł
- UWAGA: Przy zakupie dowolnych dwóch tomów referatów taniej! Każdy tom kosztuje 16 zł

Borys Malkin, ODCHODZĄCY ŚWIAT

Tropem kultur indiańskich i świata przyrody Ameryki Południowej 12 bogato ilustrowanych wypraw w zakątki, do których turyści nie docierają, a prezentowane w niej światy przeszły już do historii. Wydawnictwo AKOT, format 205×295, stron 400, oprawa twarda, mapy, słowniki, indeksy, cena 69 zł

- ❖ Charles A. Eastman, Moje indiańskie dzieciństwo, cena 19 zł
 - ❖ Charles A. Eastman, Z lasu do cywilizacji, cena 19 zł
 - ❖ Donald E Worcester, Apacze: Orły Południowego Zachodu, 37 zł
 - ❖ Marek Hyjek, Za ścianą wigmamu: życie rodzinne Indian Ameryki Północnej, cena 34 zł
 - ❖ Marek Hyjek, Szossoni, cena 12 zł
 - ❖ Aleksander Sudak, Komancze, cena 9 zł
 - ❖ Aleksander Sudak, Paunisi, cena 9 zł
 - ❖ Aleksander Sudak, Detroit 1763, cena 25 zł
 - ❖ Jarosław Wojtczak, Sand Creek 1864, cena 25 zł
 - ❖ Jarosław Wojtczak, Powstanie Tupaka Amaru, cena 37 zł
 - ❖ Aleksandra Ziółkowska-Boehm, Otwarta rana Ameryki, cena 37 zł
 - ❖ Leszek Michalik, Indiański gawędziarz, cena 19 zł
 - ❖ Leszek Michalik, Indianie obu Ameryk, cena 18 zł
 - ❖ Legendy indiańskie, cena 39 zł
 - ❖ Leszek Michalik, Tylko Ziemia przetrwa..., cena 12 zł
 - ❖ Aleksander Posern-Zieliński, Między indygenizmem a indianizmem, cena 35 zł
 - ❖ Referaty Seminariów Antropologicznych (PATE/PAES), cena 20 zł
- szczegóły: www.tipi.pl

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] — 3 zł
2000 nr 1 [49] — 3 zł
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 4 zł/szt.
2005 nr 1,2,3 i 4 [69-72] po 4 zł/szt.
2006 nr 1,2,3 i 4 [73-76] po 5 zł/szt.
2007 nr 1,2,3 i 4 [77-80] po 6 zł/szt.
2008 nr 1,2,3 i 4 [81-84] po 7 zł/szt.

TAWACIN za 1 zł — dołącz do nas!

przy jednorazowym zakupie wszystkich dostępnych roczników udzielamy specjalnego rabatu:
rocznik 1996, 1999 i 2000 — po 2 zł
roczniki 1997, 1998 — po 4 zł
roczniki 2001, 2002, 2003 — 8 zł
roczniki 2004, 2005 — 12 zł
rocznik 2006 — 16 zł
rocznik 2007 — 20 zł
rocznik 2008 — 24 zł
razem: 44 numery za 122 zł

Zamówienia:

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

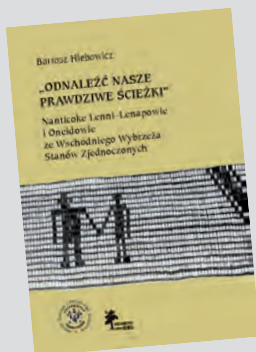
N O W E C E N Y

NOWE KSIĄŻKI

Bartosz Hlebowicz

Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki

Nanticoke Lenni-Lenapowie i Oneidowie
ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych



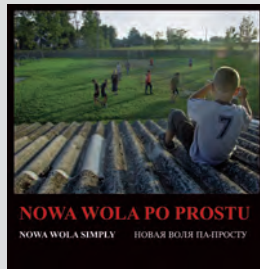
Wydawnictwo DiG
Warszawa 2009
format B5
stron 386, il. 55
cena 30 zł

Moi bohaterowie, potomkowie słynnych Irokezów i Delawareńców, to ludzie z krwi i kości, nieganiający po preriach z przysłowiowymi piórami we włosach czy dumnie wypalający „fajki pokoju” w „wigwamach”. A jeżeli już „indianizują się” ku naszej ucieśce, robią to tylko od święta i nie zawsze z ochotą. W tej pracy sami mówią o sobie najwięcej, dzięki obfitym cytatom z przeszło stu wywiadów, jakie z nimi przeprowadziłem. Kolejne wyjazdy do Stanów Zjednoczonych stawały się za każdym razem eksploracjami „Ameryki indiańskiej”, położonej na uboczu, małomiasteczkowej, wioskowej i rezerwatowej. Narracje o tym, kim są i jak siebie postrzegają współcześni Indianie ze Wschodniego Wybrzeża, są głównym tematem tej książki.

NOWA WOLA PO PROSTU

Być może pierwszym wrażeniem zabłąkanego w Nowej Woli turysty będzie myśl: „Nic tu nie ma”. Ale trzeba umieć słuchać i patrzeć. Dzieci fotografowały własną wioskę, rozmawiały ze starszymi, rysowały ulubione miejsca i zajęcia, nagrywały opowieści starszych. Potem swoje zdjęcia pokazały podczas wystaw na wolnym powietrzu. Kto je obejrzał, nie może mieć wątpliwości, że Nowa Wola jest miejscem wyjątkowym.

Książka jest rezultatem projektu, jaki autorzy, antropologowie Bartosz Hlebowicz i Alicja Froń, zorganizowali w podlaskiej wsi latem 2007 i 2008 roku wraz z jej najmłodszymi mieszkańcami. Uzupełniają ją zdjęcia i opowieści dzieci z indiańskiego rezerwatu Oneida w Kanadzie, w którym przeprowadzono podobny projekt latem 2007 roku (o obydwu pisaliśmy w „Tawacinie” w numerze 3 [79], jesień 2007). Z zestawienia zdjęć i słów młodych nowowolan i Indian wynika niezwykle obraz światów – i sposobów ich postrzegania – które okazują się wcale nie tak od siebie odległe jak wskazywałyby fizyczny dystans.



Gminny Ośrodek Kultury-TIPI
Michałow-Wielichowo 2008
wydanie trzójjęzyczne: teksty po
polsku, angielsku i białorusku
format 210×210
stron 192, zdjęcia kolorowe
cena 49 zł



Michael Blake ŚWIĘTY SZLAK

Dalsze dzieje
bohaterów
Tańczącego
z Wilkami.

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



Rafe Martin ŚWIAT, KTÓRY ISTNIAŁ PRZED NASZYM Powieść w legendach

Wydawnictwo ELAY
format 130×200, stron 128
cena 26,5 zł

WARUNKI ZAKUPU

Książki wysyłamy „za pobraniem”, czyli płaci się na poczeki 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
tipi@tipi.pl, www.tipi.pl



■ Majański kapłan Costumbres w trakcie obrzędu



■ Indianin Yagua, Amazonia, Peru

INDIGENAS

LUDZIE STAMTĄD

ZDJĘCIA
ARTUR SOBCZYK

dzięki uprzejmości Mini Galerii w Krakowie

TAWACIN
GALERIA



POWYŻEJ

■ Uzdrawiaczka Kallawaya, Apolobamba, Boliwia

NA SĄSIEDNIEJ STRONIE

■ Indianki Ashaninka, środkowe Peru

■ Uzdrawiacze Kallawaya w trakcie obrzędu