



TAWACIN nr 3 [87] jesień 2009

TAWACIN

nr 3 [87] jesień 2009

ISSN 1232-9207

cena 8,50 zł
(w tym 7% VAT)

nowa seria Wydawnictwa TIPI

mali wielcy – indiańskie biografie

Czerwona Chmura bywał brutalny, szczególnie w latach swej młodości, często nadmiernie zabiegał o popularność i bywał 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

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



Indianie i sport

SZARA SOWA

niezwykłe życie pewnego Anglika

JAK TO Z NAMI JEST

Zawsze czułem, że redagowanie „Tawacinu” w końcu obróci się przeciwko mnie, że nie można bezkarnie poruszać się pośród mitów ludzkości. W podobnej sytuacji jesteście oczywiście i wy, drodzy czytelnicy.

O tym, że Stanisław Supłatowicz (Sat-Okh) nie był Szawanezem, przekonałem się dawno temu. O tym, że Sylwester Long (słynny „Mały Bizon” Arkadego Fiedlera) był potomkiem afrykańskich niewolników, a nie chłopcem z plemienia Czarnych Stóp, pisaliśmy w „Tawacinie” latem 2002 roku (nr 2 [58]). W tym numerze obnażamy kolejnego oszusta czy – jak kto woli – niepoprawnego romantyka i marzyciela. Otóż Archibald Belaney (Szara Sowa) był Anglikiem. Czy na świecie nie ma już prawdziwych Indian?

W tym miejscu pojawia się inna refleksja: jak to jest, że wyobraźnię młodego czytelnika kształtują opowieści ludzi, którzy po prostu udają kogoś innego? Jak to jest, że nie mamy żadnego przykladu autentycznego bohatera indiańskiego, który miałby podobną moc oddziaływania? Czy miłość do synów prairii mogą najlepiej zaszczepić tylko pisarze z innego kręgu kulturowego?

Jeśli tak, znaczy to, że bycie Indianinem nie jest niczym niezwykłym, że świat Indian zawsze był i jest zwyczajną walką o przeżycie. Świadczy o tym choćby współczesna literatura indiańska. To my, biali, nadaliśmy światu Indian cechy, których on nigdy nie posiadał. To my chcemy widzieć w Indianach tę lepszą część ludzkości, do której tęsknimy i której dajemy się oszukiwać. Nigdy nie będzie to naszym udziałem.

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimą **Redaguje zespół:** Bartosz Hlebowicz, Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** Mirosław Dunin-Sulgostowski, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak, Andrew J.R. Wala (New Jersey), Ewa Wencel (Alberta) i Mariusz Wollny **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tawacin@tipi.pl **Wydawca:** TIPI, ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, e-mail: tipi@tipi.pl www.tipi.pl

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

W TYM NUMERZE

- 1 Syn lasu** – fragment autobiografii Williama Apessa, pekokiego pisarza z XIX wieku
- 4 Opowieść syna lasu** – Józef Jaskulski analizuje twórczość Williama Apessa pod kątem humanistycznej retoryki
- 11 Asymilacja i dzikość** – Maria Moss omawia rolę Indian w sporcie amerykańskim przełomu XIX i XX wieku
- 19 Zaszczty czy obraza? „Indiańskie” maskotki** – Bruce E. Johansen wskazuje, gdzie zaczyna się rasizm w sporcie
- 27 Szara Sowa: niezwykle życie pewnego Anglika** – Janusz Wencel kreśli biografię słynnego traperę i pisarza, który chciał być Indianinem
- 41 Śmierć Sawanteany** – John Smolenski omawia problem sprawiedliwości kolonialnej w XVIII-wiecznej Pensylwanii
- 53 Przeklęte przeznaczenie** – relacja Bartosza Hlebowicza z bydgoskiej konferencji „Szlakiem złamanych traktatów”
- 56 Z Ziemi Indian** – serwis informacyjny obu Ameryk
- 60 Nefretete a Indianie** – książki z zakurzonej półki recenzuje Mariusz Wollny
- 62 Projekt wydawniczy TIPI** – podsumowanie wyników sondy i głosowania

Felieton: **zwierzenia Cienia**

Okładka: Michael Pace, Delawar z Bartlesville (Oklahoma), podczas konferencji „Szlakiem złamanych traktatów” w Bydgoszczy, październik 2009, fot. Bartosz Hlebowicz

Podziękowania: Albert Jerka, Marek Pióro

Opracowanie graficzne okładki i galerii: Mariusz Sołtysiak



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

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

Odwiedź naszą stronę w internecie:

www.tipi.pl



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

WILLIAM APESS

SYN LASU

rozdział VI

Z pewnością liczni są dobrzy ludzie w Stanach Zjednoczonych, którzy szanują prawa ubogich; liczni są jednak również i inni, których powozy pędzą wśród łez i krwi biednych i niewinnych tubylców, i którzy zawsze chętnie żerują na Indianach, okradając ich z mienia. Gdy zaś zubożały Indianin protestuje przeciwko wykrocom swych białych sąsiadów, zewsząd podnosi się przeciw niemu wrzawa. Za błahostkę uważa się wojny prowadzone przez białych z Indianami, których wywłaszcza się i wypęda z rodzimej ziemi. Działania te biali uznają za słuszne, gdyż dzięki nim kraj uzyskuje nowe tereny, a poszczególni obywatele bogacą się. Ale gdyby odwrócić tę zależność, gdyby wprowadzić do Stanów potężną armię, która uciemięży kraj i zniewoli obywateli, jakże prędko rzuciliby się do broni, zebrani tysiącami wokół drzewa wolności, walcząc o swoje prawa do ostatniej kropli krwi. A gdyby wróg ich zwyciężył, czy nie powstałoby ostatecznie i nie starali się odzyskać wolności? I czy ktokolwiek winiłby ich za to?

Opuszczając armię, nie miałem w kieszeni ani szylinga. Polegałem niepewnie na hojności miejscowych, aż dotarłem do terenów zamieszkałych przez moich braci [tubylców – przyp. tłum.]. Nie zatrzymałem się jednak wśród nich na dłużej i ruszyłem w kierunku Montrealu. Chciałem się usatkwować i udałem się tam z myślą o zostaniu piekarzem. Tu jednak mój nałóg przemógł dobre intencje. Uzależniłem się od rumu i często się upijałem. Ponieważ do moich obowiązków należało także rozwożenie chleba, często obracałem się w nieodpowiednim towarzystwie. Któregoś dnia, mocno już pijany, spotkałem brytyjskiego żołnierza i, obrzuciwszy go obelgami, solidnie go wychłostałem. Podczas zajścia stłukłem także jego dzbanek, którego równowartość musiałem mu następnie zwrócić. Byłem na tyle zepsuty, że należne żołnierzowi pieniądze podebrałem mojemu pracodawcy. Mistrz, u którego terminowałem, lubił mnie, ale bojąc się, że okradłszy go raz, może to uczynić znowu, zwolnił mnie.

Znalazłem się wówczas w feralnym położeniu – przez swoje wykroczenia straciłem godziwy dach nad głową. Zatrudniłem się jako pomocnik na farmie, zarabiając cztery dolary miesięcznie. Po dwóch miesiącach pracy, farmer wypłacił mi należne wynagrodzenie, które wydałem na ubrania. Następnie pracowałem jako służący, ale ponieważ ten rodzaj pracy nie odpowiadał mi, postanowiłem, że wrócę do moich braci. Niedługo jednak zmieniłem znów zdanie i powędrowałem w górę Rzeki Św. Wawrzyńca, do Kingston, gdzie zaciągnąłem się jako kucharz na słupie, którego kapitan obiecał mi dwanaście dolarów wynagrodzenia za miesięczną służbę. Pracowałem tam przez pewien czas, a kiedy przybiliśmy do brzegu, kapitan nie wypłacił mi należnych pieniędzy. Udałem się więc na wieś, gdzie rozpocząłem pracę jako pomocnik miejscowego kupca, który obiecał mi dwanaście dolarów miesięcznej pensji. Wszystko układało się pomyślnie przez kilka miesięcy, do czasu, kiedy zacząłem co wieczór pić rum, którym kupiec częstował swoich pracowników w ramach wynagrodzenia. Stałem się niesumienny i niedbały.

Mieszkając tam, uczęszczałem na spotkania wspólnoty metodystów – niezmiennie mnie one poruszały, dostarczając umysłowi wielkich i nieopisanych radości. Dni wizyt w domu modlitw przybliżały mnie do służby Panu; mój podniosły nastrój nie utrzymywał się jednak długo, i wkrótce pogrążyłem się ponownie w nałogu.

Wędrowałem dalej, pracując przez miesiąc u kolejnego farmera; otrzymałem od niego pięć dolarów. Zimą spędziłem u holenderskiego rolnika, który również płacił mi pięć dolarów miesięcznie. Byłem bardzo zadowolony z pobytu u niego. Moja praca była lekka, obejmowała niewiele więcej poza zdobywaniem drewna na opał. Często wybieraliśmy się razem na polowanie; oprócz tego, wszędzie wokół zamieszkiwali moi bracia, czułem się więc jak w domu. Mieszkalem wówczas w rejonie Zatoki Quinte; krajobraz był niezwykle zróżnicowany. Obfitował także w nieprzeciętne cuda natury. Na samym szczycie wysokiej góry nieopodal znajdował się staw, z którego nie było żadnego ujścia – staw ten był niezgłębiony. Wydawało mi się zadziwiające, aby tak wielki zbiornik wody mógł istnieć tak wysoko ponad poziomem okolicznych terenów. W okolicy była też skała, wyglądająca jakby wyrzeźbił ją zręczny rzemieślnik; ze skały wypływał strumień wody, niezwykle piękny i romantyczny w wyglądzie; widok ten wprawił mnie w zachwyt dla mądrości boskiej, jej porządku, regularności i piękna stworzenia. Spojrzałem wówczas na las, który wydał mi się ożywiony obecnością jego synów i córek. Ich obozowisko przedstawiało obraz pełen ładu i regularności.

Jaka szkoda, że ten porządek rzeczy zmienia się. O ile lepsze byłoby to miejsce, gdyby biali zachowywali się w cywilizowany sposób i, zamiast częstować moich leśnych braci „rumem” w zamian za futra, oferowali im i ich dzieciom odzież i żywność. Wierzę, że Bóg pobłogosławiłby zarówno białych, jak i tubylców po trzykroć, gdyby tak właśnie się działo. Poświadczam z pełnym przekonaniem, że umysły tubylców zamknęły się na Ewangelię i obróciły przeciwko białym, ponieważ niektórzy misjonarze dołączyli do niecnym praktyk, takich jak spekulacja dobrami dla własnych korzyści, bez uwzględnienia praw, uczuć i interesów niewykształconych synów lasu. Dobry misjonarz, który udaje się pośród nich, głosząc czystą doktrynę Ewangelii, musi koniecznie utwierdzać ich w „miłowaniu Boga i bliźniego swego, jak siebie samego – w miłości do ludzi, uczciwym postępowaniu, i skromnym życiu”. Na to tubylcy mogą odpowiedzieć: „Wasza wiara jest bardzo dobra, jednak wasze postępowanie zdecydowanie się z nią kłóci – sądzymy, że biali potrzebują nauczania religijnego równie wielce, jak my sami”. W ten sposób zagradza się ścieżki wielu dobrych ludzi, ograniczając ich posługę wśród tubylców. Sytuacja ta jest konsekwencją niewłaściwego postępowania tych [misjonarzy – przyp. tłum.], którzy sami są tylko „wilkami w owczej skórze”. Tubylcy są wszakże ogólnie otwarci na Ewangelię, ostatnio zaś szczególnie wiele dobrego udało się uczynić pobożnym misjonarzom, którzy odwiedzili wielu od zwyrodniałych i poniżających zwyczajów i przyprowadzili do prawdy głoszonej w Chrystusie.

przeł. Józef Jaskulski

William Apress, urodzony w 1798 roku Pekot z Massachusetts, wychowywany był u dziadków i w zastępczych rodzinach białych. Jako nieletni dobosz wziął udział w oblężeniu Montrealu podczas wojny amerykańsko-brytyjskiej 1812-15 i wtedy też popadł w alkoholizm. Po okresie wędrówek za pracą po Kanadzie wrócił w rodzinne strony. Ochrzczony przez metodystów w 1818, ustakował się, ożenił i zaczął głosić nauki moralne, a w 1829 roku został oficjalnie kaznodzieją, zyskując rozgłos wśród kolorowej biedoty Nowej Anglii. Wtedy też zaczął spisywać swe kazania i przemyslenia natury historycznej i politycznej, zarzucając białym chrześcijanom m.in. rasizm i hipokryzję. W 1833 roku stanął na czele pokojowej rewolty Wampanoagów z Mashpee domagających się prawa do samorządu, stłumionej przez władze Massachusetts, i trafił na krótko do więzienia. Zmarł w Nowym Jorku w 1839 roku w wyniku wypadku – prawdopodobnie po spożyciu alkoholu, którego wcześniej unikał przez dwadzieścia lat.

Oprócz *Syna lasu* Apress napisał też m.in. *The Increase of the Kingdom of Christ: A Sermon; incl. The Indians: The Ten Lost Tribes* (1831), *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe; or An Indians's Looking-Glass for the White Man* (1833), *The Indian Nullification of the Unconstitutional Laws of Massachusetts, Relative to the Marshpee Tribe: or, The Pretended Riot Explained* (1835) i *Eulogy on King Philip, as Pronounced at the Odeon, in Federal Street, Boston* (1836).

oprac. Cień

JÓZEF JASKULSKI

OPOWIEŚĆ SYNA LASU

William Apess i humanistyczna retoryka
wczesnej autobiografii indiańskiej

Nazwisko Williama Apessa – dziewiętnastowiecznego pisarza, kaznodziei, i działacza politycznego z plemienia Pekotów, kojarzy się współczesnym badaczom literatury amerykańskiej przede wszystkim z pierwszą w historii samodzielnie napisaną, anglojęzyczną autobiografią indiańską (wyd. w 1829). Pomimo stosunkowo krótkiego życia (zmarł w wieku 41 lat) i alkoholizmu, z którym zmagał się przez większość życia, Apess z biegiem czasu zyskał wśród krytyków status pisarza kanonicznego, a fragmenty jego *A Son of the Forest* (Syna lasu), zostały włączone do nowych wydań *Norton Anthology of American Literature* jako przełomowe dla kształtowania się literatury Indian w USA.

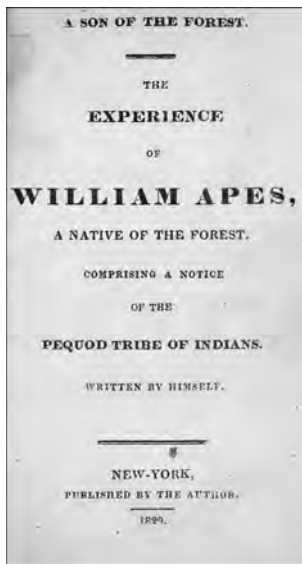
Dorobek pisarski Apessa obejmuje różnorodne gatunki prozy, m.in. autobiograficzną, polityczną, religijną, humorystyczną i kontemplacyjną. W twórczości pekockiego pisarza indiański narrator po raz pierwszy przemawia w nich głosem niezakłóconym przez ingerencję białego edytora. O ile pierwsze próby stworzenia politycznej retoryki indiańskiej miały miejsce już wcześniej – wymienić można tu choćby Metacometa, Pontiaka czy Sekwoję, *A Son of the Forest* była pierwszą w pełni autonomiczną książką indiańską w USA. Wraz z pozostałymi dziełami Apessa, publikacja ta umożliwiła indiańskim pisarzom zmierzenie się z nagromadzonymi wśród białych kolonizatorów stereotypami i ukazanie podmiotu indiańskiego w nowym świetle.

Podążając próbę autoreprezentacji, Apess i jego współcześni musieli przede wszystkim obalić głęboko zakorzenione stereotypy dotyczące Indian, które – do dzisiaj – skutecznie odwracają uwagę wielu białych Amerykanów od indiańskiego intelektualizmu i piśmiennictwa. Stereotypy te były często przez indiańskich twórców wykorzystane, nicowane i obracane przeciwko ich twórcom, dając początek rozwijanej nieustannie narracji autoironicznej, charakteryzującej wielu współczesnych pisarzy indiańskich (na przykład Thomasa Kinga i Shermana Alexie). Literatura stała się dla zdziesiątkowanych, osłabionych systematyczną eksterminacją plemion kolejnym sposobem przetrwania, intelektualnym oporem wobec narzucającej odgórnie asymilacji kulturowej. Oporem wykorzystującym indiańską tradycję kojota-błazna w połączeniu z euroamerykańską retoryką humanistyczną, które skutecznie obalały mity powstałe w wyobraźni białych, jednocześnie odwołując się do chrześcijańskiej etyki kolonizatorów.

W przypadku wczesnej literatury tubylczej w USA strategię oporu, wykorzystywane przez pisarzy takich, jak William Apess, składały się z kilku



Okladka krytycznego wydania dzieł (1977)
Williama Apessa z podobizną autora



Strona tytułowa pierwszego wydania
A Son of the Forest z 1829 roku

Józef Jaskulski
Opowieść syna lasu:
William Apess

elementów: demitologizacji Indianina – (szlachetnego) dzikusa, propagowania wizerunku Indianina jako obywatela amerykańskiego (i związanej z tym krytyki euroamerykańskiej hipokryzji) oraz podkreślenia roli etyki chrześcijańskiej w dialogu międzykulturowym. W efekcie tego dialogu białe społeczeństwo miałoby zaakceptować pokojową integrację grup mniejszościowych, pomimo ich odmienności. Równie ważne w retoryce humanistycznej indiańskich pisarzy dziewiętnastowiecznych, takich jak Apess, Zitkala-Sa, Sarah Winnemucca Hopkins, było zestawienie sytuacji Indian z innymi dyskryminowanymi grupami społecznymi, przede wszystkim z Afroamerykanami i kobietami. Z jednej strony Apess i jego następcy przyrównywali w swoich pismach Indian do murzyńskich niewolników (lub „wolnych” Afroamerykanów¹) i pozbawionych niektórych praw obywatelskich kobiet, za drugiej zaś podkreślali wyjątkowość indiańskich społeczności i potrzebę zachowania ich odmienności kulturowej w ramach asymilacji, która wydawała się nieunikniona.

Złożona asymilacja, której poddana została jedynie część Indian północnoamerykańskich¹, wymagała od pisarzy indiańskich stworzenia retoryki umożliwiającej jednoczesne ograniczenie asymilacji do niezbędnego minimum oraz uniknięcie konsekwentnego usuwania mniejszości indiańskiej poza nawias społeczeństwa amerykańskiego. Opisując swoje życie z perspektywy pariasa, w obcym języku, dla obcego czytelnika, dziewiętnastowieczny pisarz indiański, taki jak Apess, musiał zawrzeć z odbiorcą swoistą wersję paktu autobiograficznego². Była to umowa, w której autor negocjował z czytelnikiem miejsce dla siebie w nowych warunkach społeczno-polityczno-ekonomicznych, a także sam sposób opowiadania o sobie. Apess „przemyczał” do swojej autobiografii indiańską odmienność, jednocześnie postulując humanistyczną wspólnotę obywateli. Wykorzystując

¹ Większość Indian, którzy przetrwali eksterminację i przesiedlenia, była nadal izolowana od białego społeczeństwa w myśl porównania Vine’a Deloria Jr. Opisując tworzenie się aktywnych mniejszości afroamerykańskich i indiańskich w USA, zobrazował czarnych niewolników jako zwierzęta domowe białych Amerykanów, Indian zaś jako zwierzęta dzikie, pozostające poza gospodarstwem i dlań groźne, zatem podlegające zdroworozsądkowemu wytrzebieciu. Zob. Vine Deloria, Jr., *Custer Died for Your Sins*, Macmillan, Nowy Jork 1969.

² Pojęcie paktu autobiograficznego pochodzi z książki francuskiego teoretyka autobiografii, Philippe’a Lejeune’a, *Pakt autobiograficzny*, Universitas, Kraków 2001.

nabyte dzięki asymilacji umiejętności pisarskie, połączone z naturalnym talentem oratorskim, Apess pisał w sposób zrozumiały dla białego odbiorcy. Równocześnie zmieniał mylne wyobrażenia czytelnika euroamerykańskiego o indiańskim Innym, który wcześniej pozostawał dlań jedynie hermetyczną fantazją³. Pakt autobiograficzny zawarty z białą Ameryką przez Apessa był o tyle wyjątkowy, że *A Son of the Forest* stanowi pierwszy w historii przykład tego, co badacz literatury Arnold Krupat nazwał autobiografią napisaną przez indiańskiego autora, której przeciwstawia autobiografię indiańską, to znaczy relację autora niepiśmiennego spisaną przez białego edytora⁴. W przeciwieństwie, na przykład, do Czarnego Jastrzębia czy Geronimo, których opowieści zostały „podkolorowane” i częściowo zmodyfikowane bez ich wiedzy przez białych edytorów⁵, Apess mógł sam dostosowywać tekst do ograniczeń narzucanych przez ciągle niechętną Indianom publikę, a także wykorzystywać euroamerykańską retorykę w swojej apologii indiańskiego człowieczeństwa.

Będąc mieszanelem, wychowywanym przez wielu białych opiekunów, Apess potrafił doskonale zdekonstruować wyobrażenia białych o Indianach, aby później stworzyć dla anglojęzycznego odbiorcy obraz Indianina, któremu przywrócono człowieczeństwo. Pekocki pisarz przenosi ciężar z epickich opowieści o Indianach-barbarzyńcach na etyczny problem wykluczenia podobitej mniejszości indiańskiej i postępującej eksterminacji walczących plemion. Zwraca uwagę na obecność Indian w społeczeństwie amerykańskim, która domaga się uznania i szacunku. Apess wykorzystuje zamiłowanie białej Ameryki do historycznych romansów pogranicza (warto przypomnieć, że w tym samym czasie tworzył swe dzieła mieszkający w sąsiednim stanie James F. Cooper). Zarazem, w przeciwieństwie do Chingachgooka czy Hajawaty, nie podporządkowuje swej historii ekspansji białych osadników. Wykorzystuje właściwości eposu, na poły mitologicznie wywodząc swe pochodzenie z rodu samego Metacometa, zaznaczając jednak ironicznie, że w ostatecznym rozrachunku krew królewska nie jest lepsza od zwykłej. Indianin Apessa gloryfikuje swoją przeszłość, ale w odróżnieniu od powieściowców i lirycznych Indian, dystansuje się wobec patosu. Szlachetne dziedzictwo raczej upoważnia go do czynnego udziału w życiu współczesnej mu Ameryki, niż skazuje na odejście w niebyt. Jego umysł odrzuca bierną asymilację, opowiadając się za poszukiwaniem kompromisu dla tradycji indiańskiej i nowej rzeczywistości, wspólnoty plemiennej i euroamerykańskiego indywidualizmu.

Pisząc niejednoznacznie o swoim pochodzeniu, Apess – w ironiczny sposób – wprowadza dialektykę równości Indian wobec siebie, a zarazem wobec białych obywateli. W autobiografii dąży początkowo do uczłowieczenia Pektotów – „synów lasu” – w oczach białego czytelnika. Zamiast chaosu puszcz, demonizowanego przez epos pogranicza jako siedliska dzikości, dostrzega codzienność naturalnej harmonii, w której spędził pierwsze lata. Nie jest to jednak harmonia przyrody, którą chciałoby widzieć New Age’owscy miłośnicy „indiańskiej” ezoteryki, ale raczej wiernie oddany obraz środowiska Nowej Anglii, odwołujący się do retoryki chrześcijańskiej, narracji sentymentalnej i (ponownie) autoironii. Apess dostrzega nie tyle arkadyjską dziewiczość prekolumbijskiej sielanki, co złożoną rzeczywistość, zmienianą przez ciąg zależności pomiędzy kolonizatorami i skolonizowaną mniejszością. Pisząc na nowo historię pogranicza, opisuje skutki ekspansji amerykańskiej dla ludności tubylczej. Relacja pisarza z włączęgi po zakończeniu wojny brytyjsko-amerykańskiej 1812-1815

³ O fantazmatach kolonizacji i wizerunku Indianina w eposie pogranicza zob. „Tawacin” nr 2[86], lato 2009, ss. 44-49.

⁴ Arnold Krupat, *For Those Who Come After. A Study of Native American Autobiography*, University of California Press, Berkeley 1989, s. 23.

⁵ Podobny los spotkał pierwsze autobiografie czarnych niewolników, dyktowane białym; najznamienszym przykładem tej praktyki są *Wyznania* Nata Turnera, lidera rewolty niewolniczej w Wirginii w 1831 roku. Niejednoznaczna postać Turnera została dodatkowo zdemonizowana przez Thomasa Ruffina Graya, obrońcę przywódcę powstania i edytora *Wyznań*, siejąc postrach wśród plantatorów z Południa. Dopiero w 1968 roku Turner doczekał się dogłębnej analizy metaliterackiej Williama Styrona, który podjął się twórczej dekonstrukcji przywódcy powstania niewolników wirginijskich (za co otrzymał Nagrodę Pulitzera).

(Apress walczył po stronie amerykańskiej) zawiera motyw podróży powrotnej do domu, w którym Apress opisuje poczucie zawieszenia pomiędzy kulturami. Las Apressa – kaznodziei metodysty, jest przedstawiony w odniesieniu do stylu biblijnego, na podobieństwo purytańskiego raję utraconego. W przeciwieństwie do purytańskiego pierwowzoru, wizja Apressa jest autoironiczna – mieszkańcy ogrodu natury są w nim uwięzieni przez białe prawodawstwo. Zostali niejako wygnani do wewnątrz „raju”, zmuszeni do przebywania w leśnym rezerwacie, pogrążeni w alkoholizmie i marazmie. Apress jednak nie zadowala się prostym zrzuceniem odpowiedzialności za obecny stan Pekotów na białych. Pomimo ciętych oskarżeń pod adresem kolonizatorów, nie idealizuje swojego plemienia, nie żyje przeszłością, zwracając się zamiast tego ku praktycznym rozwiązaniom i przyszłości. Jego pragnieniem jest podtrzymanie świadomości kulturowej – wśród Indian oraz świadomości indiańskiego człowieczeństwa – wśród białej większości. Apress nie dąży do powrotu do prekolumbijskiego Eden. Akceptuje las jako swój symboliczny dom, jednak rozumie konieczność adaptacji do narzuconych siłą nowych warunków życiowych.

Przywracając Indianom godność ludzką w oczach białych Amerykanów, Apress wykorzystuje retorykę kaznodziejską, zwłaszcza tzw. jeremiadę amerykańską – rodzaj przemówienia znany w kulturze masowej głównie z wystąpień amerykańskich ojców założycieli i wielkich mówców dwudziestowiecznych, Martina Luthera Kinga, Malcolma X, J.F. Kennedy’ego, a ostatnio również Baracka Obamy. Założeniem jeremiady jest skłonienie słuchaczy do podjęcia działań, które zmienią na lepsze zastaną sytuację polityczną, społeczną lub ekonomiczną (samo hasło kampanii Obamy – „Vote for Change” [głosuj za zmianą] – jest podręcznikowym przykładem wykorzystania strategii jeremiady we współczesnej polityce amerykańskiej)⁶. W swoich jeremiadach, zawartych również w *A Son of the Forest*, Apress poszukuje dla wartości plemiennych miejsca we współczesnym mu świecie, zdominowanym kulturowo przez euroamerykańską większość. Propaguje utopijną wówczas wizję społeczeństwa heterogenicznego, zjednoczonego pod wspólnie wyznawanymi wartościami etycznymi, według których każdy człowiek postrzegany jest jako jednostka zanurzona w otaczającej ją zbiorowości.

Problem umiejscowienia jednostki wobec społeczności stanowi kolejny element rozważań Apressa o własnym człowieczeństwie. Zadaniem pisarza indiańskiego, reprezentującego mniejszość tubylczą przed białym odbiorcą w dziewiętnastowiecznej Ameryce, było zdefiniowanie siebie jako indywidualnej istoty ludzkiej, a zarazem sporządzenie nowego, kolektywnego obrazu swoich współplemieńców. Obraz taki ukazałby ich w pozytywnym świetle, przygotowując dla Indian nowe miejsce w świadomości kolonizatorów. Apress opisuje swoją drogę od upodlenia, przez autonegację, do afirmacji Indianina jako jednostki obdarzonej bogatą tradycją. „Nazywanie mnie Indianinem uważałem za haniebnę; Indianin był obelgą, którą obrzucano naród uciśniony i rozproszony. Często zastanawiałem się, skąd wśród białych wzięło się to słowo, którym tak często określano pogardliwie synów lasu”⁷ (s. 10). Apress proponuje nowe określenie, które dzisiaj przyjęło się w wielu opracowaniach anglojęzycznych dotyczących Indian północno-amerykańskich, to jest *native* (tubylczy, rdzenny), ponieważ „tubylcza ludność tego kraju to jedyna grupa ludzi, która zasługuje na to miano” (s. 11). Apress piętnuje pojęcie Indianina epickiego, propagując nową, jednostkową tożsamość hybrydyczną, opisując siebie jako człowieka wyjątkowego

⁶ Jeremiadzie amerykańskiej poświęcona jest w całości książka Sacvana Bercovitcha *The American Jeremiad*, University of Wisconsin Press, Madison 1978.

⁷ Wszystkie cytaty dzieł Williama Apressa i Geralda Vizenora w przekładzie autora tekstu.

o korzeniach tubylczych. Swoje człowieczeństwo widzi jako starcie dwóch odmiennych systemów ideologicznych, z których wyłania się William Apess: mieszaniec, porzucony przez biologicznego ojca, związany jednak z plemienną tradycją, alkoholik świadomy swojego nałogu, który – obok rasizmu – wyklucza go również z białej społeczności. Splot historii globalnej i jednostkowej kieruje Apessa ku nowemu etosowi hybrydy, dominującemu we współczesnej literaturze etnicznej USA⁸.

Kolejnym zadaniem Apessa jako inicjatora pisemnej indiańskiej tradycji literackiej jest walka o prawa obywatelskie dla Indian. W autobiografii umieszcza relacje usankcjonowanej prawnie przemocy i wyzysku wobec mniejszości tubylczej oraz niewolniczej (przytaczając często przykłady ucisku, których doświadczył sam, pracując dla białych farmerów). Krytykuje nie tylko postępujący podbój kolejnych plemion, ale również wykluczenie Indian z dialogu politycznego. W oczach zdobywców, Indianin zostaje odstawiony do historycznego lamusa, stając się w kulturze popularnej elementem eposu pogranicznego. Realni Indianie, którzy przetrwali systematyczną eksterminację i przesiedlenia, tkwią w rezerwach, poza nawiasem zainteresowań politycznej świadomości euroamerykańskiej. Apessowski tubylec nie podporządkowuje się jednak oficjalnej wersji historii, wyrażając sprzeciw wobec narracji osadniczego postępu. Apess już na początku XIX wieku obala rasowe stereotypy dotyczące rzekomej niemożliwości „ucywilizowania” Indian i ich nieprzystosowania do wzięcia udziału w życiu politycznym kraju. „Wielu sprzeciwia się wysiłkom ucywilizowania tubylców – rzekomo próbowali podjąć się tego wysiłku, bez powodzenia. [...] Tubylców oskarża się bezpodstawnie o niezdolność do postępu; kolejne przytaczane przeze mnie fakty przeczą temu. Gdy rozejrzymy się wokół, dostrzeżemy lasy Kanady rozbrzmiewające chwaleniem Pana, dobiegającym z wigwamów tubylczych. Widzimy ich, żyjących według przykazań Emmanuela” (ss. 33-34). Przytaczając przykłady wzorowych społeczności misyjnych, w których Indianie, z pełnym poszanowaniem ich człowieczeństwa, przechodzą proces przystosowania do nowych warunków życia, Apess opowiada się za integracją społeczną swojego plemienia.

Opowiadając się za włączeniem Pekotów w społeczeństwo Ameryki, Apess wykazuje, jak selektywnie euroamerykańska większość dopuszcza Indian do życia obywatelskiego, wyzyskując ich usługi w interesie państwa, a następnie porzucając bez jakiegokolwiek wsparcia. Apess opisuje swoje przeżycia jako żołnierza armii amerykańskiej w wojnie z Wielką Brytanią w latach 1812-1815. Mimo przepisowego odbycia służby i wykazania się na polu walki, Apess jest nieustannie dyskryminowany i ostatecznie nie otrzymuje nawet żołdu. „Byłem uprawniony do piętnastu dolarów premii i sześćdziesięciu akrów ziemi. Rząd zalegał również z wypłaceniem mi piętnastomiesięcznego żołdu. Do dzisiaj nie otrzymałem ani pieniędzy, ani ziemi. [...] Setki innych potraktowano w podobny sposób. Nadal sądzę, że rząd obszedł się z nami, tubylcami, nieuczciwie, nie tylko odmawiając nam należnych świadczeń, ale także wykorzystując nasze usługi w sytuacji wyjątkowego zagrożenia, a następnie odmawiając nam praw obywatelskich. Sądzę, że dopóki nasz naród będzie pozbawiony prawa wyborczego, władze państwowe nie powinny domagać się od nas niczego” (ss. 30-31). Apess wyraża tu trzy myśli. Po pierwsze, niezadowolenie z postępowania rządu amerykańskiego, który nadużywa swej władzy wobec mniejszości, której praw nie chce uznać. Po drugie, w imieniu całej społeczności indiańskiej zauważa jej znaczący wkład w wysiłek militarny mło-

⁸ Retoryka mieszańca Apessa jest bliska współczesnym prądom w literaturze Chicano, m.in. politycznym pismom Gilberta Cardenasasa i teorii myślenia pogranicznego Glorii Anzalduy (zob. Gloria Anzaldua, *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 2007), które propagują koncepcję jednostki transgranicznej, zwróconej ku ideom hybrydycznym i tworzącej razem z podobnymi sobie społeczeństwo heterogeniczne, wielojęzyczne.

dego państwa, ciągle walczącego o uznanie własnej suwerenności na arenie międzynarodowej. Obnaża również hipokryzję białej Ameryki w stosunku do mniejszości etnicznej i wzywa współplemieńców do biernego oporu wobec rządu, do czasu, gdy ten zagwarantuje im pełne prawa obywatelskie.

Ukazywanie białych osadników w krytycznym świetle stanowi znaczną część autobiografii Apressa. Po podbiciu plemion nadatlantycznych i uzyskaniu niepodległości, błyskawicznie rozwijające się państwo narzuciło Indianom wypaczony model wspólnego życia, propagujący segregację i ograniczenie swobód obywatelskich pokonanych społeczności. Aby unaocznić białemu czytelnikowi praktyki segregacji i wyzysku materialnego, Apress często odnosi sytuację Pekotów do położenia Afroamerykanów w północnych stanach. Pokonanych Indian, którzy nie chcą wegetować w rezerwatach, biała większość traktuje w pewnym stopniu analogicznie do „wolnych” Murzynów. Apress trafnie dostrzega tę współzależność, opowiadając o terminowaniu u białych rzemieślników (podobne opowieści znaleźć można w autobiografiach Fredericka Douglassa czy Josiaha Hensona, wyzwolonych niewolników murzyńskich). Wspominając doświadczenia na farmie Furmana, przywołuje atak furii swojego wychowawcy. Mimo że Furman, przyjmując do siebie młodego Williama jako czeladnika, umożliwia mu zdobycie fachu i podjęcie edukacji w pobliskiej szkole, w głębi duszy gardzi Indianinem. W przypływie gniewu dotkliwie go bije i ujawnia głęboko rasistowskie podejście do indiańskiej mniejszości. Apress wyśmiewa przesadną naturę wielu osadników, przytaczając epizod swojej choroby podczas pobytu u Furmana. „[Furman] chciał wypłoszyć ze mnie chorobę. Stwierdził, że przyczyny mojej dolegliwości są następujące: opętał mnie szatan, on zaś [Furman] zrobi wszystko, żeby go za mnie wypędzić. [...] Pan F. niemiłosiernie mnie wychłostał. Sądzę, że naprawdę wierzył, iż opanował mnie demon, a brzoźowe różgi uważał za najlepsze narzędzie pozbycia się go” (s. 13). W powyższym fragmencie Apress stosuje zabieg retoryczny, który wszedł później do kanonu literatury indiańskiej. Polega on na odwróceniu ról w procesie euroamerykańskiego postępu cywilizacyjnego i ośmieszeniu kolonizatora przy użyciu stereotypów przez niego stworzonych. To Furman, reprezentujący postęp i wyższość cywilizacyjną, staje się w narracji Apressa brutalnym dzikusiem, podatnym na działanie stereotypów i przesądów. Apress podważa i parodiuje obłudę autorytetu białego mężczyzny, podobnie do innych pisarzy mniejszościowych, od sufrażystek, przez abolicjonistów, do współczesnych pisarzy gejowskich i lesbijskich. Jednocześnie, poprzez wnikliwą krytykę myślenia rasistowskiego udowadnia współczesnym sobie sceptykom, że podmiot indiański jest świadomy ograniczających go mechanizmów dominacji i uczyni wszystko, żeby się z nich wyzwolić.

O ile Apress pozostaje nieprzejeđnany w żądaniach polityczno-społecznych, jego postawa jest bardziej otwarta w kwestii przyjęcia przez Indian etyki chrześcijańskiej (co skłaniało niektórych krytyków do wygodnego szufladkowania go jako pisarza spolegliwego i zwolennika pełnej asymilacji). Analizując szczegółowo zapiski Apressa, można zauważyć, że traktuje on przyjęcie chrześcijaństwa jako niespreczne z duchem tożsamości indiańskiej⁹. W opinii Apressa, pomimo wielu różnic w wierzeniach Pekotów i chrześcijan, obie grupy łączy wiele podobnych założeń uniwersalnej etyki. O ile przyjęcie chrześcijaństwa przez Apressa może być traktowane jako odstępstwo od duchowości indiańskiej, sam pisarz postrzega ten akt jako

⁹ Theresa Strouth Gaul, *Dialogue and Public Discourse in William Apress's Indian Nullification*, 2001, s. 5.

konieczny krok w procesie polepszenia sytuacji swoich współplemieńców. Zostając kaznodzieją, Apess kieruje się możliwością wywarcia większego wpływu na szeroką rzeszę czytelników. Wie, że odwołując się do wspólnej chrześcijańskiej moralności, Indianin zyskuje kolejny sposób ukazania ludzkości na zasadzie równouprawnienia. Taki punkt widzenia wzbudziłby uśmiech politowania bądź wzburzenie wśród wielu dzisiejszych pisarzy i aktywistów indiańskich. Jednak w latach dwudziestych XIX wieku indiańscy aktywiści, podobnie do działaczy murzyńskich w północnych stanach, musieli podejmować kompromisy, aby osiągnąć cel – a było nim wówczas uzyskanie najbardziej podstawowych wolności konstytucyjnych. Jako pastor metodysta, Apess uzyskuje większą wiarygodność w oczach czytelników z kręgu tzw. WASP¹⁰, którzy stanowili od początku kolonizacji Ameryki klasę rządzącą. Ponieważ w przyjęciu chrześcijaństwa Apess dostrzega wiele korzyści dla siebie i współplemieńców (etycznie trudno zarzucić Apessowi utylitaryzm, bowiem argumentuje on w duchu ekumenicznym, że pomimo różnic religijnych, obie strony dialogu wyznają tego samego boga), autor *A Son of the Forest* wyraża przekonanie, że jest to w ówczesnym kontekście droga, którą powinno podążać całe plemię.

Jako dzieło symbolicznie ustanawiające początek literatury indiańskiej w języku angielskim, autobiografia Apessa jest pierwszym z wielu przełomów w stereotypowym myśleniu o Indianach bazującym na eposie pogranicza. „Niegdyś wzgardzony, tubylczy Inny nauczył się spisywać swoje historie, ponad rasowymi granicami, w narracji mieszkańca” – pisał Gerald Vizenor o Apessie¹¹. Negocjacja międzykulturowa Apessa odrzuca poddanie się Indianina mocy białej wyobraźni. Jego podmiot ustanawia retorykę dialogu, którą później wykorzystają kolejne pokolenia indiańskich aktywistów, stopniowo wzmacniając ją, aż osiągnie ona pełnię półtora wieku później, w postmodernistycznej estetyce kojota Geralda Vizenora, Thomasa Kinga czy Shermana Alexie. ♦

Bibliografia

William Apess, *A Son of the Forest and Other Writings by William Apess, a Pequot*, University of Massachusetts Press, Amherst 1997.

Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, University of Wisconsin Press, Madison 1978.

Peter L. Byers, *William Apess's Manhood and Native Resistance in Jacksonian America*, 2007 (wydanie internetowe).

Vine Deloria, *Custer Died for Your Sins*, Macmillan, Nowy Jork 1969.

Theresa Strouth Gaul, *Dialogue and Public Discourse in William Apess's Indian Nullification*, 2001 (wydanie internetowe).

Arnold Krupat, *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*. University of California Press, Berkeley 1989.

Philippe Lejeune, *Paki autobiograficzny*, Universitas, Kraków 2001.

Robert Dale Parker, *The Invention of Native American Literature*, University of Cornell Press, Ithaca – Londyn 2003.

Gerald Vizenor, *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londyn 1999.

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

¹⁰ WASP (White Anglo-Saxon Protestant) – przedstawiciel białej elity pochodzenia anglo-amerykańskiego.
¹¹ Gerald Vizenor, *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londyn 1999, s. 92.

MARIA MOSS

ASYMILACJA I DZIKOŚĆ

Indianie w sporcie amerykańskim
przełomu XIX i XX wieku

U schyłku XIX i na początku XX wieku tubylczy Amerykanie egzystowali w dwóch równolegle istniejących światach, przy czym możliwe było przekraczanie ich granic, dzięki czemu Indianie mogli uczestniczyć w życiu dominującego społeczeństwa nowoczesnej Ameryki. To sport, jako instytucja społeczna i kulturowa, przez krótki czas umożliwiał Indianom uzyskanie akceptacji w wymiarze społecznym i psychologicznym oraz integrację na poziomie kultury. Okres przełomu wieków pokrywa się mniej więcej z czasem, kiedy ostatnie plemiona zostały osadzone w rezerwach, doświadczając kolejnego upadku po latach oporu. W powszechnym mniemaniu Indianie, ze względów historycznych, ekonomicznych i kulturowych, nie uczestniczyli w życiu dominującego społeczeństwa, czyli w procesie urbanizacji, w kulturze masowej i powszechnej.

Wyobrażenie Indian jako anonimowej zbiorowości w nowoczesnej historii kultury jest nie tylko nieprawdziwe, ale i nie uwzględnia obszaru sportowego współzawodnictwa, które przynajmniej na pewien czas pozwalało tubylczym Amerykanom dostąpić sławy i szczęścia, oferowanych przez główny nurt amerykańskiego społeczeństwa. Na przełomie XIX i XX wieku pojawił się trend akceptacji tego, co odmienne – dzięki temu „mniejszości” otrzymały możliwość przekraczania granic. Zjawisko to doprowadziło do powstania bardziej mobilnej, nieciągłej, płynnej kultury, a także sprawiło, że dominujące społeczeństwo doceniło „Innego” – a przynajmniej dostrzegło jego istnienie¹.

Naukowcy zastanawiają się nad tą fascynacją ciemnymi, irracjonalnymi mocami – tak zwanymi prymitywnymi – w społeczeństwie białych u schyłku XIX wieku. Jednym z jej powodów może być to, że ów „Inny” jest ostatnią pozostałością okresu znanego powszechnie jako epoka „społeczeństwa post-pogranicza”. W społeczeństwie tym już nie ma miejsca na przygodę i stałe odradzanie się. Dla wielu białych ten świat dostarczał podniety zarówno przez swoją dzikość, ponurość i grozę, jak przez uduchowienie i związek z naturą. Uprzemysłowienie i strukturyzowanie społeczeństwa tę podniecie wyrugowały. W dziedzinie sportu Indianie funkcjonowali jako element naprawczy względem sztucznego, industrialnego, anonimowego i „pozbawionego pazurów” amerykańskiego społeczeństwa, a ich rzekoma „prymitywność” stała się pożądaną, jeśli nie konieczną, przeciwwagą dla miejskiego życia.

¹ Na początku XX wieku przykładem takiego punktu widzenia było m.in. zainteresowanie Picassa afrykańskimi maskami, jak również fascynacja białego społeczeństwa bluesem.

Szkoły z internatem

Pod koniec XIX wieku rząd amerykański ponowił wysiłki zmierzające do rozwiązania „indiańskiego problemu”. Z jednej strony ostatnie dziesięciolecie tego wieku dla większości tubylczych ludów były okresem całkowitej beznadziei, ponieważ ekspansjonizm amerykański doprowadził do zniszczenia podstawy ich gospodarek, likwidując całe połacie plemiennych ziem. Co gorsza, na skutek ścisłego nadzoru rządu zanikło wiele zwyczajów społecznych i kulturowych, a inne zaczęto kultywować w podziemiu. Ponadto programy przymusowego nauczania indiańskich dzieci groziły nagłym końcem dla tubylczych kultur i języków. Jednakże, jak wskazuje Philip Deloria w książce *Indians in Unexpected Places*, z chwilą zakończenia konfliktów militarnych w XIX wieku, przed tubylczymi ludami pojawiła się nowa przestrzeń do walki, a wraz z nią nowe możliwości: do najważniejszych należały boiska sportowe w całym kraju.

Tubylcy zetknęli się ze sportem głównie dzięki szkołom z internatem. Futbol amerykański² i w jeszcze większym stopniu baseball pojawiły się w programach wszystkich rządowych szkół z internatem dla Indian, co wiązało się z próbą wymazania całej tubylczej kultury i propagowania takich zachodnich wartości, jak chociażby praca zespołowa, duch współzawodnictwa i sukces indywidualny. Ci, którzy się wyróżniali, mogli wejść do ogólnonarodowej ligi (oczywiście zdominowanej przez białych). Zarówno Jim Thorpe, jak i Albert Bender byli absolwentami pierwszej federalnej szkoły z internatem w Carlisle, w Pensylwanii, założonej w 1879 roku³. Szkoły z internatem zwykle oferowały dość skromny program wiedzy ogólnej, kładąc nacisk na kształcenie umiejętności manualnych. Najczęściej chłopców uczono blacharstwa i farmerstwa, a dziewczęta przyswajano do „prac gospodarskich” (utrzymanie domu, pranie, sprzątanie i opieka nad dziećmi). Szkoły z internatem i inne rodzaje szkół działających poza rezerwatami tworzone dla indiańskiej młodzieży jedynie po to, aby uczyć tam najbardziej podstawowych umiejętności, niezbędnych do jej zasymilowania w łonie amerykańskiej kultury: Indianie mieli dostarczyć tylko siły roboczej w zawodach bazujących na sile fizycznej, takich jak robotnik rolny lub służąca.

Jak pisze John Bloom w książce *To Show What an Indian Can Do...* szczególnie pierwsze lata funkcjonowania szkolnictwa poza rezerwatem „były naznaczone silną perspektywą asymilacyjną, która w rozumieniu urzędników i Biura do spraw Indian (BIA) zakładała, że tubylczy Amerykanie są w zasadzie równymi, lecz kulturowo gorszymi przedstawicielami rasy ludzkiej”⁴. Najwyraźniej wiara w siłę asymilacji nie oznaczała wiary w powszechną równość.

Indiańska Szkoła w Carlisle, jak ją oficjalnie nazywano, zorganizowała pierwszą drużynę futbolową w 1893 roku. O ile w pierwszych latach istnienia szkoły uczniowie byli siłą odbierani rodzicom, to już na początku XX wieku chłopcy, pozbawieni innych możliwości, często z własnej woli korzystali z oferty, jaką przedstawiała szkoła w Carlisle⁵. Trenerzy baseballu, futbolu i lekkooatletyki działający na amerykańskich uniwersytetach i college’ach, z początku niedostrzegający sportowych zdolności młodych Indian, zauważyli w końcu, że w tubylczych wspólnotach rodzili się wielcy sportowcy, zdolni wzbogacić każdy program baseballu lub futbolu. Idea „dania Indianinowi szansy”, jak wskazuje Deloria, stała się „kulturowo właści-

² Futbol amerykański różni się od futbolu w wydaniu reszty świata. Taki rodzaj piłki nożnej w USA nazywa się *soccer*.

³ W ostatnich latach XIX wieku i dwóch pierwszych dekadach XX wieku rząd USA prowadził łącznie 25 szkół z internatem ulokowanych z dala od rezerwatu.

⁴ John Bloom, *To Show What an Indian Can Do: Sports at Native American Boarding Schools*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londyn 2000, s. 7.

⁵ Aby brać udział w rozgrywkach na wyższych szczeblach, szkoła w Carlisle przyjmowała także uczniów powyżej 18 roku życia (choć program szkoły nie przewidywał nauczania na poziomie średnim).



wym posunięciem, zdjęciem brzemienia z ramion białego człowieka”⁶. Aż do zamknięcia szkoły w Carlisle w 1918 roku, placówka ta nieprzerwanie dostarczała wybitnych sportowców nie tylko uniwersytetom i college’om, ale nawet drużynom olimpijskim w tak różnych dziedzinach, jak lekkoatletyka, baseball, futbol, koszykówka, zapasy i boks.

Jim Thorpe
(1887-1953)
podczas meczu
baseballowego
w Nowym Jorku,
1913.

LIBRARY OF CONGRESS:
ggbain.14466

Zawody sportowe

Najlepszym symbolem „postępu” w szkołach pozarezerwatnych były ich drużyny sportowe, których udziałem stało się ogólnokrajowe uznanie i sława. Szczególny rozgłos zdobyły zespoły z Carlisle po szeregu zwycięstw nad prestiżowymi przeciwnikami, a nawet nad drużynami Ligi Bluszczowej (Ivy League)⁷. Choć można tutaj posłużyć się przykładem dwóch sławnych lekkoatletów, czyli Jima Thorpe’a i Alberta Bendera, to trzeba zaznaczyć, że wielu innych tubylczych Amerykanów przełomu XIX i XX wieku uprawiało wszystkie dyscypliny sportowe na wszelkich możliwych poziomach, a więc jako zawodowcy, półzawodowcy, przedstawiciele college’ów i drużyn lokalnych⁸.

Idea sportowego współzawodnictwa nie była niczym nowym dla tubylczych ludów. Dla przykładu można przywołać *lacrosse*, grę od wieków dominującą we wschodnim regionie indiańskiej Ameryki Północnej. Oprócz tego antropolodzy kulturowi od zawsze wskazywali na obecność czegoś w rodzaju „indiańskiego futbolu”, polegającego na kopaniu i rzuca-

⁶ Philip J. Deloria, *Indians in Unexpected Places*, University of Kansas Press, Lawrence 2004, s. 11.

⁷ Liga Bluszczoowa – organizacja ośmiu elitarnych uniwersytetów w USA.

⁸ Jim Thorpe jest idealnym przykładem

Maria Moss
*Asymilacja i dzikość:
Indianie w sporcie USA*

Charles Albert
(Chief) Bender
(1884-1954) jako
zawodnik drużyny
baseballu Philadelphia
Athletics, 1909.
LIBRARY OF CONGRESS:
cph.3a29632



tubylczego sportowca
z przełomu XIX i XX
wieku, wszechstronnie
utalentowanego, który
zdobywał złote
medale w Związku
Sportowców
Amatorów (AAU)
i na igrzyskach
olimpijskich
w dziesięcioboju
i ośmioboju. Zrobił
karierę w zawodowym
baseballu. Thorpe
stracił prawo do
olimpijskich medali
po oskarżeniu
o złamanie zasad
sportu amatorskiego
(zrehabilitowano go
w 1984 roku, a jego
medale olimpijskie
zwrócono rodzinie).
W 1950 roku nazwano
go największym
sportowcem I połowy
XX wieku, a w 1999
roku zajął trzecie
miejsce w rankingu
na najlepszego
sportowca XX wieku.
⁹ P.J. Deloria,
Indians..., dz. cyt.,
s. 88.

niu wypchanej kuli z jeleniej skóry pomiędzy olbrzymie drewniane słupy. Dlatego też włączenie u schyłku XIX wieku futbolu amerykańskiego i baseballu do tubylczych kulturowych i sportowych tradycji przebiegło łatwo. Dzięki temu, że w tradycyjnym wychowaniu chłopców przykładano dużą wagę do sprawności fizycznej (na przykład wyścigi konne, ściganie bizonów, polowania i biegi na wytrzymałość), co ułatwiało wejście w świat sportu będącego z kolei priorytetem w szkołach wojskowych i placówkach oświatowych z internatem, wielu tubylczych nastolatków wyróżniało się w rozgrywkach futbolu, baseballu i koszykówki. Deloria przypuszcza, że baseball, któremu „brakuje zarówno alegorycznego współzawodnictwa o przestrzeń, jak i bliskiego kontaktu fizycznego, początkowo wydawał się doskonałym sportem do wspólnych rozgrywek żołnierzy z Indianami”. Pod koniec XIX wieku zaczęło się sportowe współzawodnictwo drużyn z poszczególnych rezerwatów, a indiańskie szkoły z internatem stały się ośrodkami kształcącymi najlepszych sportowców. „Ten rodzaj sportowego współzawodnictwa – kontynuuje Deloria – czasami mógł być postrzegany jako przekształcona tradycja świata wojowników”⁹⁹.

Zarówno Indianie, jak i biali sportowcy mieli podobne cele ukierunkowane na karierę zawodową. Dla przedstawicieli tych grup sport dawał możliwość odbywania dalekich podróży, poprawy sytuacji materialnej czy

zdobycia wykształcenia. Białym zawodnikom takie rozgrywki dostarczały posmaku życia na pograniczu. Jak sugeruje historyk David Adams w książce *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience*, zawody sportowe dostarczały jednej z niewielu możliwości uczciwej gry, w której Indianie mieli okazję do pokonania białych w ich własnych dyscyplinach. Sport, nieprzewidywalny, gwarantuje nagłe zwroty akcji oraz nieustanne zaskakiwanie i zawodników, i widzów, łącznie ze zwycięstwem drużyny z końca tabeli.

Sport – obszar realizacji wspólnych celów i osiągnięć – był także płaszczyzną transformacji. Płynność tych wspólnych płaszczyzn pozwalała białym wziąć w nawias dyskryminację rasową (nawet wtedy, gdy sami ją stosowali), a Indianom – poruszać się z większą ufnością w nieindiańskim społeczeństwie, co w rezultacie przyczyniało się do budowy nowoczesnego, dwukulturowego świata sportu. Jeśli to brzmi zbyt dobrze, aby mogło być prawdziwe, to rzeczywiście: było to zbyt dobre, aby mogło być prawdziwe. Choć sport stanowił płaszczyznę, na której Indianie mogli z sukcesem walczyć na realnym i metaforycznym „pograniczu”, to poczucie wspólnoty nigdy nie przekraczało etnicznych barier. Ta przestrzeń zawsze pozostawała albo tubylcza, albo nietubylcza. Nie-tubylcom wykazującym obawy wobec ciągle rozrastającego się, uprzemysłowionego i coraz bardziej anonimowego społeczeństwa masowego, jednocząca moc widowiskowego sportu dawała poczucie wspólnoty i zbiorowej tożsamości. Jeśli nie-Indianie obawiali się utraty cech stanowiących o ich męstwie, a nie byli zdolni wykazać się jako bohaterowie pogranicza, to – jak pisze Philip Deloria – sport „zapewniał pocieszenie oparte na męskości, byciu białym i przynależności do klasy”. Inaczej niż dzieła literackie czy artystyczne, dostarczał on widowni zarówno elementu minionej, utęsknionej rzeczywistości (na przykład pogranicza), a także pozwalał ujawniać się podstawowym wartościom: nieustępliwości i wytrwałości.

Jednakże Indianie, zarówno jako „historyczne ofiary i klasyczne prymitywy płci męskiej, występowali jednocześnie jako obiekty pożądania białych i skolonizowani ludzie czerpiący korzyści z tego, co niektórzy post-rzeczali jako jedyne uczciwe rozgrywki w historii relacji białych i Indian”¹⁰. Indianie odzwierciedlali nostalgię za nienaruszoną wspólnotą, wzniosłą duchowością i życiem w jedności z naturą – krótko mówiąc, stali się dzikim, naturalnym i pierwotnym „emblematem męskości epoki post-pogranicza”¹¹. Występy Bendera i Thorpe’a były dla białej publiczności widowiskami obrażającymi czas utracony, w którym królowała natura, tężyzna fizyczna i siła. W powszechnym uznaniu tężyzna fizyczna i równowaga umysłowa (jak w przypadku Alberta Bendera) były pierwotnymi darami indiańskiej rasy, wniesionymi na stadiony¹². Jak wynika z książki antropologa kulturowego Michaela Oriarda, *Reading Football: How the Popular Press Created an American Spectacle*, lekkoatleta z Carlisle „reprezentował swoją rasę jako modelowy sportowiec, ale i więcej jeszcze – jako ten, kto w uczciwej walce przegrywa z honorem, bez skargi i pogodzony z werdyktem: czy to porażką na boisku, czy – w domyśle – w walce o kontynent”¹³. Tak więc sport stał się zasadniczym wyznacznikiem męskiej tożsamości opartej na klasowej i rasowej przynależności. Dzięki rozgrywkom sportowym mężczyźni należący do amerykańskiej klasy wyższej mogli „przetwać” podbój pogranicza, zagrożenie wynikające z feminizacji środowiska miejskiego, wyzwania związane ze zmianami w stosunkach rodzinnych oraz z polityczną i ekonomiczną aktywnością kobiet.

Maria Moss
*Asymilacja i dzikość:
Indianie w sporcie USA*

¹⁰ Tamże, s. 145.

¹¹ Jw., s. 166.

¹² W tym samym czasie „celebrowano” obecność Indian w drużynach (w dość złożony, nie zawsze pozytywny sposób). Natomiast Afroamerykanie i Latynosi podlegali prawie zupełnej segregacji. Aż do utworzenia Narodowej Ligi Murzyńskiej (NNL) w 1920 roku afroamerykańscy i latynoscy sportowcy, mając nadzieję na zaistnienie w rozgrywkach, czasami próbowali wejść do drużyny, nie jako biali, lecz podając się za Indian. Przez krótki czas bycie Indianinem, niezależnie od wyraźnych ograniczeń, wiązało się z ciekawymi korzyściami (zob. P.J. Deloria, jw., s. 117).

¹³ Michael Oriard, *Reading Football: How the Popular Press Created an American Spectacle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993, s. 247.

Publicysta sportowy Grantland Rice, komentując osiągnięcia Charlesa Alberta „Chief” Benders, uhonorowanego obecnością w Salonie Sław Indian Anishinaabe (Hall of Fame), wyraźnie określił zestaw najważniejszych cech rasowych, kreujących Indian na wielkich sportowców. Jak zauważa Rice, „dziedzictwo [Indianina] jest całkowicie zakorzenione w naturze. Jego ruchy są zwinne. Przystępując do gry, traktuje ją tak samo, jak każdą inną formę życia, czyli przyjmuje ją taką, jaka ona jest. Rzadko podnieca się i rzadko traci równowagę. Mając taką samą szansę, co biały, bije go na głowę”¹⁴.

Aluzja jest czytelna: wizja „Indianina o kamiennej twarzy”, zaledwie trzy dziesięciolecia po bitwie nad Little Bighorn, przypomina o jego wyższości nad nadpobudliwym białym człowiekiem (czyli generałem Custerm, który został pokonany i zginął w upokarzający sposób, nie umiejąc spokojnie czekać na posiłki). Szczególnie futbol, czyli fizyczne współzawodnictwo „o przestrzeń”, był tą dyscypliną, która dosłownie przejęła język już zakończonych wojen z Indianami. W istocie setki artykułów z gazet i czasopism zawierały agresywną retorykę wojny, skąpowania i ostatniej reduty¹⁵.

Dla komentatorów sportowych, jak i dla publiczności, siła i stoicyzm indiańskich sportowców równoważyły ich braki w oglądzie, charakterze rasowym czy boiskowym sprycie. Pozbawieni spokoju ducha biali mogli nauczyć się od Indian wyciszenia, opanowania i intuicji. Oczywiście taka postawa znosiła, a przynajmniej osłabiała tradycyjną retorykę asymilacji, poprzez przemycanie idei, że odmienność Indian, polegająca na „pierwotnej cielesności”, jest bardziej atrakcyjna niż jakiegokolwiek ewentualne podobieństwo do białego człowieka. Pod koniec XIX wieku nowoczesne amerykańskie społeczeństwo ceniło indiańskich zawodników nie ze względu na ich asymilowanie się czy stawanie się białymi, ale ze względu na niezawodne pełnienie roli „Innego”.

Rasizm

Jednakże postrzeganie Indianina jako „Innego” niekoniecznie oznaczało akceptację czy próbę tej inności. Jak już wspomniałam, nawet w tej nowej międzykulturowej rzeczywistości, w której tubylczy i nietubylczy sportowcy zajmowali tę samą przestrzeń, etniczna i rasowa tożsamość nadal były tym, co dzieli. Rasowa dyskryminacja przybierała rozliczne formy, od fizycznych i werbalnych napaści (choćby w postaci sloganu: „Wracaj do rezerwatu!” czy okrzyków wojennych wydawanych za każdym razem, kiedy na boisku pojawiał się indiański zawodnik) po nadawanie przydomku „Wódz” niemal każdemu zawodnikowi indiańskiemu uprawiającemu baseball od ostatniej dekady XIX stulecia po lata pięćdziesiąte XX wieku. Od tubylczych Amerykanów oczekiwano, że zignorują docinki na tle rasowym, nawet wtedy, gdy „udział w ich ośmieszaniu” brali publicyści sportowi czy twórcy komiksów, ukazujący indiańskich sportowców w karykaturalny sposób, ubranych w skórzane stroje, moka-syny i ozdobionych piórami. Kashatus pisze: „Szukając okazji do pomniejszenia osiągnięć [Bendera], będącego półkwi Czipewejem, „New York American” uciekł się do parodii poematu *Pieśń o Hajawacie* Henry’ego Wadswortha Longfellowa, przewidując „oskaldowanie Wodza” przez [drugą z] Nowego Jorku”¹⁶. Bender pozostał „Indianinem o kamiennej twa-

¹⁴ Grantland Rice, *The Tumult and the Shouting: My Life in Sport*, A.S. Barnes, Nowy Jork 1954, s. 227.

¹⁵ Kiedy w 1907 roku drużyna z Carlisle pokonała Harvard, indiańskie gazety w całym kraju okrzyknęły tę wiktoryę mianem drugiego Little Bighorn. Na łamach „The Arrow”, gazety z Carlisle, przechwalano się słowami: „Indianie skalpują Harvard” (Deloria, dz.cyt., s. 200).

¹⁶ www.psupress.org/Justataste/sample-chapters/justataste-Kashatus2.html (23.3. 2009).

rzy”, nie bacząc na szyderstwa. Jego pragnienie, aby „być rozpoznawanym jako miotacz, a nie jako Indianin”, ukazuje go jako typowego tubylca tamtych czasów: uwikłanego między dwoma światami – człowieka torującego drogę indiańskim sportowcom i publiczności oraz miotacza o narodowym uznaniu. Niestety, nie należał do żadnego z tych światów.

W wielu przypadkach można było odnieść wrażenie, że Indianie zgadzali się na tę rolę, dopasowując się do stereotypu i tym samym potwierdzając kulturowy obraz, jaki wytworzyła sobie o nich biała publika. Prawdopodobnie najlepszy przykład takiej w pełni uświadomionej postawy stanowią Oorang Indians, którzy brali udział w rozgrywkach Narodowej Ligi Futbolowej (NFL) w sezonie 1922/23. Zespół, składający się prawie w całości z absolwentów indiańskich szkół w Carlisle i Haskell, należał do ekscentrycznego hodowcy psów, który początkowo wykorzystywał sportowców do reklamowania swych produktów dla psów. Pochodzący z różnych miejsc, a zatem nie posiadający wspólnej bazy, Indianie grali tylko na wyjeździe, stając się niesamowitą atrakcją, przyciągającą rzesze widzów. Kiedy drużyna przybywała do miejscowości, w której miał odbyć się mecz, zawodnicy stroili się w kocy i pióropusze i, krążąc wokół dworców kolejowych i autobusowych, odgrywali scenki rodzajowe w stylu „naiwny Indianin w wielkim mieście”. W przerwie meczu zespół prezentował również indiańskie tańce, zawody w rzucaniu nożem i tomahawkami oraz sceny batalistyczne z udziałem indiańskich żołnierzy na frontach I wojny światowej. Mecz z ich udziałem był sprawą drugorzędną: to nie Indianie grający w piłkę byli obiektem ekscytacji publiczności, ale Indianie odgrywający Indian, bez skrępowania bawiący się ideą pierwotności. Przebiegłe wypełniając oczekiwania białej publiczności, Indianie otwarcie igrali z jej obawami i przypuszczali atak, co prawda ograniczony, na kulturę amerykańskiego społeczeństwa. O ile większość Indian zapewne nie traktowała swoich poczynań jako bezpośredniego wyzwania wobec kolonialnego porządku, to oczywiście nigdy nie działali oni w świecie wolnym od treści politycznych. Nawet jeśli indiański sportowiec, który ośmieszył Harvard albo „oskalpował” Yale, nie postrzegał swych poczynań w kategoriach politycznych, to i tak wyzwanie wobec oczekiwań białych siłą rzeczy przybierało społeczny, kulturowy i polityczny wymiar.

Wnioski

Dyscypliny sportowe z obszaru kultury dominującej, takie jak futbol i *baseball*, początkowo posłużyły szkołom z internatem do zaszczepienia wśród Indian zachodniej kultury oraz do wymazania wszelkich przejawów tubylczej tradycji. *Baseball* i futbol nie tylko stały się źródłem przyjemności, ale również umożliwiły tubylczym uczniom współzawodnictwo z nie-tubylcami i walkę z nimi. Doprowadziło to do ciekawych konsekwencji – różnych dla poszczególnych grup odniesienia. Podczas gdy agenci Biura do spraw Indian i urzędnicy ze szkół funkcjonujących poza rezerwatami traktowali rozgrywki sportowe jako szansę rasowej transformacji Indianina, to w większości nietubylcza publiczność postrzegała tubylczych sportowców jako przedmioty: nie tylko rasowych uprzedzeń, ale i rasowego pożądanego. Dla nich to Indianin ucieleśniał marzenie pierwotnej, nieposkromionej wersji Ameryki. Z drugiej strony tubylczy Amerykanie traktowali sport nie tylko jako okazję do spotkania innych Indian, ale przede

wszystkim jako szansę na zmierzenia się z białymi ludźmi na tych samych prawach i dzięki temu na uczestnictwo w głównym nurcie społeczeństwa dwudziestowiecznej Ameryki. Zatem sport stawał się wieloskładnikową mieszkanką mimetycznego przedstawienia, metaforycznego rewanżu, pan-indiańskiej jedności oraz szansy na edukacyjny awans.

Jednakże nowoczesny dwukulturowy świat sportu nie mógł przetrwać gwałtownych zmian dotyczących zarówno Indian, jak i nie-Indian w amerykańskim społeczeństwie przez trzy pierwsze dekady drugiej połowy XX wieku. Nawet dla tych Indian, którzy nie byli przeciwni idei asymilacji, zetknięcie z dominującym społeczeństwem Ameryki i jej sportowymi instytucjami, w końcu okazało się daleko bardziej skomplikowane. O ile w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku Indianie mogli wkraczać na pewne, wcześniej zastrzeżone obszary (na przykład stadiony, boiska, sale gimnastyczne), to szacunek dla rasowej różnorodności w końcu ustąpił przed kolejnym atakiem na tożsamość plemienną i naciskiem na Indian, by stawali się białymi ludźmi. „Prymitywistyczne” okna, otwarte na nowe możliwości, zostały zamknięte przez agresywną politykę likwidacji, której celem była asymilacja na niwie politycznej, ekonomicznej i kulturowej. W połowie XX wieku znowu postrzegano Indian bardziej jako zacofaną zbiorowość niż nieskazitelną, pierwotną część autentycznej, nieujarzmionej Ameryki.

Podsumowując, warunki, które – jak się wydawało pod koniec XIX wieku – sprzyjały Indianom, w najmniejszym stopniu nie posłużyły do wciągnięcia ich do współtworzenia bardziej liberalnej Ameryki. Tak jak wiele razy wcześniej, zasady gry ustanawiali biali – i dla białych. I teraz, jak niedługo, opowieść o Indianach snuto z perspektywy eurocentrycznej. Szansa na prawdziwą zmianę Ameryki istniała tylko bardzo krótko. ♣

tlum. Marek Hyjek

Bibliografia

- David Wallace Adams, *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience*, University of Kansas Press, Lawrence 1995.
John Bloom, *To Show What an Indian Can Do: Sports at Native American Boarding Schools*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londyn 2000.
Philip J. Deloria, *Indians in Unexpected Places*, University of Kansas Press, Lawrence 2004.
George Eisen, David K. Wiggins (red), *Ethnicity and Sport in North American History and Culture*, Greenwood Press, Westport-Londyn 1994.
William C. Kashatus, www.psupress.org/justataste/samplechapters/justatasteKashatus2.html.
Michael Oriard, *Reading Football: How the Popular Press Created an American Spectacle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993.
Grantland Rice, *The Tumult and the Shouting: My Life in Sport*, A.S. Barnes, Nowy Jork 1954.

MARIA MOSS specjalizuje się w literaturze amerykańskiej, indiańskiej, meksykoamerykańskiej (Chicano) oraz teorii mitu. Doktorat z literatury amerykańskiej obroniła na Uniwersytecie w Hamburgu, pracowała m.in. w Kennedy Institute for North American Studies w Berlinie, obecnie wykłada w Leuphana Universität w Lüneburg. Autorka m.in. książki *We've Been Here Before: Women in Creation Myths and Contemporary Literature of the Native American Southwest* (1993), współredaktorka, wraz z Thomasem Claviezem, książki *Mirror Writing: (Re-)Constructions of Native American Identity* (2000). Niniejszy artykuł powstał na podstawie wykładu autorki wygłoszonego podczas American Indian Workshop „Transgressing Borders – Defining Boundaries. Identity, Emotion, and Politics in Indian Country” w Bremie w marcu 2009 roku. Kontakt: moss@leuphana.de

BRUCE E. JOHANSEN

ZASZCZYT CZY OBRAZA?

„indiańskie” maskotki, czyli gdzie zaczyna się rasizm w sporcie

Polityczne bitwy o nazwy sportowych maskotek przypominają inne debaty o wizerunku tubylczych Amerykanów w amerykańskich mediach, w tym żywe debaty ostatnich lat nad dopuszczalnością słowa *squaw* – uważanego za obraźliwe dla tubylczych kobiet – czy kampanie reklamowe w rodzaju promocji piwa „Crazy Horse” („Szalony Koń”). W 2006 roku Krajowy Szkolny Związek Sportowy (NCAA) odmówił dopuszczenia do turniejów zespołów, które nie chciały zrezygnować ze swoich indiańskich maskotek mimo licznych utyskiwań części fanów, którzy utrzymywali, że „celebrują” one i „honorują” tubylczych Amerykanów.

Problem maskotek pojawił się w latach sześćdziesiątych XX wieku, gdy Krajowy Kongres Indian Amerykańskich (NCAI) w 1968 roku zainicjował kampanię na rzecz położenia kresu wykorzystywania w sporcie indiańskich maskotek i zwalczania innych podobnych stereotypów medialnych. W tym samym czasie pierwszy oddział Ruchu Indian Amerykańskich (AIM) z Minneapolis skarżył się głośno, że nazwa klubu „Redskins” („Czerwonoskórzy”) jest równie obraźliwa, jak „Niggers” („Czarnuchy”), „Spics” („Lalusie”), czy „Honkies” („Białasy”). Dzięki AIM na Środkowym Zachodzie padły pierwsze stereotypy dotyczące Indian.

W 1971 roku na University of Nebraska w Omaha oddział AIM współpracował ze studentami i pracownikami przy zmianie maskotki i nazwy uczelnianej drużyny z „Indians” na „Mavericks” (młode byczki z charakterem). Zmiana zyskała poparcie na kampusie po części dlatego, że podobizna „Owumpie” – klubowej maskotki „Indianina Omaha” – była tak tandetna, że nawet „Chief Wahoo” drużyny „Cleveland Indians” wyglądał przy niej jak wzór dzentelmena.

Wiosną 1970 roku uniwersytet z Omaha rozpoczął rekrutowanie tubylczych Amerykanów, a niektórzy z nich podczas pierwszego jesiennego meczu na własnym boisku zaprotestowali, gdy ujrzeli, jak biały student przebrany za „Owumpie” biega po boisku w „świętym” pióropuszu. Maskotkę opisywali jako „zagniewaną ciemnoczerwoną postać z kreskówek z zakrzywionym nosem, wymachując kijem w trakcie czegoś w rodzaju tańca wojennego”. Pokaz ten stał się przedmiotem protestu tubylczych studentów, którzy wystąpili wspólnie ze swymi nieindiańskimi sojusznikami w celu zyskania poparcia samorządu studenckiego i Senatu uczelni.

Kolejnym adresatem był rektor Kirk Taylor, Sr., który zwrócił się o opinię władz Narodu Omaha, wyjaśniając zarazem, iż osobiście uważa maskotkę za formę wyróżnienia. Prawdziwi Omaha (a dokładniej U'ma'ha)

odparli stanowczo, że „Owumpie” to dla nich nie żaden zaszczyt, lecz obraza i w maju 1971 roku karykatura zniknęła. Na uniwersytecie zrezygnowano też z „indiańskiej księżniczki” towarzyszącej dotąd zjazdom absolwentów. W tym samym czasie Stanford University zmienił swoją maskotkę z Indianina na ptaka-kardynala.

„Cleveland Caucasians”

W 1980 roku czirokeski reżyser Phil Lucas poruszył tę kwestię na łamach „Four Winds”, istniejącego krótko kolorowego magazynu o indiańskiej sztuce, historii i kulturze. Zapytał, jak zareagowałiby biali, gdyby jakiś klub sportowy nazywał się „Cleveland Caucasians” („Bładolicy z Cleveland”). Co pomyśleliby Amerykanie pochodzenia europejskiego, pytał Lucas, gdyby Indianie nadawali swoim drużynom nazwy rasowe (takie jak „Murzyni z Window Rock” czy „Biali Chłopcy z Tahlequah”)?

W 2003 roku gazeta „Journal-Star” z Lincoln, w Nebrasce, wprowadziła jako zasadę zakaz używania nazwy „Redskins”. Z kolei „Peoria Chiefs”, podrzędna drużyna związana z klubem „Chicago Cubs”, zachowała co prawda dotychczasową nazwę, lecz zmieniła logo z Indianina na dalmatyńczyka-strażaka. W czerwcu tego samego roku Wydział Oświaty stanu Michigan przyjął rezolucję zalecającą stanowczo eliminowanie indiańskich maskotek, symboli, wyobrażeń i postaci przez szkoły, college, uniwersytety, kluby sportowe i inne organizacje szkolne.

Niektóre drużyny, zwłaszcza zawodowe i należące do osób prywatnych, zachowały maskotki nie dlatego, że (jak same przyznają) zarabiają rocznie miliony dolarów, umieszczając je na klubowych czapkach i bluzach, ale (jak utrzymują) – dla „dobra” tubylców. Przykłady? „Redskins” („Czerwonoskórzy”) z Waszyngtonu – określenie tak obraźliwe dla wielu tubylców, że go nie używają, „Indians” z Cleveland, czy „Braves” („Wojownicy”) z Atlanty.

„Washington Redskins”

Wielu tubylczych Amerykanów uważa słowo „Redskin” za jawne wyzwisko do tego stopnia, że odmawia używania go publicznie lub w druku. Artystka Joy Harjo, która do nich należy, pozwała klub „Washington Redskins” za posługiwanie się podobizną Indianina. Sprawa (*Harjo v. Pro-Football, Inc.*) została rozpatrzona 27 maja 1998 roku przez panel trzech sędziów z TTAB – organu sądowego przy amerykańskim Urzędzie Patentów i Znaków Towarowych (USPTO). W decyzji z 2 kwietnia 1999 roku stwierdzili oni, że „choćby znaki (logo „Redskins”) nie były skandaliczne, to w czasie ich rejestracji uwłaczały pewnej grupie ludności (czyli tubylczym Amerykanom). W konsekwencji, znaki te mogły obrażać i szkodzić opinii tubylczych Amerykanów. Stwierdzenia te oparto głównie na badaniu opinii przedłożonym przez Wnioskodawców, a TTAB postanowił cofnąć rejestrację znaków uznając, że badanie opinii przez Wnioskodawców spełnia obowiązek wykazania wyższości dowodu”.

Wspomniane badanie wykazało, że 46,2% ankietowanych tubylczych Amerykanów uznaje określenie *redskin* za obraźliwe. Od niekorzystnej dla „Washington Redskins” decyzji sądu przy urzędzie patentowym złożono

odwołanie, którego rozpatrzenie mogło potrwać lata. Obrażliwy wizerunek jest oczywiście nadal w powszechnym użyciu.

W grudniu 1996 roku Thom Little Moon, karykaturzysta „Indian Country Today”, narysował dwa kaski ze stereotypowymi wizerunkami – drużyny „Washington Blackskins” („Czarnoskórzy”) i „Kansas City Zulu Chiefs” („Wodzowie Zulusów”) – pytając, czy „Amerykanie pochodzenia afrykańskiego lubią być maskotkami?”, Krajowa Koalicja Przeciwko Rasizmowi w Sporcie i Mediach opracowała plakat ukazujący proporzycyki nieistniejących klubów – „Walecznych Żydów”, „Czarnych”, „Latynosów”, „Azjatów” i „Europejczyków” obok logo „Washington Redskins”.

30 września 2003 roku Sąd Okręgowy w Waszyngtonie, D.C. unieważnił postanowienie TTAB w sprawie wniesionej przez Joy Harjo o cofnięciu ochrony federalnej znaków towarowych „Washington Redskins”. Przyznając, że mogą one obrażać i szkodzić opinii tubylczych Amerykanów, sąd okręgowy uznał jednak, iż skarżący nie spełnili obowiązku wykazania wyższości dowodu i nie złożyli skargi w stosownym terminie.

Konotacje słów rodzą się w społeczeństwie, a ich emocjonalne nacechowanie może zmieniać się w czasie. Jedno z badań językowych stwierdza na przykład, że gdy w XVIII wieku pojawiło się określenie *redskins*, to nie miało ono przypisywanego mu obecnie obraźliwego charakteru. Lingwista Smithsonian Institution Ives Goddard stwierdził, że pojęcia *redskins* używali początkowo sami tubylczy Amerykanie, by odróżnić się od białych „innych” napierających na ich ziemię i kulturę. Kiedy u progu XVIII wieku po raz pierwszy trafiło ono do języka angielskiego, to „pojawiło się w najbardziej szacownym kontekście i na najwyższym poziomie – mówił Goddard gazecie „Washington Post”. – W ten sposób biali i Indianie rozmawiają ze sobą, a biali starają się im przypodobać”.

Harjo odpowiedziała Goddardowi, mówiąc: „Dobrze znam białych, którzy podtrzymują wartościujące pojęcia białych... Europejczycy nie używali szlachetnego języka. [Dla nich] byliśmy ludźmi tylko wtedy, gdy chodziło o nasze terytorium, cesje ziemi i to, po czyjej jest stronie”. Znający sprawę sądową i argumenty Harjo Goddard odparł, że „można wierzyć we wszystko, co napisałem w artykule i nadal być przeciwnym używaniu dziś publicznie pojęcia *redskin*”.

Podobnie słowo *savage* (dzikus) miało bardziej neutralne zabarwienie (w starofrancuskim oznaczając „mieszkańca lasu”), zanim anglo-amerykańskie agresje XIX wieku przekształciły je w określenie poniżające. Benjamin Franklin, na przykład, napisał dość pochlebny dla tubylczych Amerykanów esej zatytułowany *Uwagi o dzikusach Ameryki Północnej*.

„Cleveland Indians”

Samo określenie „Indianie” właściwie nie jest obraźliwe. Jednak czasem problemem jest nie sama nazwa, lecz jej kontekst. W przypadku „Indian” z Cleveland chodzi o ich sztandarową twarz – głupekowato uśmiechającego się „Wodza Wahoo” z charakterystycznym jednym piórem.

Cleveland do zawodowego baseballu wkroczyło ponad sto lat temu z drużyną „Spiders” („Pająków”). W pierwszym sezonie „Spiders” przegrali 134 mecze i drużynę zaczęto nazywać „Naps” („Śpiochy”). W 1914 roku w wyniku głosowania fanów przyjęto nazwę „Cleveland Indians”. W latach czterdziestych rysownik „Plain Dealer” z Cleveland stworzył postać Wo-

dza Wahoo. W 1947 roku po raz pierwszy pojawiła się ona na strojach „Cleveland Indians”.

W 1972 roku, w kontekście sprawy sądowej przeciwko „Cleveland Indians”, tubylczy działacz Russell Means otwarcie skrytykował wyobrażenie Wodza Wahoo: „Ten Indianin wygląda jak skończony głupek, jak klaun, a my czujemy się dotknięci przedstawianiem nas jako dzikusów czy klawnów”. Means nie zadowolili się atakiem na stereotypy, ale odwołał się do analogii rasowej, by wesprzeć swą opinię na temat maskotek: „Weźmy «Washington Redskins»... «Redskin» to określenie obelżywe. A gdyby nazwać ich «Washington Niggers» («Czarnuchami»), «Rednecks» («Prostakami») czy «Pollacks» («Polaczkami»)?”

Do roku 2000 oficjalny przewodnik „Cleveland Indians” utrzymywał, że nazwę „Indianie” przyjęto dla uhonorowania Louisa Sockalexisa – Indianina Penobscot, który grał w „Spiders” w latach 1897-99. Wielu indiańskich fanów utrzymywało nawet w związku z tym, że nazwa jest zaszczytem, nie obrazą. Przewodnik po raz pierwszy wspominał o Sockalexisie w 1968 roku (wtedy, gdy pojawiły się protesty nowo powstałego Ruchu Indian Amerykańskich).

Sockalexis miał być pierwszym tubylczym Amerykaninem grającym w czołowej lidze baseballu. Nie wiadomo, czy to prawda, czy też chodziło o przekształcenie obelgi w sukces akcji afirmacyjnej. W 1999 roku przewodnik poświęcił całą stronę „historii” Sockalexisa, którą rok później po cichu uznano za zmyśloną. W styczniu 2000 roku tekst przewodnika zmieniono, Sockalexisa nazywając „legendą”. Nieprawdziwość poprzedniej wersji udowodniła Ellen Staurovsky, wykładowca Ithaca College w Nowym Jorku, która uważa, że drużyna powinna zrezygnować ze swego indiańskiego przydomku. Jednak każda zmiana kosztowałaby klub baseballowy sporo grosza, gdyż Wódz Wahoo, umieszczany na odzieży i innych wyrobach, należy do najlepiej sprzedających się ikon sportu.

Sockalexis zaczął grać w baseball w Holly Cross College, w Worcester, w stanie Massachusetts, niespełna pięć lat po masakrze nad Wounded Knee z 1890 roku. Wychował się w rezerwacie Indian Island, w Old Town, w stanie Maine. W 1897 grał w baseball w Notre Dame – szkole, z której wyrzucono go po miesiącu za publiczne pijaństwo. „Cleveland Spiders” kupili go za 1500 dolarów. Początkowo odnosił nawet pewne sukcesy, w połowie pierwszego sezonu ze „Spiders” mając średnią trafień 0,335. Mówi się, że niektórzy fani zaczęli ubierać indiańskie pióropusze i wznosić okrzyki wojenne za każdym razem, gdy Sockalexis uderzał kijem.

Jednak w lipcu 1897 roku Sockalexis upił się i zranił. Resztę kariery spędził głównie na ławce rezerwowych, a w 1899 roku został zwolniony z klubu. Przez kolejną dekadę pracował fizycznie w Cleveland, doznając skutków choroby alkoholowej. Zmarł w 1913 roku. Na postawie jego losów Luke Salisbury napisał powieść *The Cleveland Indian: The Legend of King Saturday* („Indianin z Cleveland: Legenda Sobotniego Króla”).

„Atlanta Braves”

Podobnie jak „Indianie”, także określenie „Braves” („Wojownicy”) nie stanowi dla wielu tubylczych Amerykanów problemu. Większość z nich ma wystarczająco grubą skórę, by nie irytować się, gdy zwie się ich „Indianami” czy „Wojownikami”. Kłopot polega raczej na obraźliwych kultu-

rowo wygłupach mających pobudzać sportowego ducha „Wojowników”, a zwłaszcza na tzw. „Tomahawk Chop” („Cios tomahawka”).

Sportowa legenda mówi, że „Cios tomahawka” wymyśliła drużyna futbolowa „Floryda State University Seminoles”, a później przejęła go „Atlanta Braves”. Ci, którzy nie znają tego rytuału, winni wiedzieć, iż polega on na unoszeniu na przemian rąk (czasami z kijem lub tomahawkiem-zabawką) w rytm muzyki, którą złośliwie można porównać ze ścieżką dźwiękową z *Pieśni o Hajawacie* Henry’ego Wadswortha Longfellowa.

Zanim został nazwany „Atlanta Braves”, ten klub pierwszej ligi baseballu nazywał się „Boston Braves”. Wcześniej był to „Boston Red Stockings” („Czerwone skarpety”), a jeszcze wcześniej „Boston Beaneaters” („Zjadacze fasoli”), „Rustlers” („Koniokradzy”) i „Doves” („Mewy”). W 1912 roku klub przyjął nazwę „Wojownicy”, a niedługo potem został przeniesiony z Bostonu do Atlanty. Zanim na życzenie Teda Turnera klub przyjął „Cios tomahawka”, maskotką „Atlanta Braves” był „Wódz Noc-a-Homa” (od baseballowego wyrażenia *knock a home run*). „A gdyby nazwano ich «Atlanta Storm Troopers» («Jeźdźcami Burzy») – pytał sakrastycznie Russell Means – i podczas każdego biegu do bazy ktoś w mundurze niemieckiego żołnierza wychodziłby i walił kijem po głowach paru Żydów? Albo «Atlanta Negroes» («Czarnuchy»), a z chaty wychodziłby stary Murzyn i stepował?”.

W październiku 1995 roku, kiedy „Atlanta Braves” przyjechali na rozgrywki World Series do Minneapolis, pod bramami stadionu zastali ponad dwustu protestujących z tablicami typu: „500 lat prześladowania wystarczy”. Minneapolis to siedziba AIM i nawet burmistrz wydał oświadczenie wzywające „Wojowników” do rezygnacji ze swego wizerunku. Gdy kierownictwo klubu „Minnesota Twins” zwróciło się do policji o odsunięcie demonstrantów od stadionu Metrodome, ta odmówiła, powołując się na prawo protestujących do wolności słowa i gromadzenia się.

Przywiązanie „Atlanta Braves” do wyobrażeń Indian zaowocowało szeregiem maskotek-naśladowców, z których najbardziej znaną jest „Tomahawk Tom”, czyli Tom Sullivan, wcześniej praktykant w wypożyczalni U-Haul. Według dziennika „Journal-Constitution” z Atlanty, Tomahawk Tom pojawia się na boisku w indiańskim pióropuszu, w masce baseballisty i pelerynie. „Braves” nie uznali oficjalnie Tomahawk Toma, ale przewodzi on fanom podczas wykonywania „Ciosów tomahawkiem”, rozdaje autografy i darmowe bilety na mecze dla dzieci. Sullivan uważa się też za twórcę deseru lodowego o nazwie „[Tomahawk] Chop Pop”.

Tomahawk Tom nauczył się postępować ostrożnie po tym, jak protesty przeciw logo „Braves” i „Ciosowi tomahawka” nasiliły się. Na początku października 1995 roku, przed rundą *play-off*, tubylczy demonstrant Aaron Two Elk uderzył Tomahawk Toma, wykrzykując mu maskę i mówiąc Tomowi, że profanuje kultury tubylczych Amerykanów. Two Elk, Czirokez, stał się znany dzięki swym odręcznym plakatom na objętym wolnością słowa terenie pod pomnikiem Hanka Aarona, przy wejściu na stadion. Tydzień później Sullivan zatelefonował na policję z prośbą o eskortę na boisko. Od tamtej pory Sullivan zachowuje ostrożność, na stadion „Braves” wchodząc w zwykłym ubraniu i przebijając się w skóry w toalecie, by uniknąć dziesiątek protestujących, którzy systematycznie gromadzą się w strefie wolności słowa, obserwowani uważnie przez dziesiątki policjantów z „Red Dog” [antynarkotykowego oddziału policji z Atlanty, którego nazwa pochodzi od akronimu „Run Every Drug Dealer Out of Georgia”, czyli „Przegnać każdego dealera narkotyków z Georgii” – przyp. tłum.].

Nazista – największy fan „Fighting Sioux”

Bitwa o maskotkę klubu „Fighting Sioux” („Walecznych Siuksów”) z University of North Dakota (UND) stała się szczególnie ostra, po części ze względu na rolę, jaką odgrywał w niej Ralph Engelstad, multimilioner i właściciel kasyn Imperial Palace w Las Vegas, w Nevadzie, i Biloxi, w stanie Missisipi. Był też jednym z głównych sponsorów wartego 100 mln dolarów stadionu Ralph Engelstad Arena na UND, swojej alma mater, gdzie w latach pięćdziesiątych XX wieku pobierał stypendium za grę w hokeja. Engelstad był bystrym inwestorem, który nabył w Las Vegas znaczne tereny, zanim rozpoczął się tam hazardowy *boom*. 145 akrów odkupił od niego miliarder Howard Hughes, by zbudować lotnisko North Las Vegas. Urodzony 28 stycznia 1930 roku w Thief River Falls, w Minnesocie, Engelstad zmarł na raka 26 listopada 2002 roku w Las Vegas.

Ralph Engelstad zgromadził w Imperial Palace kolekcję nazistowskich pamiątek, w tym własny portret w faszystowskim mundurze. W 1986 i 1988 roku, 20 kwietnia, organizował przyjęcia urodzinowe Adolfa Hitlera w specjalnym „gabiniecie wojennym” swojego kasyna, w którym obok naturalnej wielkości portretu Hitlera z fałszywą dedykacją „Ralphiemu – Adolf” i portretów nagich kobiet postawił jeden z paradnych samochodów Hitlera i mercedes Himmlera. Tort urodzinowy dekorowała swastyka, a towarzyszyły mu niemieckie potrawy i muzyka marszowa. Barmani nosili koszule z naszywkami „Adolf Hitler: Europejskie Tournee 1939-45”.

Powołując się na publiczne pochwały Hitlera, Komisja Gier Hazardowych Nevady ukarała w 1989 roku Engelstada karą 1,5 mln dolarów za działania szkodzące reputacji i wizerunkowi przemysłu hazardowego Nevady. Jednak wtedy, gdy studenci i pracownicy UND poskarżyli się, że uniwersytet przyjmuje pieniądze od człowieka sławiącego Hitlera, administracja wymamrotała tylko coś o złym smaku i dziwacznym poczuciu humoru Engelstada i przeszła nad sprawą do porządku dziennego, zaś jego pieniądze nadal napływały.

Jako warunek zbudowania na Uniwersytecie lodowiska Engelstad zażądał bezterminowego utrzymania nazwy „Fighting Sioux”. Gdyby nazwę zmieniono, Engelstad przysiągł, że porzuci budowę niedokończoną. Tyśiące logo „Fighting Sioux” zaprojektowano jako trwałe elementy wystroju hali, czyniąc ich przyszłe usunięcie trudnym i kosztownym.

Większość pracowników Wydziału Nauczania i Nauki UND podpisała petycję do rektora domagającą się zmiany pseudonimu „Fighting Sioux”, gdyż dehumanizuje on tubylczych Amerykanów. 6 października 2000 roku troje studentów UND zostało aresztowanych za blokowanie ruchu w proteście przeciwko nazwie „Fighting Sioux”. Lokalna gazeta „Herald” z Grand Forks doniosła, że były to pierwsze aresztowania studentów tego Uniwersytetu od czasów wojny wietnamskiej.

„Rabin” jako nazistowska maskotka sportowa

Pamiętając zapewne Engelstada, językoznawca z Massachusetts Institute of Technology (MIT) Noam Chomsky (który jest Żydem) stworzył jedną z najbardziej przejmujących parodii indiańskich maskotek. Chomsky postawił pytanie – co by się stało, gdyby to Niemcy wygrali II wojnę światową

wą i zechcieli wykorzystać mitycznych Żydów jako maskotki sportowe. Mocno zgryźliwy ton jego satyry unaocznia, dlaczego tylu tubylczych Amerykanów uważa, że stereotypowe karykatury tubylców obrażają ich dziedzictwo i kulturę.

Chomsky wyobraża sobie, jak to 60 lat po nazistowskim zwycięstwie w II wojnie światowej prestiżowy niemiecki uniwersytet państwowy używa maskotki zwanej „Rabinem”. W wizji Chomsky’ego student z Ligi Białej Młodzieży Aryjskiej przebiera się w autentyczny strój chasydzkiego rabina, uzupełniając go sztucznymi pejsami i brodą. Drużyna nazywa się „Waleczni Żydzi”, a szkolna orkiestra – „Maszerujące Żydki”. Fani drużyny noszą kurtki i koszulki z podobiznami Rabina. Właściciele samochodów nakleją na nie naklejki z Rabinem. Odpowiadając na próby zrezygnowania z maskotki starego Rebe, studenci i pracownicy uczelni skandują „Ocalić Rabina!”.

Ten niemiecki uniwersytet państwowy rozgrywa mecze piłki nożnej na stadionie w Norymberdze przed 75-tysięczną publicznością białych Aryjczyków, z których niemal wszyscy mają popierające Rabina ozdoby i stroje. „W przerwie meczu – pisze Chomsky – «Maszerujące Żydki» wkraczają na boisko, grając coś, co ma przypominać żydowską muzykę... Wtedy 75 tysięcy białych Aryjczyków wstaje jednocześnie i skanduje «Rabin, Rabin, Rabin, Rabin», gestykulując dziko i wprawiając się w budujący szal”.

Tymczasem – pisze Chomsky – jeden z wykładowców protestuje, wołając „Rabin rasista!”, a wszyscy wokół obrzucają go śmieciami. „Rabin wybiega spośród «Maszerujących Żydków» na płytę boiska, zmierza na środek Stadionu Norymberskiego i tańczy Hava Nagila, podczas gdy «Maszerujące Żydki» grają i maszerują w skomplikowanym układzie choreograficznym, o którym wszyscy rozmawiają i z którego są szczególnie dumni, bo kończy się uformowaniem przez zespół swastyki... Wówczas 75 tysięcy białych Aryjczyków wpada w histerię, krzycząc, wrzeszcząc i wołając: «Rabin, Rabin, Rabin»”.

Ten wymyślony rytuał kończy się, gdy wszyscy podają sobie dłonie i śpiewają zaintonowany przez Rabina hymn *Deutschland über alles*. Chomsky konkluduje: „Rabin wychodzi tańczyć Hava Nagila pod stadionem, a za nim wychodzą «Maszerujące Żydki». Wszyscy szaleją, klaszczą i dopingują. Ta ceremonia z udziałem Rabina wyciska łzy na policzkach wielu pijanych wykładowców i studentów, którzy wiele godzin temu zaczęli raczyć się sznappsem i dobrym niemieckim piwem w przedmeczowych kolejkach do wejścia”. Kiedy jest już po wszystkim, obecny na meczu profesor z innego kraju na gościnnych wykładach pyta swojego gospodarza, o co chodzi w tym widowisku. Nie gubiąc rytmu, były dziekan Wydziału Prawa odwraca się w stronę gościa i rzuca: „Czcimy Żydów”.

„Fighting Whites”, czyli mokasyn na drugą nogę

Szczególny moment w historii sporów o maskotki miał miejsce w lutym 2002 roku, kiedy amatorska drużyna koszykówki studentów University of Northern Colorado (UNC), złożona z tubylczych Amerykanów, Latynosów i Amerykanów pochodzenia europejskiego, postanowiła wspólnie zmienić nazwę z „Native Pride” („Tubylcza duma”) na „Fighting Whites” („Waleczni Biali”). Nowa nazwa była zamierzoną parodią licznych w Ameryce Północnej maskotek tubylczych Amerykanów, w tym poblis-

kiej drużyny „Fighting Reds” („Walecznych Czerwonych”) ze szkoły średniej w Eaton. Po raz pierwszy wieloetniczna drużyna postanowiła przyjąć za maskotkę euro-amerykański stereotyp. Tuzin zawodników ze szkolnej drużyny koszykówki zagrało niespodziewanie w pierwszej lidze stereotypów.

Zespół przygotował trochę koszulek z nową nazwą i nowe logo – krótko ostrzyżonego białego mężczyznę w garniturze, z uprzejmym uśmiechem na twarzy, oraz slogan „Everythang’s Gonna Be All White” [wykorzystujący zbieżność brzmieniową angielskich słów „wszystko będzie w porządku” i „wszystko będzie białe” – przyp. tłum.]. Niemal natychmiast zyskał popularność w całym kraju, stawiając na głowie toczącą się debatę o przyzwolności tubylczych maskotek zespołów sportowych. „Fighting Whites” („Waleczne Białasy”), jak zaczęto ich nazywać, sprowokowały tysiące wirtualnych głosów. Każdy miał na ich temat zdanie – od Ruchu Indian Amerykańskich po popleczników Ku Klux Klanu. Reakcje te tworzą panorama humor rasowego w czasach poprawności politycznej.

W ciągu kilku tygodni „Fighting Whites” wywołał podsycałą przez media gorączkę. Popularność ułatwiła sprzedaż tysięcy koszulek i innych przedmiotów, a zyski szły na utworzony naprędce fundusz stypendialny wspierający tubylczych uczniów. Do końca 2002 roku wpłynęło nań ponad sto tysięcy dolarów.

Jak wyjaśniło na oficjalnej stronie „Fighting Whites” oświadczenie Ryana White’a (który jest Mohawkiem), Johna Messnera i Charlesa Cluny’ego, „Wymyśliliśmy logo i slogan «Fighting Whites», by mieć trochę satyrycznej zabawy i by wyśtosować proste, szczere przesłanie na temat stereotypów etnicznych. Od marca [2002 roku], gdy nasza gazeta szkolna po raz pierwszy doniosła o «Fighting Whites», zostaliśmy wyniesieni na narodową scenę, popychani przez ogólnokrajową debatę na temat stereotypowego wizerunku Indian w symbolach sportowych”.

Parodia „Fighting Whites” szybko przeniosła się z kolumn sportowych na pierwsze strony gazet. Ze studenckiej gazetki – do „Tribune” z Greeley, a następnie do stanowej, regionalnej i ogólnokrajowej sieci informacyjnej Associated Press. Niektóre artykuły ukazały się nawet w odległym londyńskim „Guardianie”. Z drużyną „Whites” skontaktowali się dziennikarze kanałów telewizyjnych Fox Sport Net, NBC News i innych mediów elektronicznych. Wkrótce „Fighting Whites” mieli na stronie internetowej co najmniej dziewięć wzorów koszulek na sprzedaż, a przychody napędzał im rozgłos w głównych dziennikach, portalach informacyjnych i na takich oglądanych przez masową widownię forach, jak Jay Leno Show. Przychody ze sprzedaży były niewątpliwie spore. Wkrótce w ofercie znalazły się już nie tylko koszulki, ale też swetry, kamizelki, stroje do baseballu, różne typy czapek, kubki do kawy, szorty bokserskie i podkładki pod myszy.

W sądzie „Whites” zeznali, że trudno ich uznać za mistrzów, ale ich umiejętności koszykarskie nie miały już znaczenia. Opinia o nich wkrótce nie miała wiele wspólnego z dryblingami, wyskokami i rzutami, a bardziej z zapalną naturą trwającej dyskusji o tubylczych nazwach zespołów sportowych. 23-letni Brookes Wade, Czoktaw z drużyny „Fighting Whites” i działacz studencki na UNC, powiedział gazetce „Rocky Mountain News” 15 marca 2002 roku:

– To olbrzymia gorączka medialna. To naprawdę wymknęło się spod kontroli. Rozpoczęliśmy protest, żeby móc coś zmienić w naszym małym światku i nagle zrobił się z tego światowy problem. ♦

tłum. Marek Nowocień

JANUSZ WENCEL

SZARA SOWA

niezwykłe życie pewnego Anglika

Korzenie rodziny Belaney wywodzą się ze Szkocji, z miejscowości Berwickshire. Na początku XIX wieku John Belaney należał do grona bogatych farmerów, na jego barkach spoczywał obowiązek wychowania dziesięciorga dzieci. Z owej dziesiątki dwóch synów pobierało nauki na uniwersytecie, zaś inna trójka rodzeństwa parała się literaturą. Pastor Robert Belaney publikował książki o charakterze religijnym, zaś Archibald Belaney (dziadek Szarej Sowy) wydał tomik poezji zatytułowany *The 100 Days of Napoleon*.

Jakiś czas potem Archibald Belaney zajął się interesami w przemyśle okrętowym. Poślubił Julianę Jackson, z którą doczekał się trójki dzieci: George'a, Caroline oraz Adelajdy. Niestety wkrótce zmarł, zostawiając jednak rodzinę dość dobrze zabezpieczoną pod względem finansowym.

Jego syn George, po ukończeniu szkoły, podjął pracę w spółce importującej kawę i herbatę. Po dwóch latach powiadomił matkę o zamiarze prowadzenia własnego interesu, który jednak wkrótce upadł, gdyż George wyjechał na pół roku do Afryki Południowej na wielkie polowanie i w ogóle nie zadbał o zabezpieczenie swych interesów w Anglii. Wtedy przeprowadził się do Ameryki Północnej. Gdy zmarła jego pierwsza żona Elizabeth Cox, poślubił jej młodszą siostrę Katherine. Z niewyjaśnionych do końca powodów George sprzedał nagle, w czerwcu 1888 roku, wszystkie swe ziemie na Florydzie i wrócił z ciężarną Katherine do Anglii. 18 września 1888 roku w Hastings na świat przyszedł Archibald Stansfeld Belaney.

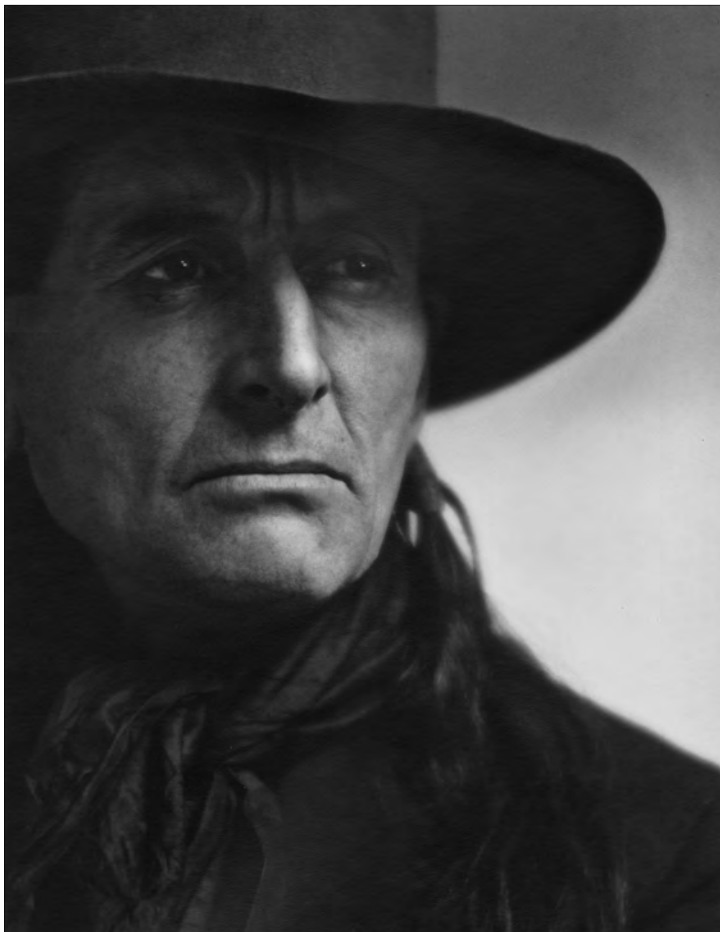
Dzieciństwo

Mimo dwójki dzieci (w 1890 roku urodził się Hugh, brat Archibalda) George Belaney ciągle pozostawał lekkoduchem i wyludzał pieniądze od matki na interesy, które nigdy się nie udawały. W końcu jej cierpliwość się wyczerpała i z pomocą adwokata zmusiła małżonków do separacji, odbierając im też prawo opieki nad dziećmi. Archie miał wtedy 4 lata i trafił pod opiekę babci i dwóch ciotek: Ady i Carrie. Odtąd Archie widział matkę zaledwie dwukrotnie: gdy poważnie zachorował na płuca i gdy z bratem spędzał wakacje w jej domu, w Worthing.

Archie nawiązał specyficzną więź z ciotką Adą, bardziej dominującą z dwójki sióstr. Było to uczucie przeplatane zarówno silną miłością, jak i nienawiścią. Ada zastępowała Archiego ojca i matkę. Archie już od naj-

Janusz Wencel
*Szara Sowa – niezwykle
życie pewnego Anglika*

Archibald Belaney
Grey Owl, Szara Sowa
fot. Yousuf Karsh,
LIBRARY AND ARCHIVES
CANADA, PA-164228



młodszych lat fascynował się przyrodą, w swym pokoju na poddaszu miał urządzoną menażerię i często pod jego opiekę trafiały miejscowe zające, węże, ropuchy, łasice. Jego drugą pasją stała się muzyka, a wychodząc na przeciw temu pragnieniu, ciotki zapewniły mu naukę gry na fortepianie. Miłość do muzyki klasycznej nie opuściła go do końca życia.

We wrześniu 1899 roku Archie rozpoczął naukę w szkole podstawowej w Hastings i jak się okazało, od samego początku postrzegano go tam jako dziwaka i ekscentryka. Był zafascynowany lasami, światem zwierząt, często przychodził do szkoły, mając w kieszeni węże albo polne myszy, potrafił naśladować głos sowy, wielu widziało w nim więcej cech dzikusa aniżeli ucznia szacownej uczelni.

Archie zaczytywał się w książkach o Indianach i Dzikim Zachodzie. Żył w czasach, gdy magazyny były pełne opowieści z Dzikiego Zachodu, a dzieciaki uwielbiały bawić się w Indian i kowbojów. Dla Archiego nigdy jednak nie była to tylko zabawa.

Uwielbiał tropić zwierzynę, wykazując przy tym indiańskie umiejętności, całe dnie spędzał w lasach St. Helen, leżących na północ od domu, gdzie mieszkał z ciotkami. Koledzy w szkole traktowali go z rezerwą, zapewne nie raz był powodem plotek i skrytych uśmieszków, nigdy jednak nikt nie wyśmiewał się z niego otwarcie. Było w nim coś, czego koledzy nie rozumieli. To w okresie szkolnym po raz pierwszy Archie mógł mówić o swym indiańskim pochodzeniu, choć wtedy był to rodzaj tarczy ochronnej, uwalniającej go od szukania odpowiedzi na pytania rówieśników o rodziców i o to, że mieszka z ciotkami. To w tym okresie narodziło się pragnienie wyjazdu do Kanady, marzenie o zamieszkaniu wśród Indian, o studiowaniu ich życia i pisaniu o nich. Dla ciotek były to pomysły budzące grozę, a możliwość porzucenia szkoły była po prostu nie do przyjęcia. Archie jednak konsekwentnie upierał się przy swoim, ciągle przekonywał i wreszcie doprowadził do sytuacji, gdy zawarto z nim swoisty układ, w myśl którego miał pozostać w Hastings do ukończenia siedemnastego roku życia i przez rok pracować w miejscu zamieszkania. Jeżeli jego pragnienia nie wygasną, rodzina zgodzi się na jego wyjazd do Kanady w roli studenta rolnictwa.

Zgodnie z umową po ukończeniu szkoły Archie podjął pracę jako urzędnik w firmie handlującej drewnem. Jego praca polegała na przeliczaniu drewna przychodzącego i wychodzącego z firmy. Tak monotonna praca doprowadzała Archiego do szaleństwa. Wkrótce ją znienawidził. Tęsknota za życiem na wolności po prostu go zżerała.

W tym czasie pilnie przygotowywał się do życia, jakie pragnął wieść w kanadyjskich lasach. Praktykował post, podczas którego przez dwa dni potrafił nic nie jeść i praktycznie nic nie pić, sypiał bezpośrednio na podłodze lub na otwartym powietrzu, w ogrodzie, okryty tylko kocem.

Nastał rok 1905, Archie miał 17 lat, był wysokim i przystojnym młodzieńcem. Ciotki, chcąc za wszelką cenę odwieść go od planów wyjazdu do Kanady, postanowiły go wyswatać. Został przedstawiony młodej damie, niejakiej pannie Connie Holmes, dwa lata młodszej od niego. Connie Holmes była atrakcyjną kobietą i między nimi zawiązał się nawet rodzaj romansu, niemniej kobiety w tym okresie nie były dla Archiego obiektem marzeń; nic nie było w stanie zburzyć jego planu wyjazdu do Kanady.

Wreszcie w marcu 1906 roku Archie, mimo ciągłych oporów i niechęci ze strony rodziny, znalazł się na pokładzie statku Canada i wypłynął z Liverpoolu do upragnionej Kanady.

Kanada

Archie Belaney wylądował w Halifax 6 kwietnia 1906 roku, podając Toronto jako miejsce swego przeznaczenia. Niestety niewiele wiadomo o początkach Archiego w Kanadzie, tym niemniej można przypuszczać, że po dotarciu do Toronto znalazł zatrudnienie w sklepie jako sprzedawca. Wiadomo, że nie lubił tej pracy, ale dawała mu to czego, w tym czasie potrzebował najbardziej, to jest pieniądze. W Toronto pozostał cztery kolejne miesiące, potem postanowił udać się do Cobalt, gdzie trzy lata wcześniej odkryto pokłady srebra. Z nieznanych przyczyn, pod wpływem jakiegoś impulsu wysiadł jednak na granicy Quebecu z Ontario, w Temiskaming, 30 mil na południe od Cobalt. Tam spotkał Billa Guppy i u niego zamieszkał. Guppy był przewodnikiem leśnym, prowadzącym myśliwskie wypra-

wy w głąb puszczy, a w tym czasie był właśnie na etapie budowy nowego obozowiska w okolicy jeziora Temagami.

Archie wyznał mu, że jest bez grosza, ale robi wszystko, by poznać życie w głuszy. Guppy zawarł z nim umowę: przez całą zimę Archie miał pracować za utrzymanie, a na wiosnę Guppy miał zabrać go do lasu i nauczyć sztuki przewodnika leśnego. Archie pozostał więc całą zimę w domu państwa Guppy. Uczył się zakładać pułapki i już wtedy zrobił niezwykle wrażenie na Guppym, jeżeli chodzi o niecodzienny dar „obcowania” ze zwierzętami. Poza tym miał nadzwyczajny talent myśliwski, lecz samo zabijanie zwierząt nigdy nie sprawiało mu satysfakcji i ta cecha miała mu towarzyszyć aż po kres jego dni.

Stopniowo poznawał najbliższą okolicę, zaprzyjaźnił się z pewnym Indianinem, także pracującym dla Guppy’ego. Wraz z nim po raz pierwszy odwiedził obóz Odźibwejów na wyspie Bear. Życie tych ludzi zafascynowało go, chłonał piękno ich języka, starając się przy każdej okazji samodzielnie wypowiadać poszczególne słowa czy nawet całe zdania, które słyszał.

Przez całe lato 1907 roku pracował jako wiosłarz w kanu i pełnił rolę przewodnika w ekipie Guppy’ego, zaś jesienią Guppy znalazł mu posadę leśnego kuriera między Temiskaming a Temagami. Wkrótce Archie został przedstawiony starszym z plemienia Odźibwejów. Niektórzy z nich, jak Old Pete Misabi i Ned White Bear uczyli Archiego indiańskich ścieżek życia w puszczy, zapoznawali go z odpowiednimi legendami i opowiadaniem. Gdy Guppy spotkał Archiego ponownie rok później, wspominał jak bardzo się zmienił, upodobił do Indian. Ogorzała w słońcu twarz, związane rzemieniem do tyłu długie czarne włosy, na nogach mokasy zamiast butów, indiański sposób chodzenia, no i wreszcie coraz doskonalsza znajomość języka ojibwa tylko potwierdzały te zmiany.

W 1908 roku Archie na krótko pojechał do Anglii, gdyż jego babka była ciężko chora i chciał ją jeszcze zobaczyć. Po trzech miesiącach wrócił do Temagami, a 23 września 1910 roku poślubił Angele Eguena, indiańską dziewczynę, którą poznał jeszcze, gdy pracował jako kurier leśny. Odtąd Archie przejął indiański styl życia.

Archie i Angele zamieszkali na Wyspie Niedźwiedziej, a w kwietniu następnego roku przyszła na świat ich córka Agnes Belaney. Jesienią 1911 sytuacja finansowa zmusiła Archiego do podjęcia pracy w kopalni, w okolicach jeziora White Bear, ale już po 6 tygodniach rzucił ją i z grupą Indian powędrował nad jezioro Abitibi, 150 mil na północ, zostawiając swą młodą żonę i dziecko.

Do Temagami wrócił wiosną, ale nie wiodło mu się dobrze, ciągle brakowało pieniędzy, a niekończące się kłopoty doprowadzały go stopniowo do depresji. Jakby tego było mało, z Anglii odebrał wiadomość o śmierci swej ukochanej babki. Wkrótce potem, znów samotnie, wyruszył do Biscotasing, 120 mil na zachód, by tam objąć posadę strażnika leśnego w rezerwacie Mississauga Forest. Obiecywał żonie, że wróci jesienią, że będzie przysyłał pieniądze. Obietnicy nie dotrzymał, a dla Angele oznaczało to sześćioletni okres separacji.

Bisco

W czerwcu 1912 roku Archie zatrudnił się na lato jako strażnik leśny w rezerwacie Mississauga. Bardzo polubił to zajęcie i ludzi, z którymi przyszło

mu współpracować. Oni zaś traktowali go jako białego, ale z domieszką indiańskiej krwi, był pośród nich nie tylko lubianym, ale i popularnym członkiem leśnego zespołu. Lubił demonstrować swe umiejętności wyuczzone u Indian, lubił być w centrum uwagi, gdy więc jesienią kontrakt wygasł, nie umiał pogodzić się z wizją powrotu do żony i dziecka w Temagami. Postanowił zostać tam jeszcze przez zimę i polować. W owym czasie Biscotasing było ważnym centrum handlu futrami w północnym Ontario.

Przygotowując ekwipunek do polowań, zatrzymał się w hotelu pani Legace. W zasadzie był to dom uciech. Archie spędził tam wiele dobrych chwil, zabawiając gości grą na fortepianie i snując opowieści. Nie mógł jednak uwolnić się od pragnienia ponownego spotkania swych indiańskich przyjaciół, ale gdy tylko wspomniał warunki życia, na jakie zostali skazani przez postępującą cywilizację, budził się w nim gniew. Z czasem stał się bardzo ośchły w stosunku do każdego białego, a jego osobisty protest polegał na tym, iż rozmawiał wyłącznie w języku ojibwa, udając, iż kompletnie nie rozumie po angielsku.

W Bisco wiele opowiadał o ojcu pracującym w Meksyku i matce z plemienia Apaczów. Trudno pojąć, z jaką łatwością oszukiwał mieszkańców Bisco opowiadaniem o swej rzekomej rodzinie, biorąc pod uwagę jego umiejętności gry na fortepianie, częste cytowanie Szekspira i innych znanych pisarzy, a tego przecież nie mógł nauczyć się w indiańskim obozie.

W Biscotasing Archie został ostatecznie przez dwie zimy, utrzymując się z polowań, a kolejnego lata znów zatrudnił się jako strażnik leśny. Podczas drugiego sezonu zimowego w Bisco, Archiego towarzyszyła młoda indiańska dziewczyna Marie Girard. Gdy wiosną 1914 wrócili do Biscotasing, była już w ciąży z Archie, co jednak w ogóle nie wpłynęło na jego postępowanie. W mieście został tydzień, w zasadzie nie interesując się losem dziewczyny i dziecka i po raz kolejny zatrudnił się jako strażnik leśny. We wrześniu dotarła do niego wiadomość o wybuchu wojny w Europie.

Armia i angielska żona

Zimą 1915 roku Archie znalazł się w Digby, w Nowej Szkocji, ponad tysiąc mil od Biscotasing i tysiąc mil od kłopotów z wymiarem sprawiedliwości. Ludzie mieli mu za złe sposób potraktowania Marie Girard. Archie był ponadto bohaterem licznych burd i kłótni, w jednej z nich zranił nawet nożem swego adwersarza i wszedł w wyraźny konflikt z prawem. Zimą spędził wśród Indian Micmac, a wiosną 1916 roku zaciągnął się do armii.

Posunięcie Archiego może budzić zdziwienie, ponieważ dyscyplina i wojskowy dryl były sprzeczne z jego charakterem, niemniej wszystko wskazuje na to, iż poczucie obowiązku względem ojczyzny wzięło górę. Miesiąc po zaciągnięciu się do armii wypłynął do obozu treningowego w Anglii, a następnie wysłano go do walki w okopach Francji jako snajper.

Z powodu odniesionych ran Archie prawie rok wędrował z jednego szpitala wojskowego do drugiego, aż ostatecznie znalazł się w Hastings. Tam na nowo odżyła miłość do Connie Holmes i wkrótce zawarł z nią związek małżeński. Archie musiał zdawać sobie sprawę z tego, co robi i z ryzyka tego małżeństwa, ponieważ w Kanadzie ciągle był mężem Angele, której nie widział od czterech lat.

Małżeństwo z Connie okazało się jednak pomyłką, nie potrafił znieść ograniczeń, które powodowało to małżeństwo, coraz bardziej tęsknił za

całkowitą wolnością. Również Connie po pierwszym uniesieniu, gdy przestała już widzieć w Archieu rannego bohatera wojennego, coraz częściej dostrzegała wady i cechy, które uniemożliwiały normalne wspólne życie.

Po kolejnym nieudanym zabiegu chirurgicznym na jego rannej stopie, we wrześniu 1917 roku Archie został odesłany do Kanady na dalszą terapię i rekonwalescencję. Connie nie towarzyszyła mu w tej podróży i wkrótce wszczęto procedurę rozwodową.

Powroty

Archie pozostał w Toronto do zimy 1917 roku. W tym czasie spotkał się z żoną Angele, która nie widziała go od ponad czterech lat. Wiedziała, że nie potrafi go zmienić. Gdy opuszczał ją kolejny raz, nie przypuszczała nawet, że to rozstanie potrwa 8 lat.

Archie coraz bardziej pragnął powrotu do Biscotasing, ale wiedział, iż spalił tam wiele mostów i że ludzie jeszcze pamiętają jego niechlubne postęпки. Wrócił skruszony, przeprosił tych, których skrzywdził i jeszcze raz podjął trud bycia traperem. Był jeszcze młodym człowiekiem, miał 29 lat i wszelkie szanse na odbudowanie dawnej kondycji.

W Bisco zamieszkał z indiańską rodziną Espaniol, która nie żywiła do niego niechęci. Alexa Espaniol traktował jak adoptowanego ojca, zaś jego syna Jimmy'ego miał za brata. Porozumiewali się wyłącznie w języku ojibwa i to od nich Archie przyswoił sobie wiele z indiańskiego dziedzictwa.

Pośród Indian czuł się bardzo swobodnie i coraz bardziej się z nimi identyfikował. Przypuszczalnie około 1920 roku poprosił, by nazywali go po prostu Grey Owl – Szara Sowa.

W Biscotasing także zaszły zmiany, widać było coraz więcej nowinek technicznych i cywilizacyjnych. Cywilizacja polykała indiańskie terytoria i lasy na rzecz rozwijającego się przemysłu, i z tego powodu Archiego często ogarniała bezsilność i depresja. Podczas jednej z kolejnych zimowych wypraw łowieckich zdał sobie nagle sprawę, że nie istnieje żadne prawo, które hamowałoby zapędy ludzi w rabunkowych i wyniszczających przyrodę działaniach.

W lipcu 1925 roku Archie wrócił do Temagami, by założyć bazę do wypraw myśliwskich i żeby wreszcie zobaczyć się z Angele i z dziećmi. Jego córka Agnes miała już 14 lat, a ich wzajemne relacje były bardzo dobre. Jej przywiązanie i duma z ojca niejednego pewnie zatrzymałaby na stałe z rodziną, ale nie Archiego – w październiku opuścił ich ponownie.

Anahareo

Latem 1925 roku, bez wiedzy żony, Archie spotkał się z młodą Indianką z Doliny Ottawa, co w konsekwencji diametralnie zmieniło jego życie. Nazywała się Gertrude Bernard, miała 19 lat, była ładną, ambitną, dobrze wykształconą kobietą. Mówił jej, że jest półkrwi Indianinem i że mieszka w puszczy, że para się traperstwem i prowadzi sezonowe wyprawy myśliwskie w głąb puszczy. W zamian Gertrude opowiadała mu o swej rodzinie, o owdowiłym ojcu mieszkającym w Mattawa i wkrótce Archie został zaproszony do jej domu. Pobyt w domu Gertrude przypadł mu bardzo do gustu, przy okazji nawiązał też przyjacielskie relacje z jej ojcem. Nieba-

wem zasypał ją stosem listów, w których zapewniał o swym uczuciu, i przekonywał, iż jest właśnie tą osobą, której on szukał całe życie.

Jej indiańskie imię brzmiało Anahareo i była spokrewniona z wodzami Irokezów. Z tego powodu Archie darzył ją wielką estymą. Bardzo pragnął związku z Anahareo i był pewien, że ona ma podobne oczekiwania, lecz jednocześnie zdawał sobie sprawę, że angażuje się w coś, czego tak bardzo unikał, w coś, co tak bardzo ograniczało jego wolność – związek dwojga ludzi.

Będąc związany małżeństwem z Angele, Archie miał duży dylemat: nie mógł legalnie żyć z Anahareo, ale bez niej też nie mógł żyć, w swoistej desperacji przestał pisywać do niej listy, milczał przez 5 miesięcy.

Wtedy podjął decyzję o wyjeździe z Biscotasing do Forsyth, 100 mil na północny wschód od Quebecu. Tam zbudował dom z drewnianych bali i nazwał go Pony Hall (Pony było przezwiskiem Anahareo, nadanym jej przez ojca). Stamtąd pisał błagalne telegramy, w których prosił, by przyjechała i zamieszkała z nim. Ostatecznie Pony, za zgodą ojca, mogła przyjechać na tydzień. Romans kwitł, ale Archie traktował ją zupełnie inaczej niż wszystkie dotychczasowe towarzyszkę życia. Oddał jej swe posłanie w domku, a sam sypiał na zewnątrz, w namiocie. Przed Anahareo nie ukrywał faktu małżeństwa z Angele, opowiadał jej o doświadczeniach frontowych, o kolejnym związku w Anglii. Opowiedział jej o sobie wszystko za wyjątkiem jednego: zataił swe prawdziwe pochodzenie.

Anahareo okazała się kobietą o silnej osobowości, pomimo niesprzyjających okoliczności postanowiła dzielić z nim dalsze życie. Pod koniec umówionego z ojcem tygodnia podjęła decyzję, że zostanie jeszcze jeden, kolejny tydzień, a potem kolejne tygodnie zmieniły się w miesiące. Anahareo stała u boku Archiego i zupełnie nie zważała na błagalne ponaglenia ojca o powrót do domu. Potem zaszły wypadki, które Anahareo opisała w pamiętnikach jako czas ich zaślubin. Otóż zdarzyło się, iż przeciwko dwóm Indianom skierowano poważne oskarżenie. Zarzucono im, że podpalili chatę traperską w akcie zemsty za rzekome zatrucie psów *husky*. Choć Indianie mieli prawo do gniewu, to nie powinni sami wymierzać sprawiedliwości. Groziła im za to kara długiego więzienia. Archie został poproszony o wystąpienie w obronie obu Indian, co też uczynił, w rezultacie czego cała sprawa skończyła się wyrokiem 30 dni aresztu.

Wódz grupy Lac Simon o imieniu Papati, skąd pochodzili oskarżeni Indianie, był bardzo wdzięczny Archiemu za pomoc i zaprosił go na przyjęcie z okazji jego złotego wesela. Papati był bardzo religijnym człowiekiem, prowadził ceremonie ślubów i pogrzebów dla swej grupy. Wiedząc, jak bardzo Archie i Anahareo mają się ku sobie, wziął ich dłonie i połączył ze sobą. Ten prosty akt oboje odczytali jako małżeńskie błogosławieństwo.

Przez kolejne dwa lata mieszkali w Forsyth, w domu wybudowanym przez Archiego. On sam oddał się bez reszty polowaniu, podczas gdy dla Anahareo był to trudny czas zmiany przyzwyczajeń. Anahareo wielokrotnie prosiła, by mogła mu towarzyszyć podczas myśliwskich wypraw, ale



Janusz Wencel
*Szara Sowa – niezwykle
życie pewnego Anglika*

Gertrude Bernard,
Anahareo

Szara Sowa karmi
bobra (zapewne
jest to Galarotka),
prawdopodobnie
nad jeziorem
Ajawaan, Park
Narodowy Prince
Albert, w prowincji
Saskatchewan, 1932
fot. William J. Oliver,
LIBRARY AND ARCHIVES
CANADA, PA-150000



Archie systematycznie odmawiał, twierdząc, że to zbyt ciężkie zajęcie dla kobiety i że nie będzie miał możliwości opiekowania się nią w puszczy. Nie znał jednak jej uporu i niezależności w postępowaniu.

W puszczy sama doświadczyła, czym jest i jak naprawdę wygląda polowanie, bardzo je przy tym nienawidząc, nie mogła znieść widoku zabijanych zwierząt. Widziała pułapki trzymające w zatrasku same kończyny, odgryzione przez zwierzęta w panice ratujące swe życie, widziała wiele wiewiórek i ptaków przypadkowo schwytanych w pułapki. Dla Archiego był to zwykły widok związany z rodzajem pracy, jaką wykonywał, lecz dla Anahareo było to po prostu odrażające.

Latem 1927 roku po nieudanym sezonie zimowym popadli w kłopoty finansowe i Archie zmuszony był kolejny raz zatrudnić się jako strażnik leśny. Anahareo nie mogła mu towarzyszyć podczas tej pracy, dlatego wyjechała do Rouyn, na rekoniesans w poszukiwaniu złota i srebra. Ustalili, że spotkają się ponownie jesienią w Forsyth i stamtąd wspólnie już wyruszą na zimowe tereny łowieckie.

Dla Anahareo wyprawa w poszukiwaniu złota i srebra okazała się porażką, zaś Archie po wygaśnięciu kontraktu strażnika leśnego zdecydował, iż zimę spędzą na terenach Jumping Caribu, gdzie spodziewał się znaleźć nietknięte jeszcze tereny łowieckie. Ruszyli na północ, płynąc kanu aż do jeziora Attik. Tam założyli obóz. Podczas tej zimy Archie przekonał się jednak, iż dni traperstwa zbliżają się ku końcowi, niepokojący brak zwierzyny w ciągu ostatnich trzech sezonów i drastyczny spadek cen futer tylko ten fakt potwierdzały. W poprzednich latach na sprzedaży skór można było zarobić do dwóch tysięcy dolarów, tym razem dostał tylko sześćset, co ledwie starczyło na uregulowanie kredytów i rachunków.

Archie z wolna popadał w depresję, zbliżając się do czterdziestki, widział, że świat, który ukochał, powoli lecz nieubłaganie zanika. Wiosna 1928 roku definitywnie zamknęła dni traperstwa.

Musiała jednak minąć trochę czasu, zanim Anahareo ostatecznie postanowiła nie brać udziału w polowaniach wraz z Archie. Podczas jednej z pierwszych wypraw do puszczy natknęli się na parę młodych bobrów, których matka zginęła w pułapce. Anahareo przekonała Archiego, by pozwolił jej zabrać młode do domu. Nazwała je McGinnis i McGinty i – jak się później okazało – ta właśnie para młodych bobrów odegrała zasadniczą rolę w radykalnej zmianie stylu ich życia. Sama Anahareo poczyniła wszelkie kroki, by młode bobry czuły się dobrze w ich domu, a i wkrótce one same zaczęły traktować ją jak zastępczą matkę.

Z początku Archie z dużą rezerwą odnosił się do młodych bobrów, niemniej ostatecznie i on bardzo je pokochał. Ponieważ traperstwo powoli odchodziło w przeszłość i nie pozwalało na utrzymanie się Archie zmieniał powoli kierunek swych działań, próbując pisać o życiu w puszczy na bazie własnych doświadczeń. Pragnienie przelania miłości do kanadyjskich lasów na papier było zdumiewające.

Gdy para młodych bobrów zamieszkała w ich domu, wkrótce pojawił się tam pewien stary Indianin Dave White Stone. Okazało się, że zna dobrze ojca Anahareo. Po wielu długich rozmowach Archie jeszcze raz spróbował zorganizować wyprawy myśliwskie w nadziei zdobycia skór, a Dave został jego współnikiem. Do zadań Dave'a należała codzienna kontrola pułapek, dzięki czemu Archie miał więcej czasu na pisanie.

Archie był bardzo zadowolony z początków współpracy z angielskimi wydawnictwami, a poza tym wznowił korespondencję z matką, która po drugim mężu nosiła nazwisko Scott-Brown. Pisał jej o swych planach, wysyłał próbki twórczości, w tym opowiadanie *The Falls of Silence*, historię traperskiego życia w północnym Ontario. Pisał z punktu widzenia białego człowieka, a wspomniane opowiadanie zostało wkrótce opublikowane na łamach „Country Life”. Omyłkowo artykuł Archiego podpisano nazwiskiem H. Scott-Brown. Nieporozumienie wyjaśniono w kolejnym wydaniu pisma, po interwencji matki Archiego, która jako autora tego artykułu wskazała swego syna – Archibalda Stansfelda Balaney.

Wydawca „Country Life” pozostał pod dużym wrażeniem talentu Archiego i zachęcał go do nadsyłania kolejnych artykułów. Archie prowadził osobistą korespondencję z wydawcą czasopisma i siłą rzeczy proszono go o więcej szczegółów dotyczące jego osoby. Wtedy zapewne zaczął kształtować swój literacki wizerunek. W korespondencji do „Country Life” pisał o tym, jak został adoptowany przez Odżibwejów, lecz ani słowem nie wspominał o swych angielskich korzeniach.

Z upływem czasu przywiązanie Anahareo i Archiego do dwójki małych bobrów przybrało kształt miłości rodziców do dzieci. Wspólnie zdecydowali o konieczności poszukania lepszego miejsca i lepszych warunków do życia małych bobrów i założenia ich kolonii. Idea stworzenia kolonii dla bobrów zelektryzowała oboje, aczkolwiek ironia sytuacji polegała na tym, że środki na podróż i samą kolonię mogli zdobyć wyłącznie ze sprzedaży skór tych zwierząt. Ostatecznie jednak, wraz z dwójką bobrów, wsiedli do pociągu do Cabano.

Archie polubił Cabano i tutaj postanowił utworzyć swą bazę. Napisał do wydawcy „Country Life”, że do Bożego Narodzenia będzie polował i z tego powodu na kolejne artykuły trzeba będzie trochę poczekać.

W połowie listopada 1928 roku Archie i Anahareo znaleźli się w okolicach jeziora Birch. Niespełna dwa tygodnie później Archie zbudował dom z bali, który stał się ich gniazdem na kolejne trzy lata.

Archie był przekonany, że za sprzedane skóry uda mu się nie tylko zapewnić byt rodzinie, ale i sfinansować swe literackie marzenia. Nie był to jednak dobry czas dla traperów, brakowało zwierzyny i już wkrótce okazało się, że zyski z pisania są ich jedynym dochodem.

Tuż po świętach pojechali do Cabano, gdzie spodziewali się podjąć czek za pierwszy artykuł Archiego w „Country Life”. Były to pierwsze pieniądze, jakie Archie otrzymał za napisany artykuł. Wkrótce Archie, Anahareo i Dave White Stone, który dołączył do nich po świętach, przenieśli się nad pobliskie jezioro Touladi, chcąc tam spędzić lato; tam też pożegnali się z bobrami, wypuszczając je na wolność.

Sława

Uwolnienie bobrów przyniosło Archiemu i Anahareo jedynie poczucie straty i smutek. Teraz gdy zmienili swój styl życia i nastawili się na ochronę zwierząt, uwolnienie bobrów i perspektywa, że już nigdy ich nie zobaczą, podziało przygnębiająco.

Mimo pieniędzy z wydawnictwa ich sytuacja finansowa nie była najlepsza i często dyskutowali z Anahareo o wyjeździe do Rouyn, gdzie odkryto złoto. Twórczość Archiego nie rozwijała się aż tak dynamicznie, jak tego sami oczekiwali, więc szukanie szczęścia i przede wszystkim pieniędzy w Rouyn miało sens. W tym okresie jedynym marzeniem, które pragnęli wspólnie zrealizować do końca było utworzenie kolonii bobrów.

Smutek, jaki zawałdął Archiem po utracie bobrów, spowodował, że Anahareo wraz z Dave'em postanowili znaleźć inne młode, by te wypełniły lukę po poprzednikach. Tropili w odległości 25 mil w miejscu, gdzie Dave ostatnio widział bobry i faktycznie znaleźli dwa bezbronne maluchy. Podróż powrotna okazała się zabójcza dla jednego z nich, a ten, który przetrwał, nazwany został przez Archiego Galarotka (Jellyroll) i to on stał się prawdopodobnie głównym bohaterem późniejszych jego książek i filmów.

W Cabano znalazł się też ktoś, kto znając trudną sytuację finansową Archiego i Anahareo oraz ich entuzjazm co do utworzenia kolonii bobrów, zasugerował im odwiedzić w Metis-sur-Mer, letnisku, gdzie zwyczajowo wypoczywała elita bogatych Kanadyjczyków i Amerykanów. Tam Archie mógłby wystąpić z serią wykładów o bobrach i udowodnić, iż wspólna egzystencja człowieka i bobra jest możliwa, a Galarotka miał być dowodem. Archie zgodził się i już wkrótce dał pierwszy wykład na terenie letniska dla około stu słuchaczy, członkiń Ladies Club, w hotelu Grand Metis. Po dość ciężkim wstępie Archie dał popis swych oratorskich umiejętności, opowiadając o Indianach, recytując ich legendy i mówiąc o życiu w puszczy. Zebrał wtedy niewyobrażalną kwotę pieniędzy w wysokości siedmiuset dolarów. Archie znów był w centrum uwagi i to miało dla niego wręcz zbawienny wpływ.

Po tym sukcesie wrócili do Cabano. Chwilowo ich drogi się rozeszły, ponieważ Anahareo ciągle pragnęła spróbować szczęścia w szukaniu złota, zaś Archie znalazł dla siebie odpowiednie miejsce na obóz, jakieś 10 mil od Cabano, w Elephant Mountain, gdzie zamierzał przezimować wraz z Galarotką i przyspieszyć pisanie kolejnych artykułów. Nie potrafił jednak znaleźć w so-



Janusz Wencel
Szara Sowa – niezwykle
życie pewnego Anglika

W chacie Szarej
Sowy bobry budują
wejście do żeremia,
Park Narodowy
Prince Albert,
Saskatchewan, 1932
LIBRARY AND ARCHIVES
CANADA, C-043147

bie odpowiedniej nuty do pisania, dlatego postanowił szukać natchnienia w miejscach, z którymi łączył wiele pozytywnych wspomnień. Postanowił wrócić do domu nad jeziorem Birch i tam szukać inspiracji.

Taktyka okazała się skuteczna, wkrótce mógł wrócić do obozu w Elephant Mountain, gdzie ukończył swą pierwszą książkę. Miało to miejsce 5 lutego 1930 roku, o czym nie omieszkął powiadomić wydawcy „Country Life”. Książka nosiła tytuł *The Vanishing Frontier* i był to cykl krótkich esejów opartych na doświadczeniach z życia w lasach kanadyjskiej Północy. Książkę zadedykował ciotce Adzie.

W Anglii książka ukazała się w listopadzie 1931 roku, ale z kilkoma poprawkami i zmienionym tytułem: *Ludzie z ostatniej granicy*.

Praca pisarska na tyle owładnęła Archie, iż relacje z Anahareo zaczęły się psuć. W listopadzie 1931 roku postanowiła ona wyjechać do Montrealu w poszukiwaniu pracy. Archie nie protestował, poświęcając drugą z kolei zimę na pisanie. Rozpoczął właśnie współpracę z innym pismem „Forest and Outdoors”, w którym na przestrzeni lat 1930-35 opublikował 25 artykułów.

W 1930 roku Archie napisał także do dyrekcji parków kanadyjskich, oferując możliwość nakręcenia filmu o życiu bobrów w towarzystwie człowieka. Przekonywał, że film mógłby mieć niezwykłą wartość dokumentalną i naukową. Pomysł spotkał się z zainteresowaniem i po kilkunastu dniach kręcenia powstał film *The Beaver Family*.

W styczniu 1931 roku Archie otrzymał ze Stowarzyszenia Lasów Kanadyjskich zaproszenie do wygłoszenia wykładu na ich corocznym konwencie w Montrealu. Jego wystąpienia okazały się ogromnym sukcesem, słuchacze kochali go, a nagłówki montrealskich gazet informowały o „Indianinie wygłaszającym wykłady o życiu w puszczy”. Archie nie zrobił nic, żeby sprostować te tytuły. Pozwolił, by prasa uwierzyła, że jest Indianinem.

W tym samym roku Archiego odwiedził Lloyd Roberts, niezależny pisarz, zafascynowany jego twórczością, by na własne oczy przekonać się o możliwości życia z bobrami. Roberts był pod dużym wrażeniem tego, co zobaczył,

a wkrótce skontaktował się z ministrem do spraw wewnętrznych, sugerując aby kolonia bobrów prowadzona przez Archiego stała się częścią jednego z kanadyjskich parków narodowych, gdzie bobry znalazłyby może jeszcze lepsze warunki życia, zaś Archie mógłby zostać pracownikiem parku.

Sugestia Lloyda trafiła na podatny grunt i jeszcze pod koniec lata tego roku wyznaczono obszar w parku narodowym Riding Mountain pod kolonię bobrów. W kwietniu 1931 roku Archie i Anahareo opuścili Cabano i przebieśli się do Riding Mountain, 276 mil na północ od Winnipeg.

Miejsce dla kolonii bobrów w parku Riding Mountain okazało się niezbyt szczęśliwe, poziom wody w jeziorze był zbyt niski, woda nie miała naturalnych przepływów, wkrótce więc postanowiono o przeprowadzce całej kolonii. Archie znalazł nowe miejsce 450 mil na północny zachód, na terenie parku narodowego Prince Albert, w prowincji Saskatchewan, nad jeziorem Ajawaan. Od razu wiedział, że to wymarzone miejsce. Natychmiast wrócił po Anahareo do Riding Mountain, by jeszcze w połowie października przenieść się do nowego domu Beaver Lodge, nad jeziorem Ajawaan.

Angielski „The Times” zamieścił artykuł o Archiem, naciskając jednocześnie na wydawcę „Country Life” o ujawnienie dodatkowych informacji o nim. W odpowiedzi Archie prosił, aby uważać go za pisarza indiańskiego. Jako ojca wskazał niejakiego MacNeila, indiańskiego zwiadowcę i przyjaciela Buffalo Billa, natomiast jako matkę podał kobietę z plemienia Apaczów o imieniu Katherine Cochise. Twierdził, że urodził się w Hermosillo, w Meksyku. Transformacja Archiego dokonała się. Archie Belaney przestał istnieć, narodził się Grey Owl. Tym imieniem się podpisywał, także konto w banku założone było na to nazwisko.

Zimą 1931/32 Archie rozpoczął pracę nad kolejną książką (*Historia opuszczonego szalasu*), a w lutym okazało się, że Anahareo jest w ciąży i 23 września 1932 roku na świat przyszła Shirley Dawn – Archie był szczęśliwym i spełnionym człowiekiem. Pod koniec lata 1933 roku Anahareo zabrała dziecko do Prince Albert, by zbliżającą się zimą spędzić u zaprzyjaźnionej rodziny Wintersów. Niestety relacje Archiego i Anahareo zaczęły się pogarszać. Wiosną 1934 Anahareo nie widziała już sensu powrotu do Beaver Lodge. Zostawiła córkę pod opieką Wintersów i nie mówiąc nic Archieму wyjechała na 18 miesięcy. Nie była w stanie znieść monotonii życia w Beaver Lodge, gdy każdy dzień podobny był do drugiego, a Archie ciągle pisał i pisał, i pisał.

Zimą 1933-34 Archie przerwał pisanie *Historii opuszczonego szalasu* i rozpoczął inną, która okazała się jego najlepszym dziełem – *Pielgrzymi puszczy*. Tuż po ukończeniu tej książki Archie zaczął pisać *The Adventures of Chilawee and Chickamee*. Była to książka adresowana do dzieci i ukazała się w 1935 roku pod tytułem *Sejdźo i jej bobry*.

Wykłady i droga donikąd

Książki Grey Owla osiągnęły nieprawdopodobną popularność. W czasie Wielkiego Kryzysu lat trzydziestych XX wieku były czymś, czego ludzie wręcz pożąдали. Jego książki kształtowały wyobraźnię i dawały nadzieję. Zapotrzebowanie jego wykłady ciągle rosło, każdy chciał poznać go osobiście. Jego sława w Kanadzie była niewyobrazalna.

W 1935 roku wydawca jego książek Lovat Dickson zorganizował Archie-mu tournée po Wielkiej Brytanii. W prasie brytyjskiej ukazywały się wielkie reklamy jego przyjazdu, wykłady miały odbywać się codziennie przez dwa

tygodnie w małym teatrze na Regent Street, w Londynie. Pierwsze wykłady odbywały się przy średnio zapelnionej sali, wkrótce jednak, gdy rozeszła się wieść o opowieściach majestatycznego Indianina, policja musiała pilnować porządku w kolejkach po bilety. Archie występował w pełnym stroju indiańskiego wodza, wyglądał oszalamiająco i działał na ludzi niczym magnes.

Tournée okazało się pełnym sukcesem, zostało więc przedłużone na stycznia i luty 1936 roku. Ludzi ogarnął amok na punkcie Grey Owla, w ciągu czterech miesięcy dał ponad dwieście wykładów, których wysłuchało dwieście pięćdziesiąt tysięcy osób. Gazety określały go mianem „współczesnego Hajawaty” czy nawet „indiańskim św. Franciszkiem”.

Żywe zainteresowanie jego osobą miało jednak i drugą, ciemną stronę, mianowicie ciągle prześladowała go myśl o zdemaskowaniu i kompromitacji. Swoją sekret starał się zachować nawet wtedy, gdy występował w Hastings, w White Rock Pavilion, a po zakończeniu wykładu spotkał się z ciotkami.

Archie stał się bogatym człowiekiem, zarabiając około trzydziestu tysięcy dolarów rocznie ze sprzedaży książek i wykładów. Równie popularne, i to na całym świecie, stały się jego filmy o bobrach. Co ciekawe, fakt zdobycia majątku nie miał dla niego większego znaczenia, jakby nie pojmował, że jest naprawdę bogatym człowiekiem. Najważniejsza dla niego była pełna rozpoznawalność i popularność.

Do Kanady wrócił wiosną 1936 roku. Planował skończenie *Historii opuszczonego szalasu*, aby wrócić do Anglii jesienią 1937 roku i kontynuować cykl wykładów. Książka ta będąca zapisem dziejów ludzi i zwierząt, poznanych przez Archiego, ukazała się w październiku 1936 roku.

Ciągle wyjazdy i towarzyszący stres doprowadziły do rozpadu związku z Anahareo. Rozstanie miało jednak charakter przyjacielski: oboje uznali, że nadszedł czas szukania własnych ścieżek i 15 listopada 1936 roku Anahareo za zawsze opuściła Beaver Lodge. Już nigdy więcej się nie spotkali.

Wkrótce Archie ożenił się po raz kolejny. Tym razem jego wybranką została francuska Kanadyjka Yvonne Perrier, która przyjęła imię Silver Moon. Druga podróż Grey Owla do Anglii przyniosła mu jeszcze większy splendor i sukces aniżeli pierwsze tournée. Szczytem popularności okazały się wykłady dla rodziny królewskiej w Pałacu Buckingham. W sumie podczas drugiego tournée Grey Owl dał 140 wykładów od października do grudnia 1937 roku. Dla niego było to olbrzymie obciążenie, nie potrafił wyzwolić się od ciągłego stresu, coraz częściej zaczął się upijać. Zaraz po powrocie do Kanady rozpoczął nowy wyczerpujący objazd z wykładami, tym razem dla Amerykanów. Odnotował kolejny sukces, ale poważnie podupadł na zdrowiu. W jednym z wywiadów wyznał, iż jeszcze miesiąc wykładów, a umarłby z wyczerpania.

Grey Owl wrócił do Beaver Lodge w parku narodowym Prince Albert, by wreszcie samodzielnie zaopiekować się bobrami. Wkrótce stan jego zdrowia pogorszył się do tego stopnia, że Archie trafił do szpitala. Sytuacja nie wyglądała poważnie, nagle jednak nastąpił gwałtowny wzrost temperatury ciała i Archie zapadł w śpiączkę. Zmarł w środę rano, 13 kwietnia 1938 roku, nie odzyskawszy przytomności.

Zgodnie z jego życzeniem pochowano go nad brzegiem jeziora Ajawaan. Na grobie znajduje się prosty krzyż z poziomym napisem A. Belaney i pionowym: Grey Owl.

Tuż po jego śmierci „The Toronto Daily Star” zamieściła artykuł dowodzący, że Grey Owl nie był Indianinem. Nazwano go oszustem. Cała prasa zmieniła nagle front, przechodząc od gloryfikowania osoby Grey Owla po

obrzucanie go najmniej wyszukany oszczerstwem. Na światło dzienne wyciągnięto wszystkie brudy jego życia: liczne związki z kobietami, konflikt z prawem, słabość do alkoholu... Nikt nie chciał się przyznać, że tak łatwo dał się zwieść. ♣

Książki Grey Owla

The Man of the Last Frontier (1931). Wydanie polskie: *Ludzie z ostatniej granicy*, przeł. Aleksander Dobrot, Wydawnictwo J. Przeworskiego, Warszawa 1939.

Pilgrims of the Wild (1934). Wydanie polskie: *Pielgrzymi puszczy*, przeł. Aleksander Dobrot, Warszawa 1937.

The Adventures of Sajo and Her Beaver People (1935). Wydanie polskie: *Sejdo i jej bobry*, przeł. Wiktor Grosz, Nasza Księgarnia, Warszawa 1957.

Tales of an Empty Cabin (1936). Wydanie polskie: *Historia opuszczonego szalasu*, przeł. Aleksander Dobrot, Książka i Wiedza, Warszawa 1948.

The Tree (1937) – odrębne wydanie jednego z rozdziałów *Historii opuszczonego szalasu*.

Biografie

Lovat Dickson, *Half-Breed: The Story of Grey Owl* (1939).

Anahareo, *My Life with Grey Owl* (1940).

Anahareo, *Devil in Deerskins: My Life with Grey Owl*, New Press, Toronto 1972. W Anglii książka ukazała się pod tytułem *Grey Owl and I: A New Autobiography* (1972).

Lovat Dickson, *Wilderness Man: The Amazing True Story of Grey Owl*, Macmillan, Toronto 1973.

Donald Smith, *From the Land of the Shadows: The Making of Grey Owl*, Western Producer Prairie Books, Saskatoon 1990.

Armand Ruffo, *Grey Owl: The Mystery of Archie Belaney*, Coteau Books, Regina 1997.

Jane Bilinghurst, *Grey Owl: The Many Faces of Archie Belaney*, Douglas & McIntyre, Vancouver 1999.

Korzystałem z książki Geoffa Hutchinsona *Grey Owl: The Incredible Story of Archie Belaney* (1985) za uprzejmą zgodą pani Betty Taylor, sekretarz Stowarzyszenia Szarej Sowy w Hastings.

JANUSZ WENCEL jest współzałożycielem (razem z Rafałem Kisielewskim) czasopisma „Wabeno”. Powyższy tekst stanowi fragment szerszego opracowania, które pod takim samym tytułem ukazało się w „Bibliotece Wabeno” nr 17 (2009).

JOHN SMOLENSKI

ŚMIERĆ SAWANTAENY

czyli o sprawiedliwości na pensylwańskiej granicy (2)

Problemy jurysdykcyjne, stwarzane przez przypadki takie jak zabójstwo Sawantaeny, nie były nowe. Granicami prawnymi zajmował się już William Penn na początku istnienia Pensylwanii, kiedy ustanawiał prawa regulujące zachowanie marynarzy i innych przybyszów do kolonii. Penn zachęcał też do tworzenia „mieszanych” składów sędziowskich w sprawach kryminalnych, w których uwikłani byli koloniści i Indianie – „sześciu z każdej strony” miało wyrokować o winie. W dokumentach kolonialnych nie ma jednak żadnego śladu, żeby takie ciało kiedykolwiek zostało powołane między rokiem 1683 (kiedy ustanowiono prawa zezwalające na jego powołanie) a podróżą Logana i Frencha do Conestogi w 1722 roku. Co więcej, mimo że sprawy Indian często były omawiane na salach sądowych prowincji – i zdarzało się, że karano kolonistów za łamanie praw regulujących sprawy indiańskie – sami Indianie bardzo rzadko siadali na ławie oskarżonych. I chociaż już wcześniej miały miejsce przypadki międzyrasowych zabójstw na pensylwańskiej granicy, to dopiero śmierć Sawantaeny skłoniła Zarząd Prowincji do interwencji w przypadku morderstwa, którego ofiarą był Indianin¹. Tak więc nie było precedensu, którym mogliby się kierować Logan i French przy podejmowaniu decyzji o losie Cartlidge’ów. Nie ma też bezpośrednich dowodów, że którykolwiek z nich wiedział o istnieniu wczesnego statusu prowincji wzywającego do ustanawiania mieszanych składów sędziowskich, ale tak czy inaczej stosowanie tego przepisu byłoby trudne, o ile w ogóle możliwe (jedyną pośrednią wskazówką, że Logan przynajmniej mógł być świadom istnienia tego statusu jest jego długi związek z Williamem Pennem, którego był agentem. Logan przybył w 1699 roku, kiedy statut o mieszanych składach wciąż był w planach. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Logan zdawał sobie sprawę z niezwyklej postępowych idei Penna dotyczących stosunków dyplomatycznych i prawnych z Indianami). Stanowił on, że w przypadku krzywdy wyrządzonej Indianinowi władze prowincji powinny skontaktować się z „królem, do którego taki Indianin należał”, tak aby mógł on wyznaczyć indiańskich członków „składu sędziowskiego”. Biorąc pod uwagę niejasne pochodzenie etniczne i polityczną pozycję Sawantaeny, Logan i French mieliby duże problemy z ustaleniem, kto był jego „królem”. Pod czyją jurysdykcją znajdował się Seneka żyjący na pensylwańskim pograniczu – czyli poza krajem Seneków (czy w ogóle Irokezów) – z żoną Szauniską i pośród grup Delawarów, Szaunisów i Indian Conestoga? Do kogo należał?².

¹ Tuż przed tym zabójstwem doszło do innego: ofiarą był Francis LaTore, a zabójcami Indianie, prawdopodobnie Szaunisi. LaTore był zbiegłym służącym i do jego schwytania (lub zabicia) właściciel wynajął Indian.

² Weynepeeweyta, żona Sawantaeny, była Szauniską, którą łączyły bliskie więzi z Senekami. Trudno stwierdzić, czy miejsce zamieszkania i status Sawantaeny wynikały z jego plemiennego pochodzenia i lineażu, czy też raczej Weynepeeweyty. Choć w owym czasie Szaunisi byli patrylinearni i patrylokalni, Senekowie byli matrylinearni i matrylokalni, podobnie jak żyjący w tej okolicy

Conestoga i Delaware. To nagromadzenie różnych systemów lineazowych w jednej społeczności sprawia, że ustalenie politycznych powiązań Sawantaeny jest jeszcze bardziej problematyczne.

³ *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania, from the Organization to the Termination of the Proprietary Government* [dalej jako MPCP], Samuel Hazard (red.), 10 tomów, Harrisburg 1838-52, 2, s. 608.

⁴ *Indian Treaties*, Du Simitière Collection, folder 4, Library Company of Philadelphia. Ta narada z Indianami nie została zapisana w oficjalnym protokole Rady Prowincji. Zob. MPCP, t. 3, ss. 160-61.

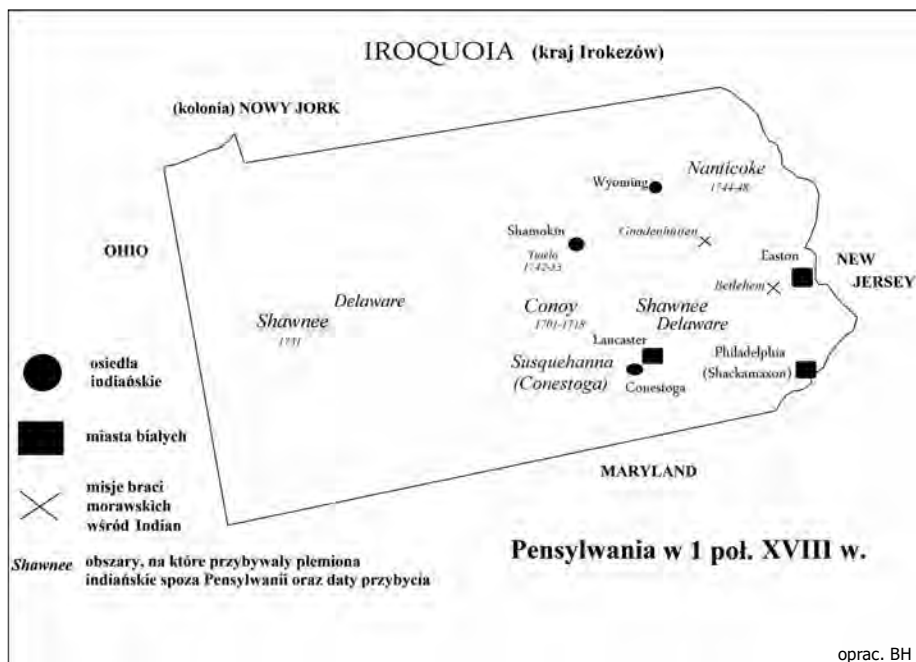
⁵ Cartlidge'owie, w porcie z 22 marca o wyjście za kaucją, sugerowali, że Sawantaeny mógł nadal żyć. Wyrażali „szczery żal z powodu śmierci Indianina (jeżeli naprawdę jest martwy)” (MPCP, t. 3, s. 156).

W obliczu groźby wkroczenia na terytorium nieznane prawniczym mapom, komisarze zdecydowali się skorzystać ze znanego im systemu prawnego: ich własnego. Jednakże decyzja o rozstrzygnięciu sprawy morderstwa Indianina wedle prawa angielskiego mogła wynikać nie tyle z przyczyn prawnych, co z interpretacji zmieniających się relacji politycznych na pograniczu. Do śmierci Sawantaeny doszło w okresie, kiedy retoryka dyplomatów prowincji Pensylwanii wobec tubylczych partnerów zmieniała się. Mimo że Pensylwańczycy nadal mówili o pokoju i harmonii, która istniała między nimi a Indianami, to coraz mocniej podkreślali znaczenie używania europejskich metod rozwiązywania konfliktów, aby utrzymać te przyjaźielskie stosunki. Zarząd Prowincji ostrzegł Indian Conestoga w 1715 roku, aby „z całych sił unikali napięć pomiędzy ich ludźmi a naszymi, a jeśli tylko się pojawiają, powinni powiadomić nas o tym natychmiast, abyśmy mogli zbadać sprawę i żeby sprawiedliwość mogła być im oddana, jeżeli w jakikolwiek sposób zostali skrzywdzeni”³. William Keith ostrzegł dyplomatów Conestoga w podobny sposób dwa lata później.

A zatem śmierć Sawantaeny była dla Logana i Frencha, i w ogóle rządu prowincji, testem próbnym, okazją do objęcia kolonialną kontrolą prawną Indian zamieszkujących Pensylwanię poprzez zapewnienie, że sprawiedliwość będzie wymierzana zgodnie z europejskimi zasadami. Sprawa Sawantaeny pojawiła się w samym środku rywalizacji Logana z gubernatorem Keithem, która zdominowała politykę prowincji na dekadę. Ale ani Logan, ani Keith nie wątpili w słuszność zastosowania angielskiego prawa do jej rozwiązania. Tak więc, pomimo oficjalnie deklarowanej potrzeby wymierzenia sprawiedliwości, sprawa Sawantaeny mogła być przykładem tego, jak angielscy koloniści, sprawa „prawo”, w istocie myśleli o celach politycznych. Przedstawiciele kolonii, którzy nigdy wcześniej nie przejawiali ochoty do zapewnienia pensylwańskim Indianom równego traktowania w obliczu prawa, okazali ją, kiedy mogła służyć do rozszerzenia kontroli prowincji dalej na zachód, zwłaszcza że objęłaby ona także niedyscyplinowanych Euroamerykanów.

Być może wnikanie w intencje kolonistów nie jest właściwym podejściem. Możliwe, że nieobecność Indian w sądach kolonialnych była wyborem samych Indian, nie białych. Po zwolnieniu warunkowym Cartlidge'ów pod koniec marca 1722 roku przedstawiciele władz kolonii kontynuowali negocjacje ze swymi indiańskimi sąsiadami w sprawie losu handlarzy. Gubernator William Keith, podczas spotkania w domu Civility, w Conestodzie, na początku kwietnia, ponownie zadeklarował przywiązanie rządu prowincji do idei równego prawa. Zwracając się do „wodzów Mingów, Shawanois i Ganaway” Keith przypomniał im, że „jeżeli ktokolwiek wyrządzi krzywdę Indianinowi, będzie osądzony i ukarany tak, jakby uczynił ją Anglikowi”⁴. „Zachowuję się jak prawdziwy przyjaciel i brat” i dodał, że oczekuje od Indian, że „będą wobec niego jak dzieci dla dbającego ojca, szanujące i słuchające jego słów”. Keith podkreślił, że spodziewa się osądzenia Cartlidge'ów „tak szybko, jak [...] dostarczony będzie dowód, że Indianin jest martwy lub faktycznie został przez nich zabity”⁵.

Słowa Keitha spotkały się z niejednoznaczną odpowiedzią Civility, który wskazał, że miejscowi Indianie byli „gotowi zaakceptować jego słowa i [...] z zadowoleniem posłuchaliby jego porady, ponieważ wiedzą, że gubernator jest absolutnym Władcą, i że winni mu się podporządkować”. Jed-



nakże pamięć o Williamie Pennie, ciągnął Civility, była droga, ponieważ postępował inaczej niż pozostali Europejczycy, którzy tylko „nazywali ich [Indian] dziećmi i braćmi, podczas gdy «rodzice» zbyt chętnie i zbyt surowo karzą swoje dzieci; a bracia czasami różnią się od siebie”. Penn także miał powiedzieć, że „on sam i jego ludzie uważają Indian za jednego ciała i krwi z chrześcijanami, i że [Indianie i biali] są jakby jednym ciałem podzielonym na dwie części”. Odnosząc się pośrednio do roli alkoholu w śmierci Sawantaeny, Civility przypomniał Keithowi, że sam Penn chciał zabronić sprzedaży rumu tubylcom. Indianie „mogliby żyć spokojnie, a nawet się bogacić, gdyby nie olbrzymie ilości rumu, który napływa do nich, wbrew obietnicom Williama Penna”. Dyplomata z Conestoga wzmocnił swe odwołanie do Penna, „trzymając w ręku pergamin, który otrzymał od Penna”⁶. Na koniec Keith obiecał skontrolować ilość rumu, która docierała do Indian; jednakże nie zdecydowano o losie Cartledge’ów – a tym samym zasięgu angielskiego prawa na granicy.

Po tym kwietniowym spotkaniu w Conestodze negocjacje w sprawie Cartledge’ów trwały dalej. W maju posłańcy Konfederacji Irokezów i Indian Conestoga przybyli do Filadelfii, aby omówić tę kwestię oraz stanowisko rządu prowincji. Keith przypomniał Irokezom i społecznościom nad Susquehanną, że – jak już mówił Civility – Cartledge’owie muszą być osądzeni „zgodnie z prawami naszego Wielkiego Króla”, który traktował tego typu przypadki odmiennie od prawa tubylczego. Kiedy zakończy osądzanie Cartledge’ów zgodnie z prawem angielskim – kontynuował – z radością spotka się z kolejnymi indiańskimi delegatami. O ile zwyczaj indiański wymagał, aby zabójcy zadośćuczynili rodzinie zamordowanego pieniądze

⁶ *Indian Treaties...*, dz. cyt. Choć w manuskrypcie nie ma informacji, do którego traktatu odwoływał się Civility, kiedy „trzymał w ręku pergamin”, to najprawdopodobniej chodzi o „Traktat z Indianami Susquehanną” z września 1700 roku, który zakazywał handlarzom bez licencji sprzedawania alkoholu tym Indianom. Traktat ten stał się przedmiotem kontrowersji w 1735 roku – patrz niżej.

lub materialnie, „praw naszego wielkiego króla” nie można zmienić ani lekceważyć [...] w najmniejszym szczególe”, a nie zezwalają one na tego typu formę sprawiedliwości; zamiast tego, sąd orzeknie, czy John Cartlidge popełnił zbrodnie w afekcie, czy zabił z zimną krwią. W drugim przypadku zostałyby stracony. Gubernator przestrzegał Irokezów i Indian znad Susquehanny, by sami nie zajmowali się wymierzaniem sprawiedliwości podejrzanym o zabójstwo Sawantaeny⁷.

Keith spotykał się z przedstawicielami Irokezów przez całe lato. Niezmiennie twierdził, że Cartlidge’owie powinni być sądzeni „według naszych praw, tak jakby zabili Anglika”. Jednakże Irokezi nalegali, aby John Cartlidge został zwolniony. W sierpniu ich posłaniec Satcheechoe powiedział Keithowi, że Irokezi „pragnęli, aby John Cartlidge został zwolniony z więzienia, a krzywda wyrządzona [ich] krewnemu zapomniana”. Podczas wrześniowego spotkania w Albany, Tanachaha, inny przedstawiciel Irokezów, oznajmił Keithowi, że „z ciężkim sercem myślimy o tym, że ci, którzy zabili naszego przyjaciela i brata, mieliby cierpieć. W imieniu Pięciu Narodów przebaczymy krzywdę, a także pragniemy, abyś i ty ją przebaczył, i aby ludzie, którzy ją wyrządzili, zostali zwolnieni z więzienia i wypuszczeni na wolność, by szli, dokąd chcą”⁸. Tanachaha odwołał się do statusu Sawantaeny jako Seneki — a zatem brata w Lidze Irokezów. Okazując szacunek proszącym, Keith przyrzekł, że po jego powrocie do Filadelfii, Cartlidge’owie zostaną wypuszczeni na wolność. Następnego dnia Irokezi rzekli się na rzecz prowincji Pensylwania wszystkich roszczeń do ziemi wokół Conestogi, gdzie został zabity Sawantaeny; tak więc roszczenie Tanachahy do prawa wypowiedziania się w sprawie swego „krewnego”—Irokeza błyskawicznie zamieniło się w deklarację irokeskiej zwierzchności nad całym regionem i zamieszkującymi go Indianami. Następnie gubernator wymienił z Indianami prezenty, w ten sposób cementując pozycję Pensylwanii jako partnera traktatowego w ramach irokeskiego Łańcucha Przymierza (Covenant Chain)⁹. Zaś co do Sawantaeny – jego sprawa została zamknięta.

Przypomnienie finału sprawy Sawantaeny nie rozwiązuje jednak jednego z podstawowych problemów przedstawionych na początku artykułu: dlaczego zarówno Irokezi, jak i Indianie znad Susquehanny domagali się uwolnienia Cartlidge’ów? Motywy Irokezów różniły się od powodów Indian Conestoga, Delaware’ów i Szaunisów, w imieniu których negocjował Civility, ale są chyba całkiem oczywiste, i wydaje się, że Irokezi otrzymali, czego pragnęli. Chociaż Keith odmówił nazwania daru w wysokości 110 funtów podczas konferencji w Albany „opłatą kondolencyjną” za śmierć Sawantaeny, wszystko wskazuje na to, że taką właśnie funkcję spełnił – pod każdym względem, z wyjątkiem nazwy. Ponadto przystanie Keitha na prośbę Irokezów o łaskę dla winowajców po tym, jak odrzucił podobne petycje składane przez Indian znad Susquehanny, oznaczało w istocie uznanie Irokezów za dominującą siłę indiańską w regionie¹⁰. Obie grupy indiańskie przyznawały się do Sawantaeny jako „brata”, ale wybiórcza decyzja Keitha co do tego, komu wręczyć prezent i z kim zawrzeć traktat, oznaczała uznanie roszczenia tylko Irokezów. Irokezi wykorzystali śmierć Seneki jako okazję do zademonstrowania ich więzi z Keithem i wzmocnienia więzi dyplomatycznych z prowincją, a także osłabienia więzi pomiędzy Pensylwanią a Indianami znad Susquehanny.

Nawet jeśli motywy Irokezów mogą być zrozumiałe, nie wiemy jeszcze, dlaczego i Civility domagał się zwolnienia Cartlidge’ów w imieniu innych

⁷ MPCP, t. 3, ss. 163-65, 168.

⁸ Tamże, ss. 197, 198, 200.

⁹ Francis Jennings uważa ten moment za prawdziwy początek uczestnictwa Pensylwanii w Łańcuchu Przymierza [przymierze plemion indiańskich z koloniami – przyp. red], wskazując, że Penn najczęściej pomijał Irokezów w swej polityce, zawierając traktaty przede wszystkim z Delaware’ami i Indianami Susquehanna (Conestoga) (*Ambiguous Iroquois Empire...*, ss. 290-94, zob. Bibliografia).

¹⁰ Keith odrzucił jednak roszczenie Irokezów do władzy nad regionem. Bezwzględnie przejął kontrolę nad ziemiami wokół Conestogi, których rzekli się Irokezi, ale zebrany na naradzie w Albany powiedział: „Wiecie bardzo dobrze, że ziemię wokół Conestogi



grup indiańskich znad Susquehanny. Wskazówkę może dać oświadczenie Civility przed gubernatorem Keithem z maja 1722 roku. Przypominając słowa założyciela kolonii o „wspólnej krwi” Europejczyków i Indian, Civility podważył próbę odegrania przez Keitha roli „ojca” dla swych tubylczych „dzieci” i wszelką nierówność, która wynikała z tych terminów. Jego zastrzeżenia wobec używania familijnego języka sugerują, że odrzucał warunki, na jakich Pensylwania miała nadzieję włączyć tubylcze ludy z okolic Conestogi w polityczny i prawny system kolonialny, w którym sprawiedliwość oznaczała po prostu sprawiedliwość europejską. Odwołanie się do Penna służyło Civility jako przypomnienie, że koloniści nie sprostali wszystkim swym zobowiązaniom do życia w harmonii z Indianami. W przyzwoleniu Civility na „absolutną władzę” gubernatora zawarta więc też była krytyka sposobów, w jakie ją wprowadzano. Opowiadając historię traktatu Penna z Indianami, Civility podważył opowieść prawną Keitha i – jej na przekór – stosunki pomiędzy Europejczykami a Indianami umieszczał w kontekście lokalnej historii i lokalnej wiedzy pensylwańskiego pogranicza. Roszczenie Civility opierało się na narracji o przyjaźni i sojuszu, a nie metaforach o więziach cielesnych czy rodzinnych.

Odpowiedź Civility na przemówienie Keitha nie była wyjątkowa. Śmierć Sawantaeny nastąpiła w okresie, kiedy negocjacje między kolonistami a Indianami znaczyły subtelne napięcia wokół znaczenia słów. O ile europejscy negocjatorzy często odnosili się do Indian jako „braci” albo, rzadziej, „dzieci”, Indianie podkreślali, jak czynił to Civility, że Indianie i Europejczycy byli „jednej krwi”, lecz w „dwóch częściach”. Negocjacje uwypuklały też konflikt dotyczący interpretacji najnowszej historii dyplomatycznej. W ciągu dekady poprzedzającej śmierć Sawantaeny, indiańscy negocjatorzy przypominali obietnice Penna dane Indianom Conestoga i Delaware po to, by krytykować – ich zdaniem – nielegalne i niemoralne

Posiadłość Jamesa Logana w Stenton (dziś część Filadelfii), zbudowana w latach dwudziestych XVIII wieku. Tutaj zatrzymywali się m.in. emisariusze indiańscy w drodze na obrady z kolonistami w Filadelfii – fot. BARTOSZ HLEBOWICZ

[Conestogoe], nad rzeką Sushuehannah, należą do waszego starego przyjaciela i krewnego Williama Penna”. Keith zdołał więc przyjąć dar od Irokezów, nie uznając ich prawa do jego złożenia (MPCP, t. 3, s. 202).

wkraczanie osadników i handlarzy na tubylcze ziemie. Na przykład w 1715 roku, Sassoonan, przemawiając w imieniu Delawarów, poinformował gubernatora Gookina podczas spotkania w Filadelfii, że jego ludzie przybyli „odnowić więź przyjaźni, którą William Penn, przybywając tu po raz pierwszy”, zawarł z nimi – sugerowało to, że następcy „ojca założyciela” nie poszli w jego ślady. Trzy miesiące później Sotyriote, występując w imieniu Indian Conestoga, użył przykładu Penna, by upomnieć Gookina¹¹. Zapewnienia negocjatorów o szczególnej więzi z „Miquonem” – tak nazywali go Delawarowie – stanowiły wyzwanie nie tylko dla rządu Pensylwanii, ale też dla tych irokeskich dyplomatów, którzy powoływali się na stare więzi z „Onasem”, jak z kolei oni zwali założyciela prowincji (zarówno „Miquon” i „Onas” są tworam i indiańskimi. Obydwa oznaczają „pióro” – ang. *pen*, czyli odnoszą do Penna). Mogły też świadczyć o rywalizacji między Delawarami a Conestoga, gdyż obie grupy usiły zdobyć dominującą pozycję wśród ludów indiańskich nad Susquehanną. By osadzić negocjacje w kontekście mitycznych i historycznych opowieści o pokoju, tacy indiańscy dyplomaci, jak Civility, Sassoonan i Sotyriote zdołali euroamerykańską dyskusję o sprawiedliwości i prawie do władzy umieścić w kontekście moralnym, łatwiej zrozumiałym dla Indian z doliny rzeki Delaware.

Powody tej zmiany kontekstu, a także jej wpływ na prośbę Civility o ulaskawienie Johna Cartlidge’a, można zapewne zrozumieć, przypominając spotkanie z Indianami w maju 1723 roku, a więc kilka miesięcy po śmierci Sawantaeny. Najpierw przemówił Keith – przekonany o pojednawczym działaniu swych słów – że angielskie „prawa nie czynią różnicy między naszymi ludźmi a waszymi”. Civility, w imieniu Indian znad Susquehanny, wyraził sprzeciw. Oznajmił Keithowi, że „Indianie zgadzają się ze wszystkim, co gubernator powiedział z wyjątkiem tego, że angielskie prawo nie rozróżnia pomiędzy Anglikami a Indianami, ponieważ wcale nam się nie podoba, że Indianin, który popełnił przestępstwo, miałby być uwolniony, tak jak widzieliśmy to w przypadku kilku Anglików”¹².

To oświadczenie – więcej niż rok po zabójstwie Sawantaeny i osiem miesięcy po tym, jak prośby Indian o ulaskawienie doprowadziły do zwolnienia zabójcy – sugeruje, że Indianie kierowali się pragnieniem zachowania niezależności od praw europejskich, zachowania suwerenności i zdolności określania sprawiedliwości na własną modłę. Cele te pokrywały się z próbami Irokezów, co sugeruje, że wysiłki Civility, aby samemu „zarządzać” śmiercią Sawantaeny na swoich warunkach, były jednocześnie próbami zachowania niezależności od Irokezów. Starania Civility, aby natychmiast pochować Sawantaeny’ego, zanim w sprawę zaangażowaliby się Irokezi czy Keith, wskazują, że głównym celem Indian zebranych w Conestodze (Delawarów, Conestoga i Szaunisów) było utrzymanie jakiejś formy niezależności od sił zewnętrznych, nawet jeśli sami między sobą współzawodniczyli o status i wpływy¹³. Równa sprawiedliwość pod angielskim prawem – pośrednia zgoda na podległość Indian – była ostatnią rzeczą, której chcieli Civility, Sassoonan i inni żyjący w okolicach Conestogi. Chociaż skuteczne roszczenie Irokezów do kontrolowania doliny rzeki Susquehanna i Indian, którzy tam mieszkali, oznaczało, że osadzenie śmierci Sawantaeny nie stało się całkowitym triumfem Indian znad Susquehanny, czasowe zablokowanie władzy angielskiej w tym wypadku było przynajmniej częściowym sukcesem wymieszanych ludów z Conestogi.

Rozwiązanie sprawy śmierci Sawantaeny nie położyło końca wszystkim problemom, które doprowadziły do trudnych negocjacji z lat 1722-23.

¹¹ MPCP, t. 3, s. 46 oraz t. 2, ss. 599-600, 607-8.

¹² MPCP, t. 3, s. 221.

¹³ Merrell sugeruje, że Civility natychmiast przystąpił do współpracy z Cartlidge’ami przy pochówku Sawantaeny, by zachować pokój oraz utrzymać Irokezów z dala od Pensylwanii (James H. Merrell, *Into the American Woods...*, s. 117, zob. Bibliografia).

Szereg niepowiązanych zabójstw w 1728 roku sprawiło, że napięcie związane z jurysdykcją w Pensylwanii osiągnęło apogeum. Na początku maja 1728 roku Walter i John Winterowie, dwaj bracia żyjący nad potokiem Skippack, na pensylwańskim pograniczu, posłyszeli – wiadomość okazała się nieprawdziwa – że Indianie zabili dwóch osadników. Do Winterów już wcześniej dotarły pogłoski o zbliżającym się ataku obcych lub „hiszpańskich Indian”, więc nie wahali się wziąć sprawy w swoje ręce. W ramach przygotowań do „obrony” przed atakiem, chwycili za strzelby i ruszyli do pobliskiej chaty, w której mieszkał Tacocolie, Delawar z rodziną. W strzelaninie, którą zaczęli, zginął Tacocolie, jego żona Quilee i syn, zaś dwie córki zostały ranne¹⁴.

Reakcja gubernatora Gordona była natychmiastowa i surowa: nie zwlekał z zatrzymaniem braci Winter. W listopadzie tego samego roku zwołał spotkanie w Conestodze z dyplomatami z grup Conestoga, Szaunisów, Delawarów i Conoy, by uspokoić ich obawy. Powiedział, że wieść o czynie Winterów wzbudziła w nim „bezgraniczny żal”. Zapewnił przedstawicieli plemion, że mordercy zostali złapani, „siedzą w lochu i oczekują na proces wedle praw Wielkiego Króla wszystkich Anglików, tak jakby zabili jego poddanych”. Gordon dodał też, że urzędnicy prowincji znaleźli ciała ofiar Winterów. „Na mój rozkaz zostały złożone w grobie i zakryte wełnianymi kocami”¹⁵. Winterów czekał zupełnie inny finał niż Cartlidge’ów sześć lat wcześniej: zostali powieszzeni w lipcu 1728 roku w Filadelfii. Ich ciała były dowodem, zarówno dla Indian, jak i kolonistów, na karzącą moc Gordona.

Gubernatorowi zależało na czymś więcej niż na ukaraniu morderców Tacocolie. Wykorzystał on spotkanie z indiańskimi dyplomatami do poruszenia kwestii innego zabójstwa. „Okolo osiem miesięcy temu – mówił Gordon – otrzymałem sprawozdanie, że pewien Anglik został zabity przez Indian w domu Johna Burta, w Snake Town, [i] oczekuję, że Indianie odplacą nam tym samym, zatrzymując morderców, żeby mogli zostać ukarani”¹⁶. Przedstawiając ukaranie Winterów za śmierć Tacocolie jako znak dobrych intencji wobec Indian, gubernator użył wydarzenia w Snake Town, by zasugerować, że pensylwańscy Indianie mają obowiązek odwzajemnić się w imię przyjaźni, harmonii i sprawiedliwości, pomagając mu w ukaraniu indiańskich morderców wedle anglo-pensylwańskich praw. W ten sposób Gordon nie tylko forsował prawo prowincji jako właściwy standard wymiaru sprawiedliwości, jednakowej dla wszystkich; twierdził też, że „Onas” – rząd Pensylwanii – jest jedyną władzą zdolną wyegzekwować odpowiednie i jednakowe kary dla Indian i kolonistów. I chociaż przyjął do wiadomości jednoznaczną odmowę Indian ścigania podejrzanych – tłumaczyli, że morderstwo w Snake Town zostało popełnione przez Indianina z „innego narodu” – nie wycofał się z pierwotnego stanowiska, że jednakowa kara oznaczała karę wedle prawa angielskiego.

Stanowisko Gordona zaostrzyło się jeszcze w tym samym roku, kiedy otrzymał raport, że Timothy Higgins, służący handlarza mieszkającego niedaleko wiośi Susquehanny, został powieszony przez szaunickich wojowników. Zwoławszy spotkanie w Filadelfii z Delawarami, Irokezami i Indianami „Brandywine”, Gordon przypomniał zebranym gościom o tempie, w jakim doprowadził do skazania Waltera i Johna Wintera, i naciskał, by sami dopilnowali, aby jakiegokolwiek Indianina czyniącego krzywdę białemu „spotkała kara, abyśmy mieli jednakową sprawiedliwość – tak jakby to chrześcijanin wyrządził krzywdę”¹⁷. Tak więc miał nadzieję, że przywódcy indiańscy odszukają mordercę ze Snake Town, a także Szaunisów,

¹⁴ MPCP, t. 3, ss. 302-3; James Logan *Report on Meeting with Indians*, w: „Memoirs of the Historical Society of Philadelphia”, Historical Society of Pennsylvania, Filadelfia 1858, ss. 258-63; J.H. Merrell, dz. cyt., ss. 158-64.
¹⁵ James Logan *Report...*, dz. cyt.
¹⁶ MPCP, t. 3, s. 313.
¹⁷ Tamże, s. 337.

którzy zabili Higginsa. Przypominał dyplomatom indiańskim o swoich działaniach (w tym egzekucji Winterów) podczas konferencji traktatowych w 1731 i 1735 roku, kiedy nawoływał do jednakowego karania przestępców, zarówno wśród kolonistów, jak i tubylców. Karę miały wymierzyć władze prowincji.

Gordon używał argumentu o egzekucji – wpisanego w dłuższą narrację o starej przyjaźni Penna z Indianami – jako sposobu na zobowiązanie miejscowych Indian do przestrzegania anglo-pensylwańskiego prawa. Tak samo tubylczy dyplomaci, tacy jak Civility, Sassoonan i Tanachaha przywoływali opowieści o przyjaźni ich ludów z Pennem, by dopingować władze prowincji do dotrzymywania zobowiązań (tak jak je postrzegali Indianie). Tak czy inaczej Gordon pozostawał nieugięty w sprawie dominacji prawa brytyjskiego na granicy. W 1732 roku podniósł tę kwestię ponownie, wymuszając wreszcie na dyplomatach irokeskich zgodę na zaprzestanie udzielania schronienia uciekłemu niewolnikom należącym do Pensylwanczyków. Podczas dwóch oddzielnych spotkań w sierpniu 1733 roku przekonał dyptomatów Conoy i Delawarów, by, jeżeli pogłoski o atakach Indian Conoy na kolonistów na granicy okazały się prawdziwe, plemiona te pomogły dostarczyć morderców do władz prowincji, które wymierzyłyby im karę zgodnie z prawami kolonialnymi. Następcy Gordona kontynuowali jego starania: podczas konferencji traktatowej z Sześcioma Narodami w 1736 roku, James Logan i Thomas Penn¹⁸ osiągnęli porozumienie z Irokezami, że każdy Indianin, podejrzany o zamordowanie białego na pograniczu, zostanie przekazany kolonialnym sędziom i ich wyrokiem powieszony.

Jednakże ta sama konferencja z 1736 roku pokazała, że negocjacje toczyły się nie tylko o prawną kontrolę na granicy. Problem nie dotyczył wyłącznie tego, jak bardzo na zachód ma sięgać władza rządu prowincji; chodziło też o to, kto miał sprawować kontrolę na zachód od granicy – jakkolwiek zostałaby ona wytyczona. Debaty nad pojedynczymi aktami gwałtów na granicy miały miejsce w samym środku nieustających negocjacji politycznych o przestrzeni i władzy. Od wczesnych lat dwudziestych XVIII wieku Irokezi wiele razy usurpowali sobie kontrolę nad mieszaną populacją Indian Conestoga, Delaware i Szaunisów z doliny Susquehanna. Jednocześnie urzędnicy prowincji grali odmianę „gry w tytuły własności” (określenie Francisca Jenningsa), którą można nazwać „grą w polityczną suwerenność”. Za jej pomocą angloamerykańscy negocjatorzy uznawali wybranych Indian za przywódców plemiennych po to, by zakupić od nich ziemię, bez względu na to, czy ci rzekomi sachemowie posiadali jakiegokolwiek znaczenie w społecznościach tubylczych, czy nie. Przykrawanie tubylczych zwyczajów dotyczących używania i posiadania ziemi do tradycji anglo-amerykańskiej było podstawową metodą, jaką stosowała kolonia, by rozprzestrzenić swoją władzę i stan posiadania na zachód¹⁹.

Podobnie urzędnicy prowincji w Pensylwanii wprowadzali na skróty ład w nieporządek panujący ich zdaniem na pograniczu. Martwiąc się o koszty i trudności, wynikające z utrzymania harmonijnych politycznych i ekonomicznych więzi z kilkoma niezależnymi grupami indiańskimi, Gordon i jego następcy przystąpili do realizacji planu uznania wątlých – Conestoga, Delawarówie i Szaunisi powiedzieliby fikcyjnych – roszczeń Irokezów do kontroli nad doliną rzeki Susquehanna. W ten sposób negocjatorzy prowincji pomogli zamienić pogranicze w terytorium Irokezów. Proces zaczął się wtedy, gdy podarunek Keitha w postaci 110 funtów, mający zakończyć sprawę śmierci Sawantaeny, przekazano Irokezom, a nie Indianom Sus-

¹⁸ Thomas Penn – syn Williama Penna, założyciela prowincji Pensylwania, po śmierci ojca wraz z braćmi właściciel kolonii.

Odpowiedzialny za kontrowersyjne nabycie ziemi indiańskiej przy wschodniej granicy Pensylwanii podczas słynnego „Walking Purchase” w 1737 roku – przyp. red.

¹⁹ Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, ss. 128-45.

quehanna, uznając w ten sposób zwierzchnictwo Irokezów nad nimi (podobny sens miało przyjęcie przez Gordona cesji ziemi od Irokezów). Konsekwentnie Gordon poprosił Indian Conestoga w 1728 roku, by stali się opiekunami Szaunisów napływających w ten region; czynił ich odpowiedzialnymi za działania Szaunisów tak jak samych Conestoga podporządkowywał Irokezom. W 1732 roku Gordon ośrodił Irokezom żądanie dotyczące zbiegłych niewolników, uznając ich zwierzchnictwo nad Szaunisami w regionie rzeki Susquehanna.

Gordon do samego końca był gotów wprowadzić w życie swe plany. W 1735 roku, podczas ostatniej przed śmiercią gubernatora konferencji z Indianami, Civility, dyplomata Conestogów, przypomniat traktaty z Williamem Pennem z lat 1700 i 1701 jako dowód politycznej niezaleźności Indian Susquehanna od Irokezów; twierdził nawet, że traktat obejmował teź Szaunisów – którzy w 1701 roku jeszcze nie mieszkali w Pensylwanii – i w związku z tym oni także byli niezaleźni od Sześciu Narodów. Gordon nie tylko natychmiast odrzucił twierdzenie Civility o politycznej niezaleźności Indian Susquehanna, ale odmówił im jakiegokolwiek autonomii. Podkreślił, że od tego momentu, jeśli Susquehanna chcą utrzymać przychylność prowincji Pensylwania, mają obowiązek traktować jako wrogów wszystkich innych Indian „bez odpowiednich listów uwierzytelniających tego rządu, które by potwierdzały, że przybywają jako przyjaciele”. Tak więc Gordon odmówił Indianom Conestoga i Szaunisom prawa do określenia, kim są ich sojusznicy i wrogowie²⁰. Formalna deklaracja Pennów z 1736 roku, że Irokezi byli jedyymi zwierzchnikami – drogą podboju – całej doliny Susquehanna oraz wszystkich Indian ją zamieszkujących, była kulminacją długofalowej polityki rządu prowincji Pensylwania, polegającej na odmawianiu suwerenności lokalnym grupom indiańskim: Conestoga, Delawarem i Szaunisom, i uznawaniu suwerenności Konfederacji Irokezów jako sposobu na umożliwienie ekspansji osadnictwa kolonialnego.

Opowiadanie podań ludowych o sprawiedliwości (*folktales of justice*) w kontekście śmierci Sawantaeny jest trudnym zadaniem. Może to być, używając określeń Covera, projekt jurisgeneratywny [związany z tworzeniem norm prawnych – przyp. red.]; ponowne opowiadanie tej historii może dostarczyć okazji do przemyślenia na nowo amerykańskiej przeszłości kolonialnej i sformułowania nowych idei na temat prawa, sprawiedliwości i władzy. W eseju o etyce praktykowania wczesnej amerykańskiej historii, Michael Meranze namawia sugestywnie do ponownego przemyślenia sposobów, w jaki historycy piszą o walce, konflikcie i ucisku w amerykańskiej przeszłości. O ile chwali intencje historyków społecznych ukazywania, jak biedni, zniewoleni czy pozbawieni głosu przetrwali mimo przeciwności losu, zauważa też, że zerwanie z historyczną mitologią związaną z amerykańskim nacjonalizmem wymaga więcej niż opiewanie oporu wobec ucisku. Proces ten wymaga wkroczenia na dziewicze ścieżki historii. Zamiast symbolicznego skupiania się na walce uciskanych, „musimy uchwycić [...] różnicę między naszą teraźniejszością a jej utraconymi alternatywami”. Historia zabójstw na pensylwańskiej granicy, ilustrująca powolną erozję autonomii Indian Delaware, przypomina różnicę między nowożytną historią środkowoatlantycką, z której wymazano Indian, a okresem wcześniejszym, kiedy Indianie Conestoga i Irokezi byli w stanie powstrzymać rozszerzanie władzy kolonialnej na zachód. Meranze postuluje też, by historycy badali wewnętrzne sprzeczności w społeczeństwie amerykańskim, „zwracając uwagę na moment, w którym dominujący nie jest tym, czym

²⁰ MPCP, t. 3, s. 606.

myśli, że jest — i usilnie stara się zapanować nad tą różnicą”. Meranze argumentuje, że analiza „wewnętrznych sprzeczności naszych dominujących wartości” odsłoniłaby, jak „konstruowane są nasze instytucje i nasze osobowości, by zaprzeczać istnieniu różnicy między tym, czym jesteśmy, a tym, czym myślimy, że jesteśmy”²¹. Jego podejście pasuje do krytycyzmu historyków, piszących o niejednakowej sprawiedliwości wymierzonej przez sędziów kolonialnych; zmusza „nas” do zmierzenia się z nierównościami kolonialnymi zawartymi w „naszej” prawniczej przeszłości.

Jednakże ten rodzaj podania o moralności w czasach kolonialnych, jego morał zawarty *implicit*e w relacjach historycznych o zabójstwie oraz *explicit*e w analizie Meranze’a, jest niebezpiecznie jurispatyczny [jednostronny – przyp. red.] w innym sensie. Wzywając „nas” do mierzenia się ze złamanymi obietnicami poczynionymi przez „naszych” przodków, taka taktyka narracyjna przyjmuje, że praca krytyczna zostanie wykonana wyłącznie w euroamerykańskim, oświeceniowym kontekście. Zapewnienie Meranze’a, że historycy mogliby wzbudzić w sobie etyczną solidarność z dawnymi ofiarami ucisku, bez bezpośredniego utożsamiania się z historycznymi podmiotami ich pracy, jest sprzeczne z emfatycznym używaniem przez niego pierwszej osoby liczby mnogiej, gdy wzywa swych czytelników do działania. Mimo innych intencji, historycy, mający nadzieję na znalezienie prawnej równowagi na wczesnej granicy amerykańskiej, ryzykują powtarzanie hegemonicznej taktyki stosowanej przez gubernatorów prowincji w rodzaju Keitha czy Gordona. Obsadzając Indian w roli ofiar pełnych hipokryzji i fałszywych białych, przyjmują za oczywiste włączenie tubylców do kolonialnych i współczesnych narracji o sprawiedliwości i władzy. Ignorują w ten sposób fakt, że tacy negocjatorzy, jak Civility i Tanachaha brali udział w prawnych narracjach kolonialnych selektywnie, a czasem z wielką niechęcią. Zmuszając „nas” do zaakceptowania metod, za pomocą których „nasze” drogie instytucje narodowe odmawiały alternatywnych możliwości, same zagłuszają alternatywne podania o sprawiedliwości, wedle których Indianie bronili się przed włączeniem w dominującą narrację o amerykańskiej kolonizacji i na które przecież Meranze chciałby zwrócić naszą uwagę.

Współczesne opowieści o sprawiedliwości w kontekście śmierci Sawantaeny są tak trudne do opowiedzenia dokładnie z tego powodu, że los Cartlidge’ów stał się przedmiotem tylu rywalizujących opowieści w 1722 roku. Niejasna tożsamość Sawantaeny sprawiła, że jego śmierć stała się zarówno potężnym symbolem, jak i polityczną okazją dla zaangażowanych w jej „rozwiązywanie”. Logan, Keith, Civility, Sassoonan, Sotyriote i Tanachaha – każdy z nich snuł inną opowieść o pokoju i sprawiedliwości, która służyła ich różnym celom. Gubernator Keith i komisarz Logan wyrazili pragnienie, aby Sawantaeny miał zapewnione równe traktowanie – wedle ich prawa. Co za tym idzie, traktowali go jako obywatela Pensylwanii, by móc opowiadać własne historie o ich zwierzchnictwie nad Pensylwanią i wszystkimi jej mieszkańcami: Euroamerykanami i Indianami. Tubylczy dyplomaci, z drugiej strony, w opowieściach o własnym zwierzchnictwie i wpływie w regionie i na jego mieszkańców przedstawiali Sawantaeny jako krewniaka.

Chociaż snucie ludowych podań o śmierci Sawantaeny i jej konsekwencji wymaga, na pewnym poziomie, utworzenia historii jurispatycznych względem minionych kultur, to historycy muszą równoważyć pragnienie oceny moralnej wrażliwością na wielorakie narracje moralne zawarte

²¹ Michael Meranze, *Even the Dead Will Not Be Safe: An Ethics of Early American History*, w: „William and Mary Quarterly”, seria trzecia, nr 50 (1993), ss. 373, 375, 378.



John Smolenski
Śmierć Sawantaeny

Edward Hicks (1780-1849), kwakier, najpierw pastor, potem malarz, był m.in. autorem 61 wersji obrazu „Peaceable Kingdom” [Królestwo pokoju], na którym przedstawia na pierwszym planie rozmaite gatunki zwierząt (drapieżniki w harmonii z ofiarami). W tle narada Williama Penna i innych przedstawicieli prowincji Pensylwania z Indianami (cytat ze słynnego obrazu Benjamina Westa „William Penn’s Treaty with the Indians”, 1771): sugestia, że i między tymi „gatunkami” pokój i harmonia są możliwe.

w ich opowieściach. Daleka od sprowadzania współczesnych historyków i czytelników na śliską ścieżkę „moralnego relatywizmu” (często atakowanego, lecz rzadko definiowanego), taka wrażliwość może pomóc im zrozumieć i doceniać znaczenie moralnych światów lokalnych, a także może ostrzec przed zarożumiałym postrzeganiem pojedynczego świata normatywnego jako uniwersalnego standardu sprawiedliwości. Mówiąc prosto, „my” musimy być ostrożni w tym, jak przedstawiamy opowieść o Sawantaeny, i w jakich celach. To ćwiczenie w rekonstruowaniu, z perspektyw różnych plemion, podań ludowych o sprawiedliwości na temat zabójstw na pograniczu – z sugestią, że niekaranie Johna Cartlidge’a mogło oznaczać sprawiedliwość, a powieszenie Winterów niesprawiedliwość dla zaangażowanych w sprawę Indian – stanowi pierwszy krok w stronę moralnej historii granic prawnych na pograniczu kolonii.

W tej historii brakuje – oczywiście – jednej perspektywy: Sawantaeny. Jaką opowieść o sprawiedliwości Sawantaeny opowiedziałby o własnej śmierci? Jako Seneka, który polował i żył ze swoją szanunską żoną między mieszaną grupą Delawarów, Conestoga i Szaunisów, co mógłby myśleć? Czy zgodziłby się z roszczeniami Irokezów do prawnego zwierzchnictwa nad terytorium i Indianami z regionu Susquehanny? Czy poparłby starania Civility, by utrzymać Irokezów i Europejczyków z dala od spraw prawnych na pensylwańskiej granicy? Czy też pragnąłby zobaczyć Cartlidge’ów dyndających na szubienicy, czego najwyraźniej życzył sobie Keith? Bez pełniejszego zrozumienia, jak opowieści o własnym życiu samego Sawantaeny przedstawiałyby jego wielorakie tożsamości, nie możemy wiedzieć, jak on sam rozumiałby te trudne zagadnienia (nie ma też powodu zakładać, że Sawantaeny chciałby określać się przy pomocy jednej narracji). Conestoga, Delawarowie i Irokezi – wszyscy przedstawiali Sawantaeny jako krewnego po to, by uzasadnić swoje nad nim zwierzchnictwo, włączając go do swoich podań o sprawiedliwości. Żadna tego typu próba „spokrewnienia się” z Sawantaeny nie zostanie tu podjęta; czynienie z niego „przodka” – narodowego bohatera – potwierdzające jego pośmiertne

miejsce w narodowym dziedzictwie amerykańskim, naraża się na co najmniej takie ryzyko juryspatycznej interpretacji, jak każda z prac tu przywoływanych. Zamiast mówić w jego imieniu w języku, którego by nie zrozumiał, pozwól mu spocząć w pokoju, a historii pozostać nieopowiedzianą. ❖

tłum. Bartosz Hlebowicz

Wybrana bibliografia niewymieniona w przypisach:

- James Axtell, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford University Press, Nowy Jork 1988, zwł. ss. 34-44.
- Charles Callender, *Shawnee*, w: *Handbook of North American Indians*, t. 15 („Northeast”), Bruce G. Trigger (red.), Smithsonian Institution, Waszyngton 1978.
- 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.
- Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire. The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*, W.W. Norton and Company, New York – London 1984.
- 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.
- Daniel K. Richter, *Whose Indian History?*, w: „William and Mary Quarterly” nr 50 (1993), ss. 379-93.
- Christopher L. Tomlins, *The Legal Cartography of Colonization, the Legal Polyphony of Settlement: English Intrusions on the American Mainland in the Seventeenth Century*, w: „Law and Social Inquiry” nr 26 (2001), ss. 315-72.
- Albert T. Vaughan, *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience*, Oxford University Press, Nowy Jork 1995.
- David Waldstreicher, *In the Midst of Perpetual Fetes: The Making of American Nationalism, 1776-1820*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1997, zwłaszcza ss. 349-52.
- Richard White, „Although I am dead, I am not entirely dead. I have left a second of myself”: *Constructing Self and Person on the Middle Ground of Early America*, w: Ronald Hoffman, Mechal Sobel, Fredrika J. Teute (red.), *Through a Glass Darkly: Reflections on Personal Identity in Early America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997, ss. 404-18.
- Robert A. Williams, *Linking Arms Together: American Indian Treaty Visions of Law and Peace, 1600-1800*, Oxford University Press, Nowy Jork 1997.

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.

PRZEKLĘTE PRZEZNACZENIE

czyli „Szlakiem złamanych traktatów”

O Indianach w Bydgoszczy, 21 października 2009

Czym są indiańskie traktaty? Obowiązującymi prawami? Przywilejami? Reliktem przeszłości, nieprzystosowanym do współczesnej rzeczywistości polityczno-prawnej?”. Na te pytania usiłowali odpowiedzieć uczestnicy jednodniowej międzynarodowej konferencji w bydgoskiej Wyższej Szkole Gospodarki. Dzisiaj bez wątpienia to Bydgoszcz jest stolicą polskiego ruchu indianistycznego.

Wykłady były różnorodne, ale zawsze spinał je temat traktatów z Indianami: omawianych w ujęciu historycznym, etnohistorycznym czy antropologicznym; przed powstaniem Stanów Zjednoczonych (Bartosz Hlebowicz, o „leśnej dyplomacji” w brytyjskiej kolonii Pensylwania na przełomie XVII i XVIII wieków oraz roli tubylczych i europejskich pośredników – *go-betweens* w nawiązywaniu komunikacji między obiema stronami) oraz – zdecydowana większość – w czasach istnienia państwa amerykańskiego.

Jeden wykład dotyczył sytuacji w Kanadzie (Henry Kammler, o negocjowaniu traktatów przez Indian Kolumbii Brytyjskiej w z rządem Kanady w XXI wieku). Obok ujęć generalnych (Michelle Biskup, konsul Stanów Zjednoczonych, przegląd wybranych traktatów z Indianami oraz praw stanowionych przez rząd federalny; Aleksander Sudak, o różnicach w zawieraniu traktatów z Indianami przez Wielką Brytanię i Stany Zjednoczone), zaprezentowano wyniki badań nad konkretnymi problemami, regionami i okresami. Harry Schüller z Freiburga opowiadał o „Traktatach, tricksterach i zdrajcach” w kontekście wyłudzenia ziemi Irokezów przez stan Nowy Jork w XIX wieku oraz ich współczesnych roszczeń do uzyskania za nią rekompensaty. Wspomniany już Henry Kammler, antropolog z Uniwersytetu we Frankfurcie przedstawił skomplikowaną sytuację w Kolumbii Brytyjskiej, gdzie traktatów w przeszłości prawie wcale nie zawierano, za to dzisiaj istnieją próby uregulowania – właśnie przy pomocy porozumień z poszczególnymi grupami tubylczymi – spraw takich, jak własność ziemska czy prawo do połowów. Jednakże nie wszyscy Indianie są przekonani do potrzeby zawierania jakichkolwiek umów z rządem kanadyjskim. „Jak przyjdą tu ściąć choćby jedno drzewo, wyślemy przeciw nim wojowników” – deklarują przeciwnicy układów.

Współczesności, ale głęboko osadzonej w przeszłości, dotyczył też wykład Natalii Słodzinki, etnolożki z UW, o „tysiącletniej dzierżawie” ziemi Shinnecocków i współczesnych próbach uzyskania przez nich oficjalnego (to jest przyznanego przez rząd federalny) statusu plemienia indiańskiego. Natalia Słodzinka przygotowuje pracę magisterską o tożsamości tubyl-

ców z Long Island na podstawie trzymiesięcznych badań, które przeprowadziła w tym roku wśród członków społeczności Shinnecock. W Bydgoszczy zaprezentowała wstępne analizy, przytaczając m.in. fragmenty wypowiedzi osób, z którymi rozmawiała. Shinnecock, niezależnie od pełnego uczestnictwa w kulturze amerykańskiej, zasymilowania i schryzjanizowania od wielu pokoleń, pamiętają o ziemi, która im się należy [„To jest wciąż otwarta rana. Moja babcia zawsze pytała: «kiedy dostaniemy z powrotem Wzgórza?»» (...) Chciała mnie czegoś nauczyć, wierzyła, że któregoś dnia je odzyskamy”].

Harry Schöler rozpoczął swój wykład od omówienia doktryny odkrycia (Doctrine of Discovery), która pozwalała europejskim kolonizatorom (nie tylko Ameryki) zajmować „niezamieszkane” ziemie lub też zamieszkane przez „podległe” rasy, nieposiadające prawa do posiadania ziemi, lecz jedynie – zgodnie z przekonaniem Europejczyków – przebywania na niej. Mirosław Sprenger, historyk z Bydgoszczy i autor artykułów w „Tawacinie”, przywołał zaś ideologię „Boskiego przeznaczenia”, Manifest Destiny (czy też „boskiego przekleństwa”, jeśli patrzeć z perspektywy tubylczych mieszkańców Ameryki), która torowała osadnikom drogę na zachód, zwłaszcza po traktacie z Guadalupe Hidalgo z 1848 roku. Wykład Sprengera dotyczył agentów indiańskich na pograniczu w połowie XIX wieku i szczególnej roli, jaką mieli do odegrania jako – trochę jak dwieście lat wcześniej *go-betweens* w Pensylwanii – ambasadorzy reprezentujący Waszyngton w rezerwach indiańskich. Jego teza o działaniach rządu federalnego na rzecz normalizowania stosunków z Indianami wzbudziła sprzeciw Kammlera, który przypomniał o rzeziach Indian urządzanych przez armię amerykańską w różnych okresach podboju kontynentu.

Głównym gościem konferencji był Mike Pace, przedstawiciel plemienia Delawarów ze wschodniej Oklahomy, przed kilkunastu laty zastępca wodza plemienia, pracownik muzeum Conner Prairie w Indianie. Pace przypomniał, że dzisiaj Indianie muszą żyć w dwóch światach jednocześnie: białego człowieka oraz własnych, często zanikających tradycji. Opowiadał o exodusie Delawarów, którzy w ciągu około dwustu lat euroamerykańskiej kolonizacji oddalili się od swoich ziem rodzinnych na wschodnim wybrzeżu o 1500 mil, ustępując przed naporem osadników, a także o dzisiejszej walce o zachowanie kultury, języka, muzyki, ale też o staraniach zapewnienia opieki zdrowotnej czy stypendiów naukowych dla członków plemienia. Mówił o niefortunnym traktacie Delawarów z Czirokezami z XIX wieku, który sprawił, że aż do sierpnia tego roku Delawarowie byli formalnie uznawani za obywateli Narodu Czirokeżów i o milionach dolarów, które obydwa plemiona wydały na walkę w sądach.

Z rozmów z Mike'em przed i po konferencji wyłonił się jeszcze bardziej zdumiewający obraz indiańskiej historii. Dowiedzieliśmy się o udziale Delawarów w realizacji „boskiego przeznaczenia” białych Amerykanów, kiedy lenapscy wojownicy służyli jako zwiadowcy w wojnach z Siuksami, jako wagon masters wiedli karawany osadników na zachód czy jako przewodnicy prowadzili wyprawy odkrywców do Kalifornii.

Publiczność rozkręcała się stopniowo: każdy kolejny wykład gromadził więcej słuchaczy (oczywiście wyjątkiem było wystąpienie Mike'a Pace'a, otwierające popołudniową część sesji, przy którym wypełniła się cała sala w budynku Wyższej Szkoły Gospodarki). Zjechali pasjonaci kultur indiańskich z całej Polski, od Gniezna, przez Warszawę, po Kraków. Niektóre



*Przekłęte przeznaczenie:
o Indianach w Bydgoszczy*

Mike Pace,
przedstawiciel
plemienia Delawarów
z Bartlesville
w Oklahomie
fot. BARTOSZ HLEBOWICZ

wykłady przyciągnęły też studentów uczelni, która gościła konferencję. Chociaż dla każdego prelegenta przeznaczono około godzinę czasu, za każdym razem okazywało się, że pytaniom nie było końca. Z tego wynika, że takie konferencje mają sens i że potrzebujemy ich częściej.

Wydarzenie ozdobił występ grupy tanecznej Huu Ska Luta z Torunia oraz Radosława Wdowickiego z Bydgoszczy. To nie jedyna atrakcja „do-dana”: uczestnikom konferencji zaoferowano m.in. spacer z przewodnikiem po mieście. Niemiecko-polska Bydgoszcz okazuje się uroczym miastem, a atmosfera domu głównego organizatora konferencji, Adama Piekarskiego, sprawia, że chce się do tego miejsca wracać.

Konferencję wymyślił, zorganizował i zrealizował Adam Piekarski, najaktywniejszy członek Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Również prywatnej Wyższej Szkole Gospodarki w Bydgoszczy należą się słowa uznania za pomoc w organizacji konferencji. Być może wiodące polskie uczelnie podchwycą ten pomysł i doczekamy się, że któryś z uniwersyteckich instytutów etnologii lub historii w Warszawie czy Krakowie zorganizuje podobną. Dlaczego nie? W całej Europie konferencje indianistyczne ściągają dziesiątki badaczy z Europy i Ameryki Północnej – jak długo jeszcze Polska ma pozostawać kopciuszkiem? Adam Piekarski i WSG z Bydgoszczy uczynili dobry krok w kierunku zmiany tej zawstydzającej sytuacji.

BH



Z ZIEMI INDIAN

SERWIS INFORMACYJNY OBU AMERYK



www.doi.gov

Paunis
w Biurze
do spraw
Indian
(BIA)

Od maja 2009 roku szefem amerykańskiego Biura do spraw Indian (BIA) jest Larry EchoHawk, 61-letni prawnik, Paunis z Oklahomy.

Urodzony w 1948 roku w Farmington, w Nowym Meksyku, EchoHawk, był żołnierz *marines*, w 1973 roku został doktorem prawa University of Utah i pracował najpierw jako prawnik w Salt Lake City, a od 1977 – jako doradca prawny plemion Shoshone-Bannock z Idaho. Jako członek Partii Demokratycznej w 1982 roku został wybrany do Izby Reprezentantów stanu Idaho, a w 1991 wygrał wybory na prokuratora generalnego stanu Idaho (stając się pierwszym Indianinem w historii USA wybranym na konstytucyjny urząd stanowy).

W 1994 roku przegrał nieznacznie z kandydatem Republikanów w wyborach na gubernatora Idaho i został wykładowcą prawa na założonym przez mormonów Brigham Young University w Provo, w stanie Utah (sam też jest mormonem). Jest specjalistą od prawa karnego, postępowania i federalnej polityki wobec Indian, autorem licznych publikacji fachowych.

Ostatnio Larry EchoHawk prowadził wraz z dwoma synami kancelarię prawną w Idaho, specjalizującą się w reprezentowaniu tubylczych plemion. Jego brat John, który jest dyrektorem wykonawczym znanej tubylczej fundacji Native American Rights Fund (NARF), jako członek zespołu roboczego Baracka Obamy pomagał mu zorientować się w należących do kompetencji Departamentu Spraw Wewnętrznych kwestiach dotyczących Indian.

Wiosną 2009 roku Larry EchoHawk przyjął propozycję prezydenta Obamy i 20 maja Senat zatwierdził jego nominację na stanowisko zastępcy sekretarza spraw wewnętrznych odpowiedzialnego za Biuro do spraw Indian.

Istniejące od 1824 roku BIA jest jedną z głównych agencji federalnych odpowiedzialnych za politykę władz wobec tubylczych Amerykanów, w tym za zarząd powierniczy nad 225 tys. km² tubylczych ziem w Stanach Zjednoczonych. EchoHawka, jako jej szefa, czeka trudne zadanie kontynuowania przekształceń Biura z agencji o charakterze nadzorczym w organ doradczy. Zadania tego z pewnością nie ułatwią planowane w dobie kryzysu oszczędności w finansowaniu rządowych programów pomocy tubylcom (Indianom i rdzennym mieszkańcom Alaski), rozpatrywany od lat w sądach pozew zbiorowy związany z nieprawidłowościami w zarządzaniu przez BIA indiańskimi funduszami powierniczymi, czy niejednoznaczne opinie samych Indian na temat dotychczasowych działań EchoHawka jako prawnika i lobbyisty.



z ziemi
Indian



Shawn A-in-chut Atleo po ogłoszeniu wyników wyborów
na nowego szefa Zgromadzenia Pierwszych Narodów (AFN)
fot. www.mala.ca

23 lipca 2009 roku, podczas konwencji Zgromadzenia Pierwszych Narodów (Assembly of First Nations, AFN), szefem tej największej tubylczej organizacji w Kanadzie wybrany został Shawn A-in-chut Atleo, działacz i regionalny lider AFN z Kolumbii Brytyjskiej.

Shawn Atleo od 1999 roku jest dziedzicznym wodzem Ahousaht First Nation, liczącej około 1800 członków grupy tubylczej z Wyspy Vancouver, wchodzącej w skład Nuu-chah-nulth Tribal Council (Nootka) z Kolumbii Brytyjskiej. Ukończył studia pedagogiczne na University of Technology w Sydney, w Australii, a w 2008 roku – jako pierwszy tubylczy szef uniwersytetu w Kolumbii Brytyjskiej – został kanclerzem (rektorem) Vancouver Island University (szkoła, w której 9% studentów to tubylcy, umożliwia m.in. studia na partnerskich uczelniach w Polsce).

W swej karierze 42-letni Atleo kierował m.in. ośrodkiem leczenia uzależnień dla tubylców i szkołą zawodową na Wyspie Vancouver. Jako jeden z liderów AFN – organizacji reprezentującej 700 tysięcy kanadyjskich Indian i Inuitów – uczestniczył m.in. w pracach nad przyjętą przed dwoma laty przez ONZ Deklaracją Praw Ludów Tubylczych (rząd Kanady, podobnie jak rząd USA, był przeciwny jej przyjęciu).

Na stanowisku szefa Zgromadzenia Pierwszych Narodów Shawn Atleo zastąpił wodza Phila Fontaine'a, który funkcję tę sprawował przez trzy kadencje od 1997 roku i nie wystartował już w kolejnych wyborach. O prestiżowe i wpływowe stanowisko wodza AFN ubiegało się kilku znanych działaczy regionalnych i dopiero w ósmej rundzie głosowania Shawn Atleo pokonał byłego szefa Federacji Indiańskich Narodów Saskatchewan (FSIN) Perry'ego Bellegarde'a. O ile Bellegarde kładł nacisk na konieczność rozwoju gospodarczego tubylczych społeczności Kanady, to Atleo podkreślał znaczenie oświaty kanadyjskich Pierwszych Narodów, dbałości o ich języki, historię i kulturę. Wkrótce po wyborze zapowiedział, że będzie naciskał na rząd, by za gestem przeprosin w sprawie szkół z internatów poszła realna pomoc dla tubylców i by władze lepiej wywiązywały się z traktatowych zobowiązań wobec Indian i Inuitów.

**Nowy szef
Zgromadzenia
Pierwszych
Narodów
(AFN)**



z ziemi Indian

Senat USA przeprasza Indian

Drugi rok z rzędu Senat Stanów Zjednoczonych przyjął rezolucję, w której przeprasza tubylczych Amerykanów za historyczne niesprawiedliwości wyrządzone im przez władze i obywateli USA. W przyjętej 6 października rezolucji (Native American Apology Resolution) znalazły się formalne przeprosiny za „źle pojętą politykę” oraz akty gwałtu popełniane na Indianach przez mieszkańców Stanów Zjednoczonych.

Rezolucja Senatu nie rozstrzyga konkretnego roszczenia tubylczego wobec władz USA ani nie rozwiązuje żadnego z wielu współczesnych problemów tubylczych. Podobną rezolucję Senat przyjął też w 2008 roku, jednak nie weszła ona w życie ze względu na koniec kadencji Kongresu. Aby rezolucja stała się obowiązującym prawem, musi być przyjęta także przez Izbę Reprezentantów i zostać podpisana przez prezydenta.

Według amerykańskich (w tym indiańskich) mediów wielu plemiennych przywódców i tubylczych obywateli USA przyjęło rezolucję Senatu z zadowoleniem, wielu jednak uznaje taką formę przeprosin za niewystarczającą. Zdaniem przywódców Krajowego Kongresu Indian Amerykańskich (NCAI) rezolucja pozostanie pustym gestem, dopóki nie pójdą za nią stosowne odszkodowania finansowe i nawet niektórzy senatorowie uważają, że Indianom należy się coś więcej. Jak powiedział senator Tim Johnson: Indianie „zasługują na pełne finansowanie zobowiązań traktatowych, które przyjął na siebie rząd federalny. Dotyczy to zwłaszcza opieki zdrowotnej, budownictwa mieszkaniowego, oświaty i miejsc pracy”.

– Trudno znać historię Pierwszych Amerykanów i niszczącej polityki, którą nasze władze zbyt często ich obejmowały, i nie być przepełnionym smutkiem i żalem – stwierdził przewodniczący senackiej Komisji do spraw Indian Byron Dorgan

W 2008 roku władze stanu Kolorado w specjalnej uchwale upamiętniły śmierć milionów amerykańskich Indian. Za niektóre dawne działania wy rządzące szkodę tubylczej ludności swoich krajów przeprosiły też wcześniej władze Kanady i Australii.

Rezolucja Senatu USA wzywa prezydenta Baracka Obamę, by w celu uzdrowienia wzajemnych relacji „uznał krzywdy wyrządzone przez Stany Zjednoczone indiańskim plemionom”. Od kilku miesięcy różne grupy tubylcze i organizacje społeczne apelują do prezydenta Obamy, by przeprosił zwłaszcza za krzywdy wyrządzane Indianom w ramach systemu rządowych szkół z internatem. Póki co, prezydent Obama nie odniósł się do tych apeli. Realizując natomiast jedną ze swych obietnic wyborczych wobec Indian, zapowiedział zwołanie 5 listopada w Waszyngtonie pierwszej Konferencji Narodów Plemiennych, na którą zaprosił przywódców wszystkich 564 plemion uznawanych przez władze federalne USA.

Napięcie wokół elektrowni w Arizonie

Jesień 2008 roku przyniosła nasilenie się konfliktu wokół kontrolowania, ochrony i wykorzystania bogactw naturalnych i kulturowych w północnej Arizonie. Konflikt ten toczy się z jednej strony między koncernami górniczymi a broniącymi praw Indian i zasobów przyrody działaczami z plemion Hopi i Nawahów, z drugiej zaś strony – między dużymi organizacjami ekologicznymi a niechętnymi im władzami obu plemion.

28 września rada plemienna Hopi, postrzegana jako sprzyjająca rozwojowi przemysłu w rezerwacie, przyjęła większością głosów rezolucję, w której stwierdziła, że działające na rzecz ochrony przyrody organizacje Sierra Club, National Resources Defense Council, National Parks Conservation



Association i Grand Canyon Trust oraz związane z nimi organizacje z rezerwatu są tam „niemile widziane”. Oświadczenie to wywołało ostre reakcje przeciwników rozbudowy odkrywkowych kopalń węgla na płaskowyżu Black Mesa – obszaru uważanego przez tradycjonalistów za święty.

– Nie sądziłem, że dożyję dnia, w którym bycie Hopi oznaczać będzie bycie przeciwko środowisku, wspieranie lobby energetycznego i w praktyce popieranie zanieczyszczania i globalnego ocieplenia z powodu rządów dolara – oświadczył Ralph Sekaku, reprezentujący wioskę Sipaulovi opozycyjny członek rady plemiennej Hopi, przewodniczący lokalnej grupy o nazwie H.O.P.I. (Hopi Organizational Political Initiative).

Jego zdaniem rada plemienna za „niemile widziane” uznała te organizacje, które apelują do Agencji Ochrony Środowiska o zbadanie związku okolicznych elektrowni ze smogiem narastającym nad Wielkim Kanionem.

Bardziej niż trudnych do oszacowania strat ekologicznych i kulturowych, obecne władze Hopi obawiają się wymiernych strat ekonomicznych, z którymi wiązałoby się na przykład zamknięcie elektrowni Navajo Generation Station. W 2005 roku w Nevadzie zamknięto elektrownię Mohave, która korzystała z węgla wydobywanego w Black Mesa, ale nie zdołała porozumieć się z ówczesnymi władzami obu plemion w sprawie opłat za eksploatację węgla i zasad ochrony zasobów wodnych. Z kolei w ubiegłym roku władze federalne zatwierdziły wniosek Navajo Generation Station o rozszerzenie koncesji na wydobycie węgla, która umożliwia pracę tej elektrowni aż do czasu wyczerpania się złóż na obszarze Black Mesa.

Wśród grup lokalnych, którym zakazano działalności w rezerwacie Hopi znalazły się Black Mesa Water Coalition i C-Aquifer for Dine, zabiegające o zrównoważoną gospodarkę wodną w tym pustynnym rejonie USA. Grupy te występują przeciw rozwojowi górnictwa odkrywkowego pochłaniającego duże ilości wody, propagują zaś rozwój zrównoważony, wspieranie tradycyjnych tubylczych źródeł utrzymania się oraz inwestycje w odnawialne źródła energii i związane z nimi miejsca pracy.

Przedstawiciele grup ekologicznych i lokalnych ze zdziwieniem przyjęli niedawne oświadczenie przewodniczącego rady plemiennej Narodu Nawahów Joe Shirleya, Jr., który poparł stanowisko władz Hopi.

– Mimo 30 lat wspierania rozwoju górnictwa w rezerwacie Nawahów większość naszego ludu wciąż żyje poniżej oficjalnego poziomu ubóstwa, a teraz narastają problemy zdrowotne związane z zanieczyszczeniem powodowanym przez inwestycje w paliwa kopalne i globalne ocieplenie – powiedziała Wahleah Jones, jedna z liderów Black Mesa Water Coalition.

Zdziwienie decyzją rady plemiennej Hopi wyraził jej były szef Ben Nuvamsa. Zwrócił on uwagę, że ekolodzy wspierali władze plemienia, gdy protestowały one przeciw produkcji sztucznego śniegu ze ścieków na Wzgórzach San Francisco, gdy sprzeciwiały się wydobyciu uranu koło Wielkiego Kanionu i gdy zabiegały o ochronę bielika amerykańskiego. Jego zdaniem decyzje rady wynikają z żądzy zysku i nacisków lobby energetycznego.

Liczne opracowania naukowe potwierdzają szkodliwy wpływ górnictwa i energetyki na środowisko i stan zdrowia mieszkańców rezerwatów Hopi i Nawahów. Wskazują też, że choć prąd z okolicznych elektrowni zasila miasta w Kalifornii, Nevadzie i Arizonie, to w sąsiedztwie kopalń i elektrowni utrzymuje się wysokie bezrobocie, a wiele gospodarstw pozbawionych jest prądu i nie tylko bieżącej, ale jakiegokolwiek czystej wody.

opracował Cień

na podstawie: indiancountrytoday.com, indianz.com i theglobeandmail.com



z zakurzonej
półki

Nefretete a Indianie

Co ma piernik do wiatraka, czyli słynna egipska królowa do Ameryki? Nic. Nie licząc określanej tym mianem serii wydawniczej Wydawnictw Artystycznych i Filmowych. Ta zasłużona oficyna, istniejąca od 1959 roku, specjalizuje się w publikacjach dotyczących szeroko pojętych sztuk plastycznych. W słynnej kieszonkowej serii „z Nefretete” przybliżyła w swoim czasie Polakom m.in. najznakomitszych twórców i kierunki w sztuce światowej. Tematyka amerykańska pojawiała się z rzadka, niemniej na moich zakurzonych półkach uzbierało się kilka interesujących pozycji.

Zacząć wypada od trzytomowej *Sztuki Ameryki* Fredericka J. Dockstadera (1919-98), której tom I (1975) traktuje o twórczości Indian północnoamerykańskich i Eskimosów, tom II (1976) o twórczości Indian z Ameryki Środkowej i Antyli, a III (1977) – o twórczości Indian południowoamerykańskich. Jak łatwo zauważyć, w omawianiu plastycznej działalności Indian autor kierował się najprostszym, geograficznym kryterium. Zapewne słusznie, gdyż różnorodność wytworów sztuki indiańskiej dorównuje jedynie ogromna liczba indiańskich języków i niewiele mniejsza kultura, więc inaczej trudno byłoby całość sensownie ogarnąć. Zatem autor traktuje działalność artystyczną tubylców amerykańskich w aspekcie regionalnym i w powiązaniu z całością kultury występującej na danym obszarze (area-le) kulturowym. A ponieważ wiele lat pracował w Carnegie Foundation, w roli doradcy do spraw sztuki Indian, oraz był dyrektorem Muzeum Indian Amerykańskich w Nowym Jorku, nie mówiąc o tym, że wychowywał się w Arizonie po sąsiedzku z Nawahami i Hopi, zatem niewątpliwie znał się na rzeczy. Dzięki temu otrzymaliśmy kompendium wiedzy o tubylczoamerykańskiej aktywności artystycznej. A przy tym dzieło jest bogato ilustrowane fotografiami (częściowo kolorowymi i to przyzwoitej jakości) eksponatów pochodzących głównie z kolekcji autora. W swoim czasie był to bardzo poważny atut tej książki (i innych publikacji WAiF), który sprawiał, że wielokrotnie z przyjemnością, jako początkujący amerykanista, ją wertowałem. Bowiem w czasach realnego socjalizmu i klisz wschodnionieemiejskiej marki Orwo w miarę wyraźne kolorowe zdjęcie w książce lub czasopiśmie było równie rzadkim widokiem jak mięso w sklepie mięsnym.

W tej samej podserii („Kultury starożytne i cywilizacje pozaeuropejskie”) serii z Nefretete ukazało się dzieło Douglasa Frasera *Sztuka prymitywna* (1976). Autora, angielskiego historyka sztuki, artystyczne wytwory tubylców z różnych kontynentów interesowały bardziej od strony analizy formalnej (w dziełach autochtonów z całego świata doszukiwał się wspólnych cech sztuki określanej mianem pierwotnej albo prymitywnej: szlachetnej prostoty formy, syntetycznego przedstawienia idei oraz symbolizmu) niż kontekstu kulturowego, co charakteryzowało podejście Dockstadera, ostatecznie antropologa kultury. Z tego względu warto porównać oba dzieła. Książkę Frasera polecam zwłaszcza tym, którzy do sztuki mają niewielkie nabożeństwo, ponieważ twórczość indiańska zajmuje w niej jedynie około ¼ całości.

W innej podserii („Archeologia”) wyszła książka amerykańskiego popularyzatora archeologii, Leo Deuela *Odkrywczy dawnej Ameryki* (1990). Opatrując relacje odkrywców i podróżników własnym komentarzem, autor przedstawił w niej zarys dziejów amerykańskiej prehistorii. Otrzymaliśmy w ten sposób bardzo ciekawy zbiór (dobrany m.in. pod kątem literackiej atrakcyjności opisów) sprawozdań z eksploracji Ameryki Południowej i Środkowej, poczynwszy od XVIII do XX wieku, których autorami są takie sławy amerykanistyki, jak Alexander von Humboldt, Hiram Bingham,

Thor Heyerdahl czy John Lloyd Stephens. Warto też sięgnąć do wcześniej wydanej książki Leo Deuela z tej serii *Lot w przeszłość* (1984). Jest to pionierska praca o archeologii lotniczej, w której kilka rozdziałów poświęcono poszukiwaniom z powietrza dawnych pozostałości w obu Amerykach.

Już nie w serii z Nefretete, ale tego samego kieszonkowego formatu („Mitologie świata”), kurzy się na moich półkach dziełko Marii Frankowskiej *Mitologia Azteków* (1987). Warto je polecić młodym indianistom nie tylko ze względu na tematykę i rzetelne jej ujęcie, co również z powodu autorki. Maria Frankowska (1906-96), nestorka polskiej amerykanistyki, profesor etnologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i członek Polskiej Akademii Nauk, żona Eugeniusza, także sławnego etnografa, wychowała wielu wybitnych kontynuatorów, dzięki czemu środowisko poznańskie do dziś w zakresie amerykanistyki nie ma w Polsce równych, czego widomym dowodem jest choćby „Tawacin”. M. Frankowska m.in. napisała także *Azteków* (1993), których niestety nie posiadam. ❖

Mariusz Wolny



z zakurzonej
półki

PIESZO PRZEZ KRAJ INDIAN

– Polak w marszu przez Amerykę

Prelekcje i pokazy slajdów

Marka Nowocienia

z Najdłuższego Marszu 2008

(San Francisco–Waszyngton, D.C.)

* KRAKÓW, piątek 13 listopada 2009
godz. 19⁴⁰

3. Spotkania Podróżników i Eksploratorów
Centrum Kultury „Dworek Białoprądnicki”

Zajazd Kościuszkowski

ul. Białoprądnicka 3

www.kolosy.pl/spe2009.php

(wstęp wolny)

* POZNAŃ, środa 18 listopada 2009
godz. 19⁰⁰

Poznański Klub Podróżnika

klub ZAK, ul. Szyperska 2

www.klubzak.pl

(wstęp wolny)



sobota, 14 listopada 2009
godz. 15.30

Hala Sportowa AWF Katowice

ul. Mikołowska 72

kontakt: 0500 250 076

PROJEKT WYDAWNICZY TIPI

Przedstawiony w poprzednim numerze „Tawacinu” projekt wydawniczy spotkał się z życzliwym przyjęciem czytelników, za co bardzo dziękujemy. Aby ustalić kolejność wydawania książek, poprosiliśmy czytelników o zagłosowanie na tytuł, który chcieliby przeczytać jako pierwszy. Głosować można było na kilka sposobów: poprzez sondę na stronie internetowej TIPI, podczas letniego zlotu, a także indywidualnie (mail, telefon, SMS).

Na tegorocznym zlocie w Uniejowie rozdano 250 ankiet. Do urny trafiło 106. Najwięcej głosów oddano na dzieło Colina Callowaya *One Vast Winter Count: The Native American West Before Lewis and Clark* o historii Indian na Zachodzie USA przed przybyciem białych. Jako drugi tytuł do wydania po polsku wskazano pracę Laurence’a Hauptmana o udziale

Indian w amerykańskiej wojnie secesyjnej *Between Two Fires: American Indians in the Civil War*. Na trzecim miejscu znalazła się biografia Tecumseha autorstwa Johna Sudgena.

Nieco inaczej zagłosowali internauci. W sondzie internetowej na stronie www.tipi.pl oddano blisko 300 głosów. Największym zainteresowaniem cieszyła się wspomniana wyżej biografia Tecumseha. Drugie miejsce zajęła monografia Roberta Lowie *The Crow Indians*, a trzecie *Pretty-Shield: Medicine Woman of the Crows*.

Nieliczne głosy oddane telefonicznie lub mailowo wzmocniły pozycję wymienionych już tytułów: Sudgen, Calloway, Hauptman.

W sumie największą liczbę głosów otrzymała książka Johna Sudgena *Tecumseh: A Life*. Pełna informacja o wynikach głosowania znajduje się w poniższej tabeli:

autor	tytuł	sonda	zlot	inne	razem
John Sudgen	Tecumseh: A Life	48	39	4	91
Robert Lowie	The Crow Indians	41	37	1	79
Ella Deloria	Dakota Texts	37	39		76
Pretty Shield	Pretty-Shield: Medicine Woman of the Crows	40	35		75
Colin Calloway	One Vast Winter Count: The Native American West Before Lewis and Clark	14	43	3	60
Laurence Hauptman	Between Two Fires: American Indians in the Civil War	13	42	3	58
William Hagan	Quannah Parker	35	18	2	55
Thomas W. Dunlay	Wolves for the Blue Soldiers: Indian Scouts and Auxiliaries with US Army 1860-1890	22	29		51
Grant Foreman	Indian Removal: The Emigration of the Five Civilized Tribes of Indians	12	20	3	35
F. Todd Smith	The Wichita Indians	11	21	2	34
Robert M. Utley	Cavalier in Buckskin: George Armstrong Custer and the Western Military Frontier	9	20		29
David La Vere	Contrary Neighbors: Southern Plains and Removed Indians in Indian Territory	7	22		29

Bardzo dziękujemy za komentarze do sondy internetowej oraz za propozycje kolejnych tytułów. Wszystko to uwzględnimy w naszych planach.

W najbliższym czasie rozpoczniemy prace nad pozyskaniem praw autorskich do polskich wydań, wyborem tłumacza etc.



zwierzenia Cienia

237. Zdarza mi się bywać w szalasach potu prowadzonych przez Indian i indianistów. Dlatego, kiedy dowiaduję się, że w pustynnym ośrodku koło Sedony, w Arizonie, dwie osoby zmarły, a dwadzieścia trafiło do szpitala na skutek uczestnictwa w pseudoindiańskim rytuale, jestem zasmucony i zdziwiony. Dziwię się, że dziesiątki dorosłych osób gotowe są płacić po kilka tysięcy dolarów za tygodniowe „warsztaty duchowości”, kończące się postem i dziwną ceremonią. Że tak wiele osób tak łatwo ulega pokusie szukania dróg na skróty, oddając się w ręce fałszywych szamanów i przewodników, ignorując głos rozsądku i ostrzeżenia wiarygodnych tubylczych liderów. Aż dziw, że tak mało potrzeba, by zatracić instynkt samozachowawczy i podporządkować się szarlatanom o niepotwierdzonych umiejętnościach.

238. Smucę się, gdy odkrywam, że w wyniku podobnych eksperymentów z duchowością w ostatnich latach na świecie zginęły dziesiątki osób. Martwię się, że nie do wszystkich dociera, iż z powodu własnej i cudzej nieodpowiedzialności – czasem w wyniku drobnych wydawałoby się błędów czy odstępstw od uświęconych przez pokolenia zasad – można ponieść tak dramatyczne konsekwencje. Żal mi, że negatywne skutki takich tragedii dotyczą też pośrednio uczestników tradycyjnych, niekomercyjnych, duchowych ceremonii tubylczych. Smucę się wreszcie, że świat i tak zapomni wkrótce o tragedii na pustyni, a kolejni poszukiwacze własnego „ja”, mocnych wrażeń i egzotyki pójdą w ślady swych naiwnych i równie podatnych na manipulację poprzedników, narażając się na podobne niebezpieczeństwa.

239. Podobnie smucę się i martwię, gdy zdarza mi się uczestniczyć w nielicznych u nas sesjach i konferencjach o tematyce indiańskiej. Czy na prestiżowym uniwersytecie z południa kraju, czy na największej prywatnej uczelni Polski północnej, wrażenia mam podobne – Indianie prawie nikogo tam nie interesują. Naukowe i edukacyjne z założenia instytucje opędzają się od nielicznego grona pasjonatów, a studenci za przykładem wykładowców ignorują najciekawszych nawet prelegentów. Zwłaszcza wszystko co dotyczy tubylczych grup Ameryki Północnej – a władze Kanady i USA uznają ich łącznie ponad 1200 – spotyka się z lekceważeniem osób i instytucji, które – choć mogłyby wykazać się większą otwartością – wolą zbywać tę niszową u nas tematykę. Problem nie zawsze tkwi w braku funduszy czy poważnych ofert – tam gdzie pasja, misja i ambicje ustępują miejsca rutynie, minimalizmowi i bylekości, tam trudno o dialog z hobbystami i samymi Indianami.

240. Smuci świadomość, jak powoli rośnie u nas grono badaczy i pedagogów zainteresowanych tematyką indiańską i tubylczą. Chlubne wyjątki warto poznać i doceniać, tym bardziej, że nie lepiej bywa wśród hobbystów. Tancerze nie mają zwyczaju słuchać wykładowców, ci zaś nie doceniają roli kultury popularnej. Jedni i drudzy rzadko sięgają po publikacje spoza własnej działki, nie dostrzegając jakby wartości czystej wiedzy, różnorodności poglądów i bezinteresowności. Smucę się więc i martwię, bo – wbrew pozorom – to nie Indianie tracą na tym najwięcej. To nasz świat zamyka się i ubożeje. To my – niby kulturalni i wykształceni – zasklepiamy się w świecie klisz kulturowych, instytucjonalnych niemożności, osobistych uprzedzeń i biurokratycznych rytuałów. Tymczasem ignorancja bywa zgubna. Bo kiedy wychodzą nam naprzeciw pseudoszamani i fałszywi ludzie wiedzy – ze swą małą wartością, lecz zgrabnie opakowaną ofertą – to niejednen z nas pada ich ofiarą.

Marek Nowocień

UWAGA PRENUMERATORZY

Nie przyjmujemy wpłat na prenumeratę „Tawacinu” w 2010 roku. Prosimy nie przysyłać pieniędzy. Z osobami, które już opłaciły kwartałnik na kolejny rok, skontaktujemy się indywidualnie, aby ustalić formę zwrotu pieniędzy lub przeznaczenia ich na inny cel.

Marek Maciołek

Zachęcamy do uzupełnienia brakujących numerów i skompletowania roczników:

TAWACIN — numery archiwalne

1996 nr 3 i 4 [35-36] po 2 zł/szt.
1997 nr 1,2,3 i 4 [37-40] po 2 zł/szt.
1998 nr 1,2,3 i 4 [41-44] po 2 zł/szt.
1999, 2000 – nakład wyczerpany
2001 nr 1,2,3 i 4 [53-56] po 3 zł/szt.
2002 nr 1,2,3 i 4 [57-60] po 3 zł/szt.
2003 nr 1,2,3 i 4 [61-64] po 3 zł/szt.
2004 nr 1,2,3 i 4 [65-68] po 4 zł/szt.
2005 nr 1,2,3 i 4 [69-72] po 4 zł/szt.
2006 nr 1,2,3 i 4 [73-76] po 5 zł/szt.
2007 nr 1,2,3 i 4 [77-80] po 6 zł/szt.
2008 nr 1,2,3 i 4 [81-84] po 7 zł/szt.
2009 nr 1,2,3 i 4 [85-88] po 8,50 zł/szt.

TAWACIN za 1 zł — dołącz do nas!

przy jednorazowym zakupie wszystkich dostępnych roczników udzielamy specjalnego rabatu:

rocznik 1996 – po 2 zł
roczniki 1997, 1998 – po 4 zł
roczniki 2001, 2002, 2003 – 8 zł
roczniki 2004, 2005 – 12 zł
rocznik 2006 – 16 zł
rocznik 2007 – 20 zł
rocznik 2008 – 24 zł
rocznik 2009 – 30 zł
razem: 46 numerów za 148 zł

Zamówienia:

tel. 61 44 33 058, kom. 502 212 220

tawacin@tipi.pl

JESZCZE W OFERCIE:

- ❖ Bartosz Hlebowicz, „Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki”. Nanticoke Lenni-Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych, cena 30 zł
- ❖ Nowa Wola po prostu, cena 49 zł
- ❖ Rafe Martin, Świat, który istniał przed naszym, cena 26,50 zł
- ❖ Marek Hyjek, Szossoni, cena 12 zł
- ❖ Aleksander Sudak, Komancze, cena 9 zł
- ❖ Aleksandra Ziolkowska-Boehm, Otwarta rana Ameryki, cena 37 zł

INDIANIE KALINAGO i inni...

Referaty Seminariów Antropologicznych 2001-2008

Spis treści

- Wprowadzenie – Aleksander Posern-Zieliński
Anna Małgorzata Czyż, O akulturacji Francuzów w XVII i XVIII-wiecznej Kanadzie
Anna Małgorzata Czyż, Przekroczyć tabu. Przypadki kanibalizmu w Nowej Francji
Waldemar Kuligowski, Trzecia pleć. Koncepcje płciowości w tubylczych kulturach Indian Ameryki Północnej
John J. Beatty, Rytuał, wzajemność i organizacja społeczna na przykładzie Kiowa-Apaczów
John J. Beatty, Etnoastronomia Indian amerykańskich
Radosław Palonka, Kultura Indian Pueblo w regionie Mesa Verde. Możliwości rekonstrukcji przeszłości w oparciu o współpracę archeologów z Rdzennymi Amerykanami
Ewa Dżurak, Tony'ego Hillermana romans z Południowym Zachodem
Ewa Dżurak, Bieganie po indiańsku: uwagi na marginesie przygotowań do maratonu
Jarosław Żrałka, Wielki rozkwit w czasach upadku. Nakum w schyłkowym okresie klasycznym
Wiesław Koszkuł, Jarosław Żrałka, Polskie badania w Nakum i odkrycie grobowca królewskiego Majów
Justyna Olko, Jarosław Żrałka, Na granicy sztuki oficjalnej i popularnej. Graffiti z ośrodka Majów w Nakum, w Gwatemali
Andrzej J.R. Wala, Ludobójstwo podboju Ameryki. Rozmyślenia nad moralną nędzą cywilizacji chrześcijańskiej
Zofia Kozimor, O ludobójstwie Indian
Andrzej J.R. Wala, Indianie Taino. Szkic dziejów, zagłady i przetrwania
Andrzej J.R. Wala, Kalinago, Indianie szmaragdowej wyspy
Jerzy Barankiewicz, Kuri-Kuri Indian z Półwyspu Kalifornijskiego w Meksyku
Jerzy Barankiewicz, Jan Barankiewicz, Ceramika Indian Paipai i Kumi-ai z Półwyspu Kalifornijskiego w Meksyku
Dariusz A. Majer, Totalitaryzm religijny
Anna Małgorzata Czyż, Kateri Tegakouita. Milcząca święta Mohawków
Andrzej J.R. Wala, Istota prozelityzmu. Misje chrześcijańskie a Indianie amerykańscy
Marek Maciołek, Niewidzialni wojownicy, czyli o co walczą dziś Indianie
Edward F. Heite, Niewidzialni Indianie stanów New Jersey i Delaware
Bartosz Hlebowicz, Źródła tożsamości Nanticoke Lenni-Lenapów z południa New Jersey. Ethnohistoria i współczesność
Bartosz Hlebowicz, „Aby w waszych umysłach nie pozostał niepokój, który mógłby wzbudzić choćby cień złej woli wobec braci waszych”, czyli o magli wampumu w Ameryce kolonialnej
Bartosz Hlebowicz, Konstruowanie „dzikiego”, czyli o Indianach w filmie amerykańskim
Marek Maciołek, Znani i lubiani, czyli jak nie pisać dziś o Indianach (wyznania redaktora)
Marek Nowocień, Polski Ruch Przyjaciół Indian wczoraj, dziś i jutro
Bartosz Hlebowicz, Polak na indiańskiej ziemi. O Andrzeju Wali i jego felietonowej wizji Ameryki

UWAGA: Przy jednoczesnym zamówieniu obu tomów, tom pierwszy referatów taniej!

❖ Referaty Seminariów Antropologicznych (PATE/PAES) 1990-2000, cena 10 zł

szczegóły: www.tipi.pl



NOWE KSIĄŻKI

Indianie Kalinago i inni...

*Referaty Seminariów Antropologicznych 2001–2008
pod red. Andrzeja Wali i Krystyny Baliszewskiej*

Drugi tom referatów Seminariów amerykańistycznych Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego z Atlantic City.

Bogactwo materiałów, różnorodność ujęć, szeroka reprezentacja indianistycznych środowisk w gronie autorów to cechy, które sprawiają, iż drugi tom referatów będzie lekturą pożyteczną dla tych polskich i polsko-amerykańskich czytelników, którzy zainteresowani są dawnym i współczesnym światem indiańskich kultur.

Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne im. Bronisława Malinowskiego, TIPI, Atlantic City – Wielichowo 2009
format 170×240, oprawa miękka, stron 512, ilustracje, zdjęcia, mapy, indeksy, cena 40 zł

Leszek Michalik

ENCYKLOPEDIA PLEMION INDIAN AMERYKI PÓŁNOCNEJ: Ludzie, kultura, historia, współczesność

Pierwsza w Polsce próba encyklopedycznego ujęcia najważniejszych i podstawowych wiadomości z zakresu szeroko rozumianej charakterystyki poszczególnych plemion indiańskich zamieszkujących obszary dzisiejszych Stanów Zjednoczonych i Kanady.

Zwięzłe informacje o poszczególnych plemionach zostały pomyślane jako rodzaj wprowadzenia w umiejscowienie geograficzne, charakterystykę kulturową, religijną, obyczajową, historię, wreszcie elementy życia współczesnego. Niemal każde hasło zostało opatrzone wskazówkami bibliograficznymi, które pomogą czytelnikowi odnaleźć znaczące, obszerne monografie plemienne i dorzeć do bardziej wyczerpujących informacji.

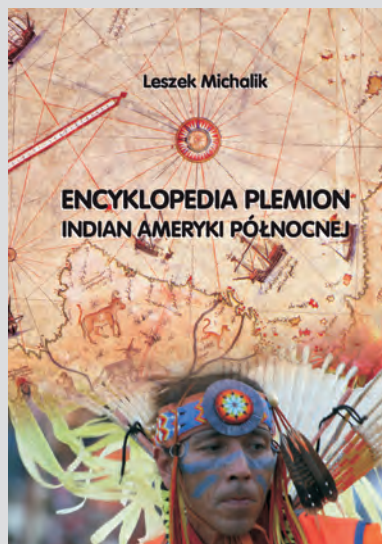
WARUNKI ZAKUPU

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

Prosimy o przedpłatę na konto: TIPI, Marek Maciołek
ul. Łąkowa 3 • 64-050 Wielichowo
55 9063 0008 0010 0105 6531 0001

Zamówienia i informacje:

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



Wydawnictwo Miniatura
Kraków 2009,
format 205×295
oprawa twarda, stron 336
zdjęcia, mapy, indeksy
cena 67 zł