



TAWACIN nr 1 [85] wiosna 2009

# TAWACIN

nr 2[86] lato 2009

ISSN 1232-9207

cena 8,50 zł  
(w tym 7% VAT)

nowa seria Wydawnictwa TIPI

## mali wielcy – indiańskie biografie

Czerwona Chmura był brutalny, szczególnie w latach swej młodości, często nadmiernie zabiegał o popularność i był nieszczerzy tak wobec białych, jak i Indian. Jako wojownik i mąż stanu chwycił się wszelkich sposobów, aby utrzymać ziemię Siuksów, a tym samym zachować plemienną organizację i kulturowe tradycje.

Robert W. Larson udowadnia, że Czerwona Chmura, jak żaden chyba inny przywódca Siuksów, odegrał główną rolę w czasach przejścia od swobodnej wędrówki po równinach do życia w rezerwacie.

Autor harmonijnie łączy tradycyjny warsztat historyczny z popularną ostatnio społeczną i środowiskową historiografią.



Robert W. Larson

**Czerwona Chmura**

Biblioteka „Tawacinu” nr 36  
ISBN 978-83-919264-8-2  
stron 320+8 (fotografie)  
cena 39,50 zł

### mali wielcy

wojownicy, wodzowie, dyplomaci  
matki, opiekunki, szamanki  
mali wielcy ludzie  
Indianie, jakich nie znamy

ISSN 1232-9207



0 2



9 771232 192000 8

#### Zamówienia

TIPI, Marek Maciołek, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo  
tel. (061) 44 33 058, 0502 212 220, e-mail: [tipi@tipi.pl](mailto:tipi@tipi.pl) [www.tipi.pl](http://www.tipi.pl)  
Warunki zakupu: patrz na odwrocie



## Co się stało z AIM?

## JAK TO Z NAMI JEST

*Aby lepiej pojąć sytuację współczesnych Indian w Ameryce Północnej, lubię porównywać tubylcze odrodzenie z naszymi polskimi zmianami ustrojowymi. Może się to wydawać naciągane, ale zmagania liderów AIM, najostrzejszej organizacji indiańskiej w XX wieku, były w wielu punktach zbliżone z działalnością Solidarności.*

*Obie formacje powstały w określonym czasie i miejscu, w określonym celu. Ostatecznie cel ten został osiągnięty, choć obecnie można różnie oceniać ówczesne postawy czy rozwiązania. Trzeba jednak pamiętać, że dziś zarówno Indianie, jak i my, Polacy, żyjemy już w innej rzeczywistości. Dziś odwaga, honor, poświęcenie mają inne zabarwienie niż przed laty, gdy za głoszenie poglądów można było trafić do więzienia, a niekiedy – stracić życie.*

*Czytając barwne życiorysy liderów AIM, nie mogę oprzeć się refleksji, że na całym świecie niewielu przywódcom udaje się udźwignąć brzemień własnej legendy. Albo nie potrafią dostrzec anachronizmu swych nawoływań, myśląc ciągle dawnymi kategoriami, albo nie chcą pogodzić się, że już pora zejść ze sceny. Z drugiej strony nie zasługują też na nasze zapomnienie, oszczędzając czy pogardę, bo może bez ich odwagi nie moglibyśmy dziś swobodnie wyrażać swych poglądów. Dlatego tym bardziej podziwiamy bohaterów czasu walki po obu stronach Wielkiej Wody.*

*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 Nowocień **Współpraca:** Mirosław Dunin-Sułgostowski, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak, Andrew J.R. Wala (New Jersey), Ewa Wencel (Alberta) i Mariusz Wollny **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: [tawacin@tipi.pl](mailto:tawacin@tipi.pl) **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, e-mail: [tipi@tipi.pl](mailto:tipi@tipi.pl) [www.tipi.pl](http://www.tipi.pl)

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

## W TYM NUMERZE

- 1 **Stare pieśni, nowy nauczyciel** – Loran Olsen przedstawia pieśni prorocтва Indian Nez Perce
- 8 **Tam, gdzie zbiegają się drogi** – Chad Hamill analizuje wpływ chrześcijaństwa na tubylczą tożsamość w rezerwacie Nez Perce
- 17 **Męskość i tożsamość** – Matthias André Voigt omawia działalność Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) jako drogę wojownika
- 25 **AIM, FBI i Pine Ridge** – Bruce E. Johansen opowiada, jak potoczyło się życie głównych liderów Ruchu Indian Amerykańskich
- 34 **Śmierć Sawantaeny** – John Smolenski omawia problem sprawiedliwości kolonialnej w XVIII-wiecznej Pensylwanii
- 44 **Od Unkasa do Tańczącej Chmury** – Józef Jaskulski przedstawia postać Indianina jako Innego w eposie amerykańskiego pogranicza 1826-1998
- 50 **Z Ziemi Indian** – serwis informacyjny obu Ameryk
- 60 **Inkwizycja: ostatni rozdział** – książki z zakurzonej półki recenzuje Mariusz Wollny
- 62 **Robert Robideau 1946-2009** – Marek Nowocień wspomina zmarłego niedawno działacza indiańskiego i członka AIM

Felieton: **zwierzenia Cienia**

**Galeria Tawacinu:** CZOKTAWOWIE Z MISSISIPPI – zdjęcia Marek Nowocień

**Okładka:** Fred Short, duchowy doradca indiańskich więźniów i opiekun historycznego staffu AIM z lat 70., luty 2008, fot. Marek Nowocień

**Podziękowania:** John Kahionhes Fadden, Iwona Stolińska-Kairska

**Opracowanie graficzne okładek i galerii:** Mariusz Sołtyśiak



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](http://www.tipi.pl)**



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

LORAN OLSEN

# STARE PIEŚNI, NOWY NAUCZYCIEL

Pieśni prorocstwa Nez Perce

**R**on powiedział, abym odwiedził jego wujka Sola Webba, ponieważ miał wiele indiańskich pieśni, którymi chciał się ze mną podzielić. Pojechałem 250 mil na południe do Thorn Hollow, w Oregonie, i dotarłem do małej białej przyczepy samochodowej nad perlistą rzeką Umatilla. Jimmy Webb zaprosił mnie do środka i przedstawił swojemu ojcu, Solowi, uśmiechającemu się dziewięćdziesięcioletniemu Indianinowi Nez Perce. Nie przypuszczałem, że ta wizyta w 1970 roku okaże się jednym z tych momentów, które zmieniają życie.

Sol siedział na ulubionym krześle, z camelem w dłoni i spłuwaczką z pudełka na kawę pod ręką. Jimmy nalał mi filiżankę kawy i zostawił nas samych. Czego dokładnie chciałem i dlaczego, zapytał Sol. Jak ten materiał zostanie wykorzystany? Bez wątpienia Sol znał się na rzeczy i miał już wcześniej do czynienia z naukowcami: to on ustalał reguły gry.

Wyjaśniłem, że zamierzam prowadzić nowy kurs wykładów na Uniwersytecie stanu Waszyngton poświęcony tubylczej muzyce Ameryki Północnej i że jego kuzyn Ron Halfmoon będzie jednym z moich studentów. Powiedziałem, że oczywiście pieśni i opowieści, którymi Sol podzieliłby się ze mną, stałyby się częścią programu kursu i zostałyby zachowane w archiwach Uniwersytetu.

Ta idea – nauczyciela, który oferował możliwość ujawnienia prawdy zawartej w drodze dla innego człowieka przeszłości; prawdy, która odzwierciedli osobistą i rodzinną ustną historię – otworzyła przede mną drzwi do Kraju Indian. Być może ten profesor od muzyki wsłucha się w kultury i prawdy, przekazywane wśród ludów tubylczych od wieków w postaci pieśni, i ukaże te drogie rzeczy dzisiejszym studentom – dla wspólnego dobra.

Zadrzałem, kiedy Sol powiedział: „Podaj bęben”, a potem zaczął śpiewać. Co za objawienie! Co za przeżycie! Ten ujmujący człowiek – czystym, skupionym wznoszącym się głosem – zaczął odsłaniać spuściznę pieśni. Opowiadał – przekazywał mi drogocenne prezenty pochodzące od poprzednich pokoleń, tłumacząc je z języka, którego nigdy nie słyszałem. Trwało to godzinami. A potem, przez wiele dni, podczas kolejnych wizyt, podzielił się ze mną setkami pieśni i opowieści, aby mogły przetrwać i aby służyły poznaniu. Zaledwie trzy lata później drogi Sol Webb zmarł.

Kilka perełek ze skarbu, którym się ze mną dzielił, okazało się skrawkami już prawie nieistniejącej literatury wokalne – pieśni prorocstwa Nez Perce, przekazywanych od niepamiętnych czasów. W ciągu 150 lat przebyły drogę od dziadka do wnuka, potem do moich uszu i mojego magnetofonu.





Sol Webb

## Spuszczina

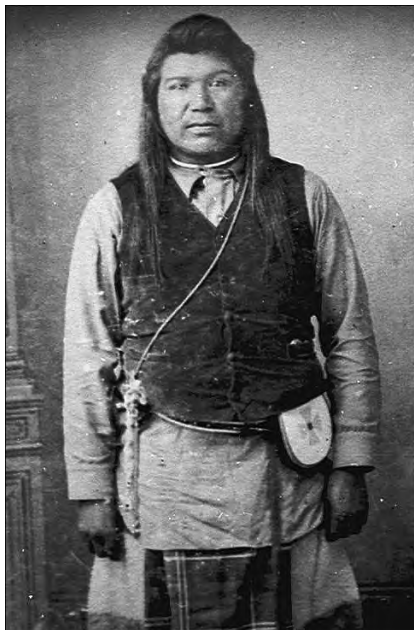
<sup>1</sup> Na mocy traktatu z 1855 roku w Camp Stevens (Walla-Walla) Nez Perce i inne plemiona z południowo-wschodniej części stanu Waszyngton i północno-wschodniego Oregonu oddali Amerykanom większość swych ziem. Nez Perce, wedle postanowień traktatu, mieli przenieść się do rezerwatu Indian Umatilla w Oregonie – przyp. red.

<sup>2</sup> Wojna 1877 roku wybuchła, gdy generał Oliver Howard zażądał od Nez Perce

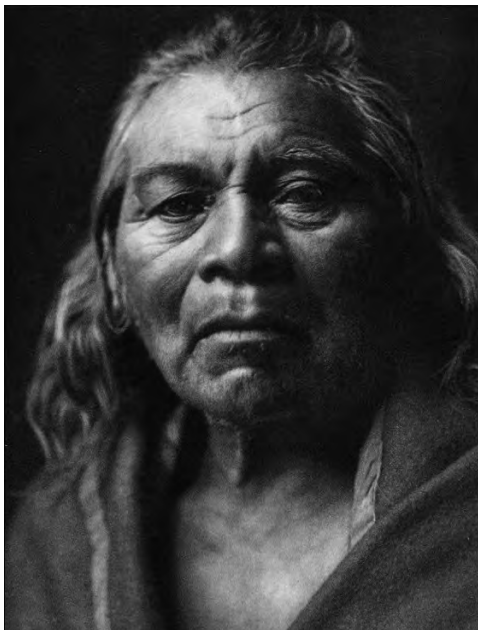
Te pieśni i opowieści Sol otrzymał od Wep-testema'na' – Orlich Piór Opadających w Szeregu (Eagle Feathers Descending in a Row), dziadka ze strony ojca. Potem znany jako James O'Neill Webb, stał się przywódcą Nez Perce z okolic Lewiston, w stanie Idaho. Jego imię znajduje się na 55 miejscu listy Nez Perce – sygnatariuszy traktatu z 1855 roku<sup>1</sup>. W 1866 roku został wymieniony jako Wep-ta-ta-mand pośród wodzów zamieszkujących w rezerwacie. Został ochrzczony przez jezuیتę ojca Josepha Cataldo w misji Slickpoo w 1872 roku – od tego czasu przewodził zdecydowanie we wszystkich fazach programu misji. Okręg Webb został nazwany na jego cześć, podobnie jak grań (Webb Ridge) niedaleko potoku Sweetwater, na południe od Lapwai, w stanie Idaho.

Dziadek Sola ze strony babki, Hyumpakatemna (Niedźwiedź o Pięciu Sercach – Bear with five Hearts, znany też jako Stary Człowiek-Półksiężyc – Old Man Halfmoon), należał do grupy wodza Czerwone Serce (Red-heart), która postanowiła nie brać udziału w wojnie Nez Perce z 1877 roku<sup>2</sup>. Jej członkowie poddali się dobrowolnie, ale wojsko amerykańskie osadziło ich w koszarach w Vancouver, w stanie Waszyngton, gdzie zostali aż do kwietnia 1878 roku. Ojciec Sola, Edward (Ned) Webb, w wieku 15 lat przyniósł do Fort Lapwai wieść o wybuchu tej wojny.

Niimiipuu (Nez Perce) i ich sąsiedzi mówiący językiem z rodziny sa-hap-tin od wieków zamieszkują okolice rzek Clearwater, Snake i Salmon w dzisiejszych stanach Oregon, Idaho i Waszyngton. Prowadzili półkoczowniczy tryb życia, korzystając z obfitych darów, jakimi obsypała ich na-



Edward (Ned) Webb, ojciec Sola Webba



D. Halfmoon, fot. Edward S. Curtis

tura (łososie, sarny, łosie, niedźwiedzie, ptaki, korzenie roślin jadalnych, jagody i czysta woda). Niektóre grupy wyprawiały się do Montany na bizony. W XVIII wieku przywódcy religijni zaczęli prorokować zmiany, które miały szybko dotknąć ziemię i ludzi. Indianie Niimiipuu, otoczeni przez łańcuchy gór z trzech stron, uniknęli kontaktu z białymi aż do 1805 roku, kiedy ekspedycja Lewisa i Clarka przekroczyła ich ziemię w drodze do Pacyfiku. Od 1806 roku, czyli od powrotu uczestników wyprawy na wschód – znowu przez ziemię Nez Perce – życie Indian miało się zmienić dramatycznie – i na zawsze.

## Prorocтва w pieśni

Rzeczywiście Nez Perce, Palouse, Cayuse, Umatilla, Walla Walla i inne sąsiednie ludy z grupy sahaptin z Płaskowyżu, które słuchały pieśni i opowieści swoich proroków-wizjonerów, słyszeli ostrzeżenia przed drastycznymi zmianami, które nastąpić miały na ich ziemiach. Podobne posłania przekazywali prorocy wśród grup Flathead, Spokane i Coeur d'Alene, mówiących językami salish.

Dziadek Sola Webba, Weptestema'na', był małym chłopcem, kiedy usłyszał w Yaunines (Thunder Hill) proroka Nez Perce TawisWaikt (Zakrzywione Rogi – Horns Tilted) śpiewającego nową pieśń: *Inen'ke wetes-ne hitasapaluuitatom tamaluin* – „Mnie też, mówi ziemia, zmusisz, abym podporządkowała się twoim prawom”. Według Sola miało to miejsce ponad 150 lat temu – albo około roku 1815. Informację o historycznym wy-

opuszczenia ziem rodzinnych w dolinie Wallowa, w Oregonie, aby zrobić miejsce dla białych osadników. Nez Perce rozpoczęli ucieczkę w stronę Kanady. Miel nadzieję, że będą mogli tam żyć na wolności. Pomimo błyskotliwych sukcesów w walce z armią amerykańską, która próbowała powstrzymać uciekinierów, Nez Perce ostatecznie poddali się po bitwie w górach Bear Paw, w północnej Montanie (około 50 kilometrów od granicy z Kanadą). Grupa Nez Perce,



Dwie rodziny Indian Nez Perce: Webb i Halfmoon. Pierwszy z lewej siedzi Weptestemana,

którą armia USA zdołała zmusić do poddania się, liczyła 87 wojowników, 184 kobiety i 147 dzieci. Po wojnie zostali oni przetransportowani na Terytorium Indianie, gdzie z powodu malarii zmarła prawie jedna czwarta z nich. W okolicy rodzinnych ziem pozwolono im wrócić w 1885 roku – przyp. red.

<sup>3</sup> *Akamkinikai* w języku nez perce oznacza „powyżej”, „w górze”, „w wyższym miejscu”, „w niebie”.

<sup>4</sup> Fraza *halxpawin tim'es* ma wiele subtelnych odcieni znaczeniowych.

stąpieniu Ta-wish-wa-hickta, udokumentowanym przez starego Billy'ego Williamsa, znajdujemy na 156 stronie książki *The Nez Percés Since Lewis and Clark* Kate McBeth.

Sol śpiewał:

#### Pieśń Tawisa Waikta

Miał taki sen. Nazywał się Tawis Waikt i miał zwyczaj śpiewać tę pieśń. Młode dziewczęta tańczyły dookoła niego, a on miał zwyczaj mówić: „Mój Duch mówi mi, że ta ziemia pełna będzie ludzi, i że przewrócą ziemię do góry nogami, i że będzie mnóstwo buffalo [bydła]”. A mój dziadek mówił: „Szybko okazało się to prawdą!”.

Oto słowa z innych proroczych pieśni pamiętanych przez Solę:

Pieśń prorocza chłosty  
Jakże mnie ominie – ta chłosta?  
Przecież smaga samą ziemię.

(„Ta zmiana, to rozdarcie, czy kara spotka nie tylko mnie – dotknie też samej ziemi!”).

Pieśń dla Yutsinmaligkin  
W górze<sup>3</sup>, posłanie podróży nieustannie,  
jak mówi Księga Niedzielną.  
Sam usłyszysz siebie głoszącego tę prawdę na zawsze,  
Jak przepowiedziano w Księdze Niedzielnj<sup>4</sup>.

(Dziadek Solę pamiętał tę pieśń z pogrzebu Yutsinmaligkina, jednego z liderów Nez Perce, zapowiadającą nadejście boskiego pisma, czyli Biblii).

Pieśń proroctwa księgi  
Nie wiesz, co tobie pisane  
W księdze<sup>5</sup>.

(Także Elizabeth Wilson, pieśniarka  
Nez Perce, wykonała tę słynną pieśń  
– miało to miejsce w 1971 roku).

Loran Olsen  
*Pieśni proroctwa  
Nez Perce*

Pieśń wielkiego wodza  
Z daleka Wielki wódz przybywa;  
Król patrzy na nas.

(„Stwórca przybywa, by nam po-  
móc, ponieważ On wie o wszyst-  
kim, co nastąpi”).

Pieśń proroctwa starszych  
Zabiorą naszych starszych  
I narzucą swoją wolę

(„Nawet nasi czcigodni mądrzy męż-  
czyźni i kobiety zostaną wyrwani  
z ziemi i niegodnie potraktowani”)

## Dodatkowe źródła

Badając zjawisko pieśni proroczych, znajdujemy w wielu źródłach kolejne teksty Nez Perce. W 1972 roku stary Sam Watters pamiętał proroczą pieśń o takich słowach:

Księga z nieba  
Księga nadejdzie z nieba  
Która wypełni jego życie.

Z czterech innych źródeł pochodzi poniższy wybór:

Pieśń proroctwa Nez Perce (śpiewana przez Johna Mosesa)  
nagranie Edwarda S. Curtisa, 1909, cylinder woskowy Edisona.

Talapusa wenipit (pieśń wiary)  
(„Wiara dawnych czasów — zawsze z tańcem” – Kate C. McBeth)  
Nez Perce Microfilm, Smithsonian

Pieśń Ta la pu sa  
Czekamy na tego  
Który nas swymi dziećmi uczynił.  
Jesteśmy osamotnieni i chorzy od czekania.

Zstąpi  
I go spotkamy,  
Panującego w niebiosach.

(„Talapusa – pradawny taniec religijny Nez Perce” – Alice Fletcher)  
Nez Perce Microfilm, Smithsonian

Pieśń proroctwa  
(Odśpiewał ją w 1970 roku Josiah Redwolf, który miał wtedy 98 lat. Był ostatnim spośród żyjących uczestników wojny 1877 roku.)  
Nagranie magnetofonowe w siedzibie Stowarzyszenia Historycznego stanu Idaho (Idaho Historical Society).

Smithsonian Nez Perce Microfilm zawiera słowa innych pieśni:

Wielki wódz w niebiosach  
Zniszczy tych, którzy są źli,  
Wielki wódz w niebiosach, kiedy nadejdzie.  
(McBeth i Fletcher)

Pierwsze słowo, modyfikator, może oznaczać dzień powstrzymania się od pracy, dzień świętowania czy, jak chcieli misjonarze, sabat lub niedzielę (*halx* to „dzień”). *Tim'es* może zaś oznaczać „pismo”, ale też „zapis na kamieniu” (petroglify) czy nawet „papier”, „stronę”, „liść”, „książkę”. Możliwe, że pieśni nigdy nie mówiły o Biblii, lecz o „niebiańskich zapisach” (*heavenly writings*). Być może tłumaczenie pozbawione wpływu misjonarzy lepiej oddałoby znaczenie wiążące się z ważnymi symbolami, które są zapisane w ludzkim sercu czy jakimś „niebiańskim” duchowym medium. Język Nez Perce przed przybyciem białych był tak rozwinięty, że zawierał wszelkie wyrażenia i znaczenia, potrzebne protestantom i katolickim misjonarzom – językoznawcom do tłumaczenia tekstów biblijnych. Trzeba jednak pamiętać, że pieśni proroctwa nie były pieśniami chrześcijańskimi – pieśniarze Nez Perce otrzymali je od opiekuńczych sił duchowych.  
<sup>5</sup> „Co tobie pisane

Zawiera też wersję pieśni powyżej, którą śpiewał Sol Webb:

Wódz nadchodzi  
Z daleka słyszymy, że nadchodzi.  
Wódz.  
Nawet gdy jest daleko, wie o nas.  
(Fletcher)

Na stronach 83 i 84 *Hear Me My Chiefs!* Lucullusa McWhortera znajduje-  
my słowa proroczej *Pieśni snu* (Dream Song) przetłumaczone przez Many  
Wounds z plemienia Nez Perce:

Twoje imię będzie narysowane  
Nie wiesz, że twoje imię będzie narysowane<sup>6</sup>.  
Przyniesie to wielkie zmiany w twoim życiu.

Wodzowie są zatroskani  
Wodzowie! Jesteście zakłopotani i zatroskani!  
Rozdrażnieni, rozczarowani i niezadowoleni,  
Nie znajdziecie spokoju.

Wszyscy ludzie i zwierzęta  
Wszyscy ludzie i zwierzęta!  
Świat obecny zostanie obalony, zniszczony!  
Bizony wybite! Łosie i sarny zamknięte, ogrodzone płotem.  
Orły zamknięte w klatkach, zapomną o lataniu!  
Indianie ściśnięci na skrawkach ziemi.  
Wolność i szczęście skrócone, przerwane.

(„Ta *Pieśń snu* przepowiadała rozdarcie powierzchni ziemi. Rozprucie ło-  
na Matki, które chroniło życie” – Many Wounds).

Dzkie miejsca piękna natury  
Dzkie miejsca, nieokiełznane miejsca piękna Natury  
Ktoś je wyprostuje i wygładzi.  
Kwiaty wypatrujące do góry już nie zakwitną.  
Lasy znikną, zwierzęta wyginą.  
Rzeki zostaną zatrzymane i skrócone.  
Łosoś nigdy już tak obfity dla plemion.

(„Pytasz, dlaczego Nez Perce nie powiedzieli tego kiedy biały człowiek  
przybył po raz pierwszy? Już było za późno. To musiało się zdarzyć! Powie-  
dzenie o tym białemu człowiekowi nie powstrzymałoby tego” – Many Wounds).

## Trwanie pieśni i ustna kultura

Rodzina Webb od 1872 roku pozostała katolicka. Według Sola Webba nie-  
które pieśni prorocтва przetrwały, ponieważ zostały użyte w innych celach  
po tym, jak stara religia indiańska całkowicie zastąpiło chrześcijaństwo.  
Twierdził on, że jego dziadek-katolik i inni zaczęli je śpiewać podczas tań-  
ców towarzyskich, kiedy przestano ich używać zgodnie z pierwotnym ce-

w księdze” – podobnie  
i tutaj powyższa  
wersja tłumaczenia  
wykazuje jedno-  
znacznie wpływy  
misjonarzy, którzy  
przekładali tubylcze  
pieśni prorocтва.  
Prawdopodobnie  
należałoby ten  
fragment interpre-  
tować: „Nie znamy  
przyszłości, nie  
wiemy, co nam pisane  
w księdze życia”.  
<sup>6</sup> Z nadejściem  
białego człowieka  
pojawia się sposób  
zapisywania imion  
ludzi (alfabet) –  
przyp. red.



lem – do modlitwy. W ten sposób przetrwały. Przykładem jest nagranie Pendleton Drummers z 1947 roku śpiewających *Pieśń proroctwa starszych* (Elders Prophecy Song) z akompaniamentem bębna podczas tańca towarzyskiego.

Lecz, co zdumiewające, wiele bardzo starych pieśni proroczych przetrwało wśród wyznawców współczesnych wersji starej religii śniących<sup>7</sup>. Nawet podczas ośmioletniego pobytu w niewoli na Terytorium Indiańskim po wojnie 1877 roku – okresu nędzy, licznych śmierci i niewiarygodnie poniżających doświadczeń, niektóre z pojmanych rodzin z grupy Wodza Józefa nie przerwały praktykowania religii. Niezliczone próby powrotu tych, co przeżyli, na ziemię rodzinną na Północnym Zachodzie zakończyły się sukcesem w 1885 roku.

Dzisiaj wersja Religii Śniących, znana jako *washat*, czci Stwórcę podczas obrzędów związanych z pierwszymi zbiorami jadalnych korzeni, pierwszym połowem łososi, podczas pogrzebów i wspominania zmarłych. Współcześnie kilka starych pieśni proroczych wykonują przede wszystkim potomkowie grupy Wodza Józefa podczas obrzędów *washat* odprowadzanych w Nespelem, w stanie Waszyngton, w Lapwai, w stanie Idaho, oraz w Pendleton, w stanie Oregon. Nawet w sąsiadujących rezerwach Yakama, Warm Springs i Umatilla pośród tradycyjnych wyznawców można dziś usłyszeć znajomą melodię Nez Perce z prawnym tekstem o profetycznym pięknie. ♣

tłum. Bartosz Hlebowicz

#### Bibliografia

- Edward S. Curtis, *The North American Indian: Being a Series of Volumes Picturing and Describing the Indians of the United States, the Dominion of Canada, and Alaska*, Volume 8, Plimpton, Norwood 1911; reprint Johnson Reprint, Nowy Jork 1970.
- Chad Hamill, *Songs from Spirit: Power and Prayer in the Columbia Plateau*, rozprawa doktorska z etnomuzykologii na Uniwersytecie stanu Kolorado, Boulder 2008.
- Alvin M. Josephy, Jr., *The Nez Perce Indians and the Opening of the Northwest*, New Haven 1965.
- Kate C. McBeth, *The Nez Percés Since Lewis and Clark*, Revell, Nowy Jork 1908.
- Lucullus V. McWhorter, *Hear Me, My Chiefs!* Caldwell 1952.
- Joan Mark, *A Stranger in her Native Land – Alice Fletcher and the American Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln 1988.
- Loran Olsen, *Guide to the Nez Perce Music Archive*, Washington State University, Pullman 1989.
- Loran Olsen, *Nez Perce Songs of Historical Significance, as sung by "Sol" Webb*, Nez Perce Tribe, Lapwai 1972.
- J. Diane Pearson, *The Nez Percés in the Indian Territory – Nimiipuu Survival*, University of Oklahoma Press, Norman 2008.
- Herbert Joseph Spinden, *The Nez Perce Indians*, „Memoirs of the American Anthropological Society”, tom II, cz. 2, New Era, Lancaster 1908.
- Edward Walker, Jr., *Conflict and Schism in Nez Perce Acculturation*, Washington State University, Pullman 1968.
- Edward Walker, Jr., red., *Handbook of North American Indians*, tom 12, Plateau, Smithsonian Institution, Waszyngton 1998.

LORAN OLSEN – emerytowany profesor muzyki na uniwersytecie stanu Waszyngton, gdzie wykładał i propagował tubylną muzykę Indian Północnego Zachodu, Alaski i Płaskowyżu. Bada ją od 1970 roku, prowadząc wywiady i nagrania ze starszymi członkami plemienia, a także studiując archiwa z nagraniami wykonanymi przy pomocy fonografu przez pierwszych kolekcjonerów indiańskiej muzyki, takich jak Edward Curtis, Alice Fletcher czy Herbert J. Spinden na przełomie XIX i XX wieku. Kontakt: oleboat2@gmail.com.

Loran Olsen  
*Pieśni proroctwa  
Nez Perce*

<sup>7</sup> Religia czy Ruch Śniących (Dreamer religion) – tradycyjna religia na Płaskowyżu, także wśród Nez Perce, wiąże się z prorokiem Smohallą (ok. 1815-1895). Smohalla (Ten, który śni) podczas poszczenia w poszukiwaniu ducha opiekuńczego na świętej górze La Lac „zmarł tymczasowo” i otrzymał wizję, która kazała mu wrócić do żywych i głosić potrzebę odrzucenia stylu życia i wartości białego człowieka – przyp. red.

CHAD HAMILL

# TAM, GDZIE ZBIEGAJĄ SIĘ DROGI

Chrześcijaństwo a tubylcza tożsamość  
w rezerwacie Nez Perce

A by zrozumieć relację pomiędzy *washat* i chrześcijaństwem w rezerwacie Nez Perce, najpierw trzeba dokonać ich wyraźnego rozróżnienia. Nie jest to proste, gdyż w źródłach historycznych ocena wpływu chrześcijaństwa często nie pasuje do realiów tubylczej tradycji.

Chrześcijaństwo pojawiło się na Płaskowyżu<sup>1</sup> nie za pośrednictwem ochrzczonych Indian czy misjonarzy, ale w snach i wizjach tubylców tego obszaru. Delegacja Indian Nez Perce i Flathead, która w 1831 roku prosiła w St. Louis o sprowadzenie misjonarzy (co w istocie zapoczątkowało ich napływ na Zachód), udała się tam w dużej mierze z powodu licznych prehistorycznych prorocत्व „z ksiąg”, które mówiły o naukach, wiedzy i mocy związanych z „Księgą Niedzielną”<sup>2</sup>.

Pomimo oznak wpływu chrześcijaństwa już w okresie przedmisyjnym, pojawiających się w tych prorocत्वach w okresie sprzed kontaktu z Euroamerykanami, badacze Płaskowyżu skupiają się przeważnie na wpływie misjonarzy po wspomnianej delegacji z 1831 roku. Choć zewnętrzne przejawy chrześcijaństwa były bez wątpienia powszechne w tym okresie na Płaskowyżu, twierdzenia o istnieniu tak zwanych obrzędów ochrzczonych Indian są bezpodstawne i świadczą raczej o religijnych zapatrywaniach obserwatora niż o występowaniu jakichkolwiek wyjątkowych cech chrześcijańskich w obrębie samego obrzędu. Co więcej, badacze, twierdząc często, że owe rzekome chrześcijańskie elementy tradycyjnego obrzędu świadczą o jego rozcieńczeniu, sprowadzają całość do nieautentycznych praktyk religijnych typu „hokus pokus”, zmienionych pod wpływem sił asymilacyjnych. Pytania o to, co jest chrześcijańskie, a co nie jest, w którym miejscu pojawiają się owe elementy chrześcijańskie oraz skąd się tam wzięły – pozostają w dużej mierze bez odpowiedzi.

## Chryścianizacja przed misjonarzami?

Jako dowód na chryścianizację obrzędów tubylców z Płaskowyżu Leslie Spier przytacza liczne relacje świadków, jak na przykład to dr. Gairdnera, obserwującego obrzęd w forcie Walla Walla w maju 1835 roku:

Uczestniczyłem w religijnych nabożeństwach Indian Walla-walla. Całe plemię, które było tu obecne, mężczyźni i kobiety z dziećmi, w liczbie około dwustu osób, zgromadziło się w swym kraal<sup>3</sup>, siedząc w kukki, wódz i ważni mężowie

<sup>1</sup> Płaskowyżem określa się region geograficzny w północno-zachodniej części Stanów Zjednoczonych, odpowiadający mniej więcej obszarowi Wyżyny Kolumbii (przecinającej stany Idaho, Waszyngton i Oregon) – przyp. red.

<sup>2</sup> Zob. przypis 4 do artykułu Lorana Olsena w tym numerze „Tawacinu”, ss. 4-5.

<sup>3</sup> Słowo to pochodzi prawdopodobnie od portugalskiego *curral*, które później przyjęło się w Afryce

Południowej jako *kraal*, odwołując się do zbiorowiska afrykańskich chat ogrodzonych płotem lub pastwisk dla bydła.



Agencja Nez Perce w stanie Idaho, 1879,  
z archiwum Biura do spraw Indian: <http://gallery.unl.edu/picinfo/2764.html>

Chad Hamill  
*Chrześcijaństwo  
a tożsamość Nez Perce*

na przedzie stojący w kręgu: ci ostatni przewodzili; do tego kręgu zwróceni byli wszyscy pozostali, tworząc regularne rzędy, bardzo podobne do europejskich zgromadzeń wiernych. Nabożeństwo rozpoczął wódz krótką przemową, ścisłym głosem, którą powtarzał mężczyzna po lewej stronie, krótkimi zdaniami, tak jak je wódz wypowiadał. Potem nastąpiła modlitwa wypowiadana przez stojącego wodza, podczas gdy cała reszta klęczała. Co jakiś czas następowała przerwa, w której wszyscy zebrani wydawali wspólny jęk. Po modlitwie było piętnaście hymnów, w które włączało się całe zgromadzenie: hymny te rozpoczynało pięciu-sześciu mężczyzn w kręgu, którzy pełnili rolę przewodników chóru: w czasie hymnu wszyscy klęczeli, to podnosząc ręce do góry, to je opuszczając, jakby pomagali zachować rytm. Melodie były proste, przypominające monotonne pieśni, które Indianie śpiewali podczas wiosłowania w łodziach. Każda różniła się trochę od pozostałych. Wszyscy śpiewali do taktu, nikt nie fałszował. Po hymnach nastąpiła modlitwa jak na początku, a potem nabożeństwo dobiegło końca. Brak znajomości języka nie pozwolił mi zaobserwować więcej z tego nabożeństwa; ale uderzyła mnie powaga i poczucie czci całego zgromadzenia. Wszyscy mieli oczy spuszczone w dół; nie widziałem, aby ktoś na nas patrzył, choć musieliśmy być obiektem ciekawości jako biali wodzowie i obcy. Już od około pięciu lat takie rzeczy dzieją się wśród Indian znad górnego biegu rzeki Kolumbia. Wszyscy ubrani byli w odświętne stroje, a nad zabudowaniem powiewała flaga brytyjska. Całość trwała około trzy kwadranse<sup>4</sup>.

W powyższym opisie Gairdner odruchowo porównuje obrzęd do „europejskiego zgromadzenia” i używa chrześcijańskiej terminologii: wódz omawia modlitwę, po której następuje piętnaście hymnów śpiewanych przez chór, po czym nabożeństwo dobiega końca. Gairdner zauważa, że wszyscy zebrani mieli na sobie odświętne ubrania i twierdzi, że „takie rzeczy” odbywają się w tej okolicy od pięciu lat. Z braku szczegółów można tylko założyć, że przez „takie rzeczy” Gairdner rozumie elementy chrześcijań-

<sup>4</sup> Meredith Gairdner, *Notes on the Geography of the Columbia River*, „Royal Geographic Society Journal” 11 Vol. XVIII (ss. 250-257). John Murray, Londyn 1841., ss. 250-257.

<sup>5</sup> Edward Curtis, *The North American Indian*, t. 8, 1911, s. 75.

<sup>6</sup> Towsend w: Leslie Spier, *The Prophet Dance of the Northwest and its Derivatives: the Source of the Ghost Dance*, George Banta, Menasha 1935, s. 33.

Cytując relacje Townsenda, Gairdnera i im podobnych jako dowód na wpływ chrześcijaństwa, Spier zastrzega się: „Analiza tej «chrześcijańskiej» religii ukazuje, że tubylcze składniki zajmowały tyle samo miejsca, co chrześcijańskie, a może nawet więcej. Tak czy owak musimy przyjąć na słowo zapewnienia białych podróżników, że był to przejaw kultu chrześcijańskiego”. Spier przyznaje również, że „amen” przypisywane Indianom Walla i Cayuse w powyższych relacjach może w gruncie rzeczy być „tubylcze” (s. 35).

skie przejęte przez Walla Walla na użytek własnych obrzędów. Lecz gdzie one są? Grupę ludzi zebranych „w regularnych rzędach” wokół wodza lub duchowego przywódcy trudno uznać za przejaw chrześcijaństwa. Pow szechnie klękaniem podczas zgromadzenia większej grupy ludzi także nie jest wynalazkiem chrześcijaństwa. Nawiażując do tzw. hymnów, Gairdner oświadcza, że pieśni były proste, przywodzące mu na myśl „monotonne” pieśni, które słyszał u Walla Walla podczas pływania łodziami, przez co przyznaje, że pieśni te, główny punkt obrzędu, w pełni odpowiadają tubylczemu stylowi. Dalej przyznaje, że nie zdołał zrozumieć ani jednego słowa słyszanego podczas tego obrzędu. W gruncie rzeczy Gairdner opisuje scenę, której treści nie umie pojąć. Chcąc nadać znaczenie temu, co się dzieje, sięga po chrześcijański sztafaż. Znajdując się w zupełnie nieznanym środowisku, które odbiera jako obce i być może dzikie, Gairdner może znaleźć pociechę w tym, co uznaje za działanie cywilizacyjnej siły chrześcijaństwa. Niestety, jego nieobiektywny opis dołącza do wielu innych nieprecyzyjnych ocen pozostawionych przez obserwatorów tubylczych obrzędów na Płaskowyżu, kojarzących oglądane wydarzenia z tym, co znają: mieszających własne doświadczenie i zapatrywanie na chrześcijaństwo ze zdecydowanie niechrześcijańskimi obrzędami. Oczywiście byłoby zupełnie inaczej, gdyby Gairdner zauważył na przykład, że grupa unisono szepnęła chrześcijańskie „amen”:

W całym regionie północnym, na zachód od Gór Skalistych, w prawie każdym plemieniu można usłyszeć podania, że przed pojawieniem się pierwszego białego człowieka śniący lub – w niektórych przypadkach (i co jest bliższe prawdy) – wędrowni Indianie z innego plemienia przepowiadali nadejście nowej rasy dysponującej cudownymi narzędziami. W każdym przypadku ludzie formowali krąg i zaczęli śpiewać zgodnie z poleceniami proroka. Na zakończenie pieśni wyciągano dłoń, wykonując nią ruch na zewnątrz i do wewnątrz, a niekiedy zamykano okrzykiem, który jest niewątpliwie niewyraźnym „amen”<sup>5</sup>.

Spier odnajduje kolejne „niewyraźne amen” w relacji Johna K. Townsenda, który w lipcu 1836 roku był świadkiem obrzędu Indian Cayuse:

Natychmiast całe zgromadzenie podniosło się z kolan, a wódz zaczął odmawiać modlitwę błagalną przez około dziesięć minut bardzo uroczystym, choć ścisłym głosem, a na jej zakończenie wszyscy zawołali gromkie „amen” przechodzące w pomruk. Wtedy odśpiewano trzy hymny...<sup>6</sup>.

Raz jeszcze jesteśmy świadkami zastosowania chrześcijańskiego sztafażu w relacji Townsenda. Nie zważając na słowa, mówione czy śpiewane, zaprzęga chrześcijańską terminologię do opisu niechrześcijańskich wydarzeń, które obserwuje, nazywając tubylcze pieśni hymnami i porównując rzekome „amen” do „pomruku”. Zamiast „amen” Curtis i Townsend słyszeli „niewątpliwie” „Aaiiiiii”, okrzyk wydawany na zakończenie ważnych modlitw w trakcie i na koniec obrzędów Indian z Wyżyny Kolumbii. W książce *Drummers and Dreamers* Click Relander omawia, jak Smoholla wprowadził washat wśród Indian, szczegółowo pokazując sposób poprawnego opuszczenia długiego domu:

Jeden za drugim Indianie stawali w drzwiach i jeden za drugim słyszeli dzwonek, że teraz ich kolej. Prorok pokazywał dalej, jak mają unosić prawą rękę,

wskazując przedmiotem z piór na Anh i wydając ściszone „Aaiiiiii”, przechodząc tym słowem w opadające tremolo. „W ten sposób – powiedział Smowhalla – pozdrawiacie świętego ptaka. Tak pozdrawiacie Wowshuxkluh i Anh”.

Chad Hamill  
Chrześcijaństwo  
a tożsamość Nez Perce

Wowshuxkluh to słowo oznaczające ptaka-świętego posłańca Indian Wanapum, zidentyfikowanego przez ucznia Smoholli jako kacyk złotobrewy [*Icterus bullockii*]. Anh to określenie słońca. Smoholla, któremu przypisuje się odrodzenie zainteresowania obrzędami tubylców z Wyżyny Kolumbii w połowie XIX wieku, zwłaszcza *washat*, uczył zawołania mającego na celu nie adorację chrześcijańskiego Boga, ale dwa spośród wielu bytów czczonych w *washani*, jego wersji *washat*. Dalekie od zapożyczania chrześcijańskiego „amen”, zalecane przez Smohollę słowo „Aaiiiiii” od niepaństwianych czasów jest ściśle powiązane z tubylczymi ideałami.

## Chrześcijaństwo czy zbieżność?

Spier wyróżnia *washat* Smoholli jako pochodną tego, co nazywa „chrześcijańskim tańcem profetycznym” z lat trzydziestych XIX wieku, obrzędu, który – jak twierdzi – wykorzystuje „chrześcijańskie formy obrządku”. Omawiając jednak pochodzenie tych form, wskazuje jedynie kilka gestów, które uważa za „jednoznacznie chrześcijańskie”: wspomina o „postawie modlitewnej... na kolanach, rękach złożonych na piersi i pochylonej głowie” jak również o zachowywaniu dnia świętego. W książce *The Feather Cult of the Middle Columbia* Cora Du Bois przytacza szereg relacji, które mają coś wspólnego z „jednoznacznymi” gestami chrześcijańskimi, o których wspomina Spier.

Odnosząc się do pewnej prorokini, Tom Bill (Klikitat) oświadcza, że „To ona zaczęła odliczanie siedmiu dni tygodnia. Ona zapoczątkowała zwyczaj tańczenia po kolanach... Religia ta utrzymywała się cztery pokolenia po niej, a wtedy pojawił się Lishwailait”<sup>7</sup>. Charlie Selatkrine (Yakama) dodaje: „Religia *washani* odwołuje się do prastarych czasów... Ludzie mieli wtedy zwyczaj tańczenia po kolanach”. Oscar Ike (Warm Springs) podobnie mówi o prastarym pochodzeniu „pierwszej religii”:

Pewien człowiek zmarł. Ludzie trzymali jego ciało przez trzy dni, a wtedy on przyszedł. Powiedział ludziom, co widział w niebie i co powinno się robić. Udał się spać, a Stwórca powiedział mu, aby wyznawał indiańską religię co siedem dni i aby śpiewał. Cztery liczyć siedem dni, i tego siódmego dnia tańczyli. To była pierwsza religia<sup>8</sup>.

Omawiając znaczenie liczby siedem w kontekście przygotowań do pierwszego święta korzeni w ramach *washat* Smoholli, Relander stwierdza, że: „Siedmiu mężczyzn poszło polować na jelenie i łowić łososie, a siedem kobiet udało się na wykopywanie korzeni... Siedem to święta lub religijna liczba wśród Wanapum, Yakima i ludów sąsiednich”<sup>10</sup>. Co więcej, Smoholla miał na plecach koszuli wyszytą siedmioramienną gwiazdę: sześć punktów symbolizowało dni prowadzące do dnia siódmego – reprezentowanego przez siódmy punkt – dnia na *washat* i święto. Przytaczane tu relacje, kładące nacisk na liczbę siedem, wskazują, że „niedziela” nie była zapożyczona z chrześcijaństwa, ale występowała w obrzędowości tubylców z Wyżyny Kolumbii na długo przed pojawieniem się zewnętrznych

<sup>7</sup> Click Relander, *Drummers and Dreamers*, Caxton Press, Caldwell 1956, s. 85.

<sup>8</sup> Cztery pokolenia przed prorokiem Lishwailait, żyjącym w czasach Smoholli, to mniej więcej rok około 1800. (Cora Du Bois, *The Feather Cult of the Middle Columbia*, George Banta Publishing Company, Menasha 1938, s. 8.)

<sup>9</sup> C. Du Bois, *The Feather...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>10</sup> C. Relander, *Drummers...*, dz. cyt., s. 76.



przejawów wpływu chrześcijaństwa. Ponadto „postawa modlitewna... na kolanach” poświadczona przez Townsenda wywodziła się prawdopodobnie z powszechnie znanej formy tańca obrzędowego na Wyżynie Kolumbii sprzed kontaktu z białymi.

## Wódz monoteistyczny

Kolejnym dogmatem w teoriach o wczesnym wpływie chrześcijaństwa na Wyżynie Kolumbii jest rzekoma nieobecność pojęcia monoteistycznego bóstwa wśród grup z tego obszaru. Generalnie badacze są zdania, że monoteizm powstał pod wpływem nauk misjonarzy. Christopher Miller nie zgadza się z takim ujęciem tematu, przytaczając dowody, że już w XVII wieku prorocy „zapowiadali nowe wyznanie wiary, w którym nowo wyobrażona, nadnaturalna istota, zwana Wodzem – z pomocą Kojota – stworzyła ten świat i z góry skazała go na zagładę”<sup>11</sup>. Miller przytacza relację zapisaną przez Jamesa Teita, który dokumentował proroctwo powtarzane przez lud Okanagon, w którym „Wódz”, czyli „Starszy” zwraca się do ludzi:

Posłę orędzie na ziemię przez dusze ludzi, którzy idą ku mnie, ale ich czas śmierci jeszcze nie nadszedł. Oni będą przynosić wam to orędzie od czasu do czasu, a kiedy ich dusze wrócą do ciała, ożyją i opowiedzą wam o swoich doświadczeniach. (...) Przez krótki czas Kojot będzie mnie poprzedzał, a kiedy ujrzycie go, będziecie wiedzieć, że czas jest bliski<sup>12</sup>.

W dalszej części tej relacji, po przekazaniu orędzia Starszego, nieznany narrator z ludu Okanagon zaproponował następujący dodatek:

Wódz posyłał orędzie od czasu do czasu. Z nich Indianie uczyli się, że gdy będą dobrzy, gdy będą mówić dobrze [o innych], modlić się i tańczyć, przyspieszy to powrót Kojota; dlatego też w wielu miejscach Indianie często tańczyli, a tańcząc, dużo się modlili. W dzisiejszych czasach modlą się inaczej, zgodnie z tym, jak nauczyli ich kapłani. Budują kościoły i kłękają w nich, aby modlić się. Już nie tańczą jak niegdyś. Kapłani mówią, że taniec nie jest konieczny, a modlitwy muszą być takie, jakich Jezus, syn Wodza, nauczył białych. Większość Indian zgodziła się z tym i uważa, że to jest to samo<sup>13</sup>.

Oprócz nacisku na monoteistyczne bóstwo, nieznany Okanagon nie widzi żadnej różnicy między pojęciem Wodza przez lud Okanagon, a chrześcijańskim Bogiem. Dalej podsuwa myśl, że gdy Jezus został posłany, by nauczać białych, Kojot został posłany do nauczania ludu Okanagon, głosząc nauki, które – wbrew opinii „większości Indian” – nie są „tym samym”. Narrator wyraźnie daje do zrozumienia, że Wódz w swej mądrości posłał orędzie do różnych grup, w takiej postaci, aby ludzie zdołali je zrozumieć.

Świadcstwa wiary w monoteistyczne bóstwo można też znaleźć w pieśniach. Jedna z pieśni, zapisana w różnych wersjach przez Kate McBeth, Alice Fletcher i Edwarda Curtisa, mówi o „najwyższym”:

<sup>11</sup> Christopher Miller, *Prophetic Worlds: Indians and Whites on the Columbia Plateau*, Rutgers University Press, New Brunswick 1985, s. 44.

<sup>12</sup> Franz Boas, *Folk-tales of Salishan and Sahaptin tribes*, 1917, s. 83.

<sup>13</sup> F. Boas, *Folk-tales...*, dz. cyt., s. 83.

Szukamy go  
Tego, który nas dziećmi swymi uczynił  
Jesteśmy samotni i chorzy z tęsknoty  
On zstąpi [i go spotkamy]  
Ten wielki [Wódz] z góry  
Heya hi yi yi, Heya hi yi, yi<sup>14</sup>.

Chad Hamill  
Chrześcijaństwo  
a tożsamość Nez Perce

McBeth nazywa tę pieśń jako „*Talapusa wenipit*”, tłumaczone jako – wiara dawnych czasów – zawsze z tańcem”. Fletcher dodaje tytuł: „*Talapusa – pradawny taniec religijny Nez Perce*”. Wszyscy troje, Curtis, McBeth i Fletcher sugerują, że „*Talapusa*”, w odniesieniu do „tego wielkiego z góry”, jest pradawną pieśnią, której korzenie sięgają na długo przed przybyciem wyprawy Lewisa i Clarka, pierwszych Euroamerykanów, którzy postawili stopę na Wyżynie Kolumbia w 1805 roku.

Powyższe przykłady monoteizmu w pieśniach sprzed kontaktu z Euroamerykanami często niepokoją białych badaczy. W istocie, bodaj żaden inny temat nie wzbudza tylu żarliwych dyskusji wśród badaczy kultur Płaskowyżu Kolumbii. Wielu Indian twierdzi, że „najwyższy” przybył na długo przed Euroamerykanami i przywołuje ustne opowieści przekazywane od pokoleń. Te „prehistoryczne” ustne relacje stanowią łatwy cel dla badaczy – uważają je za niemiarodajne i przesadzone. Za wykluczającymi się metodologiami historycznymi mogą, jednakże, stać sprzeczne światopoglądy religijne. Z powodu judeochrześcijańskiego zakorzenienia badaczom może niełatwo przychodzić akceptacja idei, że Bóg mógł przybyć na Płaskowyż przed białymi, dzięki uprzednim procesom duchowym przygotowującym jego nadejście.

## Washat

Kiedy Niimiipuu (tubylcza nazwa Nez Perce) – grupa Wodza Józefa rozpoczęła wojnę w 1877 roku, walczyła nie tylko o ziemię przodków, ale i o dawne obrzędy. Przeniesienie się z gór Wallowa, w Oregonie, do rezerwatu Nez Perce w Idaho, znajdującego się w znacznej mierze pod wpływami protestantyzmu, skończyło się zarzuceniem *walaxsat*, ich wersją *washat*. Niimiipuu, którzy przeżyli wojnę i uwięzienie w forcie Leavenworth i w Oklahomie mogli ostatecznie wybrać między rezerwatem Colville, w stanie Waszyngton, i rezerwatem Nez Perce w Idaho. Jednakże, zaczynając życie w rezerwacie, musieli zadowolić chrześcijańskich strażników, którzy żądali wyrzeczenia się tradycyjnego stylu życia i przyjęcia chrześcijaństwa. Mimo to wielu tradycjonalistów zdołało przemknąć się do rezerwatu i pozostać niezauważonymi przez resztę XIX wieku oraz dużą część XX wieku.

Pracowałem z jednym z liderów odrodzenia *washat* w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, kiedy długie domy na całej Wyżynie Kolumbii znowu stały się kołami zamachowymi duchowej aktywności. Z powodu dzielącego charakteru chrześcijaństwa w rezerwacie Nez Perce, jego zadanie było szczególnie trudne: długi dom, w którym pracował, przypominał niewielką drewnianą tratwę pośród wzburzonych chrześcijańskich wód. Poniższe obserwacje są rezultatem moich doświadczeń właśnie w tym długim domu – znajdującym się w Spalding, mieście na terenie rezerwatu Nez Perce, noszącym imię – jak na ironię – Henry’ego

<sup>14</sup> Zasadniczo jest to przekład Alice Fletcher. Słowa w kwadratowych nawiasach odzwierciedlają różnice w wersji Kate McBeth. Warto zauważyć, że rękopis Fletcher skreśliła słowo „wódz” w ostatniej linijce, zastępując je słowem „ten”.

H. Spaldinga, pierwszego misjonarza, który osiedlił się wśród Niimiipuu w 1836 roku.

## Terminologia

Słowo *washat*, dosłownie oznaczające „taniec”, stało się jednym z najpopularniejszych określeń obrzędów w długim domu na płaskowyżu Kolumbii. *Washat* bywa też nazywany „Religią Siedmiu Bębnow”. Rzadziej używane terminy odnoszą się do ceremonii jako takiej i brzmią różnie, w zależności od języka danej grupy należącej do rodziny językowej sahap-tin (na przykład Indianie Wanapum mówią *washani*, podczas gdy Nez Perce – *walaaxsat*)<sup>15</sup>.

## Ciągłość i zmiany

*Washat* Indian Yakama, Niimiipuu, Umatilla, Wanapum i innych ludów z Płaskowyżu można określić jako sieć wspólnych obrzędów, spośród których każdy ma odrębne cechy. O ile na pierwszy rzut oka mogą wydawać się bardzo podobne, dzielą je też różnice, zwłaszcza w sposobie użycia pieśni. O ile wiele pieśni występuje w różnych rytuałach, niektóre można usłyszeć wyłącznie w konkretnym typie ceremonii. Styl śpiewania: tempo, barwa głosu czy dynamika, również może być różny w poszczególnych grupach. O ile długie domy różnią się rozmiarem i układem, ich orientacja jest taka sama. Długi dom, jak wskazuje nazwa, to „długa” prostokątna struktura, która reprezentuje cztery kardynalne kierunki. Bębniarze siedzą po stronie zachodniej, zwróceniu na wschód, śpiewając pieśni w kierunku, gdzie zaczyna się nowy dzień. Mężczyźni skupiają się na lewo od bębniarzy, czyli po północnej stronie. Kobiety zbierają się po stronie południowej<sup>16</sup>. Centrum długiego domu, *sacred floor*, przedstawia jeszcze inny kierunek – miejsce, którym wchodzi Duch podczas obrzędu.

Ceremonia *washat* oddaje cześć cyklom życia. Numery trzy, siedem i dwanaście są znaczące, związane z cyklami: siedmiu dni tygodni i dwunastu miesięcy roku księżycowego. Liczba trzy przedstawia serce, ciało i życie, obejmując całą egzystencję. *Washat* jest wielowarstwowy, i tak jak różnorodne cykle życia, działa na wielu poziomach jednocześnie.

## Przygotowania

W styczniu 2006 wziąłem udział w ceremonii *washat* w rezerwacie Nez Perce. Miała się rozpocząć o dziesiątej rano. Opiekun długiego domu chciał przybyć wcześniej, aby poczynić przygotowania do ceremonii, więc przyjechałem po niego o ósmej i razem ruszyliśmy do długiego domu.

Skończył przygotowania wcześniej i usiadł obok pieca, z którego ogień powoli rozgrzewał pomieszczenie. Zaczął mówić, przerywając od czasu do czasu, by podsycać ogień małymi klockami drewna. Wyjaśnił, że obrzędy w długim domu nie przyciągają wielu uczestników – głównie z powodu dziedzictwa chrześcijaństwa. Zaznaczył jednak, że o ile wielu rzadko uczestniczy w *washat* za życia, to często biorą w nim udział po śmierci: nawet ci, co przez całe życie byli chrześcijanami, decydowali, żeby odprawiono

<sup>15</sup> Termin *Washani* tłumaczy się jako „tancerze” (Cora Du Bois, *The 1870 Ghost Dance*, University of California Press, Berkeley 1939, s. 5) *Walaaxsat* pochodzi prawdopodobnie od *Waaláhsasa*, słowa, które odnosi się do kultu, jak i oznacza „tańczyć w dół i w górę” (Haruo Aoki, *Nez Perce Dictionary*, University of California Press, Berkeley 1994, s. 1266).

<sup>16</sup> Relander twierdzi, że mężczyźni zajmowali miejsce po południowej stronie, a kobiety po północnej w wersji *Washat* Indian Wanapum (C. Relander, dz. cyt., s. 81).

*washat* w okresie czuwania przy zwłokach lub podczas pogrzebu. Zastanowiło mnie, czy chodziło tutaj o podwójne zabezpieczenie, czy ludzie pragnęli uzyskać dwa klucze do drzwi prowadzących do życia wiecznego, na wypadek gdyby okazało się, że jeden z nich nie pasuje. Czy też może odzywało się ukryte poczucie tradycyjnej wiary, przekazywanej od wielu pokoleń? Przywódca długiego domu należał do tej drugiej orientacji, ale jego słowa zdradzały przekonanie, że pomiędzy długim domem a Kościołem chrześcijańskim istnieje napięcie. Mimo tego wyraźnego rozdziału, po jakimś czasie zrozumiałem, że w niektórych sytuacjach obie wiary zachodziły na siebie. W przypadkach, kiedy ktoś pragnął obrzędu w obu wersjach, dwie ceremonie odprawiano jedna po drugiej, a nawet równocześnie, często w tym samym miejscu. Okazało się, że kiedy przychodziło do spraw naprawdę ważnych, obie grupy, odpowiedzialne za odprowadzenie zmarłych do życia wiecznego, umiały odłożyć na bok różnice.

W długim domu tutaj znajdziesz więcej niż kiedykolwiek znalazłbyś w butelce czy fajce (uczestnik *washat*, luty 2007).

Terenowa część moich badań nad *washat* zakończyła się wraz z ostatnim obrzędem w sezonie – w maju 2007 roku. Był pełna emocji, dotyczył obu krańców cyklu życiowego. Tego dnia uczczono narodziny dziecka, ale przysłoniła je śmierć nastolatka tydzień wcześniej. Niestety, w społecznościach, w których pracowałem, takie przypadki zdarzały się często – niustanie obecny wątek moich rozmów z liderami *washat*. Dzieci chowano niemal co tydzień, ofiary kulturowej dezorientacji, zdesperowania i uzależnień. Przywódcy *washat*, z racji przewodzenia wielu pogrzebom, bardzo dobrze rozumieli, jak groźna jest sytuacja. O ile cierpieli z powodu sytuacji dzieci, niepokoiła ich też przyszłość całego ludu, spoczywająca w kruchych dłoniach najmłodszych. Przywódcy *washat*, z którymi rozmawiałem traktowali tradycyjną religię jako lek na kryzys do natychmiastowego użycia, sposób pozwalający młodym ludziom zdobyć poczucie tożsamości i przynależności. Podczas badań w terenie, dostrzegałem znaki, że *washat* w istocie mógł stać się takim lekiem. W lutym 2007 roku poczyliłem następującą obserwację w dzienniku terenowym:

Dzisiaj wielu chłopców tańczyło. Przywódca przybył w momencie, kiedy obrzęd miał się ku końcowi. Usiadł na chwilę, ale zaraz wstał i, po wybrzmieniu dźwięku dzwonka, wyznał zgromadzonemu, jak bardzo był szczęśliwy, widząc długi dom pełen. Świadomość, że po jego śmierci długi dom będzie trwał, przyniosła mu ulgę po latach martwienia się. [...] Uczestniczący chłopcy. Niektórzy wydawali się obojętni, inni okazywali zaangażowanie. Jeden chłopiec, szczególnie dojrzały jak na swój wiek, siedział na prawo od syna przywódcy długiego domu, grając na dzwoneczkach. Inni tańczyli podczas wszystkich dwunastu pieśni. Ich uczestnictwo sprawiło, że pomyślałem, iż przyszłość długiego domu jest bezpieczna, z młodym pokoleniem zdobywającym wiedzę, a potem przejmującym przywództwo w *washat*.

Miejsce nieobecnego przez większą część dnia przywódcy zajmował jego syn, sam niedawno przysparzający kłopotów nastolatek. Był opanowany i pewien siebie. Podczas modlitwy zamykającej *washat* mówił o tym, jak chrześcijanie z ich własnej społeczności nieustannie ich krytykowali za niewłaściwe postępowanie. Zarzucał im hipokryzję; jego zdaniem, wybie-

rając pozostawianie poza *washat*, nie mogli wiedzieć, czym jest, a w związku z tym go osądzać. Dodał, że należy wobec nich być uprzejmym – albowiem w tradycyjnej ścieżce *washat* istniała tolerancja i szacunek dla odmiennych dróg duchowych. To wystąpienie okazało się zapowiedzią obrządku pogrzebowego odprowadzonego następnego dnia w połączonych rytach katolickim i *washat*. Tak jak jego poprzednicy, przypominał o podstawowych dla *washat* wierzeniach, i jak oni był gotów odłożyć na bok różnice wiary, aby bezpiecznie odprowadzać swoich ludzi w drogę do życia wiecznego. Był też gotów przeprowadzić w przyszłość *washat*, wraz z pieśniami, które nadal będą łączyć ludzi z Duchem i wypełniać długi dom mocą. ✦

tłum. Bartosz Hlebowicz  
Marek Maciołek

#### Bibliografia

- Haruo Aoki, *Nez Perce Dictionary*, University of California Press, Berkeley 1994.  
Franz Boas, *Folk-tales of Salishan and Sahaptin tribes. Washington State Library's Classics in Washington History collection*. Published for the American Folk-Lore Society by G.E. Stechert, 1917.  
Edward Curtis, *The North American Indian, Volume 8: The Nez Perces. Wallawalla. Umatilla. Cayuse. The Chinookan Tribes*, 1911.  
Cora Du Bois, *The Feather Cult of the Middle Columbia*, George Banta Publishing Company, Menasha 1938.  
Cora Du Bois, *The 1870 Ghost Dance*, University of California Press, Berkeley 1939.  
*Alice Cunningham Fletcher Papers*, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, series 20, „NEZ PERCE”. 1889-1909.  
Meredith Gairdner, *Notes on the Geography of the Columbia River*, „Royal Geographic Society Journal” 11 Vol.XVIII (ss. 250-257). John Murray, Londyn 1841.  
Christopher Miller, *Prophetic Worlds: Indians and Whites on the Columbia Plateau*, Rutgers University Press, New Brunswick 1985.  
Loran Olsen, *External Influences in Nez Perce Song*. Meeting of the American Folklore Society, Portland, 31 października 1974.  
Click Relander, *Drummers and Dreamers: the Story of Smowhalla the Prophet and His Nephew Punk Hyak Toot, the Last Prophet of the Nearly Extinct River People, the Last Wanapums*, Caxton Press, Caldwell 1956.  
Leslie Spier, *The Prophet Dance of the Northwest and its Derivatives: the Source of the Ghost Dance*, George Banta, Menasha 1935.  
John K. Townsend, *Narrative of Journey Across Rocky Mountains, to the Columbia River, and a visit to the Sandwich Islands, etc. with a scientific appendix*. H. Perkins – Perkins & Marvin Boston – Filadelfia 1839, ss. 245-247.

CHAD HAMILL (Spokane) – etnomuzykolog, obronił doktorat na Uniwersytecie stanu Kolorado w Boulder (2008), zajmuje się tradycyjną muzyką Indian z Północnego Zachodu, a także hinduską (klasyczne pieśni hinduskie prezentuje również na scenie w Stanach Zjednoczonych). Obecnie pracuje na Uniwersytecie Północnej Arizony. Artykuł powstał na podstawie wykładu wygłoszonego podczas American Indian Workshop w Bremie 27 marca 2009 br. Kontakt: Chad.Hamill@nau.edu.



MATTHIAS ANDRÉ VOIGT

# MĘSKOŚĆ I TOŻSAMOŚĆ

Ruch Indian Amerykańskich 1968-78

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku były okresem, w którym amerykańscy Indianie zorganizowali najbardziej znaczącą kampanię oporu i introspekcji, rzucając władzom federalnym wyzwanie nieporównywalne w całym stuleciu. Jednym z głównych aktorów tubylczego aktywizmu był Ruch Indian Amerykańskich (AIM). Jego powstanie w 1968 roku, jego szczyt w 1973 i upadek w 1978 roku odpowiadały z grubsza dziejom całego ruchu Red Power. Współcześnie okres ten pamiętany jest głównie dzięki sensacyjnym i kontrowersyjnym akcjom protestacyjnym AIM, które przyciągnęły największą uwagę mediów. W konsekwencji, dla zewnętrznego obserwatora AIM stał się synonimem tubylczoamerykańskiego protestu.

W krótkim okresie swego aktywnego istnienia organizacja stanowiła znaczącą siłę zarówno w dużych miastach, jak i w Kraju Indian, wywierając istotny wpływ na dumę i tożsamość tubylczych Amerykanów. Gdy Ruch Indian Amerykańskich rozwijał się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, jego działania polityczne obejmowały lobbowanie na rzecz ustaw, procesy sądowe, organizowanie lokalnych społeczności, a wreszcie – bardziej bojowe taktyki konfrontacyjne w celu doprowadzenia do zmian społecznych. AIM nigdy nie reprezentował pełnego spektrum Ruchu indiańskiego; jednak przez krótki okres – gdy aktywne były także inne grupy tubylczych Amerykanów – to właśnie on przykuwał uwagę społeczną i stał się awangardą radykalnych protestów tubylczych w USA.

Spektakularne akcje Ruchu stanowią tylko część jego pełnego obrazu; u początków jego aktywności stały różne programy obrony praw obywatelskich i działania społeczne. Nawet u szczytu popularności AIM nie liczył więcej niż kilkuset członków, luźno zorganizowanych w szereg lokalnych oddziałów i organizację ogólnokrajową. Demonstracje po zamordowaniu Raymonda Yellow Thunder były olbrzymim sukcesem AIM i stały się podstawą jego drogi do radykalizmu. Szlak Złamanych Traktatów z końca 1972 roku zaznaczył obecność AIM na scenie krajowej, a krótko potem nastąpiła okupacja Wounded Knee. Te trzy kluczowe wydarzenia łącznie najlepiej ilustrują charakter i treść ruchu, który pod koniec 1972 roku stał się celem rządowej kampanii na rzecz jego rozbitcia. W 1978 roku, po Najdłuższym Marszu – ostatnim dużym proteście tej ery, AIM przestał być siłą liczącą się na arenie ogólnokrajowej.

Stopniowa radykalizacja ruchu jest kluczowa dla zrozumienia jego wzrostu, a następnie upadku. Kierownictwo AIM od początku uważało, że



Oficjalne logo współczesnego AIM,  
opatentowane w zakresie treści i wzoru:  
„AMERICAN INDIAN MOVEMENT  
REMEMBER WOUNDED KNEE  
1890-1973”  
U.S. Registration No. 3,003,584

W symbolice ruchu Red Power,  
w latach siedemdziesiątych XX wieku  
często wykorzystywano  
odwroconą flagę amerykańską,  
znak zagrożenia i symbol  
Nowej Lewicy

bojownicze podejście ma większe szanse doprowadzić do zmian. Rząd odpowiedział początkowo polityką ustępstw pod naciskami, co – łącznie z przychylną uwagą mediów – spowodowało rozwój AIM. Później ruch uwikłał się w coraz gwałtowniejsze konfrontacje, media stały się ostrożniejsze, a rząd federalny zaangażował się w energiczną kampanię przesładowań. U swego kresu AIM został zmuszony do rezygnacji z działań pozainstytucjonalnych na rzecz zmagania się z procesami sądowymi.

## Zakręt historii

Wieczorem 27 lutego 1973 roku samochodowy konwój blisko dwustu tubylczych aktywistów zmierzał w znaczące miejsce – do Wounded Knee, w Dakocie Południowej. Część mężczyzn i kobiet, którzy wysiedli z pojazdów była uzbrojona w broń palną, a przez piersi przerzuciła pasy z amunicją. Inni nosili czerwone berety i kurtki z Ptakiem Grzmotu. Po przyjeździe zajęli niewielkie osiedle, wzięli zakładników, zabarykadowali się w kościele na szczycie wzgórza i wywiesili odwroconą amerykańską flagę. Następnego dnia zwołali konferencję prasową i zażądali śledztwa w sprawie zarzutów korupcji rządu plemiennego w Pine Ridge i w Biurze do spraw Indian (BIA), naruszania praw traktatowych i federalnej kontroli nad życiem Indian.

Krótko po tym, jak aktywiści zaczęli urządzać się w wiosce, funkcjonariusze prawa zablokowali drogi dojazdowe. Symboliczna konfrontacja mająca zwrócić uwagę na problemy Indian przerodziła się w 71-dniowy zbrojny konflikt z bunkrami i okopami, strzelaninami z policją, blokadami

i negocjacjami. W połowie okupacji protestujący ogłosili się Niepodległym Narodem Oglalów, niezależnym od władz Stanów Zjednoczonych.

Podczas okupacji aktywiści zwracali uwagę mediów, nosząc jawnie broń, przemawiając językiem wojowników gardzących śmiercią, malując się w barwy wojenne i zakładając tradycyjne indiańskie stroje. Korespondent „Time”, który spędził noc w obozie Indian, donosił, że podczas okupacji:

Siedmiu indiańskich przywódców rozebrało się – niektórzy do naga, inni do szortów – i weszło do indiańskiego szałasów potu [...], by uzyskać czystość umysłu i ciała. Wojownicy, w liczbie około stu pięćdziesięciu, wyglądali na gotowych na śmierć. Słońce zachodziło za ich plecami, chłodny wiatr wzniesiał tumany kurzu, a oni stali w półokręgu, obserwując, jak ojcowie plemienia wyłaniają się z parującego szałasów. Duchowy przywódca Siuksów [Leonard Crow Dog] zaintonował pieśń w języku lakota. Gdy kolejni wojownicy podchodzili, błogosławił ich i czerwoną farbą malował im kreskę lub kółko pod lewym okiem. Każdy z wojowników wchodził wówczas do białego tipi, wykonując święty gest nad białą czaszką bizona.

Artykuł w magazynie „Time”, zatytułowany „Rajd w Wounded Knee”, oddawał ogólny nastrój rodzącego się właśnie dramatu. Słusznie sugerował też, że „historia była teraz w rękach grupy rewolucjonistów uzbrojonych w maszynę czasu”.

Dramatyzm obu historycznych wydarzeń w tym miejscu był oczywisty. Z tubylczego punktu widzenia oba znaczyły długą linię protestów i buntów ściśle związanych z wiekami problemów. Pierwszy incydent w Wounded Knee był końcem pewnej ery. Drugi natomiast – stanowił najbardziej sensacyjny dowód powrotu tubylców na arenę polityczną, odwracając trend zanikającego wpływu i siły Indian.

## Tradycja i płeć

Okupacja Wounded Knee była bardzo symboliczna. Taka też była postawa okupujących: działacze AIM uczestniczyli w szałasach potu, przemawiali w stylu „dziś jest dobry dzień, by umrzeć”, obnosili się z bronią i brali udział w strzelaninach z federalnymi funkcjonariuszami, ale używali też symboli Nowej Lewicy (odwrócona flaga) oraz retoryki i teatralnej taktyki powstańczej (protest, okupacja itp.). Dychotomia typowa dla tej kombinacji starego i nowego rzeczywiście sprawiała wrażenie, jakby historia cofnęła się.

Opisana wyżej, udziwniona postawa działaczy AIM każe zapytać o: 1) rolę czynników kulturowych (takich jak wartości, symbole, mity, rytuały, wspomnienia historyczne, tradycje ustne, pieśni, retoryka, kultura, tradycja, historia) w konstruowaniu i rekonstruowaniu indiańskiej tożsamości; 2) rolę męskości wśród aktywistów zaangażowanych w protest.

(1) Etniczna tożsamość to źródło dumy – zapewnia spójność organizacyjną, pomaga formułować żądania polityczne, jest też trampoliną wojowniczego aktywizmu. Pytanie brzmi: Jaką rolę w konstrukcji i rekonstrukcji indiańskiej tożsamości w ramach AIM odgrywały czynniki kulturowe?

(2) Pojęcie płci to drugie, obok analitycznej kategorii rasy, cenne narzędzie analizy AIM. Tubylczy Amerykanie byli albo wykluczani, albo zmuszani do akceptacji dominującego społeczeństwa. W rezultacie, protest

Red Power był nie tylko walką o odzyskanie praw i konfrontacją z „paternalistycznymi” instytucjami (BIA, kościół, szkoły z internatem), ale oferował też tubylczym Amerykanom sposób na potwierdzenie swojej męskości i zobaczenie szansy dla siebie. Wpływ płci i męskości na politykę indiańskich protestów rodzi pytanie: Jaką rolę u indiańskich aktywistów zaangażowanych w protest odgrywała męskość?

Pojęcia tożsamości i męskości wyjaśniają łącznie, w jaki sposób AIM nazywał na nowo i potwierdzał pozytywną tożsamość etniczną Indian. Indianiśki aktywizm umocnił tym samym pozytywny odbiór tego, co oznacza bycie Indianinem i pozwolił tubylczym Amerykanom na nowo określić swoją tożsamość (i relacje z władzą).

## Miejskie doświadczenia

Historiografia tubylczych Amerykanów w XX wieku „pozostaje ledwie naszkicowana i chropowata, skupiając się głównie na polityce władz federalnych i opierając się zasadniczo na dokumentach rządowych”<sup>1</sup>. W efekcie, tubylczy Amerykanie uważani są raczej za odbiorców niż za agentów przemian. W wyniku takiego podejścia powojenne organizacje ponadplemienne i takie ruchy panindiańskie, jak AIM są całkowicie pomijane. Brak badań utrudnił pełne zrozumienie tego, jak tubylczy Amerykanie reagują na zmiany w dominującym społeczeństwie i jak zaczęli kształtować swój własny los.

Kluczową rolę w powstaniu panindianizmu i ewolucji AIM odegrało doświadczenie życia w miastach. W wyniku federalnej polityki lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku tysiące Indian przeniesiono do wielkich miast, by zasymilować ich z głównym nurtem białego społeczeństwa. Miejski kontekst zmuszał Indian albo do asymilowania się, albo do szukania dróg ocalenia własnych tradycji – jednym ze sposobów na to było przyłączenie się do organizacji panindiańskiej. Tam bycie członkiem określonego plemienia nie było tak istotne, jak „bycie Indianinem”.

Jedną z takich organizacji – Ruch Indian Amerykańskich (AIM) – powstała w 1968 roku w Minneapolis. Ideologia AIM kładła nacisk na „indiańskość”, dumę z tubylczego dziedzictwa i koncepcję indiańskiej jedności. Ich banner ukazywał pięść ze sloganem: „Zjednoczeni jesteśmy jedną potężną pięścią – godność, duma, jedność”. Slogan był dobitnym wyrazem tego, za czym tęsknili aktywiści AIM i wielu innych miejskich Indian, zachętą do powrotu do swojego dziedzictwa i do ponownego odkrycia siebie samych jako zdecydowanie indiańskich.

Pierwotne zamiary AIM to typowy program praw obywatelskich lat sześćdziesiątych: zorganizować mieszkańców „czerwonego getta” w Minneapolis, poprawić warunki ekonomiczne i oświatowe Indian z miasta. Ulotka głosi, że główne zadanie AIM to „poszerzyć możliwości miejskich Indian tak, by mogli cieszyć się pełnią praw jako obywatele tych Stanów Zjednoczonych”<sup>2</sup>.

Od początku AIM uważał się za organizację nacjonalistyczną i wzorował się na Partii Czarnych Panter. Chcąc przeciwdziałać brutalności policji, AIM stworzył w 1968 roku w czerwonym getcie bliźniaczych miast St. Paul/Minneapolis „Indiański Patrol”, który śledził działania białych policjantów. Jego „szkoły przetrwania” także wzorowano na instytucjach murzyńskich, podkreślając dumę z indiańskiej kultury i dziedzictwa. Orga-

<sup>1</sup> Thomas W. Cowger, *The National Congress of American Indians, The Founding Years*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londyn 1999, s. 2.

<sup>2</sup> *Objectives of the American Indian Movement (AIM)*, za: Fay G. Cohen: *The Indian Patrol in Minneapolis, Social Control and Social Change in an Urban Context*, rozprawa doktorska na University of Minnesota 1973, s. 47.

nizacja była szczególnie atrakcyjna dla miejskich Indian poszukujących nowej dumy, godności i wynikającej z „indiańskości” pewności siebie, oraz dla tych, którzy cierpieli na poważny kryzys tożsamości<sup>3</sup>.

Matthias André Voigt  
*Męskość i tożsamość:  
AIM 1968-78*

## Tubylczy aktywiści

Przywódcy Ruchu Indian Amerykańskich z pewnością prezentowali się atrakcyjnie. Ich osobiste doświadczenia, obejmujące nieprzystosowanie, etniczną alienację i dyskryminację, zapewne dopingowały ich do realizowania koncepcji Red Power. Strój, retoryka i osobista przeszłość czyniły ich szczególnie fascynującymi dla ich zwolenników.

Jako grupa byli doprawdy miłym powrotem do czasów Szalonego Konia i Geronimo. Jak oni nosili długie włosy i często ubierali się w tradycyjne indiańskie stroje, zawierające dużo biżuterii i piór. Skargi na białe społeczeństwo recytowali ostro i z pełnym przekonaniem. Jeden z ich apeli brał się z osobistych doświadczeń, które w wielu przypadkach obejmowały wyroki więzienia, które naraziły ich samych na doświadczenie policyjnej brutalności i prześladowania. Nie byli intelektualistami tkwiącymi w wieżach z kości słoniowej, lecz ludźmi wychowanymi przez ulicę. Przyciągali szczególnie młodych Indian<sup>4</sup>.

Wspominając pierwsze spotkanie z założycielami AIM, Denitem Banksem i Clyde'em Bellecourtem, przyszły lider Ruchu Russell Means mówił: „Zastanawiałem się, co próbują udowodnić? [...] Ci goście, ubrani jak Indianie, wyglądali śmiesznie”<sup>5</sup>.

Rozpoczęta w 1969 roku przez indiańskich aktywistów z rejonu Zatoki San Francisco okupacja wyspy Alcatraz zainicjowała ideę radykalnej akcji jako strategii udratyzowania sprawy Indian w oczach opinii publicznej. Działacze zaczęli naśladować tę nową formę protestu, zajmując w 1970 roku zagłowiec Mayflower II, okupując w 1971 roku Mount Rushmore i dokonując najazdu na siedzibę BIA w Waszyngtonie w 1972 roku. Po zajęciu „skały” (Alcatraz) AIM przekształcił się z miejskiej „organizacji praw Indian” w wojowniczą „ogólnokrajową organizację aktywistów”<sup>6</sup>.

Jednak Indianie z rezerwatów pozostawali sceptyczni wobec lewicowej orientacji AIM. Kojarzyli ją z uczestnikami antywojennych protestów, których uważali za niepatriotycznych. Agresywna retoryka i taktyka aktywistów dodatkowo stawiała ich w kontrowersyjnym świetle. Wiele osób odrzucało „głośnych i agresywnych członków AIM jako «miejskich Indian» o zwyczajach białych ludzi, którzy utracili kontakt z tym, co indiańskie. Wymachiwanie bronią i wojownicze wypowiedzi, czerwone opaski, długie włosy i pióra bardziej podniecały białych niż spokojnych mieszkańców rezerwatów”<sup>7</sup> – zauważa jeden z autorów. Niewątpliwie, miejscy aktywiści przyjmowani byli w rezerwach z mieszanymi uczuciami. „Ci «szpanerzy z lat 70.» [...] uczyli się o Indianach z książek. Można powiedzieć, że nie wzrastali w sposób tradycyjny. [...] Samo określenie «szpanerzy z lat 70.» zawiera w sobie opinię, że bojowi Indianie chcieli być Indianami tylko wtedy, gdy w latach siedemdziesiątych modne i korzystne było bycie Indianinem”<sup>8</sup> – cytuje pewnego Arapaha jeden z badaczy. Miejscy aktywiści rzeczywiście mieli poważne problemy w kontaktach ze zwykłymi tubylcami z uwagi na swe podkreślanie „indiańskości” oraz słabe i sporadyczne kontakty z mieszkańcami rezerwatów.

<sup>3</sup> Rachel A. Bonney, *The Role of AIM Leaders in Indian Nationalism*, „American Indian Quarterly”, nr 3 (1977), s. 220.

<sup>4</sup> Rolland Dewing, *Wounded Knee II*, Chadron 1995, ss. 24-25.

<sup>5</sup> Russell Means, Marvin J. Wolf, *Where White Men Fear to Tread, The Autobiography of Russell Means*, Los Angeles 1996, s. 148.

<sup>6</sup> Troy R. Johnson, Joanne Nagel, *Remembering Alcatraz, Twenty-five Years After*, w: Nancy Shoemaker (red), *American Indians*, Malden 2001, s. 252.

<sup>7</sup> Peter Matthiessen, *In the Spirit of Crazy Horse*, Nowy Jork 1983, s. 39.

<sup>8</sup> George Pierre Castile, *To Show Heart, Native American Self-Determination and Federal Indian Policy 1960-1975*, Tucson 1998, s. 124.



## Wojownicy XX wieku

Dopiero protesty przeciwko zamordowaniu Raymonda Yellow Thunder na tle rasowym, które doprowadziły do wyroku skazującego w 1972 roku, poprawiły reputację AIM wśród Indian z rezerwatów. Bezpośrednim następstwem tego protestu było zacieśnienie przez AIM więzi z rezerwatowymi wspólnotami. Związek z tradycjonalistami umożliwił aktywistom wypełnienie luki kulturowej i odnalezienie nowej „indiańskiej” tożsamości. AIM zaczął docierać do Indian z rezerwatów, odwracając swą uwagę od spraw miejskich na rzecz ponadplemiennych kwestii praw traktatowych, reformy ziemskiej, władz plemiennych i kultury Indian.

Ponadto AIM zaczął uważać się za stowarzyszenie wojowników i strażnika Indian. W efekcie działacze-mężczyźni zaczęli utożsamiać się z wojownikami kultuwującymi „tradycje wojowników” z dawnych czasów. Tradycje takie były szczególnie silne wśród Indian Równin, którzy w drugiej połowie XIX wieku stawili najbardziej zacięty opór białym osadnikom i armii. Nie było zapewne przypadkiem, że główne postaci AIM – Dennis Banks, bracia Clyde i Vernon Bellecourt, Russell Means, John Trudell, Leonard Peltier i inni – byli z pochodzenia Czipewejami lub Siuksami. To w tych plemionach stowarzyszenia wojowników zawsze odgrywały istotną rolę. AIM niewątpliwie chciał kontynuować tę tradycję:

Stowarzyszenie wojowników to mężczyźni i kobiety, którzy poświęcili się, by oddać ludziom wszystko, co mają. Wojownik głoduje jako pierwszy i je jako ostatni. Powinien być pierwszym, który odda swoje mokasyny i ostatnim, który weźmie nowe. W taki sposób Indianie myślą o tym, co to jest stowarzyszenie wojowników. Wojownik gotów jest bronić swej rodziny w czasie wojny [by powstrzymać wroga] i jest gotów poświęcić się bez wahania dla dobra plemienia i swojego ludu<sup>9</sup>.

Mocno idealistyczny autoportret organizacji jako strażnika Indian zapewnił AIM coś więcej niż tylko uzasadnienie protestu. Dał organizacji rację bytu i usprawiedliwiał jej bojownicze działania przed zewnętrznymi głosami krytyki.

Wkrótce AIM odszedł od symbolicznych działań krótkoterminowych na rzecz działań dłuższych i gwałtowniejszych. Ilustruje to podobieństwo Szlaku Złamanych Traktatów i akcji w Wounded Knee. Transkontynentalna karawana Szlaku Złamanych Traktatów, edukująca opinię publiczną na temat skarg Indian, miała swą kulminację podczas tygodniowej okupacji krajowej siedziby Biura do Spraw Indian i dowodziła nowego radykalnego kursu AIM. Szczytem zaangażowania Ruchu Indian Amerykańskich była okupacja Wounded Knee. Kwestia tubylczej suwerenności podniesiona w niewielkim osiedlu rozbrzmiewa w Kraju Indian do dziś.

## Motyw przewodni

Od swego powstania w Minneapolis do szczytu w Wounded Knee AIM przeszedł zasadnicze przeobrażenie. Z początku organizacja nastawiona była na typowy program walki o prawa obywatelskie. Kiedy miejscy aktywiści wrócili do swych rezerwatowych korzeni, poszerzyli zainteresowanie ze spraw miejskich na ponadplemienne kwestie traktatowe i polityczne.

<sup>9</sup> *Voices from Wounded Knee 1973, In the Words of the Participants, Akwesasne Notes, Mohawk Nation, Nowy Jork 1974, s. 61.*

U szczytu popularności AIM uważał się za stowarzyszenie wojowników, akceptował zbrojną samoobronę i angażował się w śmiertelnie groźne strzelaniny z federalnymi funkcjonariuszami. Sięgał już wówczas do przeszłości, łącząc wzorce dawnego stowarzyszenia wojowników z postawą i językiem buntowników trzeciego świata z lat siedemdziesiątych<sup>10</sup>.

Chęć odbudowania świadomości swoich etnicznych początków było główną kwestią wewnętrzną zajmującą AIM przez cały okres jego aktywności. Wiele projektów organizacji, protestów i publicznych żądań odzwierciedla tę potrzebę powrotu aktywistów do indiańskich korzeni. Potrzebę wyrażania indiańskiej dumy i potwierdzania indiańskiej tożsamości oddawał wspomniany już slogan organizacji: „Zjednoczeni jesteśmy jedną potężną pięścią – godność, duma, jedność”. Wszystko to razem stanowiło motyw przewodni Ruchu Indian Amerykańskich.

Tubylcza kultura ukształtowała AIM, dostarczając mu tożsamości, strategii i retoryki niezbędnej do aktywizmu. Tak jak inne ruchy etniczne, AIM przywoływał symbole kulturowe w celu podtrzymania impetu i mobilizowania swoich członków. Wspólne doświadczenia kulturowe były magnesem, który łączył uczestników i zapewniał wewnętrzną spójność. W tym sensie protest Red Power pozwalał aktywistom na nowo określić swoją tożsamość. AIM wykorzystywał kulturową konstrukcję i rekonstrukcję do wspierania etnicznej tożsamości, umacniania własnej organizacji i wspierania etnicznego odrodzenia.

Podczas mowy otwierającej proces liderów okupacji Wounded Knee Means wyjaśniał, że utrata męskości w Pine Ridge miała zgubne skutki dla dumy Indian. Lata bezczynności w rezerwacie – mówił – w znacznym stopniu przyczyniły się do utraty męskości, a Indianom pozostało tylko pięć możliwości: sport, służba wojskowa, picie, maltretowanie żon lub odwrócenie się od własnej kultury i stanie się „kopią białego człowieka”.

Innym sposobem wyrażenia własnej męskości był aktywizm. Sposób, w jaki indiański lider postrzegał odrodzenie męskości poprzez aktywizm, mówił wiele o potrzebie otwartego wyrażania przez aktywistów swą „indiańskości”. Mówiąc słowami Meansa: „Kiedy ścinałem włosy, brano mnie za Chicano, Hawajczyka, Pakistańczyka – za każdego, tylko nie Indianina. Jestem dumny z bycia Lakotą i kiedy idę ulicą, chcę, by wiedziانو, że jestem Indianinem”<sup>11</sup>.

## Nowa tożsamość

Okupacja Alcatraz była pierwszym wydarzeniem okresu aktywizmu Red Power, które pobudziło etniczną dumę i przyspieszyło odrodzenie indiańskiej tożsamości etnicznej. Symboliczne zajęcie skały wpoilo aktywistom wizję odzyskania własnej historii. „Ruch [...] przywrócił Indianom godność” – mówił jeden z uczestników okupacji wyspy. „Odzyskaliśmy naszą wartość, dumę, godność i człowieczeństwo. Kiedy ma się godność i duchowość, kiedy można się modlić, wtedy można też zakładać krawat, nosić teczke, chodzić do pracy. Jeśli się tego nie ma, jest się przegranym”<sup>12</sup>. Wydarzenia na Alcatraz miały olbrzymi wpływ na to, jak Indianie postrzegali odtąd samych siebie.

Szlak Złamanych Traktatów, okupacja Wounded Knee i Najdłuższy Marsz stanowiły próbę podtrzymania upadającego dziedzictwa Indian i umocnienia indiańskiej tożsamości. Poszczególne protesty nie służyły jedynie wymuszeniu ustępstw na rządzie federalnym; były też formą ekspre-

<sup>10</sup> Paul Chaat Smith, Robert Allen Warrior, *Like A Hurricane, The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*, Nowy Jork 1996, s. 138.

<sup>11</sup> John William Sayer, *Ghost Dancing the Law, The Wounded Knee Trials*, Cambridge 1997, s. 91.

<sup>12</sup> Joanne Nagel, *American Indian Ethnic Renewal, Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, Nowy Jork 1996, s. 133.

sji. W protestach tych nie chodziło tylko o przyciągnięcie Indian, by naprawić wyrządzone im krzywdy, ale by dać wyraz osobistemu świadectwu tożsamości i wyrazić dumę z bycia Indianami. Działalność Red Power rzuciła otwarte wyzwanie popularnemu wśród białych sposobowi postrzegania Indian jako ocalałych bezwolnych reliktyw przeszłości. Jak mówił w 1972 roku jeden z uczestników Szlaku Złamanych Traktatów – „Utrzymywał się mit, jakobyśmy już nie istnieli – i to najgorsza rzecz, z którą musimy walczyć”<sup>13</sup>.

Przyczyny ukształtowania się nowej zbiorowej i indywidualnej identyfikacji wykraczają daleko poza czynniki, które były podstawą aktywizmu AIM i szerzej – Red Power: oświatę, urbanizację, służbę wojskową. Tubylczy Amerykanie dzielili wspólną przeszłość traktatową i mieli zbiorową świadomość odrębności wobec innych mniejszości. Wyobrażenie, jakie tworzył aktywizm Red Power było wyobrażeniem Indian jako ludzi zwycięskich, stawiających czoło prześladowanej ich federalnej biurokracji, żądających zadośćuczynienia za stulecia rządowej opresji i zaniechań, rzucających wyzwanie stereotypowym wyobrażeniom społecznym i redefiniujących własną tożsamość. Red Power pragnął ratować dziedzictwo i umacniać tożsamość Indian – tak na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym. Ta nowa świadomość stanowiła faktycznie przededefiniowanie pojęcia indiańskiej tożsamości i stała w kontraście z powszechnym postrzeganiem Indian jako gnębionych bezwolnych ofiar historii i ginącej rasy. Ochrona i potwierdzanie tożsamości politycznej, ekonomicznej i kulturowej pozostaje wciąż centralną kwestią dla większości tubylczych Amerykanów, niezależnie od ich zróżnicowania. ❖

tłum. Marek Nowocień

MATTHIAS ANDRÉ VOIGT – studiował historię na Uniwersytecie w Heidelbergu, napisał pracę maderską o AIM w latach 1968-78, mieszka w Moguncji, jest nauczycielem języka angielskiego i historii w Rüsselsheim. Artykuł oparty jest na referacie wygłoszonem podczas American Indian Workshop w Bremie w marcu 2009 roku oraz fragmentach pracy maderskiej.

<sup>13</sup> *Trail of Broken Treaties, BIA, I'm not your Indian Anymore, Akwesasne Notes, Mohawk Nation, Nowy Jork 1976, wyd. 3, s. 18.*

BRUCE E. JOHANSEN

# AIM, FBI i Pine Ridge

## Postscriptum

**L**atem 1972 roku w Denver spotkali się Hank Adams (lider *fish-ins*, demonstracyjnych połowów ryb organizowanych przez Indian ze stanu Waszyngton od początku lat sześćdziesiątych XX wieku) i Dennis Banks, współzałożyciel Ruchu Indian Amerykańskich (American Indian Movement, AIM). Celem spotkania było zaplanowanie karawany Szlaku Złamanych Traktatów. Banks, Czipewej urodzony w 1932 roku w rezerwacie Leech Lake, w północnej Minnesocie, miał wkrótce stać się postacią równie znaną widzom dzienników telewizyjnych na całym świecie, jak Russell Means i John Trudell, tworząc razem z nimi trójkę najbardziej rozpoznawalnych liderów AIM.

Uczestnicy Szlaku Złamanych Traktatów zamierzali skłonić tysiące protestujących w Stanach Zjednoczonych do udania się do Waszyngtonu, D.C., by podnieść tam kwestie związane z samookreśleniem amerykańskich Indian. W Minneapolis grupa opublikowała „Dwadzieścia Punktów” – dokument wzywający do pełnego odrodzenia suwerenności plemion. „Dwadzieścia Punktów” zalecało w skrócie:

- Unieważnienie federalnej ustawy z 1871 roku, kończącej zawieranie traktatów.
- Przywrócenie tubylczym narodom prawa do zawierania traktatów.
- Utworzenie komisji do przeglądu naruszeń dawnych traktatów.
- Ponowne przedłożenie Senatowi USA nieratyfikowanych dotąd traktatów.
- Rządzenie wszystkimi tubylczymi Amerykanami na zasadach traktatowych.
- Wyeliminowanie wszelkiej jurysdykcji władz stanowych nad sprawami Indian.

Uzbrojona w żądania karawana Szlaku Złamanych Traktatów ruszyła do Waszyngtonu. Przybywszy tam 3 listopada 1972 roku, tuż przed krajowymi wyborami prezydenckimi, protestujący dowiedzieli się, że brakuje noclegów. Zdecydowali się pozostać w budynku Biura do spraw Indian (BIA), a po kilku godzinach strażnicy próbowali usunąć ich siłą. Wówczas wydarzenia przybrały gwałtowny obrót. Protestujący zajęli budynek na sześć dni, podtrzymując swoje żądania przywrócenia tubylczej suwerenności i objęcia immunitetem wszystkich protestujących. W budynku BIA przejęto dokumenty i dokonano zniszczeń (liderzy AIM utrzymywali, że ruch infiltrowali agenci federalni i że to oni dokonali większości zniszczeń). 8 listopada 1972 roku urzędnicy federalni zaferowali protestującym bez-

karność i transport do domów. Propozycję przyjęto i chwilowo kryzys zażegnano, do czasu 71-dniowej konfrontacji między AIM i rządem federalnym w Wounded Knee, w rezerwacie Pine Ridge, kilka miesięcy później.

Dwa lata po konfrontacji w Wounded Knee, w czerwcu 1975 roku, aktywista Ruchu Indian Amerykańskich Leonard Peltier (Czipewej, urodzony w 1944 roku) wdał się w strzelaninę z agentami Federalnego Biura Śledczego i policją na ranchu Jumping Bulla w rezerwacie Pine Ridge. Skazano go później za zastrzelenie tam dwóch agentów FBI, Ronalda Williamsa i Jacka Colera. Proces, który toczył się w sądzie okręgowym w Fargo, w Dakocie Północnej, w 1977 roku, stał się następnie przyczyną powstania międzynarodowego ruchu protestacyjnego dążącego do ponownego procesu Peltiera, ulaskawienia go lub uniewinnienia.

Anna Mae Aquash (Mikmak, 1945-1976) była jedną z najbardziej znanych spośród sześćdziesięciu osób, które z przyczyn uznawanych za polityczne zginęły w Pine Ridge w ciągu trzech lat po okupacji w Wounded Knee. Aquash, Indianka z Nowej Szkocji w Kanadzie, zaangażowała się w Ruch Indian Amerykańskich u szczytu jego działalności, krótko po 1970 roku. Była przyjaciółką Peltiera, Banksa, Meansa oraz innych aresztowanych i oskarżonych w związku z okupacją Wounded Knee w 1973 roku i innymi protestami. U szczytu przemocy w Pine Ridge w 1976 roku znaleziono ją martwą przy drodze, w rezerwacie.



## Dennis Banks

W swoich wspomnieniach *Ojibwa Warrior* (2004) Dennis Banks pisał, jak radzono sobie z praktycznymi problemami grupy obleganej zbrojnie w Wounded Knee. Najpierw utrzymywano się z zapasów miejscowego sklepu, lecz te nie wystarczyły na długo. Sięgnięto więc po racjonalną żywność i szmuglowanie jej z zewnątrz. Okupujący „wyzwalali” też bydło z pobliskich gospodarstw. Swe ofiary nazywali w żartach „powolnymi wapiti”.

Niektórzy z naszych młodych wojowników, którzy polowali na „powolne wapiti” pochodzili z miasta – wspominał Banks. – Nie bardzo wiedzieli, jak się za to zabrać. Pewnego razu schwytali krowę, ale żaden z nich nie wiedział, jak ją zabić czy oprawić. Zastrzelili ją i obdarł im ze skóry biały dziennikarz. Innym razem pojawili się ze starym żyłastym bykiem, którego mięso mogło połamać nam zęby. Narysowałem plakat ukazujący od tyłu byka z wielkimi jądrami i krowę z wymionami. Pod spodem napisałem żartobliwie: „To byk. A to krowa”.

Stojąc w obliczu oskarżeń o przestępstwa federalne, Banks i jego kompani wymknęli się z Wounded Knee pod koniec okupacji. Chociaż wiele zabójstw politycznych w Pine Ridge nie prowadziło do wszczęcia śledztw przez FBI, to rząd skoncentrował się na przedstawieniu oskarżeń członkom AIM, którzy okupowali osiedle. Aresztowanie przez władze 562 osób i przedstawienie 185 zarzutów związanych z okupacją zaowocowało jednak tylko 15 wyrokami skazującymi. Według Steve’a Hendricksa, autora książki *The Unquiet Grave: The FBI and the Struggle for the Soul of In-*

Dennis Banks  
zorganizował  
w 2008 roku  
Najdłuższy Marsz 2  
z San Francisco  
do Waszyngtonu  
fot. Adam Piekarski

*dian Country* (2006), była to ledwie jedna dziesiąta średniej liczby skazań w okręgu, w którym toczył się proces. Cała kampania była obliczona nie tyle na doprowadzenie do wyroków skazujących, co na rozbiście AIM poprzez uwikłanie jego członków w zawiłości prawne.

Banks unikał czasowo odpowiedzialności, chroniąc się za radą gubernatora Jerry'ego Browna w Kalifornii. Tamtejsi urzędnicy odmówili eks-tradycji Banksa do Dakoty Południowej po części dlatego, że jej Prokurator Generalny William Janklow, uwielbiający pompatyczną przesadę, ślubował zabić członków AIM. W Kalifornii Banks uzyskał dyplom Davis University i jako rektor D-Q University tworzył programy edukacyjne. W 1978 roku, w proteście przeciwko planom unieważnienia indiańskich traktatów przez Kongres, zorganizował głośny marsz z wyspy Alcatraz do Waszyngtonu, zwany Najdłuższym Marszem.

Później Banks znalazł schronienie u Narodu Onondagów ze stanu Nowy Jork, gdzie Konfederacja Haudenosaunee (Irokezów) nie akceptowała jurysdykcji FBI. Banks spotkał się z *tadadaho* (mówcą) Leonem Shenandoah, który przedłożył jego prośbę o azyl radzie konfederacji. Rada omówiła sprawę i zgodziła się na pobyt Banksa. „Jesteś bezpieczny pod skrzydłami Narodu Onondagów” – oznajmił Banksowi Shenandoah.

Zmęczony życiem na wygnaniu, Banks wrócił do Dakoty Południowej po zmianie kierownictwa politycznego, by stawić czoła kryminalnym zarzutom związanym z dawnymi buntami. Odsiedział w więzieniu 18 miesięcy, a później uczył tubylczych tradycji i organizował Święte Biegi w kraju i na świecie. Pracował też z narkomanami w Pine Ridge jako kurator. Wiele czasu spędził przygotowując projekty przepisów mających za pobiegac profanacji indiańskich grobów. W 1988 roku opublikował swoją pierwszą autobiografię, *Sacred Soul*. Prowadził też nieskuteczne działania na rzecz uwolnienia Leonarda Peltiera, zagrał w kilku filmach i nagrał płytę z tradycyjnymi pieśniami. Powróciwszy w 2002 roku na ojczyste tereny w Minnesocie, zajął się m.in. produkcją i sprzedażą naturalnej żywności.

[W 30 lat po pierwszym Najdłuższym Marszu, w 2008 roku Dennis Banks poprowadził z San Francisco do Waszyngtonu Najdłuższy Marsz 2 – tym razem pod hasłami obrony świętych miejsc Indian i czystości Matki Ziemi. Zagrał ostatnio w filmie *Older than America* (2008) i wystąpił w poświęconym okupacji Wounded Knee odcinku dokumentalnego cyklu „We Shall Remain” o historii amerykańskich Indian. W maju 2009 roku przeszedł zawał serca – przyp. tłum.]

## Russell Means

Jeden z dwóch najbardziej znanych twórców sławy Ru-chu Indian Amerykańskich na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (obok Dennisa Banksa), Russell Means przekuł swoją sławę w czyn jako aktor, pisarz i aktywista. Pisarz Alan C. Downs uważa, że „jest on zapewne jednym z najbardziej znanych współczesnych obrońców praw Indian. Meansa cechuje najbardziej porywająca bezpośredniość, co pomogło mu zapoczątkować dialog, który pod koniec XX wieku zmienił bieg amerykańskiej historii”.

Bruce E. Johansen  
AIM, FBI i Pine Ridge  
Postscriptum

Russell Means  
ogłasza powstanie  
„Niepodległej  
Republiki Lakockiej”,  
grudzień 2007.  
fot. Naomi Archer



Przez lata, które minęły od zamętu lat siedemdziesiątych, Means uprawiał dość eklektyczną politykę. Przyłączył się do wydawcy pisma „Hustler” i pornografa Larry’ego Flinta w kampanii na rzecz nominowania go na prezydenckiego kandydata Republikanów w 1984 roku. Rozczarowany i zirytowany taktyką Flinta, wycofał jednak swe poparcie w trakcie kampanii. Zaprzyjaźnił się z działaczem Wardem Churchillem, który podczas kampanii wyborczej 1988 roku zgłosił go jako kandydata na prezydenta z ramienia Partii Libertariańskiej. Means stracił jednak nominację na rzecz kongresmana Rona Paula, który powrócił później do Partii Republikańskiej i w 2008 roku ponownie ubiegał się o prezydenturę. W 2001 roku Means rozpoczął kampanię przed wyborami gubernatora Nowego Meksyku, ale odpadł, spóźniwszy się ze zgłoszeniem swej kandydatury. W 2002 roku, po latach przerwy, wystartował ponownie w Pine Ridge w wyborach na stanowisko przewodniczącego rady plemiennej Siuksów Oglala i choć w pierwszej turze wygrał, to w drugiej – został pokonany przez dotychczasowego szefa rady Johna Yellow Bird Steele’a.

Jednocześnie Means podróżował po świecie, wspierając rozmaite grupy tubylcze. W latach osiemdziesiątych poparł Indian Miskito z Nikaragui przeciwko Sandinistom – dla członków AIM było to kontrowersyjne stanowisko, bowiem uważali oni lewicowy reżim Sandinistów za postęp w stosunku do prawicowej dyktatury Somozy. Krytykowali oni Meansa za naiwne wspieranie wysiłków administracji Reagana na rzecz obalenia Sandinistów, w tym embarga handlowego i powstańczej walki „Contras”. W 1986 roku Means wygłosił też serię odczytów finansowanych przez kontrowersyjnego przywódcę sekty Sun Myung Moona i jego Kościół Zjednoczeniowy.

Kariera Meansa – aktora i pisarza okazała się owocniejsza niż jego aspiracje polityczne. W 1992 roku zagrał Chingachgooka w *Ostatnim Mohikanie*. Udzielił też swego głosu wodzowi Powhatanowi w popularnej kreskówce *Pocahontas* (1995). Do 2006 roku zagrał w dziesięciu innych filmach i pojawił się gościnnie w wielu produkcjach telewizyjnych. W 1995 roku wydał autobiografię *Where White Men Fear to Tread*, stworzył dwa albumy CD i liczne dzieła sztuki.

Russell Means znany jest z ognistej retoryki. W 1980 roku, podczas Międzynarodowego Zgromadzenia na rzecz Przetrwania Black Hills, wygłosił do tysięcy ludzi mowę zatytułowaną „Aby Ameryka mogła żyć, Europa musi umrzeć?”. Skrytykował w niej wszystkie europejskie ideologie, w tym kapitalizm i marksizm:

Kapitalistom można przynajmniej zaufać, że będą rozwijać wydobywanie uranu do celów energetycznych tylko w takim stopniu, w jakim przyniesie to dobry zysk – powiedział. – To ich etyka i być może da nam ona trochę czasu. Z drugiej strony, możemy być pewni, że marksiści będą rozwijać paliwo uranowe tak szybko, jak to możliwe tylko dlatego, że jest to najbardziej „wydajne” z dostępnych źródeł energii. To ich etyka i nie potrafię dostrzec, w czym jest lepsza. Jak powiedziałem, marksizm jest esencją europejskiej tradycji. To sama stara śpiewka. [...]

Jest inna droga – mówił dalej Means. – To droga tradycyjnych Lakotów i drogi innych indiańskich ludów Ameryki. To droga, na której wiadomo, że ludzie nie mają prawa degradować Matki Ziemi, że są siły wykraczające poza wszystko, co może pojąć umysł Europejczyka i że ludzie muszą pozostawać w harmonii ze swymi krewnymi, bo inaczej ci wyeliminują w końcu dysarmo-

nię. Wypaczony nacisk ludzi na ludzi – czyli europejska arogancja postępowania tak, jakby byli poza naturą wszystkiego, co spokrewnione – może prowadzić jedynie do całkowitej nierównowagi oraz do przemiany, która sprowadzi ludzi na właściwe miejsce, dając im posmak rzeczywistości nie do pojęcia i nie do kontrolowania, i przywracając harmonię.

Bruce E. Johansen  
AIM, FBI i Pine Ridge  
Postscriptum

[W 2007 roku Russell Means zagrał w filmie *Tropiciel*, zaś w grudniu tego samego roku – w charakterystycznym dla siebie pompaduszowym geście bez żadnego praktycznego znaczenia – w imieniu grupki aktywistów proklamował powstanie „Niepodległej Republiki Lakockiej” i „wypowiedział” wszystkie traktaty Lakotów z USA (co może uczynić tylko rada plemienia). Mimo widowiskowych gestów, w 2008 roku znów przegrał w wyborach na szefa rady plemiennej Siuksów Oglala – tym razem z Lakotką z Pine Ridge, Theresą Two Bulls – przyp. tłum.]

## Leonard Peltier

Po skazaniu za zamordowanie dwóch agentów FBI Peltier stał się celem popularnego ruchu domagającego się nowego procesu na podstawie twierdzeń o nadużyciach rządu. Wnioski Peltiera o nowy proces odrzucił jednak w 1978 roku sąd apelacyjny w St. Louis. Wnioski o apelację zostały odrzucone także przez Sąd Najwyższy w 1978 i 1986 roku. W tym czasie poparcie dla Peltiera rosło m.in. w Związku Radzieckim i Europie. W 1986 roku w ZSRR około 17 mln osób podpisało petycję z poparciem dla niego.

Na początku lat osiemdziesiątych ukazała się książka Petera Mathiessena *In the Spirit of Crazy Horse* dowodząca niewinności Peltiera. Wydawnictwo Viking wycofało ją po tym, jak były gubernator Dakoty Południowej William Janklow zagroził procesem o zniesławienie z powodu fragmentów łączących go z gwałtem na młodej Indiance. Pojawiły się wówczas egzemplarze pirackie, a pod koniec lat osiemdziesiątych *In the Spirit of Crazy Horse* wydano ponownie, bowiem pozew Janklowa został oddalony przez Sąd Najwyższy Dakoty Południowej. W epilogu dodanym do wznowionej po ośmiu latach książki znalazło się twierdzenie, że mordercą obu agentów FBI nie był Peltier. W zamieszczonym tam wywiadzie do popełnienia morderstw przyznał się Indianin znany jedynie jako „Mr. X”. FBI, powołując się na względy bezpieczeństwa narodowego, ukrywało wówczas przed opinią publiczną 6 tysięcy stron dokumentów związanych ze sprawą.

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych sądy federalne odrzucały kilkakrotnie apele Peltiera o nowy proces, a on sam odsiadywał wyrok podwójnego dożywocia w więzieniach federalnych w Marion, w Illinois, i Leavenworth, w Kansas. Peltier rozwijał tam swoje talenty artystyczne, tworząc plakaty, malując obrazy i projektując kartki z życzeniami sprzedawane w całym kraju. Stał się także bohaterem filmu fabularnego *Thunderheart* i filmu dokumentalnego *Incydent w Oglala*.

Sprawa Peltiera zwróciła uwagę Amnesty International i rządu Kanady, która wcześniej zezwoliła na ekstradycję Peltiera, by mógł stanąć przed sądem w USA. Jego apelacje wspierali znani prawnicy, w tym były Prokurator Generalny Ramsey Clark i adwokat William Kunstler. W 1993 roku



Leonard Peltier  
w więzieniu  
fot. LPDC



sąd apelacyjny w St. Paul oddalił trzeci wniosek Peltiera o nowy proces i tym samym wyczerpały się wszelkie możliwości prawne w ramach amerykańskiego systemu sądowego.

Nawet w 30 czy 35 lat po strzałach na ranczu Jumping Bulla w Oglala FBI nie przoduje w rankingach popularności w Kraju Indian. W elektro-nicznej sondzie przeprowadzonej w 2005 roku przez rozgłosnię Native American Calling i gazetę „The Native American Times” zapytano: „Kto twoim zdaniem jest największym tubylczym Amerykaninem?”. Najwięcej z ponad 7 tysięcy oddanych głosów padło na Leonarda Peltiera.

[Mimo wskazywanych rozbieżności w zeznaniach i ujawnienia fałszerstwa teorii o „Mr. X” Peltier twierdzi niezmiennie, iż jest niewinny (oskarżonych o udział w tej samej strzelaninie dwóch innych członków AIM uniewinniono na podstawie prawa do działania w samoobronie pod koniec lat siedemdziesiątych). To że nie okazuje skruchy oraz protesty agentów FBI spowodowało zapewne, iż kolejni prezydenci nie zdecydowali się na ulaskawienie go. Zreorganizowany ostatnio Komitet Obrony i Ofensywy Leonarda Peltiera (LP-DOC) liczy obecnie głównie na pozytywny wynik planowanego na lato 2009 roku – a pierwszego od 15 lat – przesłuchania w sprawie warunkowego zwolnienia starzejącego się „więźnia sumienia”. LP-DOC prowadzi też inne działania mogące ułatwić mu uwolnienie lub choćby złagodzenie warunków odbywania kary – przyp. tłum.]

John Trudell i Tina  
Manning Trudell  
z dziećmi  
z archiwum Johna  
Trudella



## John Trudell

Jeden z twórców i głównych działaczy AIM John Trudell (Siuks Santee, urodzony w 1946 roku) w XXI wieku stał się znanym w kraju i za granicą muzykiem i poetą o dużej błyskotliwości politycznej. W 2006 roku został bohaterem filmu dokumentalnego Heather Rae *John Trudell*. „Jest jednym z najbardziej ujmujących umysłów, jakie znam” – powiedziała o nim Wilma Mankiller, była przywódczyni Czirokezów z Oklahomy.

We wczesnych latach działalności AIM, w 1971 roku John poznał swoją przyszłą żonę Tinę. Ona też była działaczką, znaną z wystąpień w obronie suwerennych praw Indian do zasobów wody w rezerwacie Duck Lake w Nevada. W lutym 1979 roku Tina, będąca wówczas w ciąży, zginęła wraz z trójką dzieci

i matką w pożarze domu. Biuro do spraw Indian opublikowało raport stwierdzający, że przyczyną pożaru był wadliwy przewód kominowy.

Wynajęty prywatnie przez Trudella ekspert stwierdził, że komin był zatkany, co czyniło pożar z tego źródła mało prawdopodobnym. Niektórzy świadkowie utrzymywali, iż wiedzieli na dachu linię ognia, która mogła pochodzić od bomby zapalającej. Szeroko spekulowano, że dom podpalamo w zemście za polityczną działalność Trudellów. John oświadczył, że założenie, iż pożar wybuchł z jego powodu „pomniejsza to, kim była ona [Tina]”. Pożar wybuchł w 12 godzin po tym, gdy Trudell spalił flagę Sta-

nów Zjednoczonych na stopniach biura FBI w Waszyngtonie, by zaprotestować przeciwko traktowaniu Leonarda Peltiera.

Komentując rozwój swojej twórczości Trudell powiedział: „Złożenie moich ukochanych do skrzynek ponownie zbliżyło mnie do Ziemi”. Sześć miesięcy po pożarze zaczął pisać wiersze, by poradzić sobie z żalem – był to, jak powiedział, „dar” od Tiny. Po tym, jak wielu Nawahów pracujących w kopalniach uranu zmarło na raka płuc wywołanego przez promieniowanie, John zaangażował się też w ruch antyjądrowy i inne działania ekologiczne. Dla ludów tubylczych, mówił, śmierć z powodu uranu lub alkoholizmu to równie skuteczna forma ludobójstwa jak kule armii najeźdźców.

Trudell znany jest jako ostry krytyk utrwalonego porządku. Lubi mówić ludziom: „Nie ufajcie nikomu, kto nie jest rozzłoszczony”. Na filmie Rae mówi: „Nie możemy zmienić systemu ekonomicznego, dopóki ludzie nie zaczną kontrolować ziemi”. „Cywilizacja to nie cywilizowanie – to brutalizowanie. Czy wołą Boga jest gwałcić ziemię?”. Internetową stronę Trudella otwierają słowa: „Jestem tylko człowiekiem usiłującym przetrwać w świecie, który bardzo szybko traci świadomość tego, co jest ludzkie”. Indiańskie traktaty to, zdaniem Trudella, „umowy między waszymi przodkami a moimi przodkami, najwyższe prawo tej ziemi. Jeżeli nie przestrzegacie traktatów, nie macie duchowej więzi z tą ziemią”.

Trudell był długo aktywny w AIM i był jednym z kluczowych organizatorów marszu protestacyjnego, który doprowadził do odwołania Parady Dnia Kolumba w Denver w 1992 roku, w pięćsetną rocznicę pierwszej podróży Kolumba do Ameryki. Pytany, czy tubylczy Amerykanie powinni świętować Dzień Kolumba zaważał się, a następnie odparł, że byłoby to tak, „jakby prosić Amerykanów, by świętowali Dzień Osamy Bin Laden. Kolumb dla nas był terrorystą”.

W 1982 roku Trudell zaczął nagrywać poezję do tradycyjnej muzyki tubylczej. W 1983 roku wytwórnia Peace Company wydała jego debiutancki album *Tribal Voice*. Wkrótce nagrał też pierwszy z trzech albumów, na których towarzyszył mu znany gitarzysta z plemienia Kiowa Jesse Ed Davis. Album *AKA Graffiti Man* (1986) Bob Dylan nazwał najlepszym albumem roku. Muzyka z niego to mieszanka recytacji, rock-and-rolła i tradycji muzycznych północnych Równin. Wydaną przez Demon Records płytę *Bone Days* (2002) wyprodukowała nagrodzona Oscarem aktorka Angelina Jolie w czasie, gdy Trudell założył zespół Mad Dogs.

John Trudell zagrał też znaczące role w kilku filmach. Wystąpił w filmie dokumentalnym *Incydent w Oglala* i zagrał rolę Jimmy'ego Looks Twice w filmie fabularnym *Thunderheart*. Oba filmy opowiadają o incydentach związanych z procesem Peltiera. Zagrał też w *Sygnalach dymnych* – filmie opartym na powieści Shermana Alexie, zaś w nakręconym przez Hallmark filmie telewizyjnym *Strażnik Snów* wcielił się w rolę Kojota.

[Wydany w 2007 roku podwójny album *Madness & the Moremes* podsumowuje drogę artystyczną Johna Trudella, na której powstało dwanaście albumów i trzy tomy poezji. Osobista tragedia z 1979 roku sprawiła, że ten weteran wojny wietnamskiej, rzecznik Indian Wszystkich Plemion, którzy dziesięć lat wcześniej zajęli wyspę Alcatraz, a następnie działacz antyjądrowy i Krajowy Przewodniczący AIM w najdramatyczniejszych dla tego ruchu latach siedemdziesiątych od trzydziestu już lat z powodzeniem skupia się na twórczości, którą sam określił jako „strofy przetrwania”. Do długiej listy wspieranych przez siebie społecznych działań ponad podziałami

dopisał ostatnio kampanię na rzecz zdrowia i powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego amerykańskich kobiet i dzieci *Give Love, Give Life* (Dawaj miłość, dawaj życie) – przyp. tłum.]



## Anna Mae Aquash

Dwadzieścia siedem lat po śmierci Aquash, 2 kwietnia 2003 roku agenci federalni aresztowali człowieka podejrzanego o tę zbrodnię. 49-letni Arlo Looking Cloud został zatrzymany w Denver i nie przyznał się do popełnienia morderstwa. Według Paula DeMaina, redaktora naczelnego dwutygodnika „News From Indian Country”, Looking Cloud był wówczas ochroniarzem AIM, sprawdzał ludzi przy wejściu na imprezy i patrolował tereny zgromadzeń. Zdaniem DeMaina, AIM był wtedy targany wewnętrznymi sporami (i infiltrowany przez informatorów FBI). Dnia

6 lutego 2004 roku Looking Cloud został uznany winnym morderstwa. W książce *The Unquiet Grave* (2006) Steve Hendricks postawił tezę, że to ludzie AIM zabili Aquash, po tym, jak FBI – wykorzystując techniki dezinformacji i oczerniania – przekonało ich przy pomocy informatorów działających wewnątrz organizacji, że jest ona rządowym szpiegiem.

Pozostaje zasadnicza kwestia: czy Looking Cloud działał sam? A jeśli nie, to dlaczego? Hendricks utrzymuje, że to grupa liderów AIM – nikt nie wie dokładnie, kto – nakazała zabicie Aquash w związku z podejrzeniami, że może być informatorem FBI. Ale czy była? „Tylko FBI mogłoby odróżnić śledzących i śledzonych” – napisał Hendricks. Przypominał on, że agencja celowo umieściła w AIM informatorów, by stworzyć atmosferę paranoi, która doprowadziła do tego morderstwa. Dlatego nad grobem Aquash (i nad innymi) do dziś nie ma spokoju.

[W 2002 roku zabiegające o ujawnienie prawdy o zbrodni oraz ukaranie jej inspiratorów i wykonawców córki Aquash ekshumowały szczątki pochowanej w Pine Ridge działaczki AIM i przewiozły je do rodzinnego rezerwatu w Nowej Szkocji. Krótko potem aresztowano Looking Clouda. W 2008 roku zarzuty udziału w morderstwie Anny Mae Aquash usłyszeli dwaj inni dawni członkowie AIM – kanadyjski Indianin John Graham (domniemany współnik Looking Clouda), który – jak przed laty Peltier – dłuższy czas opierał się ekstradycji, oraz Lakota z Pine Ridge Richard Marshall (to w jego domu zapaść miał ostateczny wyrok na Aquash i on miał dać broń dwom jego wykonawcom). Na skutek obszerności materiału dowodowego i komplikujących sprawę zawiłości prawnych (w chwili zbrodni, popełnionej na terenie suwerennego sądowno rezerwatu, Aquash i Graham nie byli amerykańskimi Indianami, ani nawet obywatelami USA) rozpoczęcie procesu, planowane do niedawna na maj 2009 roku, nadal odwleka się – przyp. tłum.]

## FBI odpowiada

Wydarzenia lat siedemdziesiątych w Pine Ridge pozostają tematem żywej debaty. Sympatycy Peltiera nie zapominają o jego sprawie, podobnie jak niektórzy agenci FBI, którzy mieli w niej swój udział. Za każdym

razem, gdy stronnicy Peltiera apelują do prezydenta USA o ułaskawienie (od Billa Clintona w latach dziewięćdziesiątych po Baracka Obamę ostatnio) – dawni i obecni agenci masowo protestują.

Joseph Trimbach, w latach siedemdziesiątych szef agentów specjalnych z Oddziału FBI w Minneapolis (do którego należy Pine Ridge), napisał wraz z synem Johnem książkę *American Indian Mafia: An FBI Agent's True Story About Wounded Knee, Leonard Peltier, and the American Indian Movement (AIM)*, wydaną własnym sumptem w 2007 roku. Jej autorzy twierdzą (jak czytamy na stronie internetowej [www.americanindianmafia.com](http://www.americanindianmafia.com)), że znaczna część historii tych wydarzeń została sfalszowana. Według autorów AIM „był w rezerwacie przedsięwzięciem przestępczym”. Ich zdaniem była to „grupka radykałów, która utorowała w Pine Ridge ścieżkę zniszczenia na drodze do osobistego zysku i sławy, wyłudając środki od organizacji religijnych, rządu federalnego i naiwnych sympatyków, by później zatrzymywać większość pieniędzy dla siebie”.

Jak twierdzą Trimbachowie: „Przywódcy AIM konspirowali w celu mordowania swoich oponentów, nawet członków własnej grupy”, spośród których najbardziej znaną jest Aquash. Utrzymują oni, że jej morderstwo zaplanował Dennis Banks. Ich zdaniem Peltier oszukał wielu światowych przywódców, w tym Michaiła Gorbaczowa, Nelsona Mandelę, Dalajlamę, a także Roberta Redforda, Amnesty International i wielu innych, którzy uznali, że jest on więźniem politycznym. Według Trimbachów wiele innych faktów „kryje się pod fałszywymi przykrywkami opowieści, w których przestępcy uchodzą za niewinnych”. Wszyscy – ich zdaniem – „padli ofiarą podstępów Peltiera”, który – jak utrzymują – był „oczywistym sprawcą” śmierci obu agentów FBI.

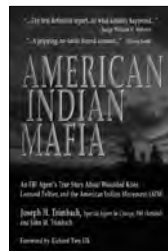
[Nie powinno dziwić, że obaj wymienieni wyżej przychylni recenzenci książki Trimbachów to politycy bliscy tajnym służbom USA. Opinie społeczności tubylczej co do rzeczywistej roli poszczególnych stron i osób w ponurych zagadkach lat siedemdziesiątych, a także na temat potrzeby i możliwości bezstronnego ich wyjaśnienia przed amerykańskimi sądami, pozostają mocno podzielone. Rozbieżne są też oczekiwania wobec nowych faktów i zeznań, które mogą pojawić się podczas procesu Grahama i Marshalla oskarżonych o zabójstwo Anny Mae Aquash, i mieć znaczenie dla opinii o agentach FBI, Peltierze, Banksie czy dawnych prawnikach AIM – przyp. tłum.]

Trimbachowie twierdzą, że ich dzieło „jest długo oczekiwaną książką wypełniającą lukę w zafałszowanym rozdziale historii Ameryki”. Były dyrektor FBI i CIA sędzia William H. Webster napisał, że „bezlitosne exposé Trimbachów jest ważnym wkładem w zrozumienie tego, co się naprawdę wydarzyło”. Pułkownik Oliver North, najbardziej znany w USA z roli w wojnie z Nikaraguą w latach osiemdziesiątych, określił dzieło Trimbachów jako „obalające mit” i uznał, że jego precyzyjną chronologię powinni poznać wszyscy Amerykanie, którzy „szukają prawdy między wierszami”.

Choć prawdziwe strzelaniny między niektórymi członkami FBI i AIM ucichły, to werbalne salwy między nimi wciąż fruwają, nawet po trzydziestu z górą latach. ❖

tłum. Marek Nowocień

Bruce E. Johansen  
*AIM, FBI i Pine Ridge*  
*Postscriptum*



JOHN SMOLENSKI

# ŚMIERĆ SAWANTAENY

czyli o sprawiedliwości na pensylwańskiej granicy

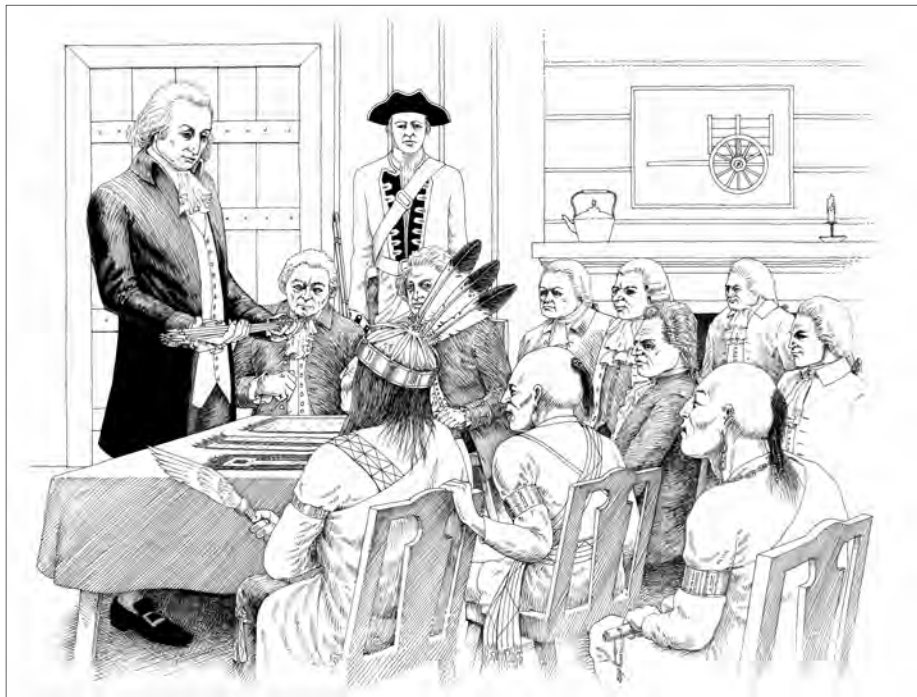
**N**a początku stycznia 1722 roku, nad potokiem Monocacy, w pobliżu granicy pomiędzy Pensylwanią a Marylandem, Indianin z ludu Seneka, który żył w etnicznie wymieszanym osiedlu indiańskim z szauniską żoną Weynepeeweyta, został zabity przez angielskiego handlarza Johna Cartlidge’a. Krótka wersja historii jest bardzo prosta. Sawantaeny zginął po pijackiej kłótni z Cartlidge’em, gdy Seneka oskarżył handlarza o niedostarczenie odpowiedniej ilości rumu, którą – jego zdaniem – kupiec był mu winien. Sawantaeny być może poszedł do domu po strzelbę – nie wiemy tego na pewno. W każdym razie Cartlidge, myśląc, że jego życie jest zagrożone, zaatakował Sawantaeny, zabijając go. Z pomocą Civility (Tagotolessa), Indianina Conestoga, który na granicy pensylwańskiej służył jako tłumacz i pośrednik, a także swego brata Edmunda (także handlarza i świadka zabójstwa), zorganizował pośpieszną ceremonię pogrzebową Sawantaeny, licząc, że władze w Filadelfii nie odkryją, co zaszło.

Jednak wieść o śmierci Sawantaeny dotarła do Filadelfii i Rada Kolonii Pensylwanii (Provincial Council) w marcu wysłała Jamesa Logana<sup>1</sup> i pułkownika Johna Frencha do Conestogi<sup>2</sup>, miasta na pograniczu, aby przeprowadzili śledztwo. Znalazłszy wystarczające dowody winy Cartlidge’a, postanowili osądzić go zgodnie z prawem angielskim. Kiedy French i Logan zdali sobie sprawę, że niepraktyczne byłoby „aranżować podróż [do Conestogi] takiej liczby chrześcijan, która wystarczałaby dla uformowania prawowitego sądu”, John i Edmund Cartlidge zostali odstawieni na proces do Filadelfii. Po zwolnieniu za kaucją, władze kolonii wysłały polecenie do Conestogi, aby odnaleziono ciało Sawantaeny. Wiosną i latem odbyło się kilka narad pomiędzy władzami kolonii i dyplomatami reprezentującymi Delawarów, Szaunisów, Conestoga i Irokezów, podczas których każde plemię przedstawiło opinię o tym, co należy uczynić z Cartlidge’ami i jak załatwić sprawę śmierci Sawantaeny. We wrześniu irokeski dyplomata Tanachaha poprosił gubernatora kolonii Williama Keitha o ułaskawienie Johna Cartlidge’a. Wbrew woli niektórych decydentów kolonii, Keith uwolnił Cartlidge’a i podarował Irokezom prezent wartości 110 funtów. Tak więc na początku XVIII wieku stosunki pomiędzy Indianami i Pensylwańczykami na pograniczu wróciły do normalności. Edmund lata później otrzymał nawet od władz koncesję na kupno i sprzedaż indiańskiej ziemi.

Ta wersja historii śmierci Sawantaeny zawiera tyleż samo pytań, co odpowiedzi. Dlaczego tak trudno było przeprowadzić sąd na granicy? Kto wyrokował o winie w wypadku jak ten? Dlaczego przedstawiciele różnych

<sup>1</sup> James Logan (1674-1751), sekretarz Williama Penna., założyciela kolonii Pensylwania, później kolejno: członek rady kolonii, burmistrz Filadelfii i gubernator Pensylwanii – przyp. red.

<sup>2</sup> Conestoga – jako nazwę plemienia (uformowanego pod koniec XVII wieku z ocalałych po wojnie z Konfederacją Irokezów Indian Susquehanna) pozostawiamy bez deklinacji, zaś jako imię miasteczka odmienniamy – przyp. red.



grup indiańskich prosili o ułaskawienie Cartlidge'a? Dlaczego rząd Pensylwanii był podzielony w tej decyzji? Pojawia się też pytanie o znaczenie, jakiego nabrał Sawantaeny w chwili śmierci. Dlaczego ten akurat incydent przemocy na pograniczu zainteresował przedstawicieli tylu różnych narodów: Conestoga, Szaunisów, Delawarów, a także Irokezów? Dlaczego, by sparafrazować historyka Jamesa Merrella, śmierć Sawantaeny okazała się tak trudna do pogrzebania?

Odpowiedzi na te pytanie szukać należy w sposobach, w jakich śmierć Sawantaeny służyła jako „ludowe podanie o sprawiedliwości” dla tych, którzy ją badali<sup>3</sup>. Robert Cover, badający prawo, uważa, że wszystkie systemy prawne mają u podstaw sankcjonujące je „święte opowieści o jurysprudencji [teorii prawa]”. Opowieści owe, czy to w formie pisanych tekstów, czy to przekazów ustnych, przyznają prawom moc sądowniczą nad społecznościami. Tak więc moc systemu prawnego zależy od wpływu, jaki święte opowieści wywierają wśród tych, którzy należą do społeczności oraz – co szczególnie istotne – tych, którzy zajmują jej obrzeża. Opowieści te są przywoływane nie tylko po to, by utworzyć przeszłość prawną społeczności, ale też aby usprawiedliwić nadrzędność własnych prawnych opowieści nad opowieściami innych. Opowieści ludowe spełniają zarówno funkcje tworzenia (*jurisgenerative*) norm prawnych, jak i decydowania (*jurispathic*), kto będzie ich odbiorcą: ta sama mityczna władza, która jest w stanie powołać do życia społeczność z odrębnymi prawami i zasadami etycznymi, potrafi również zniszczyć konkurencyjne światy normatywne, odmawiając mocy ich sakralnym opowieściom o sprawiedliwości.

Rys.  
John Kahionhes  
Fadden

<sup>3</sup> *Folktale of justice* – zob. Robert Cover, *The Folktales of Justice: Tales of Jurisdiction*, w: *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, Martha Minow, Michael Ryan, Austin Sarat (red), University of Michigan Press, Ann Arbor 1992, ss. 173-203.

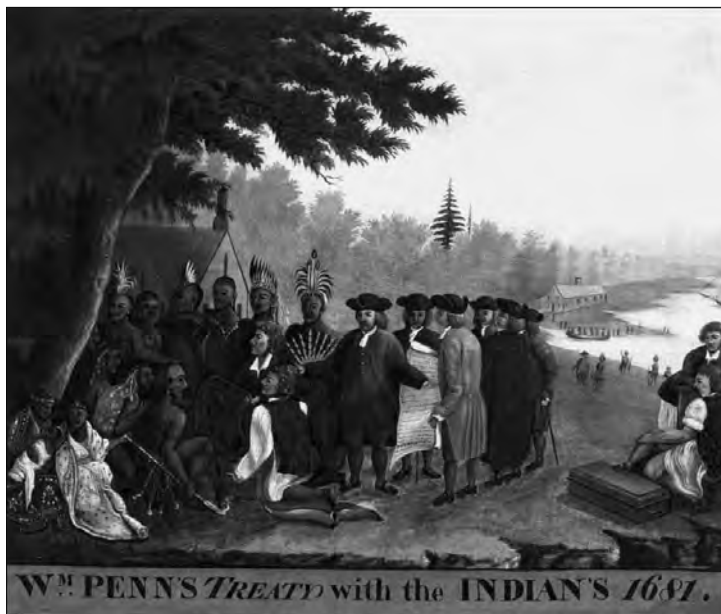
Śmierć Sawantaeny plasuje się na granicy dwóch rywalizujących typów ludowych opowieści o sprawiedliwości: historycznego i historiograficznego. Z perspektywy historycznej konferencje dyplomatyczne z wiosny i lata 1722 roku, zwołane, by omówić sposób postępowania ze śmiercią Sawantaeny, same były pojedynkami między mitami prawnymi a relacjami historycznymi. Każda strona negocjacji opowiedziała zupełnie inną wersję najnowszych wydarzeń na pograniczu – kontekst tym opowieściom nadawały mity prawne ambasadorów Pensylwanii z jednej strony i negocjatorów indiańskich z drugiej. Zarówno Indianie znad Susquehanny, jak i Irokezi uzasadniali swą suwerenność w tej kwestii, przywołując wyidealizowaną historię przyjaźni Indian z Williamem Pennem, założycielem prowincji. Jednocześnie stanowisko gubernatora Keitha opierało się na zgola odmiennym rozumieniu historii Penna i Indian: jego zdaniem relacja właściciela kolonii z Indianami polegała na wyrozumiałym paternalizmie, a nie odwzajemnianej partnerskiej przyjaźni. Rozwiązanie problemu osądzenia śmierci Sawantaeny oznaczało konieczność dokonania wyboru pomiędzy różnymi opowieściami.

Z historiograficznego punktu widzenia interpretacja przypadku Sawantaeny przedstawia także problem etyczny. Zabójstwa na amerykańskich granicach często skłaniały historyków do snucia własnych opowieści o sprawiedliwości we wczesnej historii Ameryki, w których przede wszystkim zwracali uwagę na to, czy prawo (angielskie) traktowało Indian tak samo jak Euroamerykanów. Badacze usiłowali – używając określenia Aldena T. Vaughana – ustalić, czy koloniści aplikowali prawo bezstronnie w wypadkach, gdy Indianie byli poszkodowaną stroną. Ta postawa jednakże często bekrtycznie akceptowała bieżące euroamerykańskie standardy sprawiedliwości jako normę oceniania przeszłości. Co więcej, jeśli z Indianami obchodzono się inaczej – w domyśle: nierówno i niesprawiedliwie – tłumaczyli to wyłącznie uprzedzeniami, interesami i wyborami białego człowieka.

Problem z tym rozumowaniem jest taki, że wtłacza złożone kulturowe doświadczenia spotkania w narrację współczesnych Amerykanów wyrokujących o „narodowych charakterach” na podstawie ich przeszłości<sup>4</sup>. To podejście, zdaniem Jamesa Axtella wspólne wielu moralizującym opisom konfliktu Europejczyków z Indianami, jest o tyle niebezpieczne, że czyni tubylcze ludy przedmiotami, a nie głównymi aktorami w opowieściach o historii, a także sugeruje, że euroamerykańskie idee równego traktowania przez prawo powinny w istocie wyznaczać standardy sprawiedliwości. Produkuje ono przypowieści o sprawiedliwości, które z łatwością rozwiązują problem jurysdykcji pomiędzy przeszłością i teraźniejszością, potępiając Europejczyków i Amerykanów z przeszłości za niesprostanie idei sprawiedliwego procesu i jednakowego traktowania w obliczu prawa – niezmiennych rzekomo i w przeszłości, i dzisiaj. Sugeruje też istnienie pokrewieństwa pomiędzy współczesnymi historykami i czytelnikami z jednej strony, a Euroamerykanami z czasów kolonialnych z drugiej – oto szczególnie nieprzejednana postawa wobec „naszych” ojców założycieli i ich grzechów. Opowieści o sprawiedliwości posiadają funkcję stwarzania norm prawnych, przypominającą bowiem o tym, że w przeszłości nie udało nam się sprostać własnym ideałom i pośrednio wzywają nas, byśmy okazali im większą wierność dzisiaj i jutro. Natomiast, ignorując odmienne narracje autorstwa tubylczych Amerykanów, spełniają także funkcję wyboru norm prawnych, ograniczając udział w debacie nad narodowymi systemami prawa (*nomoi*), przeszłymi, współczesnymi i przyszłymi, do Euroameryka-

<sup>4</sup> Ideę „narodowych charakterów” – jednostek, które ucieleśniają „narodowy charakter państwa”, zaczerpnąłem z: David Waldstreicher, *In the Midst of Perpetual Fetes: The Making of American Nationalism, 1776-1820*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1997, ss. 108-176, zwłaszcza 124-126.

Edward Hicks  
Penn's Treaty with  
the Indians 1681  
William Penn  
zawiera traktat  
z Indianami



nów – zmarłych dawno temu, dziś żyjących i tych, którzy się urodzą. Słabość tych narracji polega na tym, że są „zwrócone na zachód” i widzą sprawy z perspektywy prowincji Pensylwania, a nie próbują „zwrócić się na wschód”, by zbadać punkt widzenia Indian.

Chcę tutaj zająć się przypowieściami o sprawiedliwości – snutymi przez Pensylwańczyków i Indian na XVIII-wiecznym pograniczu, ale nie po to, by dokonywać historycznych osądów etycznych związanych z problemem równego traktowania lub jego braku. Aby zrozumieć przypadek znad Monocacy, musimy wniknąć jego w kontekst: przyjrzeć się przeistaczającym się granicom prawnym na zmiennym pograniczu oraz zbadać, jak zmieniały się sposoby traktowania podobnych przypadków. To międzykulturowe zabójstwo rzuca światło na płynną dynamikę prawa, władzy i kontroli wśród Indian oraz między nimi a przybyszami, którzy osiedlili się w Pensylwanii. Umieszczenie śmierci Sawantaeny w kontekście konkurujących opowieści o historii, prawie i władzy jest pierwszym krokiem do porównania minionych przypowieści o sprawiedliwości z tymi, które snujemy dzisiaj.

Bardziej szczegółowa opowieść o śmierci Sawantaeny mogłaby się zacząć 12 września 1700 roku, kiedy seria negocjacji dotyczących kontroli prowincji Pensylwania nad tamtejszymi Indianami, pomiędzy sekretarzem prowincji Jamesem Loganem a „Indianami znad Susquehanny”: Conestoga, Lenapami, Irokezami i innymi ludami żyjącymi razem nad rzeką, zakończyła się traktatem. Znalazła w nim wyraz troska, aby chronić tubylcze społeczności od skutków handlu alkoholem: „nikt – bez względu na okoliczności – w żadnym czasie nie ma prawa mieszkać lub handlować wśród Indian, ani przywozić i zostawiać wśród nich alkohol czy inne towary” – wyjątkiem mieli być ci, którzy otrzymali specjalne zezwolenie od Willia-



<sup>5</sup> Kwakrzy, czyli  
Towarzystwo  
Przyjaciół (Religious  
Society of Friends),  
radykałny odłam  
protestantów, mający  
początki w Wielkiej  
Brytanii w XVII  
wieku, nieuznający  
hierarchii  
i pośredników  
w kontakcie  
z Bogiem, z tego  
powodu  
prześladowany  
i zmuszony do  
emigracji m.in. do  
Ameryki Północnej.  
Kwakrem był William  
Penn, założyciel  
kolonii Pensylwania –  
przyp. red.

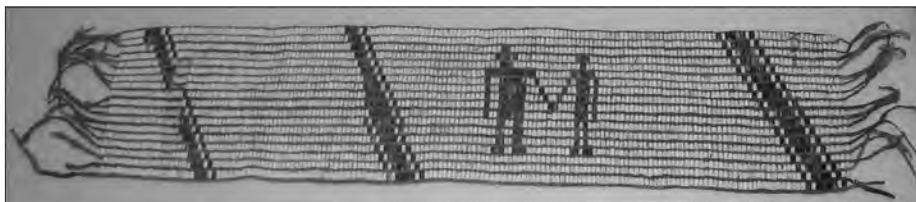
<sup>6</sup> Określenie  
„peryferia” jest  
oczywiście bardzo  
umowne. W końcu  
sama Filadelfia  
stanowiła peryferia  
dla indiańskich  
„centrów” na  
zachodzie.

<sup>7</sup> Performatyw to  
szczególny rodzaj  
wypowiedzi,  
najczęściej  
o charakterze  
uroczystym,  
powodującej – przez  
sam fakt jej  
wygłoszenia – stan  
rzeczy, o którym  
mówi, np. „Ogłaszam  
was mężem i żoną” –  
przyp. red.

ma Penna, właściciela kolonii. Warunek ten, modyfikujący zabezpieczenia dla Indian, które Penn i inni prawodawcy umieścili wśród pierwszych zasad prawnych regulujących ustrój kolonii, uszczelniał granice pomiędzy społeczeństwem kolonialnym a Indianami. Nakładał na zarząd prowincji obowiązki trzymania niemoralnych osobników z dala od kraju Indian przy pomocy tych samych mechanizmów, którymi Penn usiłował nie dopuścić, aby niemoralne indywidua wkraczały do Pensylwanii: były nimi przepustki, koncesje i zapieczętowane listy. Co więcej, przypominały one zwyczaje znane ze spotkań kwakrów, którzy wymagali od przybywających w ten rejon Przyjaciół<sup>5</sup>, aby przedstawiali certyfikat pobożności, wystawiony podczas ostatniego spotkania, w którym uczestniczyli. „Indianie znad Susquehanny”, luźne skupisko z minimalną władzą centralną, powstałe niedawno i skupiające członków kilku ludów ze Wschodu, zwrócili się do rządu kolonialnego, aby określił i chronił tę sferę stosunków pomiędzy Indianami a kolonistami, i zaakceptowali europejskie – a dokładnie kwakerskie – metody w tym względzie. Pozwalając władzom prowincji kontrolować dziedziny władzy i przestrzeni, Indianie znad Susquehanny wzmacniali swoje więzi z kolonistami.

Przykład ten ilustruje przeobrażającą się wzajemną relację pomiędzy dyskursem, przestrzenią i zakresem władzy kolonialnej w prowincji Pensylwania. Urzędnicy sądów kolonialnych, dążąc do rozszerzenia kontroli nad pograniczem i ludami, które je zamieszkiwały, usiłowali stanowić własne zasady regulujące stosunki i rozwiązujące konflikty z Indianami. Próbowali nie tylko definiować formy i symbole prawnej kontroli (w postaci koncesji, przepustek i certyfikatów), ale też usiłowali określić, w jakich miejscach postrzegano by je za uprawnione. Krótko mówiąc, negocjatorzy kolonialni starali się – w niedoskonały i często nieskuteczny sposób – sprawić, żeby narady dyplomatyczne na pograniczu miały tę samą moc prawną co rozprawy sądowe w domu. W ostatniej dekadzie XVII i pierwszej XVIII wieku formalne spotkania pomiędzy negocjatorami indiańskimi a władzami prowincji najczęściej odbywały się w Filadelfii (w formie zebrań Rady Kolonii), czasem w Conestodze. Podczas tego formatywnego okresu w kolonialnych stosunkach dyplomatycznych Indianie częściej odwiedzali kolonistów niż na odwrót. Narady dostarczały jednym i drugim okazji do relacjonowania, dyskutowania i osądzania słów i wydarzeń, które miały miejsce gdzie indziej; były główną przestrzenią, w której prywatne słowa i postęпки stawały się publiczne i skąd wiedzę o nich przekazywano nowym odbiorcom na peryferiach<sup>6</sup>.

Jednocześnie sposoby, w jakie narady dyplomatyczne ukonstytuowały się jako główna kulturowa, polityczna i dyskursywna przestrzeń były zgoła odmienne od środków, przy pomocy których sędziowie i obywatele produkowali i negocjowali prawo w salach sądowych Pensylwanii. Sesje sądów hrabstw zaczynały się od przywołania autorytetu władzy Brytyjskiej Korony i Penna – odniesienie do centrów politycznej władzy legitymizowało działania sędziów prowincji. Pozycję Indian od początku dyplomatycznych spotkań kształtowała nie tylko przemowa performatywna<sup>7</sup>, ale też ofiarowanie prezentów oraz pokaz materialnych znaków autorytetu, przede wszystkim wampumu. Na przykład podczas narady w Conestodze w 1705 roku, Indianie przywitali nad Susquehanną Jamesa Logana i jego towarzyszy i „chociaż byli bardzo biedni, podarowali nam kilka futer”. Podobnie gubernator John Evans, podczas podróży wzdłuż Susquehanny, której celem było zagaszenie obaw wybuchu wojny pomię-



dzy Irokezami a miejscowymi grupami, otrzymał podarunki w postaci futer, fajek i tytoniu. Dyplomaci kolonialni bardzo powoli uczyli się, jak ważne jest dawanie darów, aby Indianie negocjatorzy uznali ich autorytet. Ta powolność irytowała pensylwańskich Indian i nie sprzyjała rozwojowi harmonijnych stosunków. Chociaż już przed 1709 rokiem gubernator Charles Gookin był wystarczająco świadom tego zwyczaju podczas narady z Indianami „Mingo”, czyli Irokezami z kraju nad Ohio – przypominał Zgromadzeniu prowincji o „konieczności [...] poczynienia zapasów, żeby dać im godny prezent” – to urzędnicy kolonii częściej za punkt honoru stawali sobie łamanie tego zwyczaju niż przestrzeganie go.

Być może najdonioślejszym prezentem wymienianym podczas tych dyplomatycznych narad był wampum. Indianie negocjatorzy używali świętych koralików z muszli, by okazać swój autorytet przed dyplomatami prowincji. Wampum nie służył do budowania społecznych relacji, które – tak jak wymiana darów – umożliwiłyby rozpoczęcie negocjacji, ale znakiem dyskursywnej i politycznej władzy. Urzędnicy prowincji zauważyli ten zwyczaj niemal na samym początku dyplomatycznych spotkań: pierwszy Lenapowie, z którymi zetknął się gubernator królewski Benjamin Fletcher w 1693 roku podczas negocjacji pokojowych, rozpoczęli je „kładąc pas wampumu u stóp jego ekscelencji”. Sachem Lenapów, który przybył do Filadelfii rok później, uczynił podobnie, okazując Fletcherowi pas wampumu, aby móc zwrócić się doń „w imieniu pozostałych Indian Delaware”. Ta praktyka była znana i innym wschodnim Indianom. W lutym 1708 roku, na przykład, tłumacz z Conestoga o imieniu Indianin Harry (Indian Harry – Shawydoohungh) otworzył naradę w Filadelfii „kładąc przed zarządem sześć luźnych sznurów białego wampumu niczym listy uwierzytelniające” – aby dano wiarę posłaniu, które miał przekazać Radzie Kolonii. Osiem miesięcy wcześniej, negocjator z plemienia Nanticoków znad Susquehanny pokazał Evansowi pasy wampumu jako świadectwa pokojowych stosunków swego ludu z Marylandem, Pensylwanią i Irokezami, a także na dowód, że sam posiada uprawnienia, by negocjować pokój z prowincją.

Wampum nie tylko potwierdzał prawo negocjatora indiańskiego do przekazywania posłania, ale sam był informacją. Podczas narady w 1709 roku w Filadelfii, mówca z grupy Mingów, stojąc naprzeciw zgromadzonych dyptomatów i sędziów, „przedłożył pas wampumu jako potwierdzenie tego, co miał do powiedzenia”, po czym zrelacjonował napięcia, jakie istniały pomiędzy Indianami z Marylandu a Irokezami. Podobnie dziewięciu przedstawicieli Tuskarorów, Conestoga, Seneków i Szaunisów „przemówiło do” ośmiu pasów wampumu przysłanych w celu zakończenia wrogości na pensylwańskiej granicy i uzyskania pomocy gubernatora Gookina w wynegocjowaniu trwalszego pokoju. Nie tylko Indianie przydawali wampumowi taką moc: stopniowo także urzędnicy prowincji pojęli jego znaczenie. Kierując Indianina Conestoga, Kneeghnyaskoate, jako po-

Wampum Penna,  
rzekomo podarowany  
mu przez Delawarów.  
Muzeum Atwater  
Kent w Filadelfii.  
Fot. Bartosz Hlebowicz

słańca do Onodagów w 1705 roku, Evans wyposażył go w „niewielką ilość wampumu na znak jego wiarygodności” i autorytetu, by w imieniu Evansa zbadał pogłoski o wojnie Onodagów z Indianami znad Susquehanny. Wampum, przekazany przez Indianina Harry’ego w imieniu Irokezów do New Castle wystarczał, by przekonać Gookina, że wieści o agresji Irokezów na pograniczu były prawdziwe<sup>8</sup>.

Podczas narad nad traktatami, takie namacalne oznaki kulturowej władzy jak wampum były czymś więcej niż mechanizmami umożliwiającymi rozmowę. Często same były podmiotami dyskusji. Petycja z maja 1700 roku napisana w Brandywine i dostarczona Pennowi wyrażała niepokój Indian znad Susquehanny, że trzech pograniczni handlarze „sprokurowali dokument z wielką pieczęcią i twierdzili, że to glejt od gubernatora”, potwierdzający rzekomo ich prawo do traktowania kilku spośród Indian jako swoich służących. Obawy Indian, wzbudzone przez ten lipny dokument, uwypuklały znaczenie, jakie zarówno tubylcy, jak i biali nadawali symbolom w rodzaju wampumów, przepustek, gwarancji i koncesji<sup>9</sup>. Przedstawiciele prowincji i Indianie debatowali nad koncesjami i certyfikatami dla handlarzy jeszcze przy kilku innych okazjach. Na przykład Evans zapewnił Indian znad Susquehanny, którzy przybyli do Filadelfii w czerwcu 1706 roku, że władze „ustanowiły prawo, by uchronić ich od wszelkich krzywd z rąk chrześcijan oraz [...] kolejne, że nikt nie ma prawa z nimi handlować, o ile nie posiada koncesji od gubernatora, z jego własnym podpisem i pieczęcią”. Problem handlarzy bez koncesji lub z podrobionymi zezwoleniami był też głównym tematem dyskusji podczas konferencji w lutym 1708 roku pomiędzy Indianinem Harrym a Pensylwańczykami. Najbardziej absurdalny pomysł zgłosił chyba Gookin podczas spotkania w 1710 roku, sugerując, aby Indianie udający się na wschód byli wyposażani w zezwolenia, tak jak handlarze zmierzający do kraju Indian czy podróżujący kwakrzy, od których wymagano zaświadczeń o dobrym sprawowaniu się: „aby wzbudzić w nas dobrą opinię o sobie, będzie konieczne, aby okazali nam certyfikat od swoich władz, potwierdzający dobre prowadzenie się – w takim przypadku będą pewni przychylnego przyjęcia”.

Negocjatorzy z obu stron wyposażeni byli w materialne oznaki autorytetu potrzebne przy budowaniu neutralnych kulturowych przestrzeni, takich jak narady pokojowe, oraz do kontrolowania ruchu przez granice pomiędzy euroamerykańskimi i tubylczymi społecznościami. Debaty nad traktatami opierały się na wzajemnie uznawanych materialnych znakach, które gwarantowały legalność posiedzeń zarówno dla obecnych, jak i tych, których ich wyniki miały dotyczyć. Narady pokojowe, odbywające się zgodnie z politycznymi rytuałami, w istocie obcymi tak dla Indian, jak dla białych, stanowiły próbę utworzenia politycznego miejsca, które – przynajmniej z kulturowego punktu widzenia – było peryferyjne dla obu stron. Co więcej, te same przedmioty, które pozwalały na udział w dyplomatycznych debatach – towary handlowe, wampumy, koncesje, przepustki – zapewniały także wstęp do indiańskiego kraju handlarzom, a później nawet innym Indianom. Manifestacja tych symboli autorytetu podczas negocjacji świadczy o tym, że dyplomaci indiańscy i urzędnicy prowincji zgadzali się co do ich ważności. Zaś fakt, iż te oznaki czasem okazywały się kośćmi niezgody, dowodził, że każda strona mogła uznać, że druga nie zawsze używa ich we właściwy sposób. Kontrowersje wywoływała niekoniecznie potrzeba posiadania tych materialnych oznak autorytetu, lecz to, czyje oznaki – Indian czy Euro-Pensylwańczyków – są bardziej wiążące.

<sup>8</sup> Przykłady w tym i poprzednich dwóch akapitach pochodzą z *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania, from the Organization to the Termination of the Proprietary Government*, 10 tomów, Samuel Hazard (red), John Severns (druk), Harrisburg, Pensylwania 1838-52.  
<sup>9</sup> *Logan Papers* 11, 2, Historical Society of Pennsylvania, Filadelfia.

Konflikt wokół oznak autorytetu odzwierciedlał głębsze napięcia pomiędzy przedstawicielami prowincji a Indianami związane ze słowami, przestąpieniem i suwerennością. Urzędnikom prowincji zależało nie tylko na zmuszeniu tubylców do zaakceptowania przepustek, zaświadczeń i koncesji jako wyłącznych autorytatywnych znaków, ale też do przyjęcia rozleglejszej politycznej, społecznej i pojęciowej struktury, która im towarzyszyła. Jeżeli Indianie mieli być chronieni, to prawem Pensylwanii, a nie ich własnym. Przed powrotem do Anglii w 1701 roku William Penn powtórzył pragnienie – wyrażone wcześniej przy zakładaniu kolonii – surowego karania kolonistów, którzy wyrządzali krzywdę Indianom. „Gubernator pragnął, aby o każdym, kto wbrew prawu wtargnie do kraju Indian, niezwłocznie informowano władze kolonii w celu należytego ukarania winowajcy”. W ten sposób Penn wyjaśniał niejasny aspekt Wielkiego Traktatu zawartego sześć miesięcy wcześniej, mówiącego o szybkim wymierzaniu sprawiedliwości tym chrześcijanom, którzy wyrządzali krzywdę Indianom, lecz nie precyzującego, który rodzaj sprawiedliwości ma być aplikowany. Pięć lat później także Evans przekonywał Indian, że stosowanie angloamerykańskiego prawa na pograniczu „zapobiegnie wszelkim krzywdom, które mogłyby ich spotkać z rąk chrześcijan”. Dodawał też, że zarząd prowincji będzie „surowiej karał tych, którzy wyrządzają zło [Indianom] niż samym Anglikom”<sup>10</sup>.

Nadzieje Penna i Evansa na jednakową sprawiedliwość były oparte na angielskich standardach. Pewnie więc nie powinno budzić zdziwienia, że tubylcze ludy nie wykazały entuzjazmu z powodu oferty „opieki” prawa angloamerykańskiego. Miesiąc później, podczas narady w Conestodze, propozycja Gookina o certyfikatach dla Indian spotkała się z żądaniem Indian, aby sprawiedliwość była wymierzana na ich sposób. Connessoa, rzecznik z ludu Onondaga, poprzez tłumacza Indianina Harry’ego, pośród warunków niezbędnych do utrzymania pokoju w regionie wymienił ten: „by [Indianie] – niezależnie od naszego szczerego pragnienia pokoju – bez przeszkód mogli wymierzać sprawiedliwość tym [kolonistom], którzy ich znieważyli”<sup>11</sup>. Indiancy negocjatorzy wielokrotnie prosili o polityczną i militarną, a nie prawną ochronę. Chociaż akceptowali (a czasem nawet sami zachęcali do jej rozszerzenia) angielską sprawiedliwość na zachodnich terenach, chcieli ją mieć na swoich warunkach. Świadomi coraz poważniejszych prób Irokezów rozprzestrzenienia politycznej kontroli na południe i przemocy, jaki one powodowały, tubylcze grupy znaną Susquehanny nieustannie pchali posłańców do władz prowincji z prośbą o pomoc przeciw Konfederacji Irokeskiej. Tak więc, Indianie i koloniści nie mogli zgodzić się ani co do tego, jak władze prowincji powinny być wykorzystane na pograniczu, ani co do tego, czyje oznaki i symbole władzy-autorytetu powinny mieć pierwszeństwo w dyplomatycznych rytuałach.

Chociaż zarządcy prowincji żywili przekonanie, że są w stanie rozszerzyć swoją władzę na zachód, stosując te same mechanizmy, których używali do regulowania publicznych spraw w centrum prowincji, przekonanie to brało się z błędnej analogii pomiędzy salami sądowymi kolonii a traktatowymi obradami z Indianami. W istocie, różnice pomiędzy nimi daleko przewyższały podobieństwa. Problemy związane z kontrolowaniem rozmaitych narracji, które przenikały przez sale sądowe hrabstw prowincji były poważne – a jeszcze trudniej przychodziło uciszanie pogłosek i plotek z pogranicza, które trafiały do uszu uczestników narad traktatowych. Pomimo upomnień ze strony różnych grup, „aby nie dawać wiary fałszywym relacjom”, ciągle szeptano o wojnie. Co znaczące: chociaż Indianie

<sup>10</sup> Przykłady w tym poprzednich dwóch akapitach pochodzą z *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania...*, dz. cyt.

<sup>11</sup> *Penn Manuscripts, Indian Affairs*, Historical Society of Pennsylvania, Filadelfia.



#### JOHAN PRINTZ I INDIANIE

– symboliczne odno-  
wienie przymierza  
kolonistów z India-  
nami znad Zatoki  
Delaware podczas  
uroczystości  
w czerwcu 2004  
roku, w której wzięli  
udział potomkowie  
szwedzkich kolo-  
nistów (pośrodku  
w białej koszuli aktor  
przebrany za Johana  
Printza, gubernatora  
kolonii Nowa  
Szwecja w latach  
1643-1653, która  
istniała przed  
powstaniem  
kwakerskiej kolonii  
Pensylwania w 1681  
roku) oraz Indian  
z tego rejonu  
w strojach z epoki.  
Bivalve w stanie  
New Jersey.  
Fot. Bartosz Hlebowicz

Susquehanna, Irokezi i Conestoga zgadzali się z zarządem prowincji, że było to niebezpieczne, nie przystawali na proponowane przezeń rozwiązania: Indianie chcieli sami decydować, kiedy dawać posłuch tym plotkom, tymczasem władze prowincji nalegały, aby wszelkie tego typu wieści przekazywano do Filadelfii. Biorąc pod uwagę niechęć tubylców do tej propozycji, nierealistyczne marzenie urzędników prowincji kontrolowania przepływu informacji w kraju Indian było jeszcze bardziej płonne niż nadzieja na stłumienie wszelkich niepożądanych pogłosek w domu.

Oczywiście porażka władz prowincji Pensylwania w przeformowaniu własnej wizji kulturowego porządku podczas narad z Indianami wynikała nie tylko z trudności z kontrolowaniem informacji na tak wielkiej przestrzeni i wśród tak różnorodnej populacji. Podstawowy był problem sankcji: władze kolonii po prostu nie miały kontroli nad zachowaniem Indian i niewielki wpływ na postępowanie swoich osadników. Chociaż gubernatorzy prowincji powoli nauczyli się używać darów – w postaci strzelb, opończy i pończoch – jako marchewki mającej zachęcić Indian do zaakceptowania polityki prowincji, nie mieli nic, co skutecznie służyłoby im jako kij. Sędziowie prowincji nie byli w stanie egzekwować przestrzegania absurdalnego polecenia Gookina, aby Indianie nosili zaświadczenia – nie mogli karać tubylców, tak jak czynili to ze swoimi obywatelami, stosując chociażby kary fizyczne czy zakaz zbliżania się. Przy pomocy „dobrych praw” usiłowano stworzyć „dobrych ludzi”, ale to brak sankcji ograniczał wpływ władz sędziów prowincji na peryferiach kolonii.

14 marca 1722 roku James Logan i pułkownik John French, reprezentujący zarząd prowincji, odbyli w Conestodze naradę z przywódcami Indian Conestoga i Delaware. Jej tematem była śmierć Sawantaeny. Kroniki prowincji wspominają o obecności „różnych Anglików i Indian”. Logan, zwracając się do Indian jako do „Przyjaciół i Braci”, otworzył spotkanie,

przywołując pamięć Williama Penna oraz „mocną więź Przyjaźni i Braterstwa”, którą założyciel kolonii zadzierzgnął z tubylcami Pensylwanii. „Zgadzając się, że [wasi przodkowie] i jego ludzie winni stać się jednym ciałem i krwią”, Penn i Indianie zawarli umowę, że żadna strona nie może cierpieć krzywdy z rąk drugiej. Słyszac więc o tym, że „jeden z naszych braci stracił życie na skutek aktu przemocy, jakiego dopuścił się ponoć któryś z naszych ludzi”, Logan wezwał radę „na mocy pełnych praw, jakie nam przyznano, aby zbadać, jak doszło do tego wypadku i wymierzyć sprawiedliwość”. Zakończył wystąpienie kolejnym wezwaniem do przyjaźni, mówiąc: „Nie zgodzimy się na krzywdę wyrządzoną żadnemu z was bez ukarania winowajcy według naszych praw”<sup>12</sup>.

Poprzez tłumaczy, wśród nich Civility’ego, Logan przepytał świadków wypadku nad Monocacy. Pomimo różnic w zeznaniach, przebieg wydarzeń stał się jasny. Bracia Cartlidge, w towarzystwie dwóch służących, Williama Wilkinsa i Jonathana Swindela, przebywali na pograniczu w nadziei nabyć futer za pożądany przez Indian rum. Sawantaeny otrzymał sporo rumu i pił całą noc przed starciem z Johnem Cartlidgem. Rankiem „Sinnekae [Seneka] powiedział, że musi dostać więcej rumu, ponieważ nie otrzymał tyle, za ile zapłacił”. Kiedy Cartlidge odmówił, Indianin wrócił do swej chaty po strzelbę. Gdy wyszedł, Edmund Cartlidge i Wilkins zdołali chwycić jego broń i, po „zdziesięciu mu ubraniu”, zaatakował go John Cartlidge.

Po otrzymaniu kilku kolejnych uderzeń Sawantaeny zdołał wczółgać się z powrotem do chaty, gdzie zmarł następnego dnia<sup>13</sup>.

Do 27 marca Logan i French usłyszeli wystarczająco dużo, by posłać Johna i Edmunda Cartlidge’ów do Filadelfii, aby tam szeryf zaaresztował braci „pod zarzutem zabicia Indianina wymienionego w raporcie”. Podjęto decyzję, aby sądzić Cartlidge’ów w stolicy prowincji, a nie na pograniczu. Wybór nie najlepszy, ponieważ oznaczał, że sędziowie nie będą mieli dostępu do najważniejszego dowodu – ciała zabitego. Jak odnotowali obydwa komisarze prowincji, ciało Sawantaeny zostało zakopane w lesie „trzy dni drogi” od Conestogi, co czyniło „nierealną” myśl, aby skłonić sąd prowincji do podróży na zachód w celu oględzin ciała. 22 marca Cartlidge’owie przybyli do Filadelfii. Dwa dni później zostali zwolnieni za kaucją. ♦

tłum. Bartosz Hlebowicz

dokończenie w następnym numerze

Wybrana bibliografia niewymieniona w przypisach

James Axtell, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford University Press, Nowy Jork, 1988, zwłaszcza ss. 9-44.

Robert Cover, *Nomos and Narrative*, w: *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, Martha Minow, Michael Ryan, Austin Sarat (red), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992, ss. 95-172.

James H. Merrell, *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier*, W.W. Norton & Company, Nowy Jork-Londyn, 1999.

Daniel K. Richter, *Facing East from Indian Country: A Native History of Early America*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

Albert T. Vaughan, *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience*, Oxford University Press, Nowy Jork, 1995.

JOHN SMOLENSKI – historyk na Uniwersytecie Kalifornii w Davis, specjalizujący się we wczesnym okresie historii amerykańsko-indiańskiej. Pracę doktorską obronił na Uniwersytecie w Pensylwanii (2001). Artykuł „The Death of Sawantaeny and the Problem of Justice on the Frontier” pochodzi z książki *Friends and Enemies in Penn’s Woods. Indians, Colonists, and the Racial Construction of Pennsylvania*, William A. Pencak, Daniel K. Richter (red), The Pennsylvania State University Press, University Park 2004, ss. 104-128. Publikacja w „Tawacinie” za uprzejmą zgodą wydawcy i autora. Kontakt: jsmolenski@ucdavis.edu.

<sup>12</sup> *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania...*, dz. cyt., s. 149

<sup>13</sup> Wedle niektórych relacji zebranych w *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania...*

Edmund roztrzaskał strzelbę na głowie Sawantaeny, a John kopał go, już leżącego, po twarzy.

JÓZEF JASKULSKI

# OD UNKASA DO TAŃCZĄCEJ CHMURY

Indianin jako inny w eposie amerykańskiego  
pogranicza 1826-1998

W recenzji filmu Kevina Costnera *Tańczący z Wilkami*, amerykański krytyk filmowy Roger Ebert napisał, że film ten „jest w pewnym sensie zadośćuczynieniem za setki rasistowskich i małostkowych westernów, które go poprzedziły. Pozwalając Siuksom mówić ich rodzimym językiem, ukazując ich wioski i sposób życia, przedstawia ich w ludzki sposób, daleki od wizerunku wyjąjących dzikusów widzianych przez muszkę armijnego karabinu”<sup>1</sup>. Z pewnością wielu widzów, którym nieobca jest historia westernu zgodziłoby się z opinią Eberta. Dla niektórych jednak film Costnera nie tylko nie zmienił wśród białych odbiorców popularnego wyobrażenia o tubylczych Amerykanach, lecz – mimo swojej liryczności i empatii dla plemienia Lakota – wręcz umocnił powszechny wizerunek Indianina. Wizerunek ten, zapoczątkowany w białej literaturze amerykańskiej głównego nurtu już w XVII wieku w takich dziełach, jak *The Narrative of the Captivity and the Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*, jest nadal rozbudowywany i podtrzymywany również w filmie. Niniejszy artykuł omawia kształtowanie się mitu Indianina jako innego w eposie amerykańskiego pogranicza na przykładzie wybranych dzieł literackich i filmowych. Omówię go w oparciu o kilka utworów, poczynając od kanonicznego dzieła Jamesa Fenimore Coopera *Ostatni Mohikanin*, aż do popularnego również w Polsce serialu amerykańskiej telewizji CBS *Dr Quinn: A Medicine Woman*. Oprócz procesu mitotwórczego, chcę również przedstawić generalizacje, które ukazują tubylczego Innego przez pryzmat uproszczonych przeciwieństw, takich jak dobry/zły Indianin, Indianin spolegliwy/Indianin walczący, czy indiańska księżniczka/indiańska *squaw*.

Opisując powstawanie obrazu Indianina w sztuce euroamerykańskiej warto odnieść się do kilku teorii amerykańistycznych. W tym kontekście przydatne mogą okazać się analizy koncepcji historycznej postępu cywilizacyjnego oraz amerykańskiego pogranicza. Pierwszą z nich jest tzw. teza pogranicza (*frontier thesis*) Fredericka J. Turnera, amerykańskiego historyka piszącego na przełomie wieków XIX i XX. Omawia on rolę rubieży w postępie białych kolonizatorów, zarówno w sensie materialnym, jak i kulturowym, od początku XVII wieku, aż po koniec wieku XIX. Według teorii Turnera wraz z przesuwającą się na zachód granicą, nowe pokolenia euroamerykańskich kolonistów stawały się coraz mniej „europejskie” a coraz bardziej „amerykańskie”, to jest oddalone od dziedzictwa europejskich przodków i bliższe ideałom nowej wspólnoty. Wspólnota opierała

<sup>1</sup> Roger Ebert, *Dances With Wolves*, internetowe wydanie „Chicago Sun-Times”, 9 listopada 1990, <http://rogerebert.suntimes.com>.

się na zasadach prostolinijnej moralności oraz tzw. samodzielności (słynne *self-reliance* Ralpa W. Emersona). Niezbyt chlubna rola przypadła w tym procesie Indianom, a opisuje ją m.in. Richard Slotkin w analizie mitologii amerykańskiego pogranicza, *Regeneration Through Violence*. Slotkin stawia tezę, według której Indianin jest ważnym źródłem kształtowania się białej tożsamości euroamerykańskiej. Dla białego kolonizatora Indianin staje się symbolicznym zaprzeczeniem cech utożsamianych z cywilizacją zachodnią, a także uosobieniem idei szlachetnego i brutalnego dzikusa, wobec których definiuje się euroamerykański osadnik. Teza Slotkina może stać się bliższa polskiemu odbiorcy po przyłożeniu jej do słynnej teorii egzotycznego innego, zawartej w *Orientalizmie* Edwarda Saïda. Saïd omawia m.in. podobny proces tworzenia tożsamości przez przeciwieństwo, zachodzący w brytyjskiej i francuskiej literaturze romantycznej i realistycznej. Dobrymi przykładami tej praktyki mogą być dzieła, takie jak *Giaur* Byrona czy *Sonetu krymskie* Mickiewicza, w których Inny przedstawiony jest jako turecki szlachcic Hassan lub – bardziej metonimicznie – nieujarzmiona natura euroazjatycka. Wymienione teorie umożliwiają analizę ról spełnianych przez postać Indianina-obcego w samookreślaniu się białej Ameryki. W twórczości białych Amerykanów Indianin jest obdarzony rolą analogiczną do tej spełnianej przez człowieka Orientu w kulturach kolonialnej Francji i Wielkiej Brytanii oraz Kozaka i Tatara w literaturze polskiej<sup>2</sup>. Dla osadnika Indianin staje się źródłem różnicy, na podstawie której biały przybysz może łatwiej odnaleźć się w Nowym Świecie, postrzeganym jako paradoksalne połączenie motywów raj u pustyni. Purytańscy pielgrzymi i ich potomkowie, odcinając się od „grzesznej” Europy, stwarzają na nowo swoją tożsamość jako narodu wybranego zarówno w odniesieniu do tradycji chrześcijańskiej Europy, jak i do tradycji ludów zamieszkujących Nowy Kontynent. Tożsamość Amerykanina powstaje zatem jednocześnie z zestawienia ideałów skrajnego protestantyzmu ze „zdeprawowanym” społeczeństwem europejskim, jak i w wyniku konfrontacji tradycji europejskiej z kulturą tubylczych Amerykanów. Konfrontacja ta postrzegana jest jako starcie kultur pisanej i mówionej, zaawansowanej i prymitywnej, apolińskiej i dionizyjskiej, postępowej i prymitywnej.

Opisane zderzenie cywilizacyjne niesie ze sobą wiele różnic, z których nowa tożsamość euroamerykańska obficie czerpie. Znajdują one też swój wyraz w literaturze i sztuce, najpierw malarskiej, później filmowej, które jednocześnie idealizują i demonizują Amerykę i jej rdzennych mieszkańców. Sztuka przedstawia Indian w nawiązaniu do klasycystycznych obrazów arkadyjskich oraz purytańskich wizji Nowego Świata jako miejsca dzikiego, które oczekuje na przybycie pielgrzymów, ustanawiających go „nowym Jeruzalem”<sup>3</sup>. Proces opisywania Indianina w micie amerykańskiej granicy rozpoczyna się już w dziennikach Johna Smitha na początku XVII wieku. Kulturoznawca i krytyk Ward Churchill (przypisujący sobie tubylcze pochodzenie) określa przekaz Smitha mianem „wyobrażenia Indianina jako istoty czelakopodobnej, zezwierzęconej, zagrażającej białym osadnikom”<sup>4</sup>. Następnie – pisze Churchill – wyobrażenie to przekształca Indianina w poganina, którego trzeba poddać obowiązkowej chrystianizacji. Indianin zaczyna być również postrzegany jako przeszkoda na drodze postępującej cywilizacji. Potem uromantycznia się jego cechy „pozytywne” (na modłę Rousseau), co najpełniej widać w postaci szlachetnego dzikusa w *Pięcioksięgu* J.F. Coopera. Wspólnym mianownikiem poszczególnych etapów tworzenia postaci Indianina w mitologii pogranicza staje się domi-

<sup>2</sup> Zob. więcej w: Maria Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, ss. 168-172.  
<sup>3</sup> Richard Slotkin, *Regeneration through violence*, Wesleyan University Press, Middletown 1983, s. 23.  
<sup>4</sup> Ward Churchill, *Fantasies of the Master Race*, City Lights Books, San Francisco 1998, s. 4.



<sup>5</sup> Edward Said,  
*Orientalism*, Penguin,  
Londyn 1985, s. 42.

<sup>6</sup> Podziały te nie są  
niezmiennie ani  
w literaturze, ani  
w filmie (wspomnieć  
można o różnicach  
występujących  
u takich autorów,  
jak James Fenimore  
Cooper, James  
Curwood, Owen  
Wister, Karl May,  
czy Michael Blake).  
W kinematografii  
zauważalna jest  
tendencja do dwóch  
rodzajów klasyfikacji:  
przed nadejściem  
antwesternu, to jest  
przed końcem lat  
sześćdziesiątych  
ubiegłego wieku  
niemal każdy Indianin  
podlegał klasyfikacji  
Sheridanowskiej,  
czyli całkiem  
dosłownie stał się  
niegroźny dopiero  
pośmiertnie.  
Natomiast  
w późniejszych latach  
dobrymi zostają  
niezmiennie ci  
Indianie, z którymi  
pogranicznika łączy  
więź emocjonalna,  
oraz ci, którzy nie  
przeszkadzają  
euroamerykańskim  
osadnikom  
w realizacji ich misji.

nacja opisywanego nad opisywanym. Dominację rozumiem w tym kontekście jako coś więcej niż całkowite, polityczne podporządkowanie jednej grupy społecznej interesom innej grupy, lecz również jako artystyczne zawłaszczenie tożsamości grupy zdominowanej przez grupę dominującą. Dominacja zostaje w miecie granicy wykorzystana podobnie do orientalizmu w rozumieniu Saïda, to jest jako przedstawienie pogranicza w sposób romantyczny, egzotyczny, „pełen niespokojnych wspomnień i krajobrazów oraz niezwykłych doświadczeń”<sup>5</sup>.

Stając się w amerykańskiej wyobraźni „miejszem romantycznym” („zawsze chciałem zobaczyć granicę”, powie swojemu zwierzchnikowi porucznik Dunbar w *Tańczącym z wilkami*), granica z góry określa Indianina jako ideę odpowiadającą raczej białym wyobrażeniom niż rzeczywistości. Poprzez przyporządkowanie Indianina białej wyobraźni tubylczy inny zostaje sprowadzony do ograniczonego symbolu. Biały pisarz zakłada swoją wyższość nad opisywanym innym, utwierdzając się w misji cywilizacyjnej i uzurpując sobie prawo do przemawiania w imieniu Indianina. Widać to m.in. we wstępie do *Ostatniego Mohikanina* Coopera, gdzie autor opisuje wyobraźnię indiańską jako „orientalną”, a język tubylców jako bogaty w wyrażenia (stylistyka granicy nie czyni rozróżnienia pomiędzy językami północnoamerykańskich Indian). Cooper na samym wstępie powieści określa też ramy, w jakich mieści się Indianin jako istota „różnorodna” (nieprzejednana dla wrogów i gościnna dla przyjaciół). Trudno nie dojrzeć w epickim obrazie Indianina jako innego prostego kontrastu pomiędzy „dobrym” i „złym” Indianinem. Podział ten jest głęboko uzasadniony politycznie i widoczny również we współczesnych wizerunkach Indian w białej sztuce. Kontrast ten uogólnia wizerunek Indian, kwalifikując zbiorowo całe plemiona jako „dobre” lub „złe” na podstawie ich stosunku do anglosaskich osadników<sup>6</sup>. Trzeba tu jednak oddać Cooperowi, że jego uproszczona klasyfikacja prezentuje się nadzwyczaj okazale w porównaniu z niesławną kategoryzacją Indian przypisywaną generałowi Sheridanowi, który ogranicza się do bardziej „podstawowego” kryterium: Indianini żywego i martwego.

U Coopera „dobrymi” Indianami są Delawarowie, szczególnie zaś „ostatni Mohikanie”, to jest Unkas i Chingachgook, wspierający Natty’ego Bumpoo w jego szlachetnej misji przygotowującej pogranicze na nadejście białego człowieka. U Longfellowa „dobrym” Indianinem jest Hiawatha, szlachetnie usuwający się w cień przed postępującą cywilizacją. Kolejnym przykładem „dobrego” Indianina jest też z pewnością Tańcząca Chmura z serialu *Dr Quinn*, szaman odsłaniający przed bostońską lekarką-sufrażystką tajniki wiedzy medycznej Szejenów. Jest on dobry również dlatego, że nigdy nie opuszcza rezerwatu, biernie poddając się losowi. Scenarzystka serialu, Beth Sullivan najwyraźniej stwierdziła, że Tańcząca Chmura nie powinien wzorem Charlesa Eastmana, Williama Apessa, czy Zitkala-Sa stosować biernego oporu, jeżeli ma zachować sympatię widzów.

Ciekawą cechą „dobrych” Indian jest ich świadomość nacierającego końca kultury plemienniej i „naturalność” ich biernej postawy wobec własnej zagłady. Postawa ta wyraża masochistyczny wręcz gotowość pomocy białym w kolonizacji kontynentu. Chingachgook z dumą określa siebie jako potomka pierwszego plemienia, w którego żyłach płynie krew wodzów. Pomimo gorczy związanej z eksterminacją jego plemienia (nazywaną tu oględnie „odejściem w przeszłość”), stary wódz niewzruszenie przyjmuje swój los, prorokując – niemal słowo w słowo zgodnie z Hiawathą Longfel-

lowa – nadejście ery białego człowieka. Podobnie postępuje Dziesięć Niedźwiedzi w *Tańczącym z Wilkami*. W scenie bogatej w symbolikę przemijania ery indiańskiej i nadejścia epoki białych, Dziesięć Niedźwiedzi pokazuje Dunbarowi zbroję hiszpańskiego konkwistadora, będącą zapowiedzią kolejnego etapu pochodzenia białego człowieka. Mimo że „dobry” Indianin ma świadomość, iż pomagając euroamerykańskim obcym, doprowadzi do własnej zguby, nie zmienia swej postawy. Sama zaś czynność pomocy zyskuje wartość symbolicznej lojalności (nie jest przedstawiona jako coś utylitarnego – utylitarna, nastawiona na korzyść jest postawa „złego” Indianina, który pomaga „złym” białym, jak Magua w *Ostatnim Mohikaninie*). Zmitologizowanym i zakodowanym w kulturze popularnej uosobieniem tej lojalności jest Sacajawea z plemienia Szoszonów. Uwieczniona na jednodolarówkach Sacajawea występuje jako przewodniczka Lewisa i Clarka, uosobienie indiańskiego poddania się postępowi na rzecz zgodnego tworzenia nowej Ameryki przez „dobrych” Indian i „dobrych” białych. Podobnie postępuje Chingachgook, pomagając nie tylko Sokolemu Oku, lecz również córkom pułkownika Munro i – w innych częściach Pięcioksięgu – osadnikom zmierzającym na zachód. Jako dobry Indianin, „pomaga białym, ratuje ich, pociesza, nawet za cenę własnego życia”<sup>7</sup>. Tę najwyższą cenę płaci Unkas w *Ostatnim Mohikaninie*, a także wielu innych „dobrych” Indian, zwłaszcza kinowych – wspomnieć można tu chociażby o tytułowym *Hombre* z filmu Martina Ritta (1967) czy o Żółtej Ręce w *Człowieku zwanym koniem* (1970). Jako wzorcowy „dobry” Indianin, Unkas staje się Indianinem, którego biała Ameryka kocha i o którym chce czytać.

O ile Unkas i Chingachgook wraz z Tańczącą Chmurą i Żółtą Ręką po zostają „dobrymi” Indianami w wyobraźni białych Amerykanów, o tyle modelowym „złym” Indianinem w prozie pogranicza staje się bez wątpienia Magua, a wraz z nim całe plemię Huronów. Huroni stają w wojnie siedmioletniej po „złej” stronie konfliktu, to jest u boku Francuzów<sup>8</sup>. W postaci Maguy skupiają się cechy określane przez Geralda Vizenora, czołowego postmodernistycznego krytyka indiańskiego, jako wytwory „białej paranoi”<sup>9</sup>. Magua jest alkoholikiem, istotą odczłowieczoną, wyzwołaną z ryzów kultury ludzką podświadomością, Indianinem opornym, nienawidzącym białych. Magua zapoczątkowuje mit „czerwonoskórego diabła”. Mit ten zostanie w pełni uwypuklony w diabolicznej aurze otaczającej postać Geronimo w latach osiemdziesiątych XIX wieku, spopularyzowanej w edytowanej przez Fredericka W. Turnera autobiografii wodza Apaczów. W twórczości Coopera uogólnienie postaci indiańskiego innego jest jeszcze bardziej uproszczone niż w przypadku „dobrego” Indianina. O ile „dobrego” Indianina otacza współczucie narratora i czytelnika, o tyle „dzikus” spowity jest paranoicznym lękiem, który redukuje jego postać do absurdu (widać to już w XVII wiecznych pamiętnikach z niewoli indiańskiej Mary Rowlandson). Ostatecznym rezultatem tego procesu są tzw. symulacje Indian, o których wspomina Vizenor, czyli postaci kartonowe, komicznie przerysowane. Są nimi na przykład Apacze z *Dylżansu* i *Fortu Apache* oraz Komancze z *Poszukiwaczy* Johna Forda. Nieodmiennie wyposażeni w łuki, włócznie i stroje ceremonialne, pojawiają się na ekranie, a następnie są dziesiątkowani morderczym ogniem przez nieliczną gromadkę kawalerzystów (proszę zwrócić uwagę na fakt, że – mimo bezsensu ich taktyki – Indianie bezustannie szarżują!)<sup>10</sup>.

Podział na „dobrych” i „złych” Indian oraz obsesyjny strach przed realnym kontaktem z indiańskim innym znajdują swoje przedłużenie w obra-

Józef Jaskulski  
Od Unkasa  
do Tańczącej Chmury

<sup>7</sup> W. Churchill, *Fantasies...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>8</sup> Warto w tym miejscu poruszyć fenomen popularności Wesla Studi – aktora grającego Mague w *Ostatnim Mohikaninie* (1992, reż. Michael Mann). Wes Studi może być także jako hollywoodzkim uosobieniem mitu „złego” Indianina, ponieważ znany jest także jako sadystyczny wódz wyprawy wojennej Paunisów w *Tańczącym z Wilkami*. Granie „złych” Indian nie przeszkodziło jednak Studiemu w rozległej działalności społeczno-artystycznej na rzecz tubylczych Amerykanów. W swym najnowszym filmie – *The Only Good Indian* (2009, reż. Kevin Willmott) Studi gra postać najemnika na usługach białych, odnajdującego swoją tożsamość. Niestety, szerokiej widowni aktor pozostaje znany jako wcielenie obsesyjnych lęków przed „złym” Indianinem.

<sup>9</sup> Gerald Vizenor, *Fugitive Poses*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londyn 2000, s. 39.

<sup>10</sup> Kolejnym ciekawym artefaktem mitu pogranicza jest

karabin białego  
pogranicznika.  
Skonfrontowany  
z łukiem, jest on  
symbolem ostatecznej,  
politycznej i symbo-  
licznej dominacji  
kultury postępu nad  
kulturą „chaosu”.  
Biały uczyć „dobrego”  
Indianina posługiwa-  
nia się karabinem  
(vide Dunbar wśród  
Siuksów w *Tańczącym  
z Wilkami*), staje się  
jego modelem do  
naśladowania.  
W stosunku zarówno  
do „dobrego”, jak  
i „złego” Indianina  
wzbrojonego  
w karabin, biały  
pogranicznik  
pozostaje podmiotem  
dominującym.  
Karabin Kill Deer  
Sokolego Oka owiany  
jest ponurą legendą  
wśród Huronów, zaś  
sam bohater otrzymuje  
dwuznaczny  
z perspektywy  
psychoanalizy  
przydomek La  
Longue Carabine;  
karabin Sokolego Oka  
jest też dłuższy  
i celniejszy niż krótka  
strzelba „dobrego”  
Chingachgooka.

zie indiańskich kobiet. Kobieta indiańska, oprócz tego, że najczęściej jest tylko postacią w tle dla męskiego bohatera eposu pogranicza, zostaje zredukowana do kolejnego kontrastu wytworzonego przez wyobraźnię euroamerykańską. Obejmuje on postaci „indiańskiej księżniczki” i „squaw”. Trzecim aspektem, związanym z kobietami indiańskimi w micie pogranicza, jest tabu mieszanias. Kobieta indiańska z reguły występuje w eposie euroamerykańskim jako postać epizodyczna, element tła dla „dobrego” lub „złego” Indianina oraz białego pogranicznika.

W powieściach Coopera jedyną Indianką opisaną jednostkowo jest Wah-ta-Wah, ukochana Chingachgooka i matka Unkasa, która występuje w roli indiańskiej księżniczki, a wkrótce po narodzinach tego ostatniego znika z kart powieści (można przypuszczać, że wypełniła już swoją rolę jako matka-rodzicielka i zostaje, niezbyt zżęcznie, usunięta z planu opowieści). Poza nią, kobiety stanowią bezkształtną masę indiańskich *squaw*. W *Ostatnim Mohikaninie* są to Huronki, a więc postaci dodatkowo obciążone przynależnością do „złego” plemienia. Bezimiennie, tłoczą się one na placu wsi i dokuczają razem z dziećmi majorowi Heywardowi i schwytanym przez Huronów jeńcom. Księżniczkom indiańskim przypisana jest liryczna rola w eposie i to im poświęcona jest uwaga pisarza czy reżysera. Oprócz Wah-ta-Wah, innymi indiańskimi księżniczkami w popularnej wyobraźni euroamerykańskiego czytelnika i widza są z pewnością Pocahontas, Sacajawea oraz ukochana Richarda Harrisa w *Człowieku zwanym koniem*. Wszystkie trzy bohaterki łączy przywiązanie do białych przybyszów – Pocahontas z Disnejowskiej ekranizacji kocha symulację (pozwolę sobie ponownie użyć określenia Vizenora) historycznego Johna Smitha, Sacajawea wiąże się z francuskim traperem, natomiast Głowa Bizonicy zakochuje się w angielskim lordzie przybyszującym do wioski Żółtej Ręki. Wspólny jest też los tych trzech postaci – ich miłość pozostaje niespełniona i bezowocna, bowiem wszystkie umierają nie przekroczywszy kulturowego tabu czystości rasy. Co prawda historyczna Sacajawea rodzi dziecko, jednakże zostaje ono oddane do adopcji, a jej związek z Toussaintem Charbonneau rozpada się. Pocahontas nie znajduje szczęścia u boku Smitha i umiera, podobnie jak Głowa Bizonicy, która zostaje śmiertelnie ranna podczas ataku Szoszonów.

Nad białym pogranicznikiem angażującym się emocjonalnie w związek z indiańską księżniczką ciąży rasowe uprzedzenie. Warto zauważyć, że również Unkas i Kora Munro są jako para skazani przez euroamerykańską narrację na porażkę pomimo łączącego ich uczucia. To, jak głęboko zakorzenione jest tabu „mieszania” w popularnej kulturze euroamerykańskiej widać nawet w stosunkowo nowych, omawianych już wcześniej produkcjach. Josey Wales oddala od siebie młodą Indiankę, która wiąże się wtedy z indiańskim towarzyszem Joseya (widoczna jest tu sugestia seksualnego pierwszeństwa białego). Porucznik Dunbar, pomimo pozornego utożsamienia się z Lakotami i przyjęcia ich sposobu życia, otrzymuje od scenarzystów białą księżniczkę w postaci Podniesionej Pięści (Mary McDowell). W *Dr Quinn Sully*, kolejne wcielenie Sokolego Oka, żyje wśród Sejenów, ale przez lata pozostaje samotnikiem po śmierci białej żony. Czeka cierpliwie na pojawienie się atrakcyjnej, białej, anglosaskiej i protestanckiej kandydatki na żonę w osobie Dr Quinn (Jane Seymour). Scenarzystka serialu nie mogła stworzyć bardziej szablonowego związku, utwierdzającego zarówno mit pogranicznika, jak i tabu mieszanias. Tabu to zauważalne jest również w wyjątkowo pod względem fabuły wy-

paczonym *Ostatnim Mohikaninie* Michaela Manna, w którym to Sokole Oko (Daniel Day Lewis), a nie Unkas tworzy związek z Korą Munro (Madeleine Stowe).

Spoglądając na mitologizację Indianina w euroamerykańskim eposie pogranicza, oprócz widocznych uproszczeń i uogólniających, egzotycznych wizerunków wytworzonych przez białych kolonizatorów, można zauważyć, że indiański inny – zarówno męski i żeński – niezmiennie pozostaje tłem dla białego bohatera sagi amerykańskiego pogranicza. Najgłośniejszym, nadal aktualnym przykładem jest tu *Tańczący z Wilkami*, uważany – nie do końca słusznie – za film „przyjazny” tubylczym Amerykanom. Nawet jeżeli Indianin formalnie jest bohaterem pierwszoplanowym lub tytułowym (jak np. w *Pieśni o Hiawacie*, *Ostatnim Mohikaninie*, *Jesieni Czejenów* czy *Hombre*), zostaje przekształcony w karykaturalną wizję euroamerykańskiej wyobraźni. Białły przybysz nie tylko wykorzystuje ideę „indiańskości” do określenia siebie, ale także zawłaszcza tradycję tubylczych Amerykanów i uprawomocnia jej groteskową wersję jako autentyczną tożsamość indiańską. Co najważniejsze jednak, epos pogranicza umieszcza Indianina-innego w zamkniętym rozdziale przeszłości, który – pomimo ciągłych prób rewizji – pozostaje interpretowany w dużej mierze w ten sam sposób<sup>11</sup>. Sam zaś rzeczywisty Indianin i jego poszukiwanie straconej tożsamości, na którym koncentruje się współczesna sztuka tubylcza, nadal w dużej mierze jest niedostrzegany przez główny nurt euroamerykańskiej sztuki.❖

#### Bibliografia

- Ward Churchill, *Fantasies of the Master Race. Literature, Cinema and the Colonization of American Indians*, City Lights Books, San Francisco 1998.
- James Fenimore Cooper, *Ostatni Mohikanin*, przeł. Tadeusz Evert, Iskry, Warszawa 1955.
- Roger Ebert, *Dances With Wolves*, <http://rogerebert.suntimes.com>.
- Joy Porter, Kenneth M. Roemer (red.) *The Cambridge Companion to Native American Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Edward Said, *Orientalism*, Penguin, Londyn 1985 [wyd. polskie: *Orientalizm*, przeł. Witold Kalinowski, PIW, Warszawa 1991].
- Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence. The Mythology of American Frontier, 1600-1860*, Wesleyan University Press, Middletown 1973.
- Frederick Jackson Turner, *The Frontier Thesis*, <http://xroads.virginia.edu/~Hyper/TURNER/>.
- Gerald Vizenor, *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londyn 1999.
- Gerald Vizenor, *Fugitive Poses. Native American Scenes of Absence and Presence*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londyn 2000.

JOZEF JASKULSKI jest doktorantem w Instytucie Filologii Angielskiej UAM w Poznaniu. Jego praca doktorska będzie dotyczyła współczesnej literatury Indian amerykańskich i kanadyjskich. Zainteresowania naukowe: literatury etniczne w USA, postkolonializm, teoria literatury. Kontakt: [jjozef@ifa.amu.edu.pl](mailto:jjozef@ifa.amu.edu.pl)

Józef Jaskulski  
*Od Unkasa  
do Tańczącej Chmury*

<sup>11</sup> Oczywiście istnieje wiele filmów niszowych, będących owocem współpracy twórców euroamerykańskich i tubylczych, m.in. *Truposz*, *Pow-Wow Highway*, *Frozen River* czy *Znaki dymne*. Demitologizują one epickiego Indianina i przenoszą go do teraźniejszości, korzystając z tzw. estetyki postindiańskiej omawianej m.in. przez Geralda Vizenora, Gretchen M. Bataille, czy Paulę Gunn Allen. Filmy te pozostają jednak w dużym stopniu nieznanne przeciętnemu widzowi – wśród obrazów hollywoodzkich ciągle brak arcydzieła intymnego.



# Z ZIEMI INDIAN

## SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK

DESERT ROCK  
czyli czego  
potrzebują  
Nawahowie?

Kraj Indian pełen jest przykładów niełatwych sytuacji, w których jego mieszkańcy muszą wybierać między dbałością o środowisko, święte miejsca i ginące tradycje, a przedsięwzięciami ekonomicznymi, które mogą poprawiać jakość życia, ale i przynosić niekorzystne konsekwencje. Ich wpływ na decyzje władz i korporacji, na przykład w sprawach dużych projektów energetycznych, bywa niewielki, a priorytety władz plemiennych także nie zawsze są zgodne z odczuciami większości mieszkańców rezerwatów czy ich białych sąsiadów. Bywa jednak, że determinacja pojedynczych osób może przesądzać o losach wielkich przedsięwzięć lub przynajmniej pobudzać publiczną dyskusję.

Rada Narodu Nawahów 27 lutego 2009 roku znaczną większością głosów przyjęła uchwałę istotną dla jednego z najbardziej dyskusyjnych projektów energetycznych w rezerwacie Nawahów – i na całym Południowym Zachodzie USA. Uchwała ta zezwala inwestorowi (Sith Global/Desert Rock Energy Co.) na dostęp do placu budowy elektrowni węglowej Desert Rock, leżącego na pustynnych terenach rezerwatu w północno-zachodniej części Nowego Meksyku. To czwarte – po zawarciu umów o dzierżawie terenu, opodatkowaniu budowy i użyciu wody – wydane w ostatnich latach zezwolenie, kluczowe dla kontynuacji prac nad tą inwestycją budzącą protesty części Nawahów i ekologów.

Projekt budowy elektrowni Desert Rock jest wspólnym przedsięwzięciem koncernu energetycznego Sith Global i należącego do Narodu Nawahów urzędu Diné Power Authority. Opalana miałem węgla ze złóż odkrywkowych w rejonie Four Corners elektrownia o mocy 1500 MW ma wytwarzać energię elektryczną na potrzeby kilku sąsiednich stanów. W przeciwieństwie do dwóch już działających na terenie rezerwatu – i uznawanych za jedne z najbrudniejszych w USA – elektrowni węglowych, Projekt Energetyczny Desert Rock ma być po części własnością plemienia i wykorzystywać nowoczesne technologie „czystego spalania” węgla i podziemnego składowania odpadów gazowych.

Zapewnienia inwestorów o dbałości o środowisko budzą jednak wątpliwości organizacji ekologicznych i okolicznych mieszkańców, którzy argumentują, że nawet tzw. „czyste” elektrownie węglowe emitują znaczne ilości szkodliwych substancji (w tym gazów cieplarnianych) i promieniowania radioaktywnego. Twierdzą też oni, że technologie składowania dwutlenku węgla w głębokich warstwach ziemi są wciąż rozwiązaniem eksperymentalnym, a tak wielka inwestycja odbije się znacząco na niekorzystnym bilansie wodnym regionu, który i tak cierpi na niedostatek tego cennego bogactwa. To z kolei zagraża rozwojowi rolnictwa i hodowli, które wciąż stanowią tradycyjne źródła utrzymania wielu Nawahów.

Jak powiedziała „Tawacinowi” Louise Brown, szefowa organizacji Dooda Desert Rock (*Dooda* – w języku navajo „Nie dla Desert Rock”):

– Agencja Ochrony Środowiska (EPA) знаła wyniki badań, które mówią, że mieszkańcy leżącego w pobliżu dwóch czynnych elektrowni mia-



sta Shiprock cierpią na choroby dróg oddechowych pięć razy częściej niż osoby z dalszych okolic.

Według danych DDR dzieci i starcy chorują tam nawet dziesięciokrotnie częściej niż gdzie indziej, a już w 2003 roku średnie roczne stężenie rtęci w powietrzu było najwyższe właśnie w tej części Nowego Meksyku.

Grupa Elouise złożyła zażalenie na beczynność rządowej agencji regulacyjnej (EPA), zarzucając jej m.in. dyskryminowanie Nawahów przez wydanie zgody na powstanie w rezerwacie nowej elektrowni. W tym samym czasie władze zgodziły się rozpatrzyć odwołanie prawników z Western Environmental Law Center, którzy w imieniu organizacji ekologicznej Diné CARE zaskarżyli zgodę Biura Zarządu Ziemią (BLM) na budowę liczącej 470 mil linii przesyłowej z Desert Rock do Phoenix i Las Vegas.

Działania te nie znajdują jednak poparcia władz plemienia, dla których ważniejsze wydają się wymierne korzyści finansowe z budowy i eksploatacji elektrowni oraz miejsca pracy w biednym wciąż i nękanym wysokim bezrobociem rezerwacie. Część głosów protestu w Radzie Plemienia Nawahów zamilkła, gdy w nowej uchwale zagwarantowano wszystkim 110 okręgom, na które podzielony jest rezerwat, udział w dochodach z inwestycji. Do budżetów okręgów trafić ma łącznie 15% środków z wartego docelowo 3,5 mln dolarów funduszu z opłat za prawa dostępu do terenu budowy. Upadł zaś projekt podzielenia środków z funduszu wyłącznie między okręgi sąsiadujące z przyszłą elektrownią.

Dyrektor Diné Power Authority Steven C. Begay uważa, że Desert Rock zapewni Nawahom nie tylko miejsca pracy, nowy styl życia i możliwości finansowe, ale jest też przykładem sukcesu w dziedzinie ochrony środo-

Elouise Brown,  
z organizacji  
Dooda Desert Rock  
w rezerwacie  
Nawahów wita  
indiańskiego  
działacza  
ekologicznego  
z Nevady



wiska. Jednak takie osoby, jak mieszkająca przez płot z placem budowy Louise Brown nie wyobrażają sobie życia w sąsiedztwie energetycznego giganta – uważają go za zbędny, szkodliwy dla otoczenia i klimatu oraz groźny dla zdrowia przyszłych pokoleń Nawahów. Louise, która jeździ po całym kraju, szukając wsparcia i dowodów szkodliwości elektrowni węglowych, a na środku pustyni organizuje koncerty mobilizujące obrońców środowiska, ma przy tym nowe mocne argumenty.

W tym samym czasie, gdy rada Nawahów podejmowała decyzję, Sąd Najwyższy zarzucił Agencji Ochrony Środowiska, że ociąża się z ograniczaniem emisji trujących związków rtęci przez amerykańskie elektrownie. Ta sama EPA w opublikowanym niedawno raporcie ostrzega, że presja ludzi na środowisko i jej niekorzystne dla planety okazują się nawet większe niż dotąd przypuszczano.

Krytykowana za zbyt łagodne stanowisko wobec wielkich projektów energetycznych EPA 27 kwietnia 2009 roku podjęła decyzję o rewizji wydanego wcześniej budowniczym Desert Rock zezwolenia na emisję szkodliwych gazów i poleciła „całkowite wstrzymanie” inwestycji. Wewnętrzny organ odwoławczy EPA zdecyduje wkrótce, czy wniosek o zezwolenie będzie rozpatrywany ponownie.

Wstrzymanie zezwolenia na emisje – nawet gdyby po dalszych analizach EPA wydała je ponownie – wydłuży czas i zwiększa koszty budowy, co stawia pod znakiem zapytania jej opłacalność. Rosną tym samym nadzieje obrońców środowiska i Nawahów, takich jak Louise Brown, na to, że ostatecznie nie dojdzie do realizacji tej kontrowersyjnej inwestycji. Z kolei zwolennicy budowy krytykują EPA i administrację Obamę za „nie-sprawiedliwą zmianę zasad wstecz” i utrudnianie rozwoju uboższego regionu. Niewątpliwie trudno jest żyć bez pracy i prądu, ale wciąż daleko do obopólnego porozumienia, czy rozległy rezerwat Nawahów bardziej potrzebuje czystej wody i powietrza, czy niezbyt czystej fabryki i energii.

## Dwie góry – dwie różne decyzje

8 czerwca 2009 roku Sąd Najwyższy USA postanowił nie rozpatrywać odwołania Narodu Nawahów w sprawie przeciwko Federalnej Służbie Leśnej (USFS). Wcześniej sąd apelacyjny uznał, że USFS nie naruszyła praw religijnych koalicji plemion Arizony, zezwalając na wykorzystanie oczyszczonych ścieków komunalnych z Flagstaff do wytwarzania sztucznego śniegu w stacji narciarskiej Snowbowl. Prywatna stacja znajduje się na terenie San Francisco Peaks, w środkowej Arizonie, które tradycyjni Indianie z okolicznych plemion uważają za święte. Ich zdaniem produkcja śniegu ze ścieków to profanowanie świętych wzgórz oraz stwarzanie zagrożenia dla środowiska i zdrowia ludzi. Administracja prezydenta Obamy sprzeciwiała się ponownemu rozpatrzeniu sprawy przez Sąd Najwyższy. Władze plemion planują zwrócić się do Kongresu o uchwalenie poprawki do Ustawy o przywróceniu wolności religijnej (RFRA), która zapewniłaby lepszą ochronę San Francisco Peaks. Indianie rozważają też możliwość zwrócenia się do prezydenta z prośbą o interwencję.

Z kolei 5 czerwca Komisja ds. Przeglądu Dóbr Kulturowych Nowego Meksyku przegłosowała jednomyślnie wpisanie innej góry – Mount Taylor do stanowego Rejestru Dóbr Kultury. Plemiona Pueblo Acoma, Pueblo Laguna, Pueblo Zuni, Plemię Hopi i Naród Nawahów od ponad roku zabiegały o wpisanie cennych zasobów kulturowych i przyrodniczych Góry Taylora do rejestru w celu ochrony świętej dla nich okolicy przed planami wydobywania



z ziemi  
Indian

uranu. Do rejestru wpisano obszar o powierzchni 344 tysięcy akrów (140 tys. ha) wokół liczącego 3446 m wysokości szczytu w północno-zachodniej części stanu. Chroniony teren nie obejmuje blisko 100 tysięcy akrów ziem prywatnych w okolicach miasta Grants, na których nadal będzie można prowadzić swobodną działalność gospodarczą. Na wpisanym do rejestru obszarze zidentyfikowano ponad 360 tysięcy obiektów mających znaczenie kulturowe dla plemion z okolicy, w tym szlaki pielgrzymek, świątynie, stanowiska archeologiczne, miejsca pochówku, petroglify oraz miejsca zbioru ziół i minerałów. Wszelka działalność gospodarcza na tym obszarze ma być odtąd konsultowana z Indianami.

W połowie lutego 2009 roku ukazał się najnowszy „Atlas zagrożonych języków świata” (Atlas of the World’s Languages in Danger) UNESCO. Język Indian Wichita jest w nim wymieniony jako jeden ze 199 „krytycznie zagrożonych”, czyli takich – według kryteriów tej organizacji – których używa mniej niż dziesięć dorosłych osób. Jeszcze 40 lat temu językiem wichita mówiło kilkaset osób. Dziś ledwie kilka zna większą liczbę słów, a tylko jedna – 82-letnia Doris Jean Lamar McLemore – mówi nim płynnie. Doris nosi ze sobą dyktafon i choć nie umie odtwarzać nagrań, to włącza nagrywanie, gdy przypomni jej się jakieś słowo z czasów młodości. Urodzona w 1927 roku jako dziecko białego ojca i matki z plemienia Wichita, Doris wychowała się u indiańskich dziadków, którzy w domu mówili wyłącznie w wichita. Jej matka, wychowana w szkole z internatem, język ten zapomniała już w dzieciństwie. Zdaniem naukowców język mówi wiele o naszym systemie poznawczym, o tym, jak widzimy świat wokół nas. Za każdym razem, gdy tracimy jakiś język, gubimy bezpowrotnie część wiedzy o tym, do czego zdolny jest ludzki umysł.

Doris, która szkołę z internatem ukończyła jako piętnastolatka, została kucharką i pracowała w swej szkole przez następne trzydzieści lat. Sama mówi, że lubiła to miejsce, choć jako uczennica chowała pod kapeluszem jasne włosy, gdyż z ich powodu nie była akceptowana przez niektórych indiańskich uczniów pełnej krwi. Miała kolejno dwóch białych mężów (jeden nie wiedział, że Doris ma indiańskie korzenie, dopóki nie usłyszał, jak rozmawia z dziadkami) i troje dzieci, którym nie przekazała jednak znajomości języka swych indiańskich przodków. Gdy rozmawiała z babcią w wichita – wspomina – jej córki płakały i prosiły, by przestała. Po latach jedna z córek zmieniła zdanie, ale na naukę było już za późno.

W ostatnich latach profesor David Rood z Uniwersytetu stanu Kolorado i inni językoznawcy wielokrotnie odwiedzali Doris w jej domu Anadarko, w Oklahomie, rejestrując w komputerach wszystko, co zapamiętała z wichita. Dziś coraz trudniej przypomina sobie coś nowego i nie ma już niko, z kim mogłaby odświeżyć pamięć. Wichita to trudny język, bogaty w dźwięki i przerwy głosniowe – mało prawdopodobne, by ktoś zechciał uczyć się go dla przyjemności. Tymczasem to, co nagrała, emerytowany wódz plemienia Gary McAdams przenosi na papier, korzystając ze specjalnego zapisu opracowanego przez prof. Rooda. Gdy ma wątpliwości, wciąż jeszcze może poprosić Doris o pomoc.

Ostatnio zastanawiali się na przykład nad wymową i znaczeniem nazwy „Wichita”. Nie są pewni, czy – jak gdzieś przeczytali – oznacza to „oczy szopa” czy też raczej coś związanego ze słowem „pokrywka” i kopulasty-mi chatami z trawy, w których Indianie Wichita mieszkali w dzisiejszym

Wichita:  
język którego  
nie będzie





## z ziemi Indian

stanie Kansas podczas wojny domowej. Niestety, Doris nie pamięta nawet słowa „szop”. Wie natomiast z opowiadań dziadków, że dachy domów w Kansas były niższe i bardziej płaskie niż te z Oklahoma, by lepiej znosiły tamtejsze wiatry. Z 1500 Indian Wichita, wysiedlonych w 1864 roku przez konfederatów z rezerwatów Oklahoma na wschód, do ojczyzny wróciło po wojnie tylko 822. Pozostali zginęli z głodu i wycieńczenia w obozach nad Arkansas albo zmarli na ospę lub cholere.

W 1868 roku nazwa plemienia po raz pierwszy pojawiła się w druku jako propozycja nazwy nowego miasta na Szlaku Chisholma. Miała oznaczać „rozrzucone chaty”, ale według innych źródeł mogła też znaczyć „tatuowane twarze”, „malowaną twarz” lub „oczy niedźwiedzia”. Dziś 2400 Indian Wichita nie czuje szczególnych więzi z miastem, które od nich wzięło nazwę. W większości w ogóle niewiele wie o swojej historii. Lecz Doris McLemore jest pewna, że Wichita to nie „rozrzucone chaty”. I cieszy się, że jej głos przetrwa pokolenia.

Sytuacja Indian Wichita, którzy trwają, a nawet zachowują poczucie pełnej odrębności, mimo tego, że ich własny język – a wraz z nim unikatowa część ich świata – ginie, nie jest bynajmniej wyjątkowa. Według danych UNESCO mądrości, wiersze, legendy i przysłowia w około 2500 języków świata zagrożone są wymarciem lub już zaginęły.

## NCAI i politycy: zgodne priorytety na trudne czasy

**B**yron Dorgan, demokratyczny senator z Dakoty Północnej, po raz drugi został przewodniczącym Senackiej Komisji do Spraw Indian (SCIA). Zgodnie z oczekiwaniami, za priorytetowe obszary pracy komisji w nowej kadencji Kongresu uznał on opiekę zdrowotną Indian, bezpieczeństwo rezerwatów, reformę zasad uznawania plemion, budownictwo mieszkaniowe dla tubylców i indiańską oświatę. Jego zdaniem to w tych sferach „Pierwsi Amerykanie zbyt często stają się obywatelami drugiej kategorii”. Planowane główne obszary działania komisji są zgodne z priorytetami zawartymi w nowym „Raporcie o stanie Indian” przez szefa Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI) Joego Garcíę (zob. fragmenty tego raportu w poprzednim numerze „Tawacinu”).

Według zapowiedzi administracji prezydenta Obamy w budżecie na rok finansowy 2010 sporemu zwiększeniu ulegą wydatki na opiekę zdrowotną. Indiańska Służba Zdrowia (IHS) może dostać ponad 4 mld dolarów, czyli najwięcej od 20 lat. Więcej ma też być pieniędzy na bezpieczeństwo w rezerwach (dodatkowe 100 mln dolarów dla BIA i Departamentu Sprawiedliwości) oraz na indiańską oświatę (w tym na plemienne college i stypendia ze środków Departamentu Oświaty).

Pierwsze robocze posiedzenie Komisji w 111. kadencji Kongresu poświęcone było wysłuchaniu opinii plemiennych przywódców i ekspertów na temat możliwości poprawy dostępności i jakości opieki zdrowotnej dla Indian. Wielu uczestników dyskusji podkreślało konieczność ponownego uchwalenia Ustawy o poprawie indiańskiej opieki zdrowotnej, której ważność wygasła w 2000 roku. Projekt analogicznej ustawy przeszedł w 2008 roku przez Senat, ale utknął w Izbie Reprezentantów i w nowej kadencji prace obu izb nad nią muszą rozpocząć się od nowa.

Więcej o pracach SCIA na stronie: [indian.senate.gov/public](http://indian.senate.gov/public)

opracował Cień

na podstawie [indiancountrytoday.com](http://indiancountrytoday.com), [indianz.com](http://indianz.com)  
i [desert-rock-blog.com](http://desert-rock-blog.com) oraz informacji własnych

## Peru nie chce słuchać Indian

A mazońskie społeczności tubylcze z północnego Peru od lat bronią swych terenów przed ekspansją koncernów naftowych, która nierzadko zagraża ich środowisku, zdrowiu i tradycyjnemu stylowi życia. Kiedy z początkiem 2009 roku wszedł w życie traktat o wolnym handlu między Peru i USA, a rząd przyjął pakiet dekretów ułatwiających eksploatację bogactw naturalnych na obszarze około 70% peruwiańskiej Amazonii, w wielu częściach kraju doszło do nasilenia tubylczych demonstracji. By stłumić wielotygodniowe protesty, na początku czerwca rząd postanowił użyć siły.

5 czerwca o świcie kilka rządowych helikopterów z bazy El Milagro, w pobliżu granicy z Ekwadorem, skierowało się w stronę głównej szosy łączącej dżunglę z wybrzeżem Peru. Szosa ta od dziesięciu dni blokowana była przez około 5 tys. Indian Awajún i Wampi. Z helikopterów ostrzelano demonstrantów pojemnikami z gazem łzawiącym, a nawet użyto broni palnej. Jednocześnie oddział policji przypuścił szturm na blokadę, używając przy tym broni palnej i ostrej amunicji. Około sto bezbronnych osób – z których część miała tylko dzidy i maczety – odniosło rany od kul, a ponad dwudziestu zginęło.

Mieszkańcy pobliskiego miasta Bagua – głównie Metysi – wyszli tego dnia na ulice, by wyrazić swe poparcie dla protestujących Indian. Demonstranci podpalili budynki rządowe oraz siedzibę partii rządzącej APRA. Atakowali też usiłujących rozprościć tłum policjantów i kilku z nich zabili. Od kul policyjnych padło co najmniej kilku uczestników demonstracji. Protestujący uwięzili z kolei 38 policjantów pilnujących położonej w dżungli stacji paliwowej nr 6 i zagrozili jej podpaleniem. Zginęło wówczas dziewięciu policjantów. Mimo upływu kolejnych dni wielu uczestników protestów nie wróciło do swych wiosek i domów – część może ukrywać się z obawy o swe bezpieczeństwo, inni uważani są za zatrzymanych lub zaginionych w niejasnych okolicznościach.

Relacje z północnego Peru są miejscami sprzeczne. W kilka dni po masakrze rząd podał, że zginęło 11 demonstrantów i 23 policjantów. Organizatorzy protestów utrzymują, że może być nawet 30-50 ofiar śmiertelnych wśród demonstrantów i ponad 400 zaginionych. Według niepotwierdzonych doniesień policjanci w celu ukrycia rozmiarów masakry mieli palić zwłoki i wrzucać je do rzeki. Zdarzały się też aresztowania rannych przebywających w szpitalach. Pewne jest, że podczas negocjacji nad likwidacją blokad rząd wysłał siły zbrojne w celu stłumienia pokojowego protestu, który od 57 dni trwał w pięciu amazońskich departamentach Peru: Amazonas, Cusco, Loreto, San Martín i Ucayali.

Już 8 czerwca 2009 Międzypaństwowa Komisja Praw Człowieka (agencja Organizacji Państw Amerykańskich) potępiła przemoc w Peru i wezwała władze tego kraju do ujawnienia pełnej prawdy i naprawienia

krzywd. Wezwała też obie strony konfliktu do pokojowego dialogu. Wkrótce zaczęły wychodzić na jaw liczne nieprawidłowości i prawdopodobnie naruszenia praw człowieka przez siły rządowe interweniujące w Bagua i okolicy. Rząd wprowadził godzinę policyjną, usiłując pomniejszać skalę starć, na przykład przez ograniczenie dostępu mediów w ten rejon. Odmawiał też wyjaśnień w sprawie winnych nadużyć oraz losu około stu osób zatrzymanych po krwawych zamieszkach w rejonie Bagua.

Prezydent Peru Alan García nazwał protestujących tubylców „terrorystami” i oskarżył ich o udział w „międzynarodowym spisku”. Według ministrów jego rządu w konflikt zamieszane są władze Boliwii i Wenezueli, które także wydobywają w Amazonii ropę i gaz ziemny, i które dążą do utrudnienia Peru prowadzenia konkurencyjnej działalności. Przedstawiciele władz peruwiańskich utrzymują, że działają w interesie większości mieszkańców kraju „terroryzowanych” przez niewielką, „niewykształconą i zagubioną” mniejszość „egoistycznych i inspirowanych z zewnątrz” tubylczych społeczności.

Największą tubylczą organizacją w Peru, skupiającą blisko 400 tysięcy Indian z około 1500 wspólnot tubylczych Amazonii i koordynującą różne formy protestu jest Międzyetniczne Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Dżungli Peruwiańskiej (AIDESEP). Po starciach z 5 czerwca jej lidera Alberta Pizango uznano za buntownika i wydano nakaz aresztowania go. Obawiając się o swoje bezpieczeństwo, Pizango poprosił o azyl w ambasadzie Nikaragui w Limie, a gdy tydzień później otrzymał list żelazny, wyjechał do Nikaragui, gdzie poprosił o azyl. Władze oskarżają opozycję i niezależne media relacjonujące konflikt o „podżeganie do aktów gwałtu tak, by tubylcy atakowali policję”.

Protesty w Amazonii nie ucichły po masakrze z 5 czerwca. Niemal wszystkie z 56 tubylczych ludów peruwiańskiej Amazonii potwierdziły, że będą kontynuować blokady dróg do czasu, aż władze zniosą stan wyjątkowy i uchylą przepisy naruszające Konwencję nr 169 Międzynarodowej Organizacji Pracy. Ich zdaniem sytuacja w regionie nadal jest wybuchowa. Prezydent Alan García ma już na swoim koncie krwawe tłumienie buntów (w 1986 roku, za jego pierwszej prezydentury, podczas pacyfikacji buntu w jednym z więzień zginęło ponad sto osób) i istnieje obawa, że w obliczu przedłużających się protestów jego rząd kolejny raz może uciec się do przemocy. Jednak pomimo manipulacji rządowych mediów postulaty mieszkańców Amazonii – po raz pierwszy na taką skalę – docierają do opinii publicznej, popierane są przez część obywateli Peru i międzynarodowe organizacje broniące praw człowieka, ludów tubylczych i środowiska.

10 czerwca w wymuszonym trwającymi protestami pojednawczym geście rząd w Limie obiecał Indianom zwrócenie się do Kongresu z wnioskiem o anulowanie dekretów ułatwiających eksploatację Amazonii. Premier Yehude Simón spotkał się z przedstawicielami 390 lokalnych społeczności w amazońskim miasteczku San Ramón. Efektem tego spotkania było 12-punktowe porozumienie zakładające m.in. zniesienie stanu wyjątkowego i godziny policyjnej w departamencie Amazonas. Indianie obiecali z kolei likwidację blokady.

Przedstawiciele rządu przekonują, że plany przyjaznego dla środowiska rozwoju Amazonii zostały „źle zrozumiane” przez jej mieszkańców i że najważniejszym obecnie zadaniem jest odbudowa zaufania między obiema stronami. Największa organizacja amazońskich Indian AIDESEP nie uczestniczyła co prawda w pierwszych rozmowach, ale obiecała włączenie się

do dalszych negocjacji, jeśli peruwiański rząd przestanie ignorować głosy tubylców i obrońców środowiska. Opinia publiczna apeluje też do Departamentu Stanu USA i prezydenta Obamy o analizę zapisów liberalnej umowy o wolnym handlu z Peru, która może rodzić niekorzystne skutki społeczne i ekologiczne oraz nowe konflikty w Amazonii.

17 czerwca, tuż przed planowaną w Peru i innych krajach falą pokojowych manifestacji poparcia dla Indian Amazonii, Kongres zawiesił bezterminowo dwa najbardziej kontrowersyjne dekrety (1090 i 1064) – w tym przepisy, które mogły ułatwiać wyciniek lasów i tworzenie w ich miejscach plantacji roślin służących do produkcji biopaliw, a także promować eksploatację złóż ropy i gazu. Krytykowany za użycie siły premier Jehude Simón zapowiedział ustąpienie ze stanowiska „gdy tylko sytuacja się uspokoi”. Wcześniej do dymisji podała się minister do spraw kobiet Carmen Vildoso. Także prezydent García przyznał, że brak negocjacji z tubylcami i użycie wobec nich siły było „błędem”, ale potwierdził zamiar kontynuowania polityki wolnego handlu i wspierania inwestycji zagranicznych.

Do Peru przybył specjalny sprawozdawca ONZ do spraw ludów tubylczych James Anaya. Zaapelował on do wszystkich stron sporu o nieprzerywanie pokojowych negocjacji i podkreślił, że w rozmowach powinni brać udział delegaci ludności tubylczej i społeczności światowej. Wezwał władze Peru, by uczyniły wszystko co możliwe w obronie praw człowieka i podstawowych wolności ludów tubylczych. Zaapelował też o poważne śledztwo, które mogłoby wykazać naruszenia praw człowieka, doprowadzić do ukarania winnych i zapobiec podobnym wydarzeniom w przyszłości. Piętnaście międzynarodowych organizacji humanitarnych i ekologicznych zaapelowało z kolei do prezydenta USA Baracka Obamy i amerykańskiego Departamentu Stanu o ponowne przeanalizowanie konsekwencji i możliwości renegotjacji zapisów traktatu o wolnym handlu z Peru.

Zdaniem władz w Limie z bogactw naturalnych kraju powinni korzystać wszyscy Peruwiańczycy. Z kolei tubylczy przywódcy twierdzą, że nie są przeciwni rozwojowi, ale domagają się, by władze konsultowały z nimi kluczowe decyzje w sprawie przyszłości Amazonii i przestrzegały praw ludów tubylczych uznawanych w prawie międzynarodowym. Liderzy AIDSEP uznali anulowanie dwóch dekretów za pozytywny gest władz, ale twierdzą, że także wiele innych uchwalonych ostatnio dekretów prezydenckich postrzeganych jest jako sprzeczne z zapisami przyjętej w sierpniu 2007 przez ONZ Deklaracji Praw Ludów Tubylczych (która wytycza niezobowiązujące standardy), a także z międzynarodowymi staraniami o redukcję emisji gazów cieplarnianych i ochronę lasów tropikalnych.

Podczas gdy w Peru koncerny naftowe wznawiają prace poszukiwawcze i wydobywanie ropy w dżunglii, sąd w Wielkiej Brytanii wydał postanowienie o zamrożeniu wartych 11,7 mln dolarów aktywów spółki Monterrico Metals. Decyzja ta ma zapobiec przeniesieniu siedziby spółki do Hongkongu i próbie uchylenia się przez nią w ten sposób od wypłaty odszkodowań i odpowiedzialności za torturowanie 29 robotników z plemienia Ayabaca z północnego Peru. Decyzja sądu brytyjskiego kontrastuje z postawą peruwiańskiego systemu sprawiedliwości, który dotąd nie znalazł winnych torturowania 29 górników w 2005 roku, co doprowadziło do śmierci co najmniej jednej osoby. ♦

W artykule wykorzystano informacje ze stron:  
[survival-international.org](http://survival-international.org), [ienearth.org](http://ienearth.org), [iwgia.org](http://iwgia.org), [ipsnews.net](http://ipsnews.net),  
[upsidedownworld.org](http://upsidedownworld.org), [intercontinentalcry.org](http://intercontinentalcry.org), [indianz.com](http://indianz.com).

# Ludzie powinni się obudzić!

## Relacja z protestu pod Ambasadą Peru w Warszawie

Kiedyś przeczytałam książkę Joe Kane’a *Dzicy*, napisaną na początku lat dziewięćdziesiątych wnikliwą relację z konfliktu między „najdzikszyimi ludźmi w całej Amazonii” (Indianami Huaorani) i współczesnym światem. Czytając czułam, że tytułowymi „dzikimi” jesteśmy my – „biali” – mieszcuchy, egoistyczni, dzicy...

Amazońskie społeczności od około pięciuset lat bronią swoich ziem, a tym samym własnej tożsamości pozwalającej im przeżyć. Współcześnie zmagają się przede wszystkim z niszczycielską ekspansją koncernów naftowych. Rządy krajów, w których żyją społeczności amazońskich Indian, zarzucają im utrudnianie dostępu do dóbr naturalnych, należących – według rządzących – do wszystkich obywateli. To manipulacja, która ma stawiać ludzi przeciwko sobie – w białych rękawiczkach. Jednak ręce ludzi wynajmowanych do pospiesznego zacierania śladów po rozległych wyciekach w dżungli są brudne od ropy: „Zagarniali maź gołymi rękami i wlewali ją do plastikowych worów. Worki te, niektóre przeciekające, zostały następnie zakopane w pobliżu jezior [...]. Zanieczyszczono już tak znaczne obszary pierwotnego rezerwatu, że na wielu terenach nie ma już żadnego życia, które można by chronić” (J. Kane).

Gdyby wydobywanie ropy i gazu nie wiązało się z całkowitym i nieodwracalnym w wielu przypadkach zniszczeniem ogromnych obszarów lasu, cała sytuacja może wyglądałaby inaczej. Wycieki „usuwa” się zresztą tylko wtedy, gdy o jakimś miejscu zrobi się głośno. Ale o ilu miejscach, do których Indianie nie mogą już powrócić – nie wiemy?

20 czerwca 2009 roku o 16<sup>00</sup>, na ulicy Starościańskiej, na warszawskim Starym Mokotowie, zebrała się kilkunastoosobowa grupa ludzi uczestnicząca w happeningu – proteście przeciwko zabijaniu Indian i niszczeniu Amazonii. Akcję zorganizowały osoby poruszone docierającymi z Peru wieściami. Pojechałam do Warszawy zupełnie spontanicznie. Jak się okazało, byłam tam jedyną przedstawicielką południowej Polski.

Rozpoczynając, Monika i Damian – inicjatorzy happeningu, zapalili znicze jako symbol pamięci o tych, którzy zginęli po obu stronach barykady.

Staliśmy pod ogrodzeniem, otoczeni wysokimi budynkami. Jakoś tak metaforycznie myślałam o sytuacji bez wyjścia, betonie, nieuchronności... Naprzeciwko mieści się szkoła ochrony środowiska, więc rozdaliśmy wcześniej studentom ulotki informacyjne. Niestety, nie przyszli jakoś tłumnie. Mieli wykłady i „usiłowali się uczyć” – jak wykrzyczała w pewnym momencie jedna ze studentek, z trzaskiem zamykając okno, podczas gdy Damian szczegółowo opowiadał o genezie protestów Indian oraz przedstawiał najnowsze wydarzenia. Do manifestacji dołączyło kilka prze-



Karina Kiczek  
Ludzie powinni  
się obudzić

Pikieta PRPI  
przed ambasadą  
Peru w Warszawie,  
20 czerwca 2009 r.

chodzących osób. Monika odczytała petycje skierowane do władz Peru za pośrednictwem pani ambasador Peru w Polsce, a także do premiera Donalda Tuska. Dokumenty te zostaną im wkrótce przekazane. Damian rozdał wszystkim zgromadzonym kolorowe piórka – symbol duchowości...

Pod koniec spotkania głos zabrał Mirko, Indianin – Peruwianczyk mieszkający w Polsce, który na to spotkanie przyjechał z Łodzi. Mówił:

– Podczas Wielkiego Marszu Pokoju w Limie skandowano hasło: „Indianie też są Peruwianczykami!” – bo do tej pory jakby nie zauważano, że są ludźmi... Nikogo nie interesowało, co się z nimi dzieje... To jest najwyższy czas, kiedy ludzie powinni się obudzić! Tam jest szkoła ochrony środowiska: nie wiem, gdzie oni będą pracować, jeśli tego środowiska po prostu nie będzie... Niestety ono nie jest z betonu ani szkła. Indianie urodzili się w innym środowisku. Nie są przeciwni, by ludzie z cywilizacji miast przyszli tam coś wydobywać. Chodzi tylko o to, że Indianie nie chcą betonowych ulic i supermarketów, bo to ich niszczy. Nie chcą ton śmieci, które zatrują całe środowisko. Oni lubią żyć wśród żabek, węży, roślin, wody i ryb. Dlatego dziękuję za tę manifestację.

Na zakończenie Darek z Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian zaproponował, byśmy stanęli w kręgu, wzięli się za ręce i myśląc o wszystkich ludach na świecie, które walczą o swoje prawa, wypowiedzieli słowa Indian Lakota: „Mitakuye oyasin” – „Wszyscy jesteśmy spokrewnieni”.

Wracając do Myślenic, zapatrzona w deszczowe, zielone krajobrazy i w zaniedbane, oblażące miasta – myślałam i usypiałam... W książce Kane’a znalazłam taki fragment:

– Huaorani bronią lasu dla całego świata. Jeżeli przybyłby cały świat i zobaczył, co robi Kompania, wtedy cały świat powstrzymałby Kompanię.

– Naprawdę sądzisz, że Kompanię można powstrzymać?

– Wiem to – rzekł Moi i zaznaczył, że w języku Huaorani, jego imię oznacza „marzenie”, jak podczas sennych wizji...

Więcej informacji: *Indymedia*, You Tube: *Awajún en Corral Quemado* (Paro amazonico 2009) – Vicariato de Jaén.



z zakurzonej  
półki

## INKOWIE – ostatni rozdział



Skoro w poprzednim odcinku dosiadłem inkaskiego konika (a może raczej powinienem napisać: lamy, bo przecież Indianie nie znali koni i to między innymi ułatwiło konkwistadorom podbój, nie tylko Peru; ale z kolei na lamach się nie jeździ), to postanowiłem pójść za ciosem i wydrążyć temat do dna. Zwłaszcza, że jest mi on bliski, co zaraz się okaże.

Ostatnimi czasy na gwiazdę polskiej amerykanistyki wyrósł Jarosław Wojtczak, którego (dla reklamy odzianego w strój indiański) miałem okazję spotkać kiedyś na Targach Książki w Krakowie, gdzie promował którąś ze swych książek. Ten płodny autor zdominował wręcz serię „Historyczne Bitwy” warszawskiego wydawnictwa Bellona, wydając m.in. *Alamo-San Jacinto 1836* (1996), *Quebec 1759* (2000), *Big Hole 1877* (2002), *Sand Creek 1864* (2007) czy najnowsza *Wojna meksykańska 1861-1867* (2009).

Żadna z nich nie zdążyła się zbytnio pokryć kurzem na moich półkach, a niektóre są wciąż reklamowane w „Tawacinie”. Podobnie jak inne dzieło Jarosława Wojtczaka, *Powstanie Tupaka Amaru* (Warszawa 2007). Zawarte w nim dramatyczne wydarzenia dopisują jakby ostatni rozdział do historii inkaskiego Peru. Do końca XVIII wieku istniała bowiem w Peru znacząca warstwa społeczna, najczęściej mieszanego już pochodzenia, wywodząca się od dawnych Inków i jako kacykowie pełniąca rolę niższego szczebla administracji Wicekrólestwa. W ludziach tych idee oświeceniowe rozbudziły dumę z indiańskich przodków i tradycji, co spowodowało jakby renesans kultury prekolumbijskiej, rozmaicie manifestowanej. Władze hiszpańskie patrzyły na to przez palce. Ale potomkowie Inków mieli także ambicje polityczne i coraz głośniej dopominali się swoich praw, w tym dopuszczenia do rządów. Popierali ich także Kreole, czyli Hiszpanie urodzeni w Ameryce i traktowani pogardliwie przez gacupinów, czyli rodowitych Hiszpanów z metropolii. Sytuacja przypominała więc nieco tę w koloniach angielskich w Ameryce Północnej, w których właśnie dobiegała pomyślnego kresu wojna o niepodległość. W 1781 roku wybuchło w Peru antyhiszpańskie powstanie, na czele którego stanął metys Jose Condorcanqui, który przyjął inkaskie imię Tupaka Amaru II.

Ten wykształcony pół-Inka okazał się prawdziwie nowoczesnym demokratą. Nie zamierzał wcale reaktywować Tahuantinsuyu, ani wygnać z Peru wszystkich białych. Chciał stworzyć państwo z równymi prawami dla Indian, Metysów i Kreolów, dlatego, dopóki wygrywał, cieszył się poparciem tych ostatnich. Jednak Tupac Amaru II był marnym strategiem i mimo namów żony nie zajął Cuzco, choć mógł i powinien to uczynić. To przesądziło sprawę. Powstanie upadło w 1781 roku, a Tupac Amaru II wraz z całą rodziną został stracony z wyjątkowym okrucieństwem.

Podobnie potraktowano pozostałą szlachtę pochodzenia inkaskiego i w efekcie nie pozostał nikt, kto mógłby reprezentować interesy peruwiańskich tubylców, kiedy na początku XIX wieku kolonie amerykańskie zrzuciły hiszpańskie jarzmo. Dlatego dziś tamtejsi Indianie znajdują się na najniższym szczeblu drabiny społecznej, wolno i mozolnie wyłaniając własną warstwę średnią. Jako żywo sytuacja bardzo przypomina tę z naszej własnej historii (zresztą powstanie Tupaka Amaru II odbiło się w Polsce, znajdującej się właśnie w okresie rozbiorów, głośnym echem). XIX-wieczne nieudane powstania oraz warszawskie z 1944 roku zdziślały najlepszą część narodu, ułatwiając komunistom ogłupianie reszty społeczeństwa, czego skutki obserwujemy do dzisiaj.

Kontynuując wątek polsko-inkaski nie sposób nie wspomnieć o tzw. legendzie niedzickiej. Jej twórca, nieżyjący już Andrzej Benesz, utrzymy-

wał, jakoby niedobitki rodziny Tupaka Amaru II, ratując się przed pogromem i pościgiem, wraz z resztką legendarnego skarbu Inków z końcem XVIII wieku przybyły do zamku w Niedzicy na polskim Spiszu. Temat ów w swoim czasie zainteresował wybitnych literatów: Jalu Kurka (artykuł w „Echu Krakowa” z 10 sierpnia 1947) i Jana Józefa Szczepańskiego (*Ki-pu*, Kraków 1978). Entuzjastą i nieustrudzonym propagatorem owej historii jest Aleksander Rowiński (*Pod klątwą kapłanów*, Warszawa 2000). Niestety, nie można tej ostatniej pozycji z czystym sumieniem polecić poważnym amerykańistom. Zarówno bowiem badania znanej etnograf, Anny Kowalskiej-Lewickiej (*Problem niedzickiej legendy*, „Ziemia” nr 1-2, 1956), jak i niżej podpisanego (*Inkowie w Polsce, fakty czy fikcja?*, „Tawac-in” nr 2 [38], lato 1997), mimo najszczerzych chęci badaczy, nie potwierdziły historyczności tej frapującej opowieści. ❖

Mariusz Wollny



z zakurzonej  
półki

#### KONFERENCJA NAUKOWA

#### „SZLAKIEM ZŁAMANYCH TRAKTATÓW”

21 października 2009 roku, Wyższa Szkoła Gospodarcza w Bydgoszczy

Celem konferencji jest wymiana myśli i poglądów na temat traktatów zawieranych między plemionami indiańskimi a rządem Stanów Zjednoczonych oraz ich skutków do dnia dzisiejszego.

Organizatorzy: Polski Ruch Przyjaciół Indian, Polskie Stowarzyszenie Przyjaciół Indian, Samorząd Studencki Wyższej Szkoły Gospodarczej

Kontakt: Adam Piekarski, [padam3@wp.pl](mailto:padam3@wp.pl), tel. +48 601714611

#### SPROSTOWANIE

W poprzednim numerze wskutek błędu technicznego zamienione zostały podpisy pod zdjęciami Artura Sobczyka. Poniżej podajemy podpisy we właściwej kolejności. Autora i czytelników serdecznie przepraszamy.

Marek Maciołek



Indianin Yagua,  
Amazonia, Peru

Uzdrowiczka  
Kallawaya,  
Apolobamba, Boliwia



Indiani  
Ashaninka,  
środkowe Peru

POWYŻEJ  
Uzdrowiacz Kallawaya  
w trakcie obrzędu  
PONIŻEJ  
Majański kapłan  
Costumbres w trakcie  
obrzędu





ROBERT ROBIDEAU  
1946-2009



obyśmy nie  
zapomnieli

Pierwsza wiadomość była lakoniczna: 17 lutego 2009 roku zmarł w Hiszpanii Robert E. Robideau. Miał 62 lata. Jego nazwisko trafiło na czołówki gazet latem 1975 roku, gdy wraz z Dino Butlerem i Leonardem Peltierem został oskarżony o zastrzelenie dwóch agentów FBI podczas niesławnego „incydentu w Oglala”, w lakockim rezerwacie Pine Ridge. Sądzony wraz z Butlerem, został uniewinniony – sąd przyznał rację obrońcom, którzy dowodzili, iż żyjący w panującej wówczas w rezerwacie atmosferze terroru i zastraszenia działacze Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) działali w samoobronie. Sądzony w odrębnym – budzącym nadal spory – procesie Leonard Peltier został uznany winnym i skazany na podwójne dożywocie, które mimo kolejnych apelacji i starań swoich stronników odsiaduje do dziś.

Urodzony 11 listopada 1946 roku w Portland, w Oregonie, Robert Robideau był Indianinem Anishinabe (Ojibwa). Jego rodzina pochodziła z rezerwatów Turtle Mountain i White Earth, a jego przodkami byli m.in. odzib- wejscy wodzowie Obe-quod i Ke-che-ha-kuk-kung-ay-we-ne-nee. W latach osiemdziesiątych w rodzinnym Oregonie ukończył antropologię i socjologię na Portland State University, by studiować później malarstwo w Instytucie Sztuki Indian Amerykańskich (IAIA) w Santa Fe, w Nowym Meksyku.

Bob Robideau był kuzynem Peltiera. Obaj dorastali w tubylczych gettach Oregonu. Obaj na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku ulegli atmosferze indiańskiego buntu i odrodzenia, i włączyli się w działalność AIM – najpierw na Północnym Zachodzie, a później w Dakocie. Obaj uczestniczyli w licznych akcjach i protestach Ruchu – czasem niewątpliwie na pograniczu prawa. Z innymi aktywistami wędrowali po rezerwach i wiosną 1975 roku założyli w pobliżu Oglala obóz dla wspierających tradycjonalistów członków AIM. Krótco po strzelaninie w Oglala Bob Robideau, ciężko ranny w głowę w przypadkowym wybuchu przewożonej samochodem amunicji, został zatrzymany przez FBI w stanie Kansas i stanął przed sądem.

Uniewinniony w 1976 roku, zaangażował się w działalność Komitetu Obrony Leonarda Peltiera (LPDC), lidera AIM, na którym skupiła się cała uwaga FBI i amerykańskiego wymiaru sprawiedliwości. Na czele Komitetu stanął w 1990, gdy po przegranych apelacjach od Leonarda odwróciło się wielu dawnych przyjaciół. Później raz jeszcze podjął się niełatwej roli kierowania LPDC, by ostatecznie zrezygnować w 2005 roku. Jedną

z przyczyn tej decyzji był sprzeciw Komitetu – i samego Peltiera – wobec ekstradycji Johna Grahama, byłego członka AIM, oskarżonego o morderstwo Anny Mae oraz niejasne stanowisko LPDC wobec nasilających się oskarżeń pod adresem dawnych liderów AIM. Pod koniec 1975 mieli oni inspirować – lub milcząco akceptować – morderstwo działaczki Ruchu Anny Mae Aquash (podejrzewanej o współpracę z FBI) i uczestniczyć w zмовie mającej zrzucić całą winę na FBI. Bob z uporem bronił słuszności swych działań i ideałów Ruchu – nawet wtedy, gdy ten tracił na znaczeniu i opinii. „Ponieważ my także byliśmy wojownikami walczącymi w obronie ludzi i ziemi – pisał po latach – nie żałuję czynów, po które sięgnęliśmy przeciwko naszym wrogom w gorące działania w swojej obronie. A ława przysięgłych słusznie zgodziła się z naszym postępowaniem”.

Był jednym z inicjatorów pomysłu publicznego ujawnienia w 1990 roku przez tzw. „Mr. X”, anonimowego członka AIM, że to on jest odpowiedzialny za zabicie agentów FBI w Oglala. Robideau przedstawił „Mr. X” pisarzowi Peterowi Mathiessenowi, który zrelacjonował jego spowiedź w nowym wydaniu swej głośnej książki *In the Spirit of Crazy Horse*. Pomysłana jako desperacki sposób na doprowadzenie do ułaskawienia Peltiera akcja zdemaskowana została później jako mistyfikacja m.in. przez członków skonfliktowanej z Robideau grupy National AIM z Minneapolis, w Minnesocie. Bob do końca utrzymywał jednak, że rząd nigdy nie udowodnił w pełni, że to właśnie Peltier winien jest śmierci agentów i że – podobnie jak w jego przypadku – należałoby co najmniej uznać prawo Leonarda do samoobrony.

W 1993 roku Robideau przyłączył się do Russella Meansa, Warda Churchilla i innych, którzy w wyniku nasilających się konfliktów wewnętrznych w łonie Ruchu odłączyli się od braci Bellecourt, Dennisa Banksa i innych osób skupionych wokół Minneapolis, zakładając tzw. Autonomiczny AIM z ośrodkiem w Denver, w stanie Kolorado. Przez pewien czas, w połowie lat dziewięćdziesiątych, był rzecznikiem Autonomicznego AIM w Nowym Meksyku. Skłóconym grupom Ruchu nie udało się jednak odzyskać dawnego znaczenia, a rozczarowany atmosferą wewnątrz organizacji Bob wyjechał do Hiszpanii. Pisał później z rozżaleniem, że niektórzy z dawnych liderów AIM „stali się nie lepsi od swoich wrogów”.

Systematycznie występował publicznie, zabierając głos na temat historii i aktualnej sytuacji Indian. W USA i w Europie – gdzie był zapraszany przez grupy wspierające Indian i broniące praw człowieka – wypowiadał się często w obronie AIM, Leonarda Peltiera i Anny Mae Aquash. Bywało, że mówił zdecydowanie i mocno krytykował swoich dawnych towarzyszy. Nie bał się oskarżyć o tchórzostwo Johna Trudella, który – choć wcześniej milczał przez wiele lat – w 2004 roku postanowił zeznawać jako świadek FBI w procesie byłego członka AIM podejrzanego o udział w morderstwie Anny Mae Aquash, obciążając przy okazji innych. Dystansował się od niejasnej postawy Dennisa Banksa, a nawet winił go za rzucanie podejrzeń na Annę. Miał za złe braciom Bellecourt ich brak realnej pomocy Peltierowi. Krytykował też opory LPDC wobec ekstradycji Johna Grahama, domniemanego wykonawcy wyroku na Annę. Uważał bowiem, że „sąd wroga” jest właściwym miejscem dla wykonawców i inspiratorów tej „tchórzliwej zbrodni” – nawet, gdyby mieli okazać się nimi niektórzy z liderów lub prawników AIM.

„Na pewno nauczyłem się szacunku dla wroga – pisał Robideau z odrobiną goryczy w 2004 roku – i przynajmniej, że po części udało mu się zwrócić

nas przeciwko sobie. Nazywajcie to COINTELPRO czy jak tam chcecie; efekt końcowy – to zbrodnia przeciwko Indianom i zhańbione osiągnięcia Ruchu”. Choć nieraz spierał się z Peltierem o strategię działania na rzecz jego uwolnienia, bronił go nawet w ostatnich wywiadach, a uwięziony od 33 lat lider AIM w liście wyraził żal z powodu śmierci „niezmordowanego orędownika mojej wolności i praw tubylczych na całym świecie”.

Znając Amerykę i Europę, nie unikał komentowania bieżących wydarzeń politycznych, dopatrując się – ryzykownych czasem, lecz jakże sugestywnych – analogii do historii Indian i ich walki o prawa. Komentując przed dwoma laty zwycięstwo Hamasu w wyborach do Autonomii Palestyńskiej i słowa jej przywódcy „Szpieczy i złodzieje muszą się bać, a złodzieje to ci, co kradną nasza ziemię” – pisał m.in.:

Jako członek AIM świetnie wiem, że drogi do Ameryki pełne były złodziei. Państwo Izrael powstało na ziemiach, które kiedyś były palestyńskie, a które ruchy syjonistów z Europy i USA uznały za „dar boży”. Euroamerykanie wołają „Bóg i Ojczyzna!” i uczą młode pokolenie czcić gangsterów, banitów i złodziei, którzy w imię boże zagarniali ziemię indiańskich narodów.

Przekonanie Europejczyków o „wyższości danej przez Boga” doprowadziło – zdaniem Robideau – do konfliktu z Palestyńczykami, tak jak kiedyś – z narodami Indian. Inwazja na zachód Ameryki odbywała się pod sztandarem „Boskiego Przeznaczenia” – przekonania, że mają rozwijać się zgodnie z „misją powierzoną od Boga”. Gubernator Indiany William Henry Harrison pytał kiedyś legislaturę: „Czy jedna z najżyźniejszych krain globu ma pozostać w stanie pierwotnym, zdana na łaskę garstki nikczemnych dzikusów, gdy wydaje się, że została przeznaczona przez stwórcę do wspierania całej populacji, bycia morzem cywilizacji, nauki i prawdziwej wiary?” Czyż nie taka jest dziś postawa syjonistów wobec Palestyny?

W czasach Boskiego Przeznaczenia idea była jasna i prosta – „wysiedlenie Indian”. Dobrze dziś udokumentowanie „indiańskie wojny” zakończyły się ponad 300 traktatami, przyznającymi niektórym plemionom spore ziemie, które obecnie niemal w całości przeszły w ręce Euroamerykanów. Naród Palestyński, za pośrednictwem grup takich jak Hamas, kontynuuje walkę w samoobronie – o własną suwerenność i pozostałe im ziemie. Podobnie północnoamerykańscy Indianie kontynuowali walkę o utrzymanie ziem, które im pozostały i odzyskanie tego, co im zagrabiono.

Cała ta – niedawna przecież – interpretacja prawa do samoobrony mówi wiele o tym, jak pokolenie wcześniej – w połowie lat siedemdziesiątych –

COINTELPRO – program tajnych działań kontrwywiadowczych FBI, zapoczątkowany w 1956 roku w celu inwigilowania domniemyanych członków i rozbijania działalności Komunistycznej Partii USA, a następnie rozszerzony na inne grupy krytyczne wobec polityki władz USA, w tym na radykalne ruchy antywojenne i ugrupowania mniejszości etnicznych. Program zakończono w 1971 roku po ujawnieniu jego kontrowersyjnych szczegółów, a seria procesów wykazała, że w ramach COINTELPRO funkcjonariusze Departamentu Sprawiedliwości stosowali lub akceptowali nielegalne praktyki represjonowania opozycjonistów, naruszania podstawowych praw obywatelskich i podlegania do działań kryminalnych. Według niektórych opinii program kontynuowano nieformalnie w latach 70. przeciw AIM, a używane w ramach COINTELPRO dyskusyjne lub wręcz bezprawne metody wykorzystano w późniejszych działaniach antyterrorystycznych. Cień

mogli pojmwawać je młody Bob i jego przyjaciele, „wojownicy” z AIM. Co ciekawe, w tym samym tekście (z 2007 roku) Robideau przewidywał, że jeśli nie uda się kupić pokoju za cenę pomocy dla Hamasu, to Izrael – z pomocą USA i Unii Europejskiej – może uciec się do wojny.

Od dziesięciu lat Robideau mieszkał i tworzył w Barcelonie, gdzie kierował tamtejszym Muzeum Ruchu Indian Amerykańskich. Zgromadził w nim szereg dokumentów współczesnej walki Indian, wystawiał w nim też – i sprzedawał – obrazy, na których w charakterystycznym dla siebie stylu uwieczniał indiańskie portrety i sceny rodzajowe. W ostatnich latach coraz częściej dokuczał mu tkwiący w głowie odłamek z wypadku w Kansas. Chorował na padaczkę i myślał powrocie do USA. Nie zdążył – zmarł, pozostawiając żonę Pilar i dwóch dorosłych synów – Michaela i Bobby’ego.

Czasami był moim najgorszym krytykiem, a czasami najlepszym sojusznikiem – napisał Peltier – ale zawsze był moim bratem i bardzo go kochałem. Nie wątpię, że – gdziekolwiek jest – organizuje jakąś grupę poparcia. Wiem, że Bob doceni naszą troskę o bliskich, których pozostawił i że pragnie, byśmy nadal robili wszystko, co w naszej mocy, by świat, w którym żyjemy, uczynić lepszym i bardziej wolnym. I z pewnością przypomniaby nam, że jesteśmy strażnikami jutra i opiekunami tego, co wokół nas.

Jego nazwisko znałem od dawna – było istotną częścią współczesnej historii amerykańskich Indian. Czytywałem jego wyważone i odważne zarzecz listy w internecie i wypowiedzi w różnych publikacjach. Niektóre z podziękowań od LPDC za polskie petycje w obronie Leonarda Peltiera nosiły jego podpis. Osobiście spotkałem go dwukrotnie – na trasie Najdłuższego Marszu 2008 w USA. Najpierw zjawił się na spotkaniu w Peach Springs, w rezerwacie Hualapai, w Arizonie. Nie wszyscy kojarzyli długowłosego siwiejącego Indianina z twarzy lub nazwiska, ale wypowiedziane do mikrofonu kilka ciepłych zdań zachęty dla uczestników Marszu zostało przyjęte bravami.

Przez cały wieczór pozostawał na uboczu, skromny, milczący i jakby nieco zdystansowany. Daleki od wylewności, nie angażował się w dyskusję i rozmowy towarzyskie, ale gdy gość z dalekiej Polski dał mu do zrozumienia, że – w przeciwieństwie do większości obecnych – nieźle zna jego dzieje i sprawę Peltiera – bez oporów przyjął prośbę o wspólną fotografię. Nie wiedziałem wówczas, że jego sympatię dla idei i uczestników Najdłuższego Marszu nadal przyćmiewają podejrzenia o niechlubną rolę Dennisa Banksa w sprawie śmierci Anny Mae. Spotkany na trasie marszu powtórnie jakiś czas później, poznał mnie, wyciągnął dłoń w geście charakterystycznym dla tubylczych aktywistów i pogratulował mi wytrwałości. Wkrótce gdzieś zniknął, jak poprzednio.

Robert Robideau wystąpił m.in. w filmie dokumentalnym Michaela Apteda *Incydent w Oglala* (1992), a także w programach telewizyjnych *60 Minutes*, *West 57th Street* i *EDJ*. Czasami, zwykle w ważnych chwilach, pisywał listy otwarte. Zabierał też głos w prasie i innych mediach, często tubylczych, choć można sądzić, iż nie przepadał za powracaniem do trudnej przeszłości. Na pewno wiedział wiele. Na pewno nie powiedział wszystkiego. Czasami trudno pogodzić świadomość dziejowej krzywdy, społecznej misji, grupowej presji i własnej słabości. Zapewne niełatwo też czasem godzić poczucie solidarności i sprawiedliwości. Nie mnie oceniać, na ile udało się to Bobowi. ♣

Marek Nowocień

# CZOKTAWOWIE

## z Missisipi

Mississippi Band of Choctaw Indians to druga, obok Narodu Czoktawów z Oklahomy (Choctaw Nation of Oklahoma), grupa tych Indian – największa spośród około 5 tysięcy członków rolniczego plemienia, które oparło się przesiedleniom na Terytorium Indiańskie w latach 1831-33 (i później, aż do początków XX wieku), przez kilka kolejnych pokoleń zmagając się z rasizmem i dyskryminacją. Ich potomkowie nadal zamieszkują Południowy Wschód Stanów Zjednoczonych – w rezerwatach i poza nimi.

Powstały w 1945 roku Rezerwat Czoktawów z Missisipi ma około 84 km<sup>2</sup> i obejmuje osiem społeczności ze środkowej części stanu – Bogue Chitto, Bogue Homa, Conehatta, Crystal Ridge, Pearl River, Red Water, Tucker i Standing Pine (członkowie MBCI żyją też nad Zatoką Meksykańską i w Tennessee). Zamieszkuje go ponad 5 tysięcy z blisko 10 tysięcy członków plemienia. W 2006 roku Indianie odzyskali od stanu jedno ze swych świętych miejsc, kopiec Nanih Waiya sprzed około dwóch tysięcy lat.

Pokonując stopniowo uprzedzenia, izolację, segregację i biedę, Czoktawowie przejęli kontrolę nad własnym szkolnictwem i opieką zdrowotną, sądownictwem i pomocą społeczną. Jak przystało na jedno z historycznych Pięciu Cywilizowanych Plemion, Czoktawowie z Missisipi doceniają zalety wynikające z unikania skrajności, dbałości o tradycje (w tym język) i rozwoju przedsiębiorczości (19 firm plemiennych, w tym kasyna, hotele, pola golfowe, drukarnia, fabryki części samochodowych i tworzyw sztucznych, zatrudnia łącznie blisko 7 tysięcy osób).

W 2002 roku ujawniono, że oskarżony o oszustwa finansowe lobbysta Jack Abramoff wyłudził m.in. 15 mln dolarów od „małp z rady plemiennej Czoktawów”. Skandal przyniósł w 2007 roku porażkę wyborczą Wodza Plemiennego („Miko”) Phillipa Martina. Szefujący MBCI przez siedem czteroletnich kadencji Martin, weteran II wojny światowej w Europie, były prezes National Tribal Chairmen’s Association i pierwszy szef Rady Regentów Haskell Indian Nations University, przegrał nieznacznie z reformatorem Beasleyem Densonem i odszedł na emeryturę, a niedawno wydał autobiografię.

Marek Nowocień



**233.** Nielatwo o „prawdziwych Indian”, jakkolwiek to rozumiemy. Świat wokół nas pełen jest nie tylko rozmaitych *wannabies* (z ang. *wanna be* – „chciałbym być”) – oszustów i pozerów, ale też podejrzanych zjawisk i ofert, które odzibwejski pisarz Gerald Vizenor nazywa „indiańskimi symulacjami”. Za Oceanem sporo jest samozwańczych „wodzów” i „księżniczek”, „medialnych wojowników” i „plastikowych szamanów” oferujących „uzdrawiający” ceremonie i amulety. Także w naszym otoczeniu – obok łatwych do rozpoznania ignorantów – nie brak trudniejszych do zdemaskowania wątpliwych autorytetów, fałszywych proroków i hochsztaplerów. Strzeżmy się przed nimi, uczmy się ich rozpoznawać i izolować, ale też – nie popadajmy w paranoję. Głupki, naciągacze i oszołomy mogą pojawić się wszędzie, ale nie każda „indiańska wioska” to fajans, a ciekawy zespół może się trafić i na lokalnym festynie. Nie 100% ofert w sieci to tandeta i podróby, a przyzwoita lektura na plażę bywa nie tylko w Wydawnictwie TIPI.

**234.** Różne „indiańskie symulacje” pojawiają się od lat wśród wakacyjnych atrakcji – nawet na złotych PRPI. Gama reklam spędzenia wolnego czasu „po indiańsku”, filmy i lektury z indiańskim wątkiem – to coś, co zawsze może liczyć na zainteresowanie młodszych i starszych. Nasza uniwersalna tęsknota za życiem pełnym egzotycznego piękna, romantyzmu i szlachetności napotyka na globalizującą się rynkową ofertę „fantastycznych przygód” i emocji rodem z Dzikiego Zachodu, upiękσονą czasem hasłami o ekologii, wielokulturowości czy duchowości. Dla dociekliwego indianisty dwuznaczność słowa „fantastyczny” w tym kontekście winna być równie oczywista, co bezwartościowość „duchowości instant”, oferowanej na potrzeby ludzi tyleż niecierpliwych, co naiwnych.

**235.** Można się oczywiście krzywić na poziom wielu ofert dla masowego odbiorcy, można i warto wymagać i wytykać błędy. Nie warto jednak walczyć z wiatrakami, wytaczać armat na wróble, wylewać litrów żółci i zdzierać głosu na puszczy. O wiele sensowniej jest wspierać co ciekawsze i mądrzejsze inicjatywy, cierpliwie i bez zbytniego zaciętrzewienia edukując choćby najbliższe otoczenie (lata pracy mogą zdziałać cuda nawet z oporną rodziną!). Zamiast zyskiwać sobie wrogów niejasnymi dla innych protestami, tam gdzie się da – warto samemu podnosić poziom, wychodząc z możliwie realnymi i atrakcyjnymi projektami. Warto szukać dla nich wsparcia, sojuszników, a może i sponsorów, chociaż połączenie edukacji i rekreacji bywa równie trudne, jak dawanie świadectwa swej przyjaźni do Indian – i niedokładanie do tego „interesu”.

**236.** Niestety, nadużycia zdarzają się też w sferze działalności humanitarnej i praw człowieka. Nie każdy, kto twierdzi, że jest Indianinem skrzywdzonym przez „system”, naturę, czy zły los – musi zasługiwać na pomoc. Im bliżej poznamy kogoś, kto liczy na wsparcie, tym skuteczniej możemy mu pomóc. Im bardziej zgłębimy sytuację w danym plemieniu czy regionie – tym większe są szanse, że nie ulegniemy manipulacji, a wystąpimy w słusznej sprawie. Nie zawsze jest oczywiste, jakie znaczenie może mieć nasz gest solidarności dla losu indiańskiego więźnia, dzieci z ubogiego rezerwatu, czy peruwiańskich Indian broniących Amazonii. Warto więc poszukiwać własnej odpowiedzi i być przygotowanym na pytania sceptyków i osób życzliwie zainteresowanych. Bo niedostatek wiedzy może oznaczać rozczarowanie, kompromitację, czy utratę sojusznika. Otwarcie, ale i czujni – w medialnym szumie, marketingowym tłumie i letniej gorączce własnych fascynacji nie zapominajmy też o głosie rozsądku.

Marek Nowocień

# NOWY PROJEKT WYDAWNICZY TIPI

Wielokrotnie na łamach „Tawacinu” wyrażaliśmy przekonanie, że polskojęzyczna literatura na temat Indian Ameryki Północnej jest bardzo uboga. Przeważają syntezy dziejów Indian w ujęciu bardzo tradycyjnym. Nie posiadamy opracowań monograficznych ani naszych rodzimych autorów, ani przekładów klasycznej literatury amerykańskiej. Aby wypełnić tę lukę, chcielibyśmy wydać po polsku książki, które rzucają nowe światło na dzieje podboju Ameryki i los tubylczych mieszkańców tego kontynentu. Publikowana właśnie biografia Czerwonej Chmury Roberta W. Larsona jest pierwszym tytułem w naszym projekcie.

W najbliższym czasie ukażą się:

*Górska Wilczyca* – biografia Indianki Winnebago spisana przez Nancy O. Lurie

*Szejenowie walczący* – monumentalne dzieło George’a Grinnella o wojnach Szejenów w XIX wieku

Wśród kolejnych tytułów można znaleźć m.in.:

## **dział: historia**

- 1 Robert M. Utley, *Cavalier in Buckskin: George Armstrong Custer and the Western Military Frontier* – najlepsza biografia kontrowersyjnego generała pióra najlepszego historyka amerykańskiego Zachodu
- 2 Laurence Hauptman, *Between Two Fires: American Indians in the Civil War* – udział Indian w amerykańskiej wojnie secesyjnej po obu stronach konfliktu
- 3 Thomas W. Dunlay, *Wolves for the Blue Soldiers: Indian Scouts and Auxiliaries with US Army 1860-1890* – indiańscy zwiadowcy służących w armii amerykańskiej
- 4 Grant Foreman, *Indian Removal: The Emigration of the Five Civilized Tribes of Indians* – monografia Pięciu Plemion Cywilizowanych wysiedlonych do Oklahoma
- 5 David La Vere, *Contrary Neighbors: Southern Plains and Removed Indians in Indian Territory* – o relacjach mieszkańców Południowych Równin (Komancze, Szejenowie) z wysiedlonymi plemionami zza Missisipi
- 6 F. Todd Smith, *The Wichita Indians: Traders of Texas and the Southern Plains, 1540-1845* – dzieje Indian Wichita z Teksasu

- 7 Colin Calloway, *One Vast Winter Count: The Native American West Before Lewis and Clark* – historia Indian na Zachodzie przed przybyciem białych – z ich punktu widzenia

## **dział: biografie**

- 1 John Sudgen, *Tecumseh: A Life* – najnowsza biografia słynnego wodza Szaunisów
- 2 William Hagan, *Quanah Parker* – biografia wielkiego przywódcy Komanczów
- 3 *Pretty-shield: Medicine Woman of the Crows red. Frank Linderman* – klasyczna autobiografia szamanki z plemienia Wron, przedstawiająca życie na Równinach w XIX wieku z kobiecego punktu widzenia

## **dział: antropologia**

- 1 Ella Deloria, *Dakota Texts* – legendy spisane na podstawie wywiadów ze starszymi Siuksami
- 2 Robert Lowie, *The Crow Indians* – monografia plemienia Wron, etnografia, życie społeczne i religijne

Dzisiaj nie wiemy jeszcze, czy uda nam się doprowadzić do wydania tych tytułów po polsku, nie wiemy, czy będzie można uzyskać prawa autorskie na przekład. Nie wiemy też, czy podane tytuły spotkają się aprobatą czytelników. Dlatego zachęcamy do wzięcia udziału w głosowaniu na tytuł, który najbardziej Państwa zainteresował. Na stronie internetowej [www.tipi.pl](http://www.tipi.pl) zostanie uruchomiona specjalna sonda, dzięki której będzie można oddać głos na wybrany tytuł. Oczywiście swój typ można przesłać mailem, SMS-em, czy po prostu zadzwonić. Na tegorocznym zlocie w Uniejowie będzie rozdawana ulotka z powyższymi tytułami książek, aby jego uczestnicy mogli dokonać wyboru, który zadecyduje o kolejności prac nad uzyskaniem praw autorskich, przekładem i wydaniem książki w języku polskim.

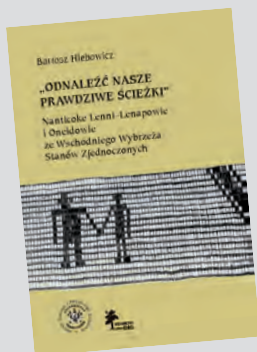
Cezary Cieślak  
Bartosz Hlebowicz  
Marek Maciolek

# NOWE KSIĄŻKI

Bartosz Hlebowicz

## Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki

Nanticoke Lenni-Lenapowie i Oneidowie  
ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych



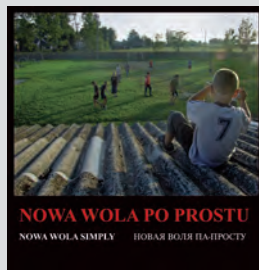
Wydawnictwo DiG  
Warszawa 2009  
format B5  
stron 386, il. 55  
cena 30 zł

*Moi bohaterowie, potomkowie słynnych Irokezów i Delawarów, to ludzie w 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 uciechu, 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 obydwo 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 wskazywałby fizyczny dystans.



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



Rafe Martin

## ŚWIAT, KTÓRY ISTNIAŁ PRZED NASZYM

Książka przedstawia legendy Irokezów Seneca. Opowieści należące do jednej z najbardziej zaawansowanych kultur Ameryki Północnej, gdzie kobiety wybierały radę plemienia, są żywym zapisem najważniejszych podań tego ludu.

Wydawnictwo ELAY, format 130×200, stron 128  
cena 26,50 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





W domu jednego z członków rady plemiennej i sympatyka AIM wszechobecne indiańskie ozdoby i pamiątki łączą się z najnowszą elektroniką i wszelkimi udogodnieniami cywilizacji.



Faktorie handlowe z pogranicza już dawno ustąpiły miejsca stacjom benzynowym, a te, nawet w zapadłej dziurze, w Missisipi oferują miejscowym Indianom, ich murzyńskim sąsiadom oraz przyjeźdźnym zwykle białym całą gamę towarów – od kanapek i napojów z lodem po baterie i różne typy amunicji.



# CZOKTAWOWIE Z MISSISIPI

ZDJĘCIA  
MAREK NOWOCIEN

Nad okolicą góruje otwarty w 2002 roku kompleks hotelowo-kasynowy Golden Moon, zwieńczony konstrukcją w kształcie piłki do *stick ball* (lub – jak chcą inni – do golfa). Powstał nieco na wyrost, nigdy nie przynosił takich dochodów, jak położone naprzeciwko skromniejsze kasyno Silver Star z 1994. Kryzys gospodarczy sprawił, że od stycznia tego roku Golden Moon działa tylko od piątku do niedzieli, a zarządzające nim plemię zwolniło 570 pracowników, z których żaden nie był Czoktawem.

TAWACIN  
GALERIA





Na parkingu przed nowoczesną siedzibą rady plemiennej przeważają duże amerykańskie terenówki; na masztach powiewają flagi Stanów Zjednoczonych, stanu Missisipi i plemienia. Czoktawowie są dumni, że ich przodkowie, którzy pozostali w Missisipi, byli jednymi z pierwszych nieeuropejskich obywateli USA, a ich język, największy w rodzinie muskogee, już podczas I wojny światowej służył za szyfr członkom plemienia walczącym w armii USA we Francji.

W ogrodzie, za niejednym domem, czeka systematycznie wykorzystywana konstrukcja szalasu potu, stos kamieni oraz zapas wody i drewna na opał.



Czoktawowie z Missisipi nie wydają – jak niektóre inne plemiona – własnych tablic rejestracyjnych, tym niemniej lubią akcentować za ich pomocą swoją odrębność.



Najpopularniejszą dyscypliną sportową wśród Czirokeezów jest *stick ball* – odmiana znanej od wieków gry *lacrosse*. W *stick ball* gra się dwiema raketkami, a piłką należy trafić w słup broniony przez przeciwnika. Drużyny liczą niekiedy po kilkudziesięciu zawodników. U Czoktawów męskie, kobiece i dziecięce drużyny *stick balla*, reprezentujące poszczególne społeczności z Missisipi, rozgrywają każdego lata zacięte pojedynki ligowe i mecze pokazowe.



Mężczyźni wybierają partnerki do tańca tradycyjnego.