



TAWACIN nr 4 [88] zima 2009

TAWACIN

nr 4 [88] zima 2009

ISSN 1232-9207

cena 8,50 zł
(w tym 7% VAT)

nowa seria Wydawnictwa TIPI

mali wielcy – indiańskie biografie

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

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

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



Robert W. Larson

Czerwona Chmura

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

mali wielcy

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

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

ISSN 1232-9207

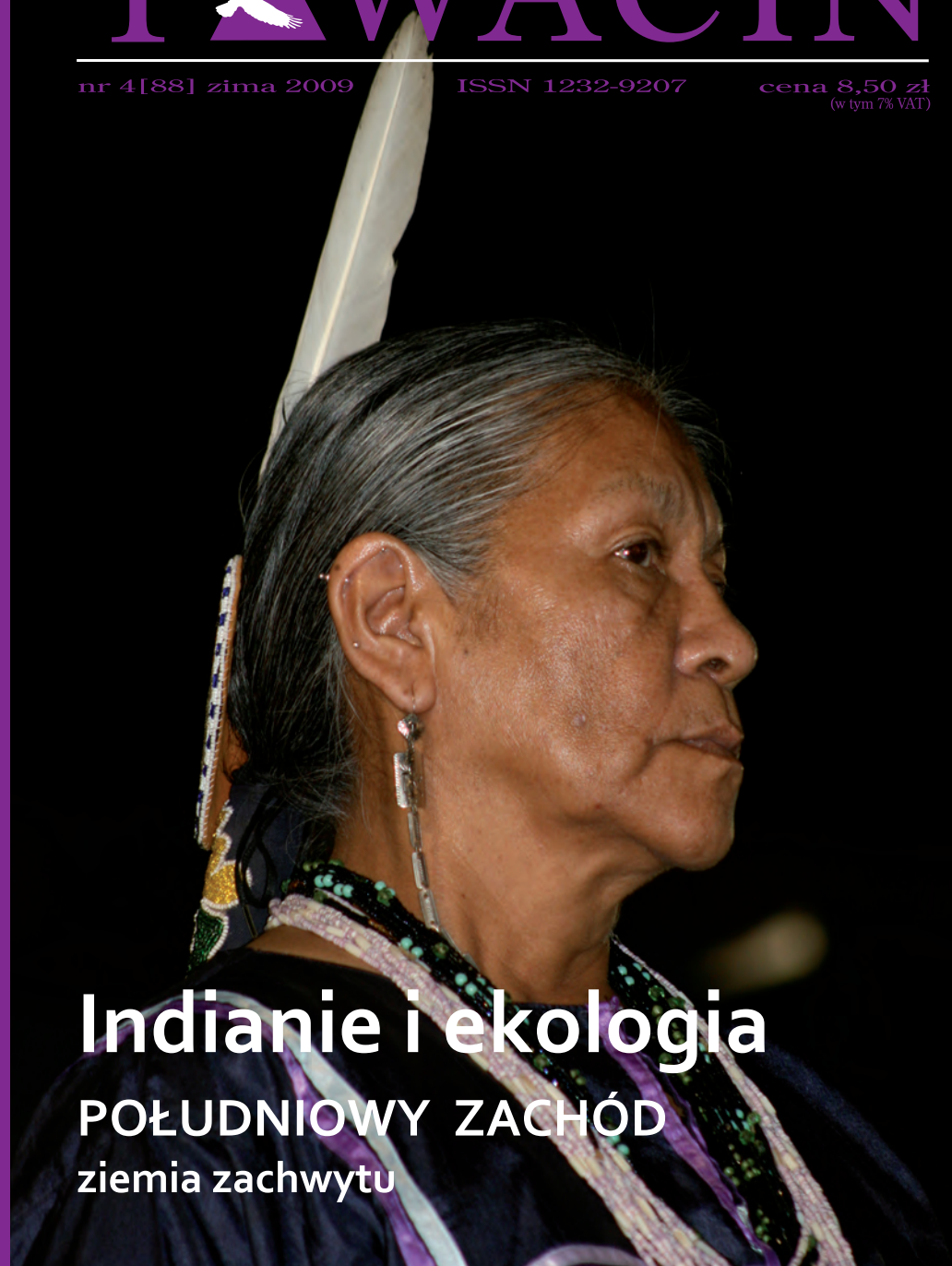


0 4



9 771232 920008

Indianie i ekologia POŁUDNIOWY ZACHÓD ziemia zachwytu



JAK TO Z NAMI JEST

To ostatni numer „Tawacinu”. W 2010 roku kwartalnik nie będzie się już ukazywał.

„Tawacin” na trwałe wpisał się w moje życie, przez blisko 25 lat poświęcałem mu wiele czasu i wysiłku. Podobnie czynili redaktorzy i stali współpracownicy. Bardzo Wam za to dziękuję. Jestem pewien, że przez wszystkie te lata, w osiemdziesięciu ośmiu numerach naszego pisma, zrobiliśmy wiele dobrego, przede wszystkim dla siebie samych, potem dla Indian, a także w popularyzacji wiedzy o tubylcach obu Ameryk w Polsce.

Dziękuję czytelnikom, bez których przecież nie byłoby tego pisma. Cieszę się, że wytrwaliście z nami tak długo, że „Tawacin” stał się częścią także i Waszego życia. Cieszę się, że nie zniechęcały Was trudne tematy, nietradycyjne ujęcie zagadnień i łamanie stereotypów. Jestem pewien, że już zawsze będziecie interesować się Indianami „inaczej”.

Dziękuję wszystkim autorom, których prace zamieściliśmy na łamach „Tawacinu”. Cieszę się, że mogliśmy je udostępnić naszym czytelnikom. Jestem pewien, że Wasze artykuły długo będą stanowić źródło rzetelnej wiedzy o Indianach, inspirując do dalszych poszukiwań i prowokując do tworzenia nowych tekstów.

Nic nie żyje wiecznie, tylko ziemia i góry.

Marek Maciołek
redaktor naczelny

TAWACIN. Pismo Przyjaciół Indian. **Ukazuje się:** na wiosnę, lato, jesień i zimę **Redaguje zespół:** Bartosz Hlebowicz, Mariusz Kairski, Marek Maciołek (redaktor naczelny) i Marek Nowocień **Współpraca:** Mirosław Dunin-Sułgostowski, Bruce E. Johansen (Nebraska), Dariusz R. Kachlak, Waldemar Kuligowski, Maciej Lewandowski, Beata Skwarska, Aleksander Sudak, Andrew J.R. Wala (New Jersey), Ewa Wencel (Alberta) i Mariusz Wollny **Adres redakcji:** ul. Łąkowa 3, 64-050 Wielichowo, tel. (061) 44 33 058, e-mail: tawacin@tipi.pl **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 Czerwona Atlantyda** – John Collier opowiada o fascynacji kulturą Indian Pueblo z Południowego Zachodu USA
- 13 Ziemia zachwytu** – Bartosz Hlebowicz omawia tworzenie idei Południowego Zachodu i jej wpływ na amerykańskie społeczeństwo
- 20 Ekoświęci czy ekogrześnicy?** – John Johnson analizuje spory wokół roli Indian jako naturalnych obrońców Matki Ziemi
- 32 Tragiczna śmierć Żółtego Niedźwiedzia i Johna Richarda juniora** – Donald F. Daner przybliża niezane epizody z życia na Pograniczu w drugiej połowie XIX wieku
- 41 Trudna droga do szczęśliwego 1891 roku** – Mirosław Sprenger omawia walkę Szejenów Północnych o zachowanie jedności plemienia
- 47 Shinnecock. Rekonstrukcja** – Natalia Słodzinka przygląda się metodom budowania tubylczej tożsamości na Long Island
- 58 Maucallacta: inkaska wyrocznia** – Janusz Z. Wołoszyn i Kasia Sobczyk opowiadają o odkryciach polskich archeologów w Peru
- 64 Polski Ruch Przyjaciół Indian** – Marek Nowocień odśladanie główne tendencje panujące w środowisku polskich indianistów na przestrzeni ostatnich kilku lat

Felieton: **zwierzenia Cienia**

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

Podziękowania: Cezary Cieślak, Ewa Stańska, Mirosław Szczyński

Opracowanie graficzne okładek i galerii: Mariusz Sołtysiak



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

JOHN COLLIER

CZERWONA ATLANTYDA

Zeszliśmy wzdłuż *mesy* o zmierzchu. W miejscu, gdzie rzeka wpada do mrocznego kanionu, strzeliste topole zmieniały kolor ze złotego na zielony. Cordova, najdoskonalsze z tuzina starych meksykańskich miast na płaskowyżu Taos, przy opadającym słońcu wydawała się czarna. Zachód zmiękczał i oblewał blaskiem ściany i zniszczone domy, które przypominały nieregularne płatki wielkiej róży unoszącej się bez najmniejszego poddmuchu wiatru.

Po drodze mijaliśmy niezliczone matowe otoczaki, na których pradawni artyści wygrawerowali obrazy – ten widok sprawiał, że Cordova nie wydawała się już nadto wiekowa: miała może tylko trzysta lat. Dostrzegliśmy tylko jedną postać: pochyloną kobietę w owalnym korytarzu, przez który wlewało się światło zachodzącego słońca z dziedzińca po drugiej stronie. Miała strój w kolorze płowego błękitu, a rozwiane włosy dopełniały łuk jej ciała. Była przejmująco i dziko piękna. Później dowiedzieliśmy się, że jest matką pięciorga dzieci.

Kolista forteca miasta nie zaważyła się, choć od dawna jej nie używano. Dwie trzecie domów było bez dachu, ale na pustyni rozkładający się dom z cegieł *adobe* nie kruszy się, lecz utrzymuje niezmienną młodość gleby, ziemi, z której – zdawałoby się – wyrasta. Zamieszkane domy były nieskazitelnie czyste, a ich nadproża i ganki mieniły się błękitem i zielenią; ale na pustyni nowy albo dopiero co do odnowiony dom z *adobe* wydaje się stary, zanim jeszcze wprowadzi się do niego człowiek.

Weszliśmy do kościoła: nie było księdza. Żywa Cordova – cztery pokolenia, wszyscy krewni i powinowaci – była właśnie tutaj. Lampy przy ołtarzu oraz liczne świece promieniowały rubinowym i błękitnym blaskiem przechodzącym w biel. Figurki świętych ustawiono swobodnie. Po wyszeptaniu długiej modlitwy nastąpiła cisza; klęczący nabrali tchu od nowa i stara kobieta poprowadziła kolejną modlitwę; wspólnota znowu pogąrzyła się w cichym odmawianiu długiej modlitwy. W meksykańskim Nowym Meksyku nie ma pośpiechu; a w Cordovie nikt z członków czterech pokoleń nie mówił po angielsku.

Kiedy opuściliśmy kaplicę, zachód słońca przesunął się poza Magic Range¹, z jej długimi pasmami wymarłych miast klifowych, osiemdziesiąt mil dalej. Górę Anvil, dziewięćdziesiąt mil na zachód, otulał płomień. Na wschód, poza Taos, Święta Góra Indian nadal spijała promienie słoneczne. Wielkie, postrzępione cienie położyły się na kanionie – cienie, za pomocą których Indianie regulowali swe kalendarze od tysięcy lat. Żadna góra nie

¹ Chodzi o pasmo Sangre de Cristo – wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

Pueblo Taos,
ruiny kościoła
św. Hieronima
(z 1609 roku).
Wszystkie fotografie
w tym artykule –
BARTOSZ HLEBOWICZ
(lipiec 2004)



ma tak subtelny kształt – tak niepokojącego i tak ulotnego, a jednocześnie dominującego nad całym płaskowyżem Taos. Jej pogrążone w słonecznych płomieniach stoki lśnią o poranku i wieczorem, jednak nie są tak jaskrawe jak wydmy w Provincetown². Wielkie wiatry odrywają ze stoków połacie śniegu i unoszą ku niebu, ciemniejącemu od falujących mas puchu. Wydaje się, że nie ma to wpływu na dojmującą ciszę góry. Dla Indian jest ona jednocześnie ołtarzem i bogiem, i nie w sensie poetyckim, lecz jak najbardziej realnym, ponieważ taka jest natura spraw, których dotyczy żarliwa wyobraźnia. Mamy tu jednocześnie osiedle meksykańskie, kolonię artystów i indiańskie pueblo. Jest i handlarz amerykański, i hodowca owiec. Duch granicy utrzymuje się wciąż dzięki grobowi Kita Carsona na miejscowym cmentarzu.

Ukażmy „miejsce” Taos w sensie fizycznym. Pustynny płaskowyż, obejmujący jakieś trzysta mil kwadratowych, siedem tysięcy stóp powyżej poziomu morza. Siedemdziesiąt mil na północ od Santa Fe i dwadzieścia dwie mile na wschód od niewielkiej linii kolejowej, łączącej Nowy Meksyk z Kolorado. Od północy, wschodu i południowego-wschodu miejsce ograniczają Góry Skaliste, a od zachodu kanion Rio Grande. Pustynia ciągnie się tysiąc mil na zachód, a na południe – w nieskończoność, ku Staremu Meksykowi.

Santa Fe to najstarsze osiedle europejskie w Stanach Zjednoczonych³, Taos jest niewiele od niego młodsze. Meksykanie, którzy przybyli na ten płaskowyż, przynieśli ze sobą kult pokutniczy, na poły chrześcijański, na poły pogański w duchu i formie, lecz całkowicie obcy o wiele starszym wierzeniom i praktykom Indian z Taos. To świeckie bractwo pokutników⁴ stanowi malowniczą cechę życia Taos, gdzie w świadomym oddzieleniu płyną strumienie wielu niezwykłych kultur. Przy pogrzebach, przez cały Wielki Post, z kulminacją w Wielkim Tygodniu, nieustannie suną procesje i rozbrzmiewają pieśni pokutne, rozdzierająco bolesne – jak nigdzie indziej na świecie. I nadal, jak przed wiekami, istnieją samotortury i tortury grupowe; obserwowaliśmy niosących krzyże, ciosane z całych drzew, i słuchaliśmy świstu smagnień po gołych plecach przy akompaniamencie

² Na Przylądku Dorsza, w stanie Massachusetts.

³ W istocie starsze jest St. Augustine na Florydzie, założone w 1565 roku, oraz Jamestown w Wirginii (1607). Santa Fe powstało w 1608 roku.

⁴ Los Hermanos de la Fraternidad Piadosa de Nuestro Padre Jesús Nazareno – świeckie stowarzyszenie katolickie, na poły sekretne, istniejące w Nowym Meksyku i Kolorado wśród ludności hiszpańskojęzycznej od pierwszej połowy XIX wieku.



Taos i jego
mieszkańcy.
Geronimo Romero
z matką na tle gór
Sangre de Cristo.

mrozących krew w żyłach pieśni, rozbrzmiewających w *mesach* przez całą noc. Ale widzieliśmy też radosne przedstawienia cudów, organizowane przez pokutników w Boże Narodzenie; zauważaliśmy dziecinność wymieszaną z masochistycznym umartwianiem się. Jednak w Taos to nie pokutnicy są najbardziej interesujący, i nie miejsce na opisywanie ich tutaj. Mówią o nich pisma Charlesa F. Lummissa⁵, jak i fragmenty badań społecznych Mary Austin⁶ w hrabstwie Taos, opublikowane w *Old World Traits Transplanted*⁷. Pokutnictwo jest tylko jednym z elementów meksykańskiego życia religijnego w regionie Taos.

Na temat kolonii artystów tylko dwa słowa: najwięcej mówi o niej liczba reprodukcji ich obrazów. Nie, kolonia nie jest Utopią, ani nie przypomina wspólnoty czy spółdzielni. Dominuje radykalny indywidualizm, co oznacza, że każdy spośród zastępu artystów znajduje się w centrum wyniosłej i pozbawionej publiczności samotności. Oto i kontrast skłaniający do refleksji. Dzieła białych artystów są szczere, okupione mozolną pracą, nieraz godne najwyższego uznania. Ci artyści poszerzają horyzont Ameryki. Ale ich oddzielenie – jako istot ludzkich i społecznych – wzajemne, a także od Indian jest przygnębiające. Istnieją wyjątki, ale właśnie to jest uderzające. A obok są Indianie. Sztuka Taos, nieustannie wspaniała, to sztuka indiańska. Artyści indiańscy są radykalnie społeczni, w istocie stanowią społeczność samą w sobie, świadomie żyjącą w pięknie. Biała kolonia nie potrafi nauczyć się tego sekretu Niebieskiego Ptaka⁸.

Docieramy więc do tego, co ma naprawdę znaczenie w Taos. To pueblo indiańskie, zamieszkałe przez niewiele ponad sześć setek osób, wysunięte najbardziej na północ spośród puebli nad Rio Grande, należy do tej samej grupy społeczności, co Hopi. Tworzą one najwspanialszy kwiat prehistorii Stanów Zjednoczonych. Pueblo nie umiera; przeciwnie, jest żywe, brzemienne i potencjalnie plastyczne; potencjalnie jest dziedzicem przyszłości i darczyńcą przeszłości – darów bezcennych, których biały człowiek nauczył się kiedyś używać. Biały człowiek, po cichu i oficjalnie, skażał je na

⁵ Charles Fletcher Lummis (1859-1928), autor *A Tramp Across the Continent*, relacji z pieszej wyprawy z Cincinnati do Los Angeles, podczas której zachwylił się Południowym Zachodem. Mieszkał m.in. w Pueblo Isleta, walczył z agentami do spraw Indian o prawo dzieci uczących się w Albuquerque do odwiedzania rodzin w rezerwach. Założył organizację Sequoia League, walczącą o prawa Indian. Autor setek artykułów o Południowym Zachodzie i jego tubylczych mieszkańcach.

⁶ Mary Hunter Austin (1868-1934) – podróżniczka i miłośniczka

Południowego Zachodu, autorka wielu artykułów o Indianach Pueblo, których społeczności uznawała za wzór organizacji duchowej i społecznej. Autorka m.in. *Taos Pueblo* (1930), ilustrowanego 12 zdjęciami słynnego fotografa Anselma Adamsa. W „Tawacinie zamieściliśmy jej opowiadanie *Pieśniarze* (nr 3 [51], jesień 2000, ss. 38–42).⁷ William Isaac Thomas, Robert Ezra Park, Herbert Adolphus Miller, *Old World Traits Transplanted*, Henry Holt, Nowy Jork 1921 – studium amerykanizacji.

⁸ *Bluebird* (sialia currucoideus, błękitnik górski) – ptak z rodziny drozdowatych, o błękitnym kolorze, występuje w mitologii i nazwie rodów wielu plemion Południowego Zachodu, wszedł także do kultury popularnej jako symbol szczęścia (np. jest o nim mowa w filmie *Yellow Submarine* o zespole The Beatles).

⁹ Chodzi o dwie części osiedla, północną i południową; w każdej z nich znajduje się kilkadziesiąt domostw.

¹⁰ Sekwoja wiecznie zielona (*Sequoia sempervirens*), znana jako *Coast Redwood*

śmierć – nie na skutek nagłej egzekucji, lecz przez odrzucenie i powolne uśmiercanie. To dramat i wielki problem społeczny Taos.

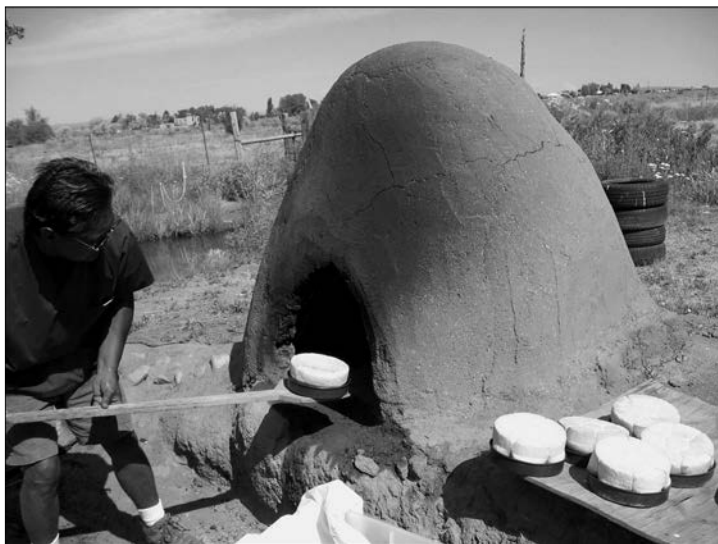
Powyższe stwierdzenie nie oddaje nawet części prawdy. Być może nie wystarczy tu miejsca, by ją przekazać. Że nawet Chiny, nawet Indie, mają unikalną przyszość przed sobą – trudno zrozumieć naszym zachodnim umysłem białego człowieka. Lecz ich ogrom nas przekonuje. A te mikroskopijskie społeczności czerwonego człowieka, pogrążone w nieracjonalnym świecie magii, animizmu i okultystycznego romantyzmu – wydaje się szaloną, nawet jeśli nęcącą fantazją myśl, że mogłyby przetrwać, stosować narzędzia nowoczesnej gospodarki i idee nowoczesnej nauki, a przy tym trwać przy swej dziwnej przeszłości, będącej zarazem w istocie psychiczną i społeczną teraźniejszością, tak leniwie pracowitą, tak ekstatyczną i jednocześnie żywiołową, tak pełną koloru, rytmu ciała i pieśni, wspólnotową i zarazem beztrosko indywidualistyczną, ludzką i mistyczną. I gdyby puebla trwała dalej, czy cywilizacja białych mogłaby się czegoś od nich nauczyć?

Dlaczego i w jaki sposób biały człowiek skazał puebla na śmierć?

Spróbujmy najpierw ujrzeć tych Indian. Mieszkają w dwóch domach⁹, wznoszących się obok prastarego zagajnika topolowego, niepozornych i przyklejonych do olbrzymiej Świętej Góry. Domy przypominają kształtem niskie trójkątne piramidy, a kolor pożyły z kory sekwoi wiecznie zielonej¹⁰. Mają po pięć piętér. Pod ziemią znajdują się *kivy*, izby ceremonialne i jednocześnie świetlice sekretnych stowarzyszeń. Przy południowej ścianie puebla znajdują się ruiny kościoła katolickiego, ostrzelanego z dział przez żołnierzy amerykańskich w 1848 roku, którzy wybili też połowę mężczyzn plemienia, uciekających w góry. Od ruin kościoła, trzy mile we wszystkich kierunkach, rozciąga się teren puebla. Ziemia ta od wieków posiada system irygacyjny. W jej nawożeniu bierze udział cała społeczność. Indianie starannie opiekują się drzewami, a od maja do października kwitną sady, żywopłoty, drzewa dziko rosnące oraz pola. Pola należą do całej społeczności, ale są wydzielone indywidualnie – co jakiś czas wyznacza się nowego właściciela. Indianin myśli plemiennie o własności ziemi, własność prywatna jest dla niego niezrozumiała, chociaż nie dotyczy to wszystkich plemion bez wyjątku.

Z puebla, na zewnątrz i w środku, bije słodycz i czystość domu, w którym się żyje i który się kocha. Nawet z miłych dla oka zagród dla zwierząt dochodzi słodki zapach. Rodzina mieszka w jednym lub dwu pokojach, gotuje przy palenisku, pożywia się na podłodze, jej członkowie śpią otuleni w koce albo na wąskich materacach, wszyscy w tej samej izbie. Pieczenie odbywa się w piecach na zewnątrz, na wolnym powietrzu. W drugim pomieszczeniu przechowuje się zapasy. Znikoma liczba przedmiotów, jeszcze mniejsza niż u Japończyków, to ideał gospodarstwa; dzięki temu utrzymanie doskonałej czystości nie jest problemem. Te pomieszczenia hipnotyzują: pełne życia, z małymi otworami okiennymi, bez szyb, za to niekiedy zaklejanych satynowym papierem o bładokremowym kolorze, często odmalowywane przez kobiety. Można siedzieć w nich cały dzień, słuchać ściszonych, miękkich i melodyjnych, rozmów rodzinnych i dobiegającego z zewnątrz rytmu, wybijanego tam-tamami, a także śpiewu solo czy wielogłosowego, zawołań, ogłoszeń i pouczeń, najpierw z dachu puebla północnego, potem południowego.

Można tak siedzieć cały dzień albo chodzić od domu do domu czy po podwórku, gdzie bawią się dzieci, lub dalej, gdzie mężczyźni, kobiety i dzieci pracują na polu. Nawet po nawiązaniu bardzo zażyłych stosunków



Geronimo Romero,
Indianin z Taos,
piecze chleb przed
domem niedaleko
puebla

z miejscowymi, nie zobaczy się tu chłostania czy bicia dzieci, ani nawet srogiego besztania. Żadnej surowości, żadnych klótni między mężczyznami i kobietami, nigdzie. Dorastający chłopcy i dziewczęta to najszczerzy i najśłodszy członkowie społeczności. Wraz z najstarszymi mężczyznami i kobietami stanowią najradośniejszy element życia puebla. Nie znajdzie się tu nikogo powyżej trzeciego roku życia i nikogo poniżej stu lat, kto nie pełniłby jakiejś funkcji, nie miałby jakiegoś statusu we wspólnocie, doświadczenia pracy w grupie, ani nie oznaczałby się arystokratycznością postawy duchowej, której nie można ani schlebić, ani podważyć.

Czy są zbyt łagodni ci Indianie Pueblo – zniewieściali? Mężczyźni wracają konno o zmroku z pól ze śpiewem na ustach. Żaden trud ich nie pokona, tych mężczyzn. W górach, wzdłuż kanionu Glorietta, daleko od osiedli białych, można ich spotkać ozdobionych dzikimi kwiatami, z białymi czy czerwonymi kocami zarzuconymi na plecach. Lecz ujrzyjcie ich tylko podczas tych dzikich, przerażających niereligijnych całonocnych tańców, usłyszcie okrzyki wojenne, które wydają w ich trakcie, uderzenia bębnow i gwałtowne zrywy pieśni – tańce o charakterze towarzyskim i ewidentnie homoseksualnym, choć przez nich nieuświadomianym (absolutnie nie ma mowy o jawnym, to jest społecznie patologicznym homoseksualizmie w tym pueblu); ujrzyjcie w środku zimy podczas wielkich rytualnych przedstawień, złożonych z pieśni i tańca, które, pełne pasji i smutku, wprawiają całe plemię w ekstazę. Podobną okiełznaną pasję teatr białego człowieka prezentował ostatni raz w czasach starożytnej Grecji. Bywa, że ludzie ci, półnaczy, przy zerowej temperaturze¹¹ i wśród wirujących płatków śniegu – i tak samo kobiety i malutkie dzieci – tak się zapamiętują w tej wspólnotowej pasji, że przemarznięci i wyczerpani biali widzowie, wróciwszy z kilkugodzinnej przerwy na ogrzanie się i spożycie posiłku, odnajdują ich niezmiennie pochłoniętych rytualnym tańcem.

Hiszpanie poznali na własnej skórze nieustępliwość mężczyzn Pueblo w walce obronnej; były puebla, które poddały się dopiero wtedy, gdy zgi-

lub *California*
Redwood, faktycznie
ma korę koloru
brązowo-czerwonego.
¹¹ Zero stopni w skali
Fahrenheita to prawie
minus 18 stopni
Celsjusza.

nał ostatni mężczyzna. Organizacja militarna plemion przetrwała do dzisiaj. Nie, tysiące lat „miejskiego” życia nie poskromiły czerwonego człowieka z pueblo. Nadal udaje się on samotnie w dzikie ostępy, na całe dni czy tygodnie, w śnieg wysoki na dziesięć stóp, z jednym kocem, żywiąc się tylko tym, co zdoła upolować po drodze. Podróżowaliśmy z Indianami, których konie były tak dzikie, że trzeba było je uwiązać za każdym razem, gdy musieliśmy przeladować towar. Ci sami Indianie z końmi przeprowadzili nas – białego mężczyznę i kobietę, trójkę młodych chłopaków, pięć psów i dziewięć nowo urodzonych szceniąt terriera – przez całe pasmo Gór Skalistych, na wysokości od dwunastu do czternastu tysięcy stóp, w okresie burz i mgieł górskich, pokonując czasem 25 mil dziennie. Ich radosne usposobienie, zachwyty dla wyróżniających się elementów natury, jak kwiaty czy rzeki, ich nieraz naiwna, czasem zabawna ciekawość wielkiego świata białego człowieka, były w tym samym stopniu uderzające co ich zręczność, roztropność i niezwykła odporność na wysiłek.

W pueblo dziedziczy się po matce. Przedmioty w gospodarstwie należą do kobiety. Obowiązuje monogamia, z rozwodem za zgodą stron. W przestrzeni domowej rządzi kobieta. Jest równa mężczyźnie w najważniejszych i najbardziej twórczych – z punktu widzenia życia plemiennego – czynnościach rytualnych. Nie ma wstępu do tajnych stowarzyszeń (będących pozostałością starych publicznych organizacji rodów, które utworzyły lud Pueblo), chyba że w podrzędnej roli. Społecznością rządzi wyłącznie mężczyźni, w ich gestii pozostają prace komunalne: utrzymywanie porządku, dbanie o rowy irygacyjne, o czystość zbiorników wody, utrzymywanie dróg, mostów i płotów, a w *kivach* przekazywanie młodszym mężczyznom szerokiego zakresu wiedzy plemiennej, za pomocą której społeczność czerpie moce od swych bogów. O kobietach należy jeszcze dodać, że są równie radosne jak mężczyźni i jak oni chodzą z podniesionymi głowami. W młodości i wczesnym macierzyństwie wiele z nich jest niezwykle pięknych. Podobnie jak mężczyźni demonstrują niewiarygodną różnorodność typów fizycznych i mentalnych. Ta różnorodność to jedna z bardzo zagadkowych cech Taos. Kilkusetosobowa społeczność (populacja Taos jest statyczna: nie rośnie ani nie spada), od niepamiętnych czasów w zdecydowanej mierze endogamiczna, czystej krwi indiańskiej, tworzy różnorodność porównywalną z Hawajami.

Zajmijmy się teraz najważniejszymi wartościami pueblo, pozostawiając resztę – w istocie bardzo wiele – niedopowiedzianą. Wartości upatrywać musimy przede wszystkim w dziedzinie edukacji społecznej.

Pueblo nie jest prymitywne w sensie bycia pierwotnym. Duża część ewolucji i mieszania kultur już za nim. Prymitywne jest w tym, że zachowało najwcześniejszą formę organizacji państwa, najwcześniejszą pedagogikę rasy ludzkiej, przenosząc je w przyszłość w warunkach geograficznych, które przyczyniły się do efektu prawdopodobnie unikalnego – ze względu na jego złożone i zarazem dziecięce piękno – w historii całego świata. Tej organizacji państwa i pedagogiki nasz obecny świat powinien się uczyć, a przyszły świat będzie się uczył, jeśli tylko otrzyma tę szansę.

Grupy pierwotne na wszystkich kontynentach wykorzystują kryzys dojrzewania jako sposób na utrwalenie tradycji społecznych oraz budowę silnego obywatelstwa. W trakcie kryzysu publicznego i na jego skutek ukształtowały się mentalne usposobienia, sentymenty i nawyki, które w negatywny i pozytywny sposób sterują postawą i zachowaniem przez resztę życia. Metody i wyniki przyjmują nieskończoną liczbę form, lecz

podstawowy rezultat polega na zapewnieniu stałego rozwoju emocjonalnego, przyswajaniu pożądanych zachowań i udziału w rozwiązywaniu kryzysów w grupie.

Nie zrównany wysiłek i sztuka przyczyniły się do utworzenia społeczeństwa ludzkiego poprzez instytucję publiczną, od epoki lodowcowej do wczoraj. Wyobrażenia związane z totemami i magią przydały głębi publicznym doświadczeniom i świętom.

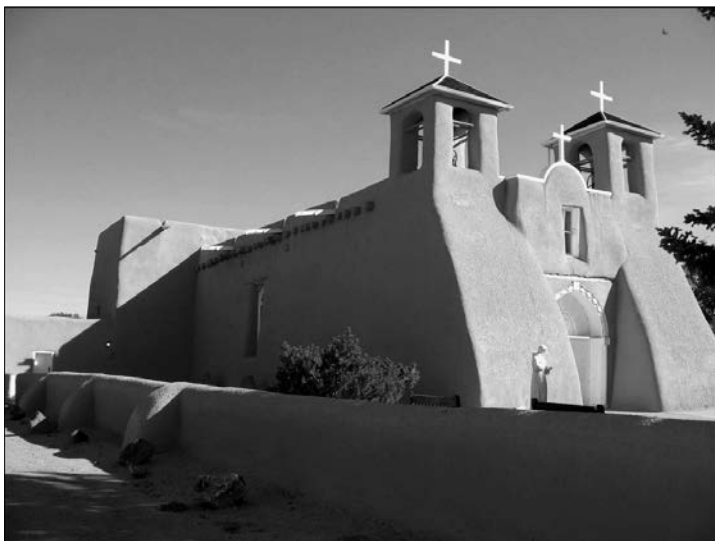
Na drodze sugestii i autosugestii, poprzez ciężką pracę, post, samotne wędrówki i zgromadzenia społeczności, młodzi nauczyli się, że duch zmarłego, moc i błogosławieństwo nadprzyrodzonego przodka, może w nich wstąpić, odmienić ich, tętnąć moc, poprowadzić. Przez naśladowanie, natchnione najintensywniejszymi emocjami zbiorowymi, Indianin usiłował wywierać nacisk, przekonywać, upoważniać bogów – i w ten sposób kontrolować deszcz i burze, urodzaj, wynik wojny oraz – generalnie mówiąc – przeznaczenie. Wszystko, co w nim najgłębsze, najokropniejsze, najbardziej romantyczne, najbardziej pobudzające, było wynikiem społecznego uwarunkowania, ale także służyło społeczności. Pośród wszelkich kontrastów między pierwotnym a nowoczesnym życiem, żaden nie jest pełniejszy i być może bardziej tragiczny niż ten, który zauważył Stanley Hall¹², a także William James w *The Moral Equivalent of War* (1906). Czy dzisiejszy świat zatracił bezpowrotnie sztukę budowania charakterów oraz edukację emocjonalną u dojrzewających?

Kiedy wiele pierwotnych rodzin Indian Pueblo zjednoczyło się, by utworzyć plemię, każda wniosła swe mitologie, specjalizacje i rzemiosła – wszystkie pracowały na rzecz realizacji plemiennych celów. To zjednoczenie nastąpiło dawno temu. Różnorodność środków osiągania intensywności psychicznej oraz bogactwo rytuałów zapewniało nieustanny rozwój form edukacyjnych i rytualnych, a także tworzyło złożoność, która zbija z tropu antropologów i olśniewa obserwatora-estetę. Dzisiaj w Taos (podobnie u Zuni i Hopi, a także w innych sąsiednich pueblach) życie od niemowlęstwa do grobu jest rytmem kultu (który zamiera, by narodzić się znów w kolejnych porach roku) i artystycznego poszukiwania zbiorowej ekstazy, związanej z praktycznymi celami społecznymi.

To co zostało powiedziane o tańcu, śpiewie i przedstawieniu w pueblo, kilka lat temu odnosiło się w pewnym stopniu także do rękodzieła, dzisiaj skomercjalizowanego z powodu wprowadzenia indywidualnej zapłaty (zazwyczaj załóżnie marnej!) za indywidualny wytwór. Społecznie ukierunkowany i poważny program propagowania rzemiosła przyniósłby zdumiewające rezultaty we wszystkich rezerwach Południowego Zachodu. Wzrosłaby twórczość, wzrosłyby standardy i zaczęłyby powstawać nowe dzieła: odżyłyby sztuki i rzemiosła porzucone i zdegenerowane, jak na przykład stało się z tkactwem Nawahów i ceramiką Hopi.

Nim zajmiemy się problemem praktycznym, czy pueblo może przetrwać, musimy przedstawić więcej informacji o nieszczęściu Indian Pueblo. Przede wszystkim dziecko indiańskie zmuszone jest uczęszczać do szkoły o wyłącznie „klasycznym” programie, świadomie ignorującym teraźniejszość i przeszłość Indian, a nawet sąsiadujących z nimi Meksykanów, starranie odrywającym od życia społecznego i rodziny, zabawy, a także życia dziecka związanego z pracą na roli i wyrobem rzemiosła. Potem, jako nastolatka, zabiera się Indianina do koedukacyjnej szkoły z internatem, gdzie mieszka się wiele plemion bez względu na dzielące je różnice. Wyższa szkoła stosuje jeszcze bardziej rygorystyczny system „nawracania”

¹² Granville Stanley Hall (1844-1924), czołowy amerykański psychiatra, autor m.in. *Adolescence* (1904) oraz *Aspects of Child Life and Education* (1921).



Kościół
św. Franciszka od
Krzyża,
pueblo Taos

dziecka i wzbudzania w nim wstydu za jego plemię i bycie Indianinem w ogóle.

Po drugie, Indianin może stać się łatwą ofiarą. Biały człowiek pożąda jego ziemi, jego skromnych oszczędności, zawyża procent za pożyczane Indianinowi towary czy pieniądze (procent spłacany w postaci pracy lub zbiorów). Indianin ma być tanim pracownikiem do wynajęcia, a Taos staje w ogniu ostrej krytyki, gdy biały płaci Indianinowi sumę, którą zwykle otrzymuje biały za identyczną pracę. W sprawozdaniu dla sekretarza Alberta Bacona Falla z Departamentu Spraw Wewnętrznych, pułkownik Ralph Emerson Twitchell wskazuje, że:

Bezprawne wkraczanie na ziemie Pueblo jest regułą, nie wyjątkiem, a nasze lokalne sądy jeszcze nie zdołały, w moim przekonaniu, wykazać, kiedy Indianie otrzymali sprawiedliwe traktowanie. Gdy Indianie szukają pomocy w sądzie, biali krzywdzą ich, sami wymyślając najrozmaitsze zarzuty – taktyka ta niezmiennie przynosi wyroki niekorzystne dla Indian.

Po trzecie, Indianin jest uzależniony od lokalnego agenta do spraw Indian, dysponującego nieskończoną władzą, któremu z kolei warunki dyktują wyzyskiwacze, pragnący „dobrać się” do Indian, zasiadali w Departamencie jeszcze od czasów prezydentury Granta. Trudno spodziewać się, że sama społeczność znajdzie energię do obrony, a tymczasem obca siła samowolnie, ze swymi społecznymi dogmatami i często skorumpowana, nachodzi społeczność, kiedy tylko się jej podoba – i czyni to nieustannie.

Co ze społeczną przyszłością pueblo? Poniższe cztery propozycje powinny być podstawą wszelkiego działania:

1. Indianie muszą otrzymać status obywateli. Dzisiaj Indianie nie-obywatele są podopiecznymi Kongresu i Biura do spraw Indian Departamentu Spraw Wewnętrznych. Pierwszy z tych „opiekunów”, odpowiedzialny jedynie przed elektoratem, któremu te sprawy są zupełnie obojętne, od

trzech pokoleń cieszy się tradycją bezwzględnego łamania traktatów i gwałcenia praw Indian. Drugi zaś to wielce zbiurokratyzowana, monopolistyczna i nietykalna komórka rządu. Utrzymuje nad Indianami absolutną kontrolę – bez prawa podwładnych do odwołania się. Ani w dzisiejszym Kongo¹³, ani w żadnym innym miejscu, kontrolowanym przez jakiś potężny naród, nie-biali „poddani” nie są tak bardzo pozbawieni praw człowieka, jak Indianie w Stanach Zjednoczonych. Naczelna zasada polityki do dziś obowiązującej polega na pozbawianiu Indian ziemi środkami bezpośrednimi i pośrednimi oraz usuwaniu z ich życia wspólnotowego „więzi plemiennych”, z których biorą się siły psychiczne tubylca, z których czerpie jego życie moralne oraz z których rodzi się jego duch. Nie chodzi tu o żaden konkretny zarzut wobec dzisiejszego Biura. Jak skonstatował Warren K. Moorehead, jeden z członków Zarządu Komisarzy do spraw Indian (Board of Indian Commissioners), w książce *The American Indian* (1914):

Obecna pożałowania godna sytuacja wynika ze stopniowego procesu ewolucji. Zaczęta 50 lat temu, ewolucja przebiegała regularnie i bez przeszkód, aż do czasów obecnej biurokracji.

2. Istniejące obecnie rezerwy należy zachować; tym Indianom, którym narzucono własność prywatną, należy pozwolić na ustanowienie jakiejś formy wspólnotowego zarządzania ziemią. To samo można stwierdzić w odniesieniu do większości plemion indiańskich – nie potrafią nawet wyobrazić sobie, czym jest indywidualna własność ziemi. Francis A. Leupp, były komisarz do spraw Indian, opisał ucieczkę Indian w niedostępne tereny, by uniknąć narzucenia własności prywatnej, która, jak szczerze przyznano w raporcie Zarządu Komisarzy za rok 1921, okazała się katastrofalna dla Indian. Problem obywatelstwa jest czymś innym niż problem ziemi; wedle orzeczeń Sądu Najwyższego obywatelstwo można nadać nawet wtedy, gdy ziemia znajduje się pod bezpośrednią opieką [rządu] albo przeniesienie tytułu jej własności zostało wstrzymane dzięki zawarciu umowy z danym plemieniem.

3. Trzeba zaprzestać podważania więzi wewnątrzplemiennych; należy je zachować, wzmacniać i wspomagać w adaptowaniu się. Hiszpanie już dawno temu, inspirowani przez mądrych franciszkanów, przyjęli tę politykę wobec grup pueblo. Kolonialni administratorzy brytyjscy nazwali ją „administrowaniem pośrednim”. Atak rządu amerykańskiego na plemienne więzi w pueblach przyniósł straszne rezultaty. Zaledwie osiemnaście mil od puebla Taos, w którym nie ma gruźlicy ani znanych przypadków chorób wenerycznych, znajduje się pueblo Picuris, wymierające na skutek chorób białego człowieka i, jako miejsce rozkładu moralnego i psychicznej melancholii, porównywalne do społeczności wyspy Marquesas, opisanej przez Roberta Louisa Stevensona¹⁴. Pięćdziesiąt mil na południe leży San Juan, obrabowane ze swej świetności i witalności, a tuż za nim Santa Clara, która jest niczym wędzący kwiat, któremu podcięto korzenie. To nie „cywilizacja” doprowadziła do tych nieszczęść, lecz głupota i konkretna, niepotrzebna eksploatacja, której można było uniknąć. To głównie „amerykanizacja” jest odpowiedzialna za upadek życia wspólnot – więzi plemiennych z ich siłą moralną i zdolnościami adaptacyjnymi. Swoją rolę ma też system szkolny – jego niezrozumienie potrzeb indiańskich wspólnot jest bolesne. Taos dzielnie się trzymało, jak Zuni, Santo Domingo i kilka innych puebli, ale w obecnym pokoleniu stawiają już ostatni opór.

¹³ Collier, pisząc o tubylcach z USA, kilkakrotnie przywoływał kolonialne administrowanie w Kongu Belgijskim jako przykład niewłaściwego zarządzania. Zob. jego artykuł *The American Congo* w „Survey” nr 50, 1923.

¹⁴ W książce *In the South Seas* (1910).

4. Wreszcie puebla jako społeczności rolnicze i przemysłowe muszą otrzymać równe i jednakowe warunki jak te, których domagają się wspólnoty rolnicze białych w tym kraju. Departament Rolnictwa, stanowe rolnicze szkoły wyższe, szkoły stanowe, publiczna państwowa i stanowa służba zdrowia, Komisja Pożyczek Rolniczych (Farm Loan Board) – to są agencje, których potrzebują Indianie Pueblo i większość innych plemion. Indianie z Taos pożyczają ziarna w kwietniu i spłacają stuprocentowe odsetki w październiku. Dopiero miesiące zabiegów Indian, wspieranych przez przyjaciół z zewnątrz sprawiły, że rząd przyznał, iż jaglica, która zaatakowała pueblo, była faktycznie jaglicą; kolejne sześć miesięcy Indianie wraz z przyjaciółmi walczyli, by skłonić rząd do zajęcia się chorobą, zanim ta się rozprzestrzeni. To tylko przykłady dotyczące Taos, ponieważ ten artykuł dotyczy tego puebla. Biali mówią, że czerwoni ludzie nie mają szans we współczesnym wyścigu. Kiedy kajdany na ich rękach zostaną przecięte, a z ich nóg zdjęty ciężar, wtedy możemy zacząć robić porównania.

Gdyby wszystkie te warunki zostały spełnione, czy pueblo mogłyby trwać i utrzymywać stosunki ze światem białego człowieka, jednocześnie zachowując i zwiększając własne wartości? Na przykład, czy zwyczaje wspólnoty i wysoko cenione działanie grupowe w pueblach mogłyby być wykorzystane w spółdzielczej organizacji nowoczesnego typu? Czy dorastający mogliby otrzymywać niezbędną dodatkową edukację z dobrym skutkiem, pozostając w pueblu, by tam z kolei kontynuować pobieranie znacznie ważniejszych nauk? Te pytania mogą wzbudzać wiele „jeżeli” i „ale”. Jestem całkowicie przekonany, że odpowiedź brzmi: „Tak”. Inni, którzy całe życie znają pueblo i drobniaczkowo je badają, odpowiadają: „Tak”. Charles F. Lummis, wraz z Adolphem F.A. Bandelierem¹⁵, najbardziej humanistycznym znawcą Południowego Zachodu, odpowiadają: „Tak”, z pełnym przekonaniem. Białe społeczeństwo, w tym większość antropologów, najpewniej odpowiedziałoby: „Nie”. Wielu, którzy głęboko kochają pueblo i którzy uważają, że obserwują faktyczne zbliżanie się zatopienia Atlantydy, odpowiedziałoby: „Nie”.

W grudniowym numerze „Survey Graphic” zajmowano się Irlandią. Sposób potraktowania tematu prowadzi do refleksji, której nie należy brać zbyt dosłownie. [Ale jednak] czterdzieści lat temu nie było nikogo, kto by wierzył, że Irlandia może się odrodzić w swej starożytności i jednocześnie brać udział w tworzeniu ponowoczesnego świata. Naukowcy w Niemczech, Francji, a nawet w Irlandii dogłębnie badali skład ludu irlandzkiego. Tymczasem Irlandia walczyła, pobierając polityczne nauki u silniejszego sąsiada – Anglii [...].

Dwa pytania praktyczne

Pamiętając o tej analogii, należy odpowiedzieć na kolejne dwa pytania. Dlaczego pueblo nie mogłyby wprowadzić w życie własnych adaptacji do współczesnego życia – na przykład zbudować własnego młyna? (Indianie oddają połowę zbiorów kukurydzy jako zapłatę za jej zmielenie). Czy pomoc spoza puebla byłaby pożądana?

W pierwszym pytaniu na pozór widać paradoks. Mieszkaniec puebla jest pełen wigoru, lubi ryzyko, jest pracowity, ciekawy świata i często posiada wyróżniającą się osobowość. Studium porównawcze puebli – tych, których plemienna i duchowa organizacja nadal funkcjonuje oraz tych,

¹⁵ Adolph Francis Bandelier (1840-1914), wybitny badacz historii i archeologii Południowego Zachodu, a także Ameryki Południowej. Jego imieniem nazwano park narodowy w Nowym Meksyku, obejmujący m.in. stare pueblo z rysunkami naskalnymi.

których organizacja została zniszczona – jednoznacznie ukazuje, że pozytywne cechy Indian są produktem tradycyjnych instytucji puebla. Bliższy kontakt odsłania, że życie instytucjonalne wcale nie jest kwestią flegmatycznej rutyny. Rytuały, narady, obrzędy w *kivie* oraz pracę całej wspólnoty scala duch współpracy, pasja oraz wola zbiorowa, których biały człowiek doświadcza tylko w rzadkich chwilach społecznego kryzysu. I, jak już zostało jasno postawione, pueblo jest przesiąknięte doświadczeniem współpracy i wspólnoty. A jednak w obliczu plemiennego kresu, pogrążony w smutku, choć bez zawziętości, pragnąc dogłębnie rozważyć sytuację, mieszkańiec puebla nie inicjuje, a społeczność nie szuka środków, które mogłyby uchronić wszystko to, co pueblo ceni najwyżej.

Są trzy widoczne przyczyny (poza druzgocącym skutkiem autokratycznej i bezprawnej polityki rządu Stanów Zjednoczonych) tego paradoksu. My, zachodni postępowcy, zapominamy, jak nowa dla świata jest idea zmiany – zmiany jako dobra poszukiwanego w drodze empirycznych starań lub jako zła, które empiryczne starania mają powstrzymać. Kontrolowana zmiana społeczna jest bardzo współczesną nadzieją, a w każdym razie dotyczyła krótkich okresów i wąskich obszarów historii. Jako grupa społeczna Pueblo zatrzymali się na tym, co August Comte nazwałby teologicznym etapem myśli o wydarzeniach i przyczynach. My, postępowcy, sami znajdujemy się na tym etapie, jeśli chodzi o cały wachlarz problemów społecznych o wąskim lub szerokim charakterze.

Drugie wyjaśnienie jest bardziej szczegółowe, a więc i bardziej interesujące. Instytucje puebla nastawione są bardziej do wewnątrz niż na zewnątrz. Szukają rozwiązań higienicznych, stanów świadomości, równowagi moralnej i materialnej wewnątrz grupy, pracy o charakterze tradycyjnym całej wspólnoty; na zewnątrz zwracają się tylko – czy głównie – po to, by zdobyć wsparcie niebiańskich sił magicznych albo w czasie wojny. Myśl, że te instytucje mogłyby wejść w pełną interakcję z zewnętrznym światem w sferach polityki, kultury i ekonomii napotyka trudności z powodu wewnętrznego charakteru cenionych w pueblu wartości.

Trzecie wyjaśnienie jest patetyczne i dotyczy tragedii puebla. Z wyjątkiem Kościoła rzymskokatolickiego (który dzisiaj milcząco wspiera mieszkańców puebla), każdy element życia zewnętrznego, każdy gest na rzecz zmian w minionych wiekach wiązał się z użyciem siły, z podporządkowaniem, z zabijaniem Indian i niszczeniem ich wspólnot. Pueblo za pueblem ulegały rozkładowi wskutek korupcji lub wymierały z powodu zmian propagowanych lub wymuszanych przez społeczeństwo białego człowieka; Indianie doświadczyli jego najbardziej agresywnych, dogmatycznych, nieprzemyślanych stron. Indianie, postawieni pod ścianą, uciekając się do swych plemiennych instytucji i słuchając nadal cenionych rad starszych mężczyzn, zamknęli się w sobie, co do pewnego stopnia spowodowało inercję i wstrzymanie zmian.

Skuteczność jakiegokolwiek społeczności musi od czasu do czasu być stymulowana bodźcami z różnych kierunków. Zazwyczaj (jak pokazał socjolog Gumpłowicz¹⁶ i inni) grupa, która przechodzi proces adaptacji, działa pod wpływem potrzeby wymuszonej z zewnątrz – i często pod przewodnictwem osoby spoza grupy – przez tego, kto cieszy się prestiżem albo dysponuje siłą, której nie sposób się oprzeć. Ogólne prawa społeczne sprawdzają się też w przypadku puebla. Mieszkaniec puebla, sam będąc jego tworem, wprowadzałby zmiany społeczne i innowacje z wielkim trudem, nie otrzymując żadnego wsparcia w petycjach do plemiennych przywódców.

¹⁶ Ludwik Gumpłowicz (1838-1909), polski socjolog, teoretyk wojny, powstania państwa i narodu, autor m.in. *Filozofii społecznej* (1910).

Potrzebne zmiany mogłaby propagować – albo ekspresowo wprowadzić – tylko jedna instytucja: rząd Stanów Zjednoczonych. Metody stosowane przez rząd wobec Indian mogą wydawać się upokarzające w oczach amerykańskich obywateli, a perwersyjne i niezrozumiałe dla samych Indian, jednak dla Indian to rząd jest najwyższym zwierzchnikiem – najwyższym z powodu podboju oraz sprawowania jednoznacznej i niepodważalnej władzy. Z rządową sankcją można by ustanowić w pueblach nowoczesne przedsiębiorstwa wspólnotowe, które rozbudziłyby oddanie, wysiłek i pasję, a także radość u zwolenników ruchu spółdzielczego w Ameryce. Takie przedsiębiorstwo miałyby przede wszystkim wymiar ekonomiczny, ale i estetyczny. Nie natychmiast, ale przez lata, kiedy jego związek z instytucjami plemiennymi zacieśniłby się, zaczęłoby pełnić rolę edukacyjną – ważną nie tylko dla puebli, lecz dla ludzkości w ogóle. Na przeszkodzie nie stoi nic poza sceptycyzmem białego człowieka, rutyną departamentów, archaicznymi przekonaniami urzędników i wrodzoną zawiścią białego człowieka. Ale to bardzo dużo. ♦

tłum. Bartosz Hlebowicz

JOHN COLLIER (1884-1968) był synem bankiera z Atlanty, absolwentem Columbia University i College de France w Paryżu. Uznając, że uprzemysłowione społeczeństwo staje się zbyt materialistyczne i indywidualistyczne, głosił potrzebę odbudowy poczucia wspólnoty i odpowiedzialności, a jego poglądy społeczne znalazły z czasem wyraz w zainteresowaniu społecznymi plemiennymi i działalnością na rzecz Indian.

Z tubylczymi Amerykanami Collier spotkał się po raz pierwszy w 1919 roku w pueblu Taos i wkrótce uznał, że ich kultura warta jest ochrony i uwagi. Odrzucając dominujące wówczas poglądy o konieczności asymilacji i amerykańizacji Indian, opowiedział się za uznaniem ich prawa do zachowania własnych kultur i terytoriów, kwestionując tym samym tzw. Ustawę Dawesa z 1887 roku. Według Colliera ustawa ta, nakazująca podział wspólnych ziem plemiennych na indywidualne działki i sprzedaż „nadwyżek”, nie sprawdziła się, doprowadzając do utraty znacznej części dawnych terytoriów plemiennych.

Jego krytyczne i nowatorskie zarazem poglądy zaczęły w latach 20. zmieniać nastawienie władz do „problemu Indian” (np. w 1924 roku wszystkim Indianom nadano obywatelstwo USA). Zabiegi Colliera przyczyniły się m.in. do zakrojonych na szeroką skalę badań sytuacji Indian, których wyniki opublikowano w 1928 roku jako „Raport Meriama”. Raport ten ujawnił zasadnicze słabości dotychczasowej polityki wobec Indian, prowadzące do katastrofalnej sytuacji w oświacie, stanie zdrowia i poziomie życia tubylców w USA.

W wyniku „Raportu Meriama” i działań Colliera pod koniec lat 20. zainicjowano reformy w Biurze do spraw Indian i zwiększono jego budżet. Jednak na skutek kryzysu ekonomicznego poważniejsze zmiany nastąpiły dopiero za prezydentury Franklina D. Roosevelta. Twórca polityki Nowego Ładu w 1933 roku mianował Colliera komisarzem do spraw Indian (szefem Biura do spraw Indian), a ten zapoczątkował m.in. program szkoleń i robót publicznych, który w ciągu dziesięciu lat objął łącznie 85 tys. bezrobotnych dotąd Indian,

Uchwalona w 1934 roku z inicjatywy Colliera reformatorska ustawa o reorganizacji Indian (IRA) zakończyła pół wieku przymusowej asymilacji Indian, tworząc – nie bez problemów – trwałe podstawy tubylczej samorządności i odbudowy plemiennej bazy terytorialnej. Nowe przepisy umożliwiły m.in. przekazanie władzom plemiennym i stanowym części odpowiedzialności za sytuację w rezerwach oraz oznaczały koniec prześladowań tubylczych kultur i religii.

Chociaż działania Colliera potwierdzały jego sympatie dla idei tubylczej samorządności, to jego polityka bywała niekonsekwentna i krytykowana – także przez część Indian – jako kolejna forma amerykańizacji i rządowego paternalizmu. Mimo to Collier pełnił funkcję szefa Biura do spraw Indian dłużej niż jakikolwiek inny komisarz. Miał istotne zasługi w ochronie tubylczych ziem i kultur, stworzył podstawy funkcjonującego w USA do dziś systemu autonomicznych i demokratycznych rad plemiennych i ustąpił dopiero w 1945 roku.

Po odejściu z czynnej polityki Collier pozostał dyrektorem Narodowego Instytutu do spraw Indian (NII) i wykładawcą socjologii w Nowym Jorku. Zmarł w wieku 84 lat. Jego syn John Collier, Jr. był znanym fotografem (w latach 1938-72 fotografował m.in. rezerwat Nawahów).

BARTOSZ HLEBOWICZ

ZIEMIA ZACHWYTU

John Collier

i tworzenie Południowego Zachodu

W filmie *Szamańska rzeka* (*Medicine River*, 1993) Stuarta Margolina biały urzędnik wzywa znajomego Indianina i informuje, że muszą rozwiązać „indiański problem”. Indianin na to, pozornie się zgadzając:

– Dobra. Jaki to problem?

Biali Amerykanie nazbyt często żywili przekonanie, że sam fakt bycia Indianinem wiąże się z jakimś oczywistym problemem i że to oni muszą się nim zająć. Słynny urzędnik i działacz z pierwszej połowy XX wieku, John Collier, nie wątpił, że problem indiański istnieje, ale uważał, że jeszcze większa choroba trapi społeczeństwo amerykańskie, a sposób na jej usunięcie podsuwają wspólnoty tubylcze.

Artykuł Johna Colliera *Czerwona Atlantyda* (*Red Atlantis*) pochodzi z postępowego dwutygodnika „The Survey”, który w drugiej i trzeciej dekadzie XX wieku opisywał problemy mniejszości etnicznych, rejestrował życie robotników (na przykład pracowników kolei) w okresie transformacji, gdy automatyzacja wypierała tradycyjne techniki pracy. „The Survey”, jak głosił komunikat na pierwszej stronie każdego wydania, było „pismem dotyczącym społecznego, obywatelskiego i przemysłowego dobrobytu oraz zdrowia publicznego”. Tworzyła je niewielka grupa reformatorów – jeden z redaktorów, Haven Emerson, stał się bliskim przyjacielem Colliera. Trzy lata przed napisaniem *Czerwonej Atlantydy* Collier opublikował w tym piśmie artykuł o „ośrodkach komunalnych” (*community centers*) w Nowym Jorku i potrzebie zwiększenia ich autonomii. Osiedlowe ośrodki, wspierane przez lokalne szkoły, miały służyć budowie społecznej jedności. Niedługo idee kolektywnej współpracy Collier miał wykorzystywać w działaniach na rzecz tubylców oraz reformowania polityki i społeczeństwa amerykańskiego.

Czerwona Atlantyda, pierwszy z serii tekstów Colliera poświęconych Indianom Pueblo, mówi o Taos¹. Został opublikowany w październiku 1922 roku w wydaniu poświęconym w dużej mierze Indianom. Jest wynikiem wyprawy Colliera z żoną i dziećmi na pustynię Nowego Meksyku, gdyż, jak pisał sam Collier, był „bardzo jej ciekaw, choć jednocześnie był sceptyczny wobec rzeczywistości indiańskiego życia”. Bezpośrednią przyczyną napisania artykułu była chęć wyrażenia stanowiska w sprawie projektu tzw. „Ustawy Bursuma”, przedłożonej w Senacie Stanów Zjedno-

¹ Zamieszkujący je Indianie mówią językiem tiwa. W 1890 roku liczyli około czterystu osób. Obecnie jest ich około dwóch tysięcy.

czonych (lipiec 1922)². Ustawa miała regulować własność terenów leżących wokół indiańskich puebli, przyznając prawa do części z nich nie-Indianom, którzy zgłaszały roszczenia o co najmniej dziesięć lat starsze niż utworzenie stanu Nowy Meksyk (1912). Dla Indian oznaczałoby to utratę olbrzymiej części ich terytoriów. Zaangażowanie Colliera i innych przyjaźniół Indian (wśród nich takie nazwiska, jak pisarz David H. Lawrence, dziennikarz, poeta i tłumacz z chińskiego Witter Bynner, poetka i redaktor Alice Corbin Henderson, dziennikarka Elizabeth Shepley Sergeant i poeta Carl Sandburg), przejawiające się w wydawaniu proklamacji, publikowaniu artykułów na łamach prasy na Wschodzie i w Nowym Meksyku, zakładaniu narodowych organizacji doprowadziło do wycofania projektu³.

Co ciekawe, Indianie Pueblo nie byli jedynymi, którym zagrażała utrata ziemi i którzy potrzebowali wsparcia. Projekt Bursuma był tylko częścią szerszego planu odebrania ziem indiańskich w całych Stanach Zjednoczonych (a przynajmniej rezerwatów ustanowionych przez prezydenta, a nie Kongres czy na mocy traktatów), ale biali obrońcy skupili uwagę na Indianach Pueblo. Wpływ ich malowniczych obrzędów i wyobrażeń na temat organizacji społecznej, opartej na harmonijnej współpracy? Tak czy inaczej, szczególne zainteresowanie Indianami Południowego Zachodu sprawiło, że Pueblo stali się wtedy symbolem wszystkich Indian w USA.

Przy innej okazji, analizując swoje doświadczenie Taos, Collier pisał o

odkryciu [...] instytucji kształtujących osobowość [...], stan umysłu, postawy umysłu, przywiązanie do ziemi i innych ludzi, w kontekście piękna, które wypełniało całe życie grupy [...]. Być może tylko Indianie, przynajmniej jeśli idzie o ludy tej półkuli, nadal posiadają i wykorzystują tajemnicę życia – tajemnicę budowania wspaniałej osobowości za pomocą instytucji społecznych.

Społeczności indiańskie, jak wiemy, nie były pierwszym doświadczeniem Colliera. W 1906 roku przebywał w Europie, poznając tamtejsze ruchy pracownicze i syndykalistyczne, dwa lata później działał w społecznej organizacji People's Institute w Nowym Jorku, redagując m.in. jej pismo. Przed I wojną światową pracował wśród imigrantów w Nowym Jorku i wtedy poznał idee społecznego pluralizmu, rozwijane przez Mary Follett czy Eduarda Lindemana. Według nich zbiorowość oparta na etniczności miała być podstawą odnowy społeczeństwa amerykańskiego.

Collier nie był odosobniony w zachwycie dla Indian Pueblo. W istocie jego zapał w odtwarzaniu i chronieniu kultur indiańskich narodził się dzięki kontaktom z kragami kolonii artystycznej Taos. Podróżnicy, dziennikarze, działacze społeczni, badacze, promotorzy sztuki Południowego Zachodu (w tym indiańskiej), jak Mary Austin, Charles Lummis, Adolph Bandelier, Mabel Dodge Luhan, byli zafascynowani tym regionem i jego tubylczymi mieszkańcami. Twierdzili, że „skomplikowane, złożone” społeczeństwo białego człowieka może się wiele nauczyć od wspólnot Pueblo, pozbawionych chorób cywilizacji, więzień, prostytucji i sierotocinów. Poznawanie indiańskich wspólnot – choćby w trakcie specjalnie organizowanych wycieczek, tzw. „indiańskich objazdów” (*Indian Detours*) – miałyby służyć nie tylko udowodnieniu Indianom, że są godni zainteresowania, ale i wywyższyć samych „turystów kulturowych” wśród dominującej części społeczeństwa, z reguły zamkniętego na kontakt z tubylcami. „Duchową terapię” na Południowym Zachodzie przeżyła na przykład Mabel Dodge, bogata dziewczyna ze wschodu (z Buffalo), obracająca się wśród wyż-

² Od nazwiska senatora z Nowego Meksyku, Holma O. Bursuma, autora projektu.

³ Największe wsparcie dla sprawy Indian nadeszło ze strony liczącej dwa miliony członków General Federation of Women's Clubs i jednej z jej liderek, Stelli M. Atwood – to właśnie jej artykuł o sytuacji Indian opublikowano w tym samym numerze co tekst Colliera.



Bartosz Hlebowicz
*Ziemia zachwytu: Collier
i Południowy Zachód*

W lutym 1937 roku przed senacką Komisją do spraw Indian odbyły się przesłuchania urzędników i nauczycieli indiańskich, domagających się wprowadzenia prohibicji na Alasce. „Zalegalizowanym zabójstwem” określali oni spożywanie przez Indian alkoholu niewiadomego pochodzenia. Od lewej: senator Elmer Thomas, przewodniczący Komisji, Claude M. Hirst, dyrektor Biura do spraw Indian na Alasce, i John Collier, komisarz do spraw Indian. LIBRARY OF CONGRESS, nec.22097

szych sfer Florencji i Nowego Jorku, a potem założycielka kolonii literackiej w Taos w 1917 roku; do tego stopnia utożsamiała się z Taos, że poślubiła miejscowego Indianina (który prawdopodobnie miał jednocześnie indiańską żonę), zdradzając wcześniej swego męża (to ona też namówiła Colliera do odwiedzenia Taos). Stella M. Atwood w 1922 roku pisała, że Indianie są „naszym narodowym” skarbem, a nie „zadłużeniem”. Mary Austin, występując przeciwko projektowi Bursuma, mówiła o Indianach Pueblo i ich „tajemnicy” w podobny sposób jak Collier:

Znają tajemnicę, którą nasza bardziej złożona cywilizacja utraciła, tajemnicę, bez której nigdy nie zdołamy osiągnąć idealnej demokracji, tajemnicę działania w zbiorowym stanie świadomości, z wyższego poziomu niż osiągalny przez indywidualną celebrację.

Collier, urzeczony „nie-racjonalnym światem magii, animizmu i okultystycznego romantyzmu” Taos, sam oczywiście tworzył romantyczną wizję rzeczywistości Indian Pueblo. Południowy Zachód (zwłaszcza Taos) na początku XX wieku był regionem izolowanym, biednym, nierozwiniętym, gdzie królowały susze, rasizm i alkoholizm. Brak przejezdnych dróg, elektryfikacji, kanalizacji (wprowadzono ją dopiero po II wojnie światowej) czynił z Taos obszar „trzeciego świata”.

Twórcze współzycie trzech kultur: indiańskiej, hiszpańskiej i euroamerykańskiej to popularne wyobrażenie na temat Nowego Meksyku, miło brzmiąca ideologia i jeden z powodów olbrzymiego zainteresowania regionem przez tych, którzy poszukują „autentyczności”, niepowtarzalnego doświadczenia kulturowego. W dużej mierze odpowiedzialność za taki wizerunek ponoszą „kolonie artystów” z Taos i Santa Fe – utworzone przez

setki pisarzy i malarzy, którzy przybywali w te miejsca od końca XIX wieku do wybuchu II wojny światowej. Izolacja, a także niezwykła uroda regionu przyciągały poszukiwaczy „doświadczenia granicy”, surowego piękna, duchowej przemiany i inspiracji artystycznej. W ich pracach nie znajdziemy zrazu analizy lokalnych stosunków społecznych – nie z powodu celowego pomijania tego tematu, lecz po prostu dzięki skierowaniu refleksora zainteresowania w innym kierunku.

Jednak Południowy Zachód został „wymyślony” przede wszystkim przez amerykańską kolej. Santa Fe Railway, która wiodła z Kansas do Nowego Meksyku, pod koniec XIX wieku postanowiła sięgnąć Zachodniego Wybrzeża. By zachęcić podróżnych, postawiono na turystykę. Dotąd postrzegane jako dzikie i niebezpieczne pustynie Arizony i Nowego Meksyku – decyzją kolei – przedstawiano teraz jako „ziemię zachwytu” (*Land of Enchantment*). W wielkiej kampanii reklamowej brali udział artyści z miejscowych kolonii, zachęceni przez władze kolei. Weekendowa wybieczka białego mieszczaństwa w to „malownicze miejsce” miała dostarczyć okazji do bezpiecznego i wygodnego zetknięcia się z „pierwotnym światem”. Rynek zalały setki tysięcy publikacji i kalendarzy (z reprodukcjami dzieł artystów z kolonii artystycznych w Taos i Santa Fe), romantyzujących słowem i obrazem region oraz jego mieszkańców. Z przewodnika po „nieznanym Południowym Zachodzie” z 1913 roku, autorstwa Agnes C. Laut, można było dowiedzieć się o intrygujących, biednych, lecz szczęśliwych Indianach. „Nowy prymitywizm” fascynował się dzikimi, lecz jednocześnie szlachetnymi tubylcami.

Tkane maty Nawahów czy wyroby ze srebra Hopi i innych Pueblo zdobyły sławę dzięki aktywności handlarzy na przełomie XIX i XX wieku. Nie tylko spowodowali oni wzrost zainteresowania wyrobami indiańskimi, ale zmienili charakter tych przedmiotów, decydując o ich wzorach. „Pamiątkowe” lalki *kaczina*, naczynia ceramiczne, „autentyczne figurki bogów deszczu” zaczęto produkować specjalnie na użytek turystów. Alvarado Hotel w Albuquerque, otwarty w 1901 roku, zawierał „indiański budynek”; znajdowały się w nim sklep i muzeum, w którym „cierpliwe *squaw* [sic!] Navajo tkają koce, ich mężowie tworzą ozdobne bransolety, pierścionki i ozdoby [...], pracują ze stoickim spokojem, jak gdyby byli u siebie w domu, w rezerwacie”. Dbano o „autentyczną” oprawę od samego początku towarzyszyła próbom skomercjalizowania sztuki Indian z Południowego Zachodu.

Wyszukiwano, a potem propagowano w amerykańskim świecie artystycznym indiańskich twórców, którzy zaczęli od malowania – na prośbę białych nauczycieli czy kolekcjonerów, podsuwających im farby i papier – obrazków przedstawiających sceny ceremonialnych tańców. W 1920 roku malarz Marsden Hartley pisał o indiańskich twórcach: „Czerwony Człowiek jest najprzedszytnym poetą i artystą wśród wielkich naszych czasów”. Obrazy indiańskich autorów (biali mecenasi i kolekcjonerzy nieraz dyktowali tematy obrazów czy nawet ich kolory) pokazywano na wystawach w Nowym Jorku, Chicago, a nawet w stolicach Europy. Traktowano je jako wyraz „autentycznej”, „pierwotnej” sztuki ludowej, niezaprzętej cywilizacją i uprzemysłowieniem. (Nie tylko Indianie służyli do „skonstruowania” Południowego Zachodu. Aby wyeksponować unikalny charakter regionu, zamieniano na przykład nazwy angielskie na hiszpańskie. Santa Fe Railway reklamowała też region i jego suchy klimat jako miejsce na uleczenie gruźlicy – choroby przemysłowych i zatłoczonych miast Wscho-

du). Można bez większej przesady powiedzieć, że kolej stworzyła turystykę i kolonię artystyczną w Santa Fe (na wzór nieco starszej kolonii literackiej w Taos), a te z kolei stworzyły „indiańską sztukę”. Dzisiaj również to właściciele sklepów z indiańską sztuką i rzemiosłem decydują o tym, co zakupią od tubylczego rzemieślnika i formułują życzenia co do tematu, materiału i kolorów zamawianych przedmiotów. To prowadzi do unifikacji, dzięki której z kolei turyści, odwiedzający galerie indiańskie w Taos, Gallup czy Santa Fe, dobrze rozpoznają „ponadczasowy styl Południowego Zachodu” i pokrzepieni osiągnięciem (przynajmniej we własnych oczach) statusem eksperta, dokonują zakupów.

Oczywiście wizja znieruchomiałego czasu, żywej kultury prehistorycznej, „najwspanialszego kwiatu prehistorii Stanów Zjednoczonych” w artykule Colliera służyła nie tylko wyrażeniu estetycznego zachwytu, lecz zachęcaniu do politycznego działania na rzecz Indian: pozostawienia ich kultury w stanie nietkniętym i jednocześnie przystosowania jej do kultury amerykańskiej.

Twierdzenie Colliera o bierności mieszkańców puebli wobec zmian narzucanych z zewnątrz jest zdecydowanie przesadzone. Sam zresztą pisze o ich oporze wobec Hiszpanów. Można wspomnieć ich wczesny opór przeciw konkwistadorowi Juanowi de Oñate (1609) czy sojusz z innymi plemionami (m.in. Apaczami) przeciw Hiszpanom (również 1609); słynne powstanie Indian Nowego Meksyku przeciw Hiszpanom z roku 1680 zaczęło się właśnie w Taos; rewolucja z 1837 roku przeciw Meksykowi wyniosła syna Indianki z Taos na fotel gubernatora Nowego Meksyku. Indianie z Taos, wspierani przez lokalnych nieindiańskich intelektualistów (głównie z Santa Fe), niezmordowanie walczyli o zwrot świętej dla Indian okolicy jeziora Blue Lake, zabranej im w 1906 roku, kiedy na mocy decyzji prezydenta Theodore Roosevelta włączono do lasów narodowych wielką część terytorium Taos (ziemię zwrócono im dopiero w 1970 roku). Opór stawiali nie tylko hiszpańskim żołnierzom czy amerykańskim politykom. Skutecznie chronili swe religijne obrzędy przed białymi antropologami. Matilda Stevenson⁴, usiłująca prowadzić badania porównawcze religii wśród puebli znad Rio Grande, spotkała się z odmową. Usadowiwszy się na wozie, którym przyjechała na zamknięty dla obcych teren puebla Taos, postanowiła cierpliwie czekać. O zmierzchu Indianie po prostu podnieśli pojazd z siedzącą na nim kobietą i przenieśli za bramę.

W opiewaniu przez Colliera współdziałania obywateli wewnątrz poszczególnych puebli, zwłaszcza Taos, można dostrzec inspiracje znanymi w owym czasie ideami socjologicznymi i psychologicznymi: „umysłu grupowego” (William McDougall) czy „świadomości zbiorowej” (Émile Durkheim), a także – oczywiście – romantyczne nastawienie działacza społecznego, w którym opis i analiza „chłodnym okiem” ustępują emocjom i fascynacji. W *Czerwonej Atlantydzie* obecny jest też wpływ marksizmu i idealnego – utopijnego – socjalizmu (choć Collier sam odżegnywał się od niego), marzenia o społeczności idealnej i samowystarczalnej. Bliższego jeszcze pokrewieństwa należy szukać w ówczesnej antropologii amerykańskiej: wizji kultury Franza Boasa jako całości zdolnej do samodzielnego funkcjonowania. Colliera można porównać do antropologa Franka Specka (zresztą ucznia Boasa), który w pierwszej połowie XX wieku prowadził intensywne badania wśród wielu plemion indiańskich, jednocześnie propagując tubylcze zwyczaje w tych grupach, gdzie już one zanikały⁵. Wspiera-

⁴ Matilda Coxé Evans Stevenson (1849-1915), pierwsza kobieta-antropolog, znana głównie z pracy wśród Zuni.

⁵ Dwanaście lat po opublikowaniu przez Colliera *Czerwonej Atlantydzie*, Ruth Benedict, zawodowa antropolożka, opublikuje słynne *Wzory kultury*, w których Indian Pueblo, głównie na przykładzie Zuni, przedstawi jako łagodnych i żyjących w harmonii (apollinijski typ kultury).

nie się ideami nauk społecznych, a także późniejsze działania Colliera sugerują, że jego zachwyty kulturą puebla był pochodną zapału społecznika i mógł stanowić część strategii służącej do przekonania polityków, opinii publicznej i samych Indian do reform.

Lata dwudzieste ubiegłego wieku to okres formatywny dla ruchów na rzecz Indian w Stanach Zjednoczonych (w 1922 roku w Nowym Jorku powołano do życia Association on American Indian Affairs wspierające Indian Pueblo; w 1923 roku powstały: American Indian Defense Association z Collierem na czele oraz Committee of One Hundred z silną reprezentacją antropologów, m.in. Alfredem L. Kroeberem i Clarkiem Wisslerem, rekomendujący rządowi szereg działań na rzecz ochrony ziemi i rzemiosła tubylczego, a także postulujący utworzenie trybunału, przed którym Indianie mogliby przedstawiać swoje roszczenia – Court of Claims; w roku 1926 powstała Krajowa Rada Indian Amerykańskich – National Council of American Indians, założona przez Gertrudę Bonnin, Zitkala-Sa z plemienia Siuksów). Zróczyły one uwagę opinii publicznej na sprawy tubylców i doprowadziły do uchwalenia ważnych ustaw dotyczących Indian w następnej dekadzie. W 1924 roku przyznano Indianom obywatelstwo Stanów Zjednoczonych. W 1928 roku na zlecenie sekretarza spraw wewnętrznych powstał raport Meriama, który ukazywał destrukcyjne skutki parcelacji ziem indiańskich oraz fatalny stan tubylczej edukacji, zdrowia i ekonomii. Raport położył podwaliny pod reformy w ramach indiańskiego Nowego Ładu – Indian New Deal, którego liderem był Collier.

Stało się to kilkanaście lat po napisaniu artykułu o Taos – czerwonej Atlantydzie, kiedy Collier otrzymał stanowisko komisarza do spraw Indian (1933-45). Do dzisiaj niektóre plemiona wspominają go z nienawiścią, na przykład Nawahowie, których stada owiec z powodu nadmiernego wypasu i wyjąłowania ziem zredukowano w latach trzydziestych ubiegłego wieku o 80 procent, właśnie na mocy reform Colliera. Lecz nie ulega wątpliwości, że Ustawa o reorganizacji Indian (IRA – Indian Reorganization Act z 1934), którą propagował Collier, choć i ona spotkała się z ostrą krytyką⁶, pomogła wielu plemionom odbudować autonomię, którą cieszą się do dzisiaj (m.in. dzięki możliwości tworzenia plemiennych zarządów i konstytucji oraz odnowienia stosunków rządu federalnego z Indianami). W ramach „nowego ładu” zahamowano przejmowanie ziemi plemiennej, zezwolono na scalanie ziem wcześniej podzielonych na indywidualne działki, zastosowano preferencje dla tubylców przy zatrudnianiu w Biurze do spraw Indian, wspierano tubylczą edukację, ale nie szkoły z internatem, udzielono wsparcia indiańskiemu rzemiosłu i sztuce.

Zapewne wielu tubylczych mieszkańców Ameryki stwierdziłoby dziś, że problemem Indian jest zbyt częste wtrącanie się białych w ich sprawy. Procesu historycznego jednak nie da się odwrócić, obecnego układu sił za nadto zmienić, i trzeba oddać Collierowi, że próbował definiować sytuację, diagnozować problem i wspierać Indian. Nie wątpił, że jedyną skuteczną metodą powinno być działanie rządu Stanów Zjednoczonych – dominującej i niepodważalnej władzy – który może wymusić zmiany w Taos.

Nie wszystko, co zamierzał Collier, skończyło się sukcesem. Upadły jego reformy sądownictwa indiańskiego czy rozwinięcia plemiennych gospodarek⁷. Musiał zrezygnować z pomysłu przekazania reorganizowanym plemionom funkcji Biura do spraw Indian. Zarówno w oczach swoich współczesnych, jak i dzisiejszych krytyków jest postacią kontrowersyjną. W samej *Czerwonej Atlantydzie* można łatwo znaleźć sprzeczne idee,

⁶ Około jedna trzecia plemion odrzuciła IRA. Na przykład plemiona irokeskie ze stanu Nowy Jork deklarowały własną suwerenność (a także panirokeskiej Ligi Irokezów), z którą stało w sprzeczności przyjmowanie mechanizmów proponowanych przez rząd amerykański.

⁷ Wadą Ustawy o reorganizacji Indian (IRA) było to, że pomijała tubylców żyjących poza rezerwatami oraz grupy nieuznawane przez rząd federalny.

których wpływ widoczny jest także w jego późniejszych poczynaniach. Z jednej strony głosił potrzebą utrzymania bądź zapewnienia demokracji tubylczym społecznościom, z drugiej wskazywał na konieczność „pośredniego nacisku” ze strony rządu amerykańskiego (na wzór *indirect rule* w koloniach brytyjskich); rzekomo statyczne kultury indiańskie miały pozostać nietknięte, ale przystosowywanie ich do instytucji społeczeństwa amerykańskiego musiało oznaczać formę asymilacji. Postulowana samodzielność tubylczych społeczności kłóciła się z paternalistycznym stosunkiem Colliera wobec nich. Jego grzechem (przynajmniej z dzisiejszego punktu widzenia) było narzucanie własnych wyobrażeń na społeczną i kulturową rzeczywistość (inną u Pueblo, a inną u Seminolów na Florydzie czy Irokezów ze stanu Nowy Jork). Warto jednak podkreślić, że celem Colliera nie było utrwalenie wizerunku kultury skazanej na zniknięcie (jak choćby w przypadku fotografa Edwarda Curtisa), ani roztopienie kultur indiańskich w białym społeczeństwie (jak w przypadku Richarda Pratta i systemu szkół z internatem), lecz pomoc żywym ludziom i podtrzymanie żywych zwyczajów. Idee Colliera kształtowały się w konkretnej epoce, ale zarazem o krok ją wyprzedzały: stawianie organizacji społecznej Indian (nawet jeśli w dużej mierze wyobrażonej) jako modelu, którym powinni się kierować biali, stanowiło wyzwanie dla dominującej części społeczeństwa amerykańskiego. A magia Południowego Zachodu trwa do dzisiaj i być może wczesny artykuł Colliera pozwoli w części zrozumieć przyczyny fascynacji jego mieszkańcami. ♣

Bibliografia

- Stella M. Atwood, *The Case for an Indian*, „The Survey” 1 [49], październik 1922, ss. 7-11, 57.
Bruno Cartosio, *Da New York a Santa Fe: terra, culture native, artisti e scrittori*, Giunti, Firenze 1999.
Don D. Fowler, *A Laboratory for Anthropology. Science And Romanticism in the American Southwest, 1846-1930*, University of New Mexico Press, Albuquerque 2000.
Hazel W. Hertzberg, *The Search for an American Indian Identity. Modern Pan-Indian Movements*, Syracuse University Press, 1981.
Henrietta Lidchi, *Guilty pleasures. Selling Indian Arts and Crafts in the American Southwest*, „European Review of Native American Studies” 1 [19], 2005, ss. 35-44.
Martin Padget, *Travels in the American Southwest, 1840-1935*, University of New Mexico Press, Albuquerque 2006.
Kenneth Philip, *Albert B. Fall and the Protest from the Pueblos, 1921-23*, „Journal of the Southwest” 3 [12], 1970, ss. 237-254.
Joy Porter, *To Be Indian. The Life of Iroquois-Seneca Arthur Caswell Parker*, University of Oklahoma Press, Norman 2001.
Sylvia Rodriguez, *Art, Tourism, and Race Relations in Taos: Toward a Sociology of the Art Colony*, „Journal of Anthropological Research” 1 [45], 1989, ss. 77-99.
E.A. Schwartz, *Red Atlantis Revisited: Community and Culture in the Writings of John Collier*, „American Indian Quarterly” 4 [18], jesień 1994, ss. 507-531.

JOHN JOHNSEN

EKOŚWIĘCI CZY EKOGRZESZNICY?

Indianie amerykańscy i etnoekologia

David Leroy, negocjator federalnego Biura do spraw Odpadów Nuklearnych, podejmując próbę znalezienia rezerwatu indiańskiego, który przyjąłby odpady radioaktywne na przechowanie, w rozmowie z Indianami cytował „Wodza Seattle’a”. Argumentował, że właśnie Indianie najbardziej nadają się do przyjęcia odpadów, ponieważ traktują ziemię z szacunkiem i czcią.

Mowa „Wodza Seattle’a”, cytowana przez Leroya i wielu innych szczerych i udawanych obrońców środowiska, została napisana w 1972 roku przez scenarzystę Teda Perry’ego do filmu dokumentalnego.

George Weurthner, samowwający „ekolog radykalny” na stronicach „Earth First!” (Najpierw Ziemia!, nr 7 z 1987 roku) stwierdził, że amerykańscy Indianie nie tylko nie są i nie byli naturalnymi ekologami, ale tak naprawdę, podpierając się przykładem wyginiecia północnoamerykańskiej megafauny plejstoceńskiej, byli „pierwszymi ekologicznymi grabieżcami”.

O co tu chodzi? Mnożą się ironie, wzrasta sarkazm. Bezpieczną uprzednio pozycję tubylczych Amerykanów jako ekologicznych świętych z jednej strony wykorzystuje się w próbie skuszenia ich do przyjęcia na swój teren odpadów nuklearnych, a z drugiej – kwestionuje, nierzadko tonem pełnym pogardy. Kultury Indian i innych ludów tubylczych są nieustannie opisywane od nowa, konstruowane i dekonstruowane, i używane do udowodnienia wszystkiego, od mocy ducha do nieuchronności degradacji środowiska.

„Etnoekologia porównawcza” to badania wytworzonych kulturowo znaczeń, poprzez które grupy ludzkie formułują możliwe i pożądane relacje z innymi gatunkami fauny i flory oraz z nieożywionymi elementami przyrody. Wyniki tych badań często wykorzystuje się do osiągnięcia z góry określonych celów. Podobnie jak inne badania interdyscyplinarne, etnoekologia porównawcza jest potężnym narzędziem w antropologicznej tradycji krytyki kultury, szczególnie w czasach kryzysu ekologicznego. Jej celem nie jest drażnienie innych kultur w celu znalezienia wskazówek, jak być bardziej odpowiedzialnym czy wyczulonym ekologicznie, nie idzie też o przejmowanie sposobu widzenia świata czy systemu duchowego w rodzaju odwróconej działalności misyjnej. Celem etnoekologii jest raczej wypracowanie pozycji, z której możliwa będzie krytyczna analiza różnych



John Johnsen
Indianie
i etnoekologia

Modlitwa do Ducha
nad Jeziorem Crater,
w stanie Oregon
fot. EDWARD S. CURTIS
LIBRARY OF CONGRESS
cph.3c03070
(1923)

etnoekologii, dominujących w świecie rozwiniętego kapitalizmu, oraz zrozumienie, w jaki sposób są one zakorzenione w systemie sprawowania kontroli i jak go wzmacniają.

Jakiegokolwiek wyzwanie rzucone władzy, a właściwie etnocentrycznym przekonaniom, jakie wszyscy w sobie pielęgnujemy, spotka się z oporem¹. Chciałbym tutaj wskazać dwie tendencje często spotykane w literaturze etnoekologicznej, które podważają jej krytyczną moc, a tym samym pełnią funkcje ideologiczne.

Tendencja pierwsza: „Wszystko jest w głowie”

Pierwsza tendencja to orientacja mentalistyczna, która umiejscawia etnoekologię w świecie czystych idei, twierdząc, że określają one bezpośrednio

¹ Na przykład analizuje się rolę konceptu „dzikiej natury” oraz rozwoju i ograniczenia „dzikich naturalnych terenów” jako wymiaru walki o władzę; umieszcza się kulturę i fizyczną konstrukcję „dzikich terenów” w historii rasizmu i ludobójstwa, gdzie pierwszym krokiem do ustanowienia terenów naturalnych było usunięcie tubylczych ludów tam żyjących; z perspektywy politycznej i społecznej omawia się szkody wyrządzone środkami etnoekologicznej hegemonii nad kulturami tubylczymi.

zachowanie ekologiczne. Czołowym przykładem tej orientacji jest analiza związku kryzysu ekologicznego na Zachodzie z chrześcijaństwem, przeprowadzona przez Lynn White², która doczekała się licznych grona krytyków i polemistów. Jest to również powtarzający się motyw w pracach na temat etnoekologii kultur tubylczych, szczególnie Indian amerykańskich.

Świat idei uważa się za pierwszy, pierwotny i determinujący. Życie człowieka sprowadza się do idei, idea do systemu wierzeń, a system wierzeń do jednej oficjalnej wersji. Podejście to odśladanie zubożałe rozumienie kultury: oficjalne wersje zastępują tu zróżnicowanie i wielorakość, z których składają się kultury nawet małych społeczeństw. Zdradza też ubogie rozumienie zależności między kulturą a zachowaniem, które w rzeczywistości jest odpowiedzią na liczne oddziałujące na siebie zmienne, włączając w to różne czynniki sytuacyjne, różne sposoby rozumienia zasad zachowania oraz refleksyjną i celową działalność człowieka. Orientacja ta unika także analizowania związków między wierzeniami a doświadczeniem społecznym, ukształtowanym przez strukturę i proces społeczny.

Przede wszystkim podejście to odwraca naszą uwagę od takiego rozumienia etnoekologii kultur tubylczych, które mogłoby okazać się użyteczne z punktu widzenia krytyki kulturowej. Jeśli wpływ społeczeństwa na środowisko określa wyłącznie natura jego systemu pojęć, to możliwe są dwie drogi: z jednej strony możemy po prostu – siłą woli czy przez nawrócenie – przyjąć „bardziej zielony”, „ekowrażliwy” system wierzeń, na przykład przez zanurzenie się w pismach Black Elka (np. *Mówi Czarny Łoś*) czy Aldo Leopolda³; z drugiej strony – jak to wyraził Calvin Martin – istnieje brak ciągłości i nieprzystawalność systemów wierzeń różnych grup ludzkich⁴. Ponieważ owe wierzenia wystają z niepowtarzalnego doświadczenia jednostek od dawna nieżyjących i odnoszą się do różnych rzeczywistości, to etnoekologie kultur tubylczych nie oferują nam niczego użytecznego, żadnych idei, które moglibyśmy zaakceptować, ani nawet dokładnie zrozumieć. Mogą interesować kolekcjonerów zamierzchłej przeszłości, ale są bezużyteczne dla poszukiwaczy podejść alternatywnych wobec kultury panującej.

Martin nie dostrzega, że uprawianie etnoekologii porównawczej może ułatwić to, czego właśnie owi poszukiwacze starają się uniknąć: analizę całego procesu kształtowania się zachowania człowieka wobec środowiska. Podejście „wszystko jest w głowie” przesłania głębię kryzysu ekologicznego, ponieważ przypisuje go zestawowi wartości, które z jakiegos powodu zostały wykrzywione.

Tendencja druga: „W gruncie rzeczy oni są takimi samymi grabieżcami natury jak my (a jeśli nie, to tylko dlatego, że jest ich za mało)”

Druga tendencja podważa pogląd, że między zachowaniem, czyli wrażliwością ekologiczną kultur tubylczych i społeczeństwa kapitalistycznego istnieje jakościowa różnica. Dowodzi ona, że różnice, które możemy zauważyć, wynikają głównie z ogromnej dysproporcji w liczebności populacji i możliwościach technicznych. Trzeba zauważyć, że do pewnego stopnia tendencja ta jest pożyteczna, ponieważ zwalcza naiwne przekonania o etnoekologii kultur niezachodnich. Wyjaśnienie pomyłek i pełne rozumienie jest ważne w każdej dziedzinie, także w upewnieniu się, że ludzie powołu-

² Lynn White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155, 1967.

³ Aldo Leopold (1887-1948) – amerykański leśnik, działacz ruchu ochrony dzikiej przyrody, uważany za jednego z prekursorów filozofii ekologicznej. Autor książki *A Sand County Almanac* (*Zapiski z Piaszczystej Krainy*).

⁴ Calvin Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade*, University of California Press, Berkeley 1978.

jący się na słynną mowę Wodza Seattle'a zdają sobie sprawę, że faktycznie cytują słowa napisane w XX wieku przez pisarza amerykańskiego, a nie słowa wypowiedziane przez żyjącego w XIX wieku wodza Duwamish-Squamish. Poza wyjaśnianiem pomyłek, powinniśmy z radością powitać każdą próbę oczyszczenia atmosfery z fałszywych i podniosłych pretensji do duchowości i naturalizmu przez akulturowanych czy pozbawionych skrupułów członków społeczności indiańskich (i tych, którzy przebiegają się za członków grup tubylczych) – przedstawicieli „plastikowego szamanizmu” i jego ekologicznych analogii.

Co ważniejsze, powierzchowne założenia na temat tubylczych etnoologii przeważnie wyolbrzymiają ich podobieństwa do form etnoekologii kultur narodowych społeczeństw rozwiniętych. To nie tylko utrudnia zrozumienie kultur tubylczych, ale także prowadzi do nieporozumień i rozczarowania ukazanego w cytowanych wcześniej uwagach Weurthnera. Na przykład członkowie (zachodniego) ruchu przeciwko polowaniom na fokę ciągle błędnie – bo w kategoriach zachodnich – interpretują kulturę i zachowanie Inuitów⁵. Akulturację oraz szybki rozwój techniki obwiniają o to, że Inuitom nie udało się dopasować do zachodnich standardów i wyobrażeń, jak powinno wyglądać ich zachowanie, a także podważają istnienie jakościowej różnicy między dynamiką kultury Inuitów i kultury zachodniej. Uważają Inuitów za „takich samych jak inni”, kiedy pokazali im szansę zwiększenia własnych korzyści w warunkach ekonomii rynkowej. Stąd wiele ludów tubylczych staje wobec zachodnich, „uświadomionych ekologicznie” aktywistów i naukowców i wpada w pułapkę oczekiwanych zachowań i nastawień, które są obce ich kulturom. Na przykład Mohawkowie z Akwesasne, w stanie Nowy Jork, byli zmuszeni poprosić aktywistów Greenpeace o opuszczenie swego terytorium, kiedy okazało się, że program Greenpeace i program Mohawków zupełnie do siebie nie pasują.

– Nie jesteśmy obrońcami przyrody – dowodził niedawno Nicanor Gonzáles w imieniu Indian Kuna z Panamy. – Podstawową zasadą ludów tubylczych jest powiązanie wymiany i łączności między Matką Ziemią i społecznościami tubylczymi. [...] Nie jesteśmy miłośnikami natury, my tylko mówimy o Matce Naturze”⁶.

Demistyfikatory

Literatura lansująca tezę, że kultury tubylcze nie różnią się, przynajmniej jakościowo, od innych kultur pod względem nastawienia do środowiska, jest raczej obszerna, przy czym niektórzy autorzy często mają trudność z maskowaniem swej pogardy dla tubylców. Prekursorem tego typu literatury, dotyczącej tubylczych Amerykanów, jest prawdopodobnie Clifford Presnall, urzędnik Biura do spraw Myślistwa i Łowiectwa w latach czterdziestych XX wieku. Choć w artykule ogłoszonym w „Journal of Mammology” wskazał kilka reguł i zwyczajów myśliwskich (na przykład wspólnotowe ograniczenia), które miały niekiedy charakter ochronny, dowodził, że mimo to w myślistwie indiańskim panowało mamotrawstwo. Twierdził ponadto, że celem owych reguł i zwyczajów było tylko ułatwienie polowań, a ich skutki nie miały kumulacyjnego znaczenia ochronnego. W całym artykule panuje ton łagodnej pogardy do ludów tubylczych, którego przykładem są takie stwierdzenia, jak: „[Indianin] nie tyle czuje odrzę do marnowania zwierzyny, ale sprzeciwia się niedostatkowi zwierzyny, ponieważ ów niedostatek zmusi go do większego wysiłku”⁷. Nieprzypadko-

⁵ George W. Wenzel, *Marooned in a Blizzard of Contradictions: Inuit and the Anti-Sealing Movement*,

„Etudes/Inuit/Studies” 9 (1), 1985, ss. 77-91.

⁶ Wywiad z Nicanorem Gonzálem, *We Are Not Conservationists*, „Cultural Survival Quarterly”, 16 (3), 1992, ss. 43-45.

⁷ Clifford C. Presnall, *Wildlife Conservation as Affected by American Indian and Caucasian Concepts*, „Journal of Mammology” 24, 1943, s. 462.

⁸ Daniel Guthrie,
*Primitive Man's
Relationship to
Nature*, „Bioscience”
21, 1971, ss. 721-723.

⁹ Arthur J. Ray, *Some
Conservationist
Schemes of the
Hudson's Bay
Company, 1821-50:
An Examination of the
Problems of Resource
Management in the
Fur Trade*, „Journal of
Historical Geography”
1, 1975, s. 49-68.

¹⁰ C. Martin, *The
American Indian as
Miscast Ecologist*,
„The History Teacher”
14, 1981, ss. 243-252.

¹¹ Ted Williams,
A Harvest of Eagles,
„Audubon” 88 (5),
1986, ss. 54-57.

¹² Åke Hulkrantz,
*Feelings for Nature
Among North
American Indians*, w:
*Belief and Worship in
Native North
America*, Syracuse
University Press,
Syracuse 1981,
ss. 130-131.

¹³ Sam Gill, *Mother
Earth: An American
Story*, University of
Chicago Press,
Chicago 1987.

¹⁴ Zob. Brian M. Fagan,
*The Great Journey:
The Peopling of
Ancient America*,
Thames & Hudson,
Nowy Jork 1987.

¹⁵ Frank Eddy,
*Archaeology:
A Cultural-Evolutionary
Approach*,

wo celem Presnalla było wypracowanie rządowych procedur, służących do wprowadzenia zasad ochrony środowiska na terenach należących do Indian. Daniel Guthrie podejmuje ten sam temat i, nie kryjąc pogardy, traktuje zachowanie współczesnych mieszkańców rezerwatów jako dowód obojętności wobec środowiska, przejawianej przez ludy prehistoryczne⁸.

Z kolei Arthur J. Ray analizuje próby ochrony środowiska, podjęte przez Hudson Bay Company w latach 1821-50. Spotkały się one ze sprzeciwem tubylców. Ray wini za to takie „irracjonalne” cechy kultur tubylczych, jak egalitarna organizacja i opór przed przymusem, brak rozwiniętego pojęcia własności i jej naruszenia, a także mistyczny model świata⁹. Tytuł artykułu C. Martina *Indianin – źle obsadzony ekolog* mówi sam za siebie¹⁰. Ted Williams również powtarza ten sam motyw, skupiając się na pozornie nieodpowiedzialnym zabijaniu orłów przez niektórych Indian w celach religijnych¹¹. Åke Hulkrantz postawił nawet dziwaczny zarzut, że Irokezi „byli w dużej mierze odpowiedzialni za wyginiecie gołębia wędrownego”¹². Sam Gill dowodzi, że pojęcie Matki Ziemi – tak często przypisywane Indianom – nie istniało w czasach przed kontaktem i było produktem synkretyzmu z pojęciami europejskimi i współczesną mitopoetyką¹³. Cała ta literatura, świadomie lub nie, łączy współczesne zachowania niektórych Indian z tubylczymi predyspozycjami oraz działaniami jednostek z celami ich grup społecznych. Możemy dodać, że zakłada również niezmiennosć i uniwersalność zachodnich idei etnoekologicznych.

Ciekawy przypadek wyginienia megafauny: od hipotezy do holocaustu

Interesującą odmianą literatury „demistyfikującej” są prace na temat licznych wyginięć pod koniec plejstocenu. Zaczątki hipotezy, że wymarcie dużych zwierząt po epoce plejstocenu było rezultatem grabieżczych polowań ze strony człowieka, wywodzi się od Alfreda Wallace’a¹⁴. Jego hipoteza dotyczyła zjawiska globalnego, ale większość autorów skupia się dziś na wydarzeniach z Ameryki Północnej. W ostatnim czasie hipoteza ta przeszła zadziwiającą metamorfozę. To, co początkowo było interesującą i zapewne niemożliwą do przetestowania hipotezą, zaczęto przyjmować jako fakt. To, co pierwotnie dotyczyło populacji zwierząt i ludzi żyjących tysiące lat temu w unikalnym układzie demograficznym, znanym wąskiej grupie specjalistów od prehistorii, stało się narzędziem do demonstrowania braku ekologicznej odpowiedzialności u tubylczych Amerykanów.

Na przykład Frank Eddy, w swym wprowadzaniu do archeologii, twierdzi śmiało: „W końcu [paleoindianie] wybili stada do całkowitego wytępienia”¹⁵. Kenneth Feder i Michael Alan Park, w innym podręczniku, powtarzają za Paulem Martinem: „Może paleoindianie byli zbyt skuteczni... przyczynili się do wymarcia wielu form wielkich zwierząt...”¹⁶. Niektóre nowsze podręczniki do archeologii przyjmują subtelniejsze założenia, wyraźnie stwierdzając, że rabunkowe polowania paleoindian to tylko hipoteza, a jednak William Haviland nie traci czasu na subtelności: „Tak skuteczni byli myśliwi... że przyspieszyli wytępienie ...wielkich ssaków plejstocenu. Polując metodą spędzania zwierząt w przepaść, zabijali więcej niż mogli zużyć, marnując ogromne ilości mięsa”¹⁷. Przytaczając los megafauny jako część apelu o unikanie obsadzania Indian amerykańskich w zwodniczej roli obrońców środowiska, Cornelius J. Jaenen w artykule

Thoughts on Early Canadian Contact z 1987 uznaje powyższe założenia za oczywiste.

Dzieje się tak pomimo faktu, że wielu autorów podało tę hipotezę w wątpliwość. Na przykład Roland Wallace dowodzi, że wymarcie dużych zwierząt stadnych nastąpiło w tym samym czasie, co wyginiecie pewnej liczby małży, mięczaków i gatunków żab oraz dużych kotów jaskiniowych, z których żadne nie było zwierzyną łowną dla ludzi¹⁸. W znakomitym przeglądzie epoki holocenu (*The Holocene: An Environmental History*, 1989) Neil Roberts znajduje nieliczne dowody na to, że nadmierne polowanie było przyczyną wymarcia megafauny. Wskazuje, że największą dowodów archeologicznych na „nadmierne polowanie” – czyli zabijanie na wielką skalę – znajduje się w Europie, gdzie wyginęło mało gatunków. Jak podawał „New York Times” z 25 kwietnia 1989 roku, badania stanowisk naturalnego asfaltu La Brea, koło Los Angeles, wskazują, że należy więcej uwagi poświęcić znaczącym zmianom klimatycznym jako przyczynie wymarcia zwierząt. A jednak w wywiadzie do owego artykułu Paul Martin potwierdził swoje przekonanie o polowaniu człowieka jako czynnika wyginiecia zwierząt: „Wierzę, że holocaust [sic!], w wyniku którego wyginęło 70% wielkich gatunków zwierząt w Ameryce w tak krótkim czasie, był dziełem człowieka”.

W ten sposób przechodzimy od hipotezy do szeroko przyjętego „faktu”, od ostrożnego sformułowania Briana Fagana do „holocaustu” Paula Martina, do powiązania ze współczesnymi Indianami, jakie czyni Cornelius Jaenen, i w końcu do obelżywego języka George’a Weurthera, piętnującego Indian jako „pierwszych łupieżców natury”.

Natura ludzka jest zawsze taka sama: Rambo i Ellen

Przyjrzyjmy się bliżej dwom poważniejszym pracom tego gatunku. A. Terry Rambo omawia związek człowieka z ekosystemem, analizując zachowanie grupy Semang z Malezji. Badana grupa została przymusowo przesiedlona przez malezyjski Departament do spraw Aborygenów, w rezultacie sześć odrębnych grup (184 osoby) przeniesiono do jednej osady, w której znajdowała się szkoła i szpital. Tubylców zachęcano do karczowania lasu i uprawy ziemi. Uzyskane w ten sposób plody rolne mogłyby przeznaczyć na sprzedaż albo wykorzystać na własne potrzeby. Jednak grupy zachowały do pewnego stopnia charakter nomadyczny i wracały do głównej osady głównie po to, by odebrać należne im przydziały.

Celem Rambo było zakwestionowanie zarówno idealistycznych interpretacji zachowań wobec środowiska, jak i naiwnych przekonań traktujących tubylców jak ekologicznych świętych. Autor wychodzi z założenia, że każda społeczność zmienia swoje środowisko, co jest naturalnym efektem funkcjonowania systemu społecznego. Jak dotąd trudno te stwierdzenia zakwestionować. Jednak według Rambo jakakolwiek zmiana czy nawet relacja wobec środowiska równa się jego degradacji. Systemy społeczne powodują, że ludzie wpływają na ekosystem na cztery sposoby: poprzez gromadzenie (czyli zanieczyszczanie), niszczenie, zakłócenie i rozproszenie. Każdy z tych procesów uważa się za negatywny dla środowiska, a czy są one w ostatecznym rozrachunku dewastujące, czy tylko zakłócające, zależy jedynie od skali zjawiska. Na przykład budowa chaty stanowi zakłócenie i zniszczenie środowiska, które różni się tylko ilościowo

John Johnsen
Indianie
i etnoekologia

Prentice-Hall,
Englewood Cliffs
1984, s. 240.

¹⁶ Kenneth Feder,
Michael Alan Park,
*Human Antiquity:
An Introduction to
Physical Anthropology
and Archaeology*,
Mayfield, Mountain
View 1993, s. 321.
¹⁷ William Haviland,
*Human Evolution and
Prehistory*, Harcourt
Brace College
Publishers, Fort Worth
1997, s. 241.

¹⁸ Roland L. Wallace,
*Those Who Have
Vanished: An Intro-
duction to Prehistory*,
Dorsey Press,
Homewood 1983.

Zaorana preria
w rezerwacie Indian
Yankton Sioux,
niedaleko Marty
w Dakocie
Południowej. Wiatr
porwał tablicę
mieszkańcom
rezerwatu
protestującym
przeciw budowie
farmy świńskiej.
fot. ADAM PIEKARSKI
kwiecień 2008



wo od stawiania ogromnych galerii handlowych. Podobnie nagromadzenie dymu w domach, spowodowane utrzymywaniem ognia do gotowania, jest przykładem zanieczyszczenia (to akurat nie występowało w tradycyjnych chatach, ale stało się problemem w chatach zbudowanych w nowej osadzie). Dla Rambo rodzajem zanieczyszczenia jest nawet rozprzestrzenianie się bakterii. W podsumowaniu pisze on, że „nawet ludy pierwotne mogą mieć znaczący wpływ na środowisko na poziomie lokalnym”¹⁹. Nie da się podważyć takiego stwierdzenia, jeśli zjedziemy do poziomu naprawdę lokalnego; Rambo odwołuje się do swych notatek terenowych, w których odnotowuje obecność dymu w chatach. Uważa, że i my, i „ludzie prymitywni” dzielimy z zasadzie tę samą skłonność do zanieczyszczania środowiska, ponieważ jesteśmy istotami społecznymi, stąd nieustannie zmieniamy świat naturalny. Różnimy się tylko w tym, do jakiego stopnia.

Takie ujęcie tematu jest interesujące z kilku powodów. Po pierwsze, każdy rodzaj działalności człowieka Rambo uważa za zewnętrzny i potencjalnie wrogi wobec „świata naturalnego”. Ciekawe jest to, że dzieje się tak nawet wtedy, gdy rozważa cykl życiowy innych organizmów, na przykład bakterii. Z tego punktu widzenia ludzie są z natury istotami obcymi: nie współdziałają a zakłócają, nie wnoszą a eksploatują. Po drugie, mimo skupienia się na społecznej jakości życia człowieka jako najważniejszego czynnika decydującego o jego wpływie na środowisko, Rambo nie potrafi przeprowadzić rozróżnienia między różnymi skutkami wywołanymi przez różne systemy społeczne. Dla Rambo istnieją tylko różnice natężenia. Nie wycofuje się ze swego stanowiska pomimo faktu, że badani przez niego Semang zostali wpłątani w dynamikę ekosystemową (wewnątrz i na zewnątrz chaty), która – przynajmniej w części – została im narzucona z zupełnie innego porządku społecznego niż ten, w którym żyli pierwotnie. W końcu Rambo potrafi dostrzec tylko ilościową różnicę między zachowaniem ludzi, którzy zanieczyszczają swoje chaty i brzegi rzek, a tymi, którzy niszczą i dewastują planetę odpadami chemicznymi i nuklearnymi.

¹⁹ A. Terry Rambo, *Primitive Polluters: Semang Impact on the Malaysian Tropical Rainforest Ecosystem. Anthropological Papers*, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor 1985, s. 29

Drugą pracą, której warto poświęcić trochę czasu, jest artykuł Roya Elena *What Black Elk Left Unsaid (Czego nie powiedział Black Elk)*, ze względu na reputację autora oraz dlatego, że ukazał się w poczytnym piśmie „Anthropology Today” (nr 2 z 1986 roku). Celem ataku Ellena, podobnie jak Rambo, były naiwne założenia o ekologicznej mądrości i ekologicznym zachowaniu tubylców, wykorzystywane przez wiele zachodnich grup działających na rzecz ochrony środowiska. Ostrzegawcze uwagi Ellena są często trafne i pouczające. Niepokoi natomiast tendencja, podobnie jak u Rambo, do trzymania się ram schematu myślenia zachodniej etnoologii podczas oceny kultur niezachodnich. W szczególności wydaje się, że stawia on znak równości między skutkami ekologicznymi a postępującą degradacją środowiska. Na przykład użycie ognia w celu zmiany czy rozszerzenia ekosystemu traktuje jako wyraźny uszczerbek na wrażliwości ekologicznej. Jak można stawiać Indian Równin za przykład mądrości ekologicznej, pyta, kiedy to oni byli odpowiedzialni za rozległe wylesienie, spowodowane okresowym wypalaniem traw? Posługując się przykładem afrykańskim, alarmuje: „mimo że Mbuti (Ituri, Pigmeje Leśni) traktują dżunglę z szacunkiem i czcią, to są w stanie spalić ją, by wypłoszyć zwierzyń”²⁰. Dla Ellena także jedzenie mięsa wydaje się praktyką ekologiczną zasługującą na krytykę – „duchowość środowiskowa Siuksów szła w parze z drapieżną mięsożernością” – i pewnie dlatego autor musi powtórzyć tę starą śpiewkę o wyginięciu zwierząt w epoce plejstocenu, by poprzeć twierdzenie, że Indianie Równin byli „po trosze odpowiedzialni za wytrzebiecie bizona”²⁰. Sugestia, że Indianie Równin posiadali etykę myśliwską, która zabraniała im nadmiernego polowania, została odrzucona stwierdzeniem, że „Indianie Wielkich Równin, jak się ich popularnie wyobraża i przedstawia, nie istnieli przed pojawieniem się białego człowieka” – jak gdyby wspomniana etyka myśliwska mogła zaistnieć tylko w tej fazie ich dziejów, kiedy używali koni. (Wydaje się, że Ellen zwyczajnie nie wie o istnieniu etnograficznych opisów etyki myśliwskiej ludów z innych regionów Ameryki Północnej, jak i pozostałych kontynentów).

O ile trudno nie zgodzić się z wieloma тезami Ellena, to dwa główne wątki budzą niepokój. Pierwszy to bezkrytyczne użycie konceptualnych ram popularnej wersji zachodniej etnoekologii – ludzie stoją w opozycji do natury, wpływ człowieka na środowisko jest nienaturalny, ucieleśnieniem „natury” jest „dzikość” definiowana jako brak obecności człowieka. Drugi niepokojący wątek to mechaniczna konceptualizacja związku między życiem człowieka a jego myślą, jak w poniższym cytacie:

Za utrzymanie relacji ze środowiskiem, które uznajemy za „zrównoważone”, odpowiadają nie tyle świadoma mądrość, wyższe zdolności umysłowe społeczeństw, czy nawet niektóre nadzwyczajnie przystosowane systemy, które wyewoluowały na przestrzeni stuleci, ile skutki konkretnej struktury demograficznej i społecznej, wzorców utrzymania oraz systemu ekologicznego. [...] Żadne społeczeństwo nie posiada uprzywilejowanego dostępu do „wiedzy”, jak najlepiej współżyć ze środowiskiem.

Jeśli w pierwszym zdaniu Ellen ma na myśli, że czynników wpływających na ekologiczne zachowanie społeczeństwa jest wiele, a ich wzajemne powiązania są bardzo złożone, to z takim stwierdzeniem można się tylko zgodzić. Jeśli jednak twierdzi, że myśl, mądrość i system wartości ludów są ledwie drugorzędne i nie mają znaczenia w przyczynowym objaśnianiu

²⁰ To żenujące, że oskarża on Indian o wytrzebiecie bizonów w obliczu dobrze udokumentowanej historii kampanii wybijania stad bizonów za przyzwoleniem rządu Stanów Zjednoczonych jako sposobu na pozbawienie Indian niezależności.

ludzkich postaw wobec środowiska, to już inna sprawa. Owe aspekty etnoekologii są wyraźnie integralnymi częściami systemu demograficznego, struktury społecznej, wzorców utrzymania i ekologii, którym Ellen przyznaje pierwszeństwo, i to właśnie rozważanie związków owych aspektów z innymi częściami systemu może się okazać najbardziej owocne. Jeśli drugą część swego stwierdzenia Ellen rozumie dosłownie – żadna kultura nie ma monopolu na mądrość – to także jest to niepodważalne. W kontekście całego artykułu jednak wydaje się, że to, co mówi naprawdę, oznacza, że kultury tubylcze można pominąć jako znaczące źródło inspiracji w poszukiwaniu rozwiązania kryzysu ekologicznego naszych czasów. Ale to już zupełnie inna sprawa.

Czy kultury tubylcze stworzyły zrównoważone systemy ekologiczne?

Zanim przejdziemy dalej, warto się zastanowić, czy istnieją dowody na to, że kulturom tubylczym udało się utrzymać stabilne relacje ekosystemowe. Z wielu powodów trudno na to pytanie odpowiedzieć. Po pierwsze, odpowiedź nierzadko usiłuje zrekonstruować style życia, które już nie istnieją, albo interpretować współczesny styl życia w kontekście światowej ekonomii, wyraźnie naznaczony i ograniczony przez potężne, obce instytucje polityczne, ekonomiczne i ideologiczne. Z drugiej strony znaczenie słów „stabilny” czy „zrównoważony” nie jest całkowicie jasne. Należy wziąć pod uwagę wiele czynników, niektóre z nich mogą mieć charakter zakłócający. Czy „stabilny” oznacza „statyczny”, a jeżeli nie (co raczej nieuniknione), to do jakiego stopnia dozwolone są zakłócenia? Ponadto, jaki jest wymiar czasowy, ramy czasowe, w których można określić, czy cokolwiek jest „zrównoważone”? Czy „zrównoważony” odnosi się do jednego pokolenia, czy siedmiu, do kilku wieków czy do tysiąclecia?

Mimo tylu niewiadomych i mimo że każda sensowna analiza musiałaby określić stopień odstępstwa, rozizium między zachowaniem a systemem wierzeń, to w literaturze etnograficznej można znaleźć przykłady inteligentnego, zamierzonego i planowego zarządzania relacjami ekosystemowymi w niektórych kulturach tradycyjnych. Na przykład E.E. Rich dokumentuje aspekty kanadyjskiego handlu futrami i związków tubylców z Hudson Bay Company²¹, które stanowią interesującą przeciwwagę wspomnianej wcześniej analizy Arthura Raya. Rich dowodzi, że Indianie kanadyjscy, nawet po kilkupokoleniowych kontaktach z Europejczykami, pozostawali bardzo ostrożni i niechętnie przyjmowali pojęcie własności i wartości wymiennej, związanej z gospodarką rynkową, i stąd bardzo długo nie dało się ich przekonać, by zwiększyli ilość dostarczanych skór i futer, by zapewnić sobie pożądane towary. Tubylcy nie chcieli, by rynek zdominował ich życie. Powodując konsternację wielu białych, ciągle traktowali handel jak wymianę darów, szczególnie gdy chodziło o towary szczególnie cenne, jak alkohol. Oczywiście nie oznaczało to, że Indianom brakowało sprytu, wręcz przeciwnie, najwyraźniej był to sposób na utrzymanie względnej kontroli nad własnym życiem przez zminimalizowanie zależności od rynku i przez próbę traktowania procesu wymiany jako mechanizmu do pośredniczenia i kontrolowania potencjalnie niebezpiecznych związków z białymi.

Richard K. Nelson udowadnia, że wśród Koyukon z Alaski można zobaczyć, jak w praktyce funkcjonuje etyka ochrony środowiska, która wiąże

²¹ E.E. Rich, *Trade Habits and Economic Motivation Among the Indians of North America*, „Canadian Journal of Economics and Political Science” 26, 1960, ss. 35-53.

się z ich wierzeniami i opiera na ekologicznym rozumieniu populacji zwierząt i istniejących przed nimi zagrożeń. Zastanawia się jednak, czy takie samo zjawisko może być mniej prawdopodobne w ekosystemach bogatszych, gdzie gatunki nie są poddane tak surowym naturalnym fluktuacjom, które uświadamiają ludziom niebezpieczeństwo nadmiernego polowania²².

Fikret Berkes w swych badaniach rybołówstwa u Cree odnajduje dowody na działanie ekologicznie stabilnego związku ludzi i dwóch głównych gatunków ryb drapieżnych. Nie ma to prostego związku z liczbą ludności, ponieważ rzecz jasna mogliby łowić więcej. Jest to raczej efekt ciągu wyborów, jakich dokonują ludzie: nie produkować nadmiaru, zużyć całkowicie cały połów, ograniczyć połów do płytkiej wody i niewielkiej liczby miejsc, ograniczyć rozmiar oka sieci do 6 cm, tak by mniejsze ryby mogły uciec. (Cree niepokoił się połowem zbyt wielu młodych ryb do tego stopnia, że wymusili na autorze badań szybsze zakończenie eksperymentu z mniejszą siecią – 4,5 cm). Berkes pyta, czy ten rodzaj „zarządzania” jest zamierzony i świadomy? Pytanie to dowodzi, że biologiczne wskaźniki, takie jak wiek i struktura populacji ryb z pewnością przypominają to, co można znaleźć w systemie skutecznego i planowego zarządzania²³.

Michael Alvard rozróżnia „prawdziwą ochronę”, którą definiuje jako „decyzje o podtrzymaniu, które na krótką metę są kosztowne dla wykonawcy, ale mają na celu zachowanie i utrzymanie poziomu zbiorów przez długi czas”, oraz „ochronę niezamierzoną”, będącą niejako produktem ubocznym. Opierając się na swych obserwacjach myśliwych Piro z peruwiańskiej Amazonii, uważa, że domniemana ochrona środowiska społeczności myśliwych należy do tego drugiego rodzaju, ale dopuszcza możliwość istnienia mechanizmów „prawdziwej ochrony” w takich zachowaniach, jak hodowla zwierząt i ograniczenie rozmnażania²⁴.

Zdolność ludzi Zachodu do ujrzenia rozmiaru i zakresu sukcesów ludów tubylczych w utrzymaniu produktywnych relacji z ekosystemami może zostać podważona na kilka sposobów. Jednym z nich jest oczywiście fakt, że owe relacje nie zawsze działają. Liczba czynników wpływających na naturę jest tak duża, że nieustanny sukces jest mało prawdopodobny. Szczególnie w przypadku warunków na „pograniczu” (można do nich zaliczyć pierwotne zaludnienie Ameryki Północnej), w których nowe procesy, wynikające z działania człowieka, jak i bez jego udziału, zmieniają istniejące warunki i relacje, co może prowadzić do okresu wyraźnego zakłócenia równowagi. Thomas W. Overholt mocno podkreśla ten aspekt, pisząc: „Nazywanie Indian amerykańskich «naturalnymi ekologami» nie oznacza, że nigdy nie byli marnotrawcami [...]. Chodzi o istotę i jakość ich widzenia świata”²⁵. Podobnie Christopher Vecsey, który dowodzi, iż fakt, że etnoekologiczny system Indian amerykańskich rozpadł się całkowicie lub częściowo wskutek okoliczności historycznych, że nie zapobiegł całkowicie niektórym formom ekosystemowej zmiany, nie neguje jego znaczenia i ważności²⁶. Ludzie mogą działać tylko bazując na wiedzy, jaką posiadają, a ta zawsze jest niedoskonała. Członkowie ludu Bahinemo z Nowej Gwinej, z którym pracował T. Wayne Dye, często zachowywali się w sposób „nieochraniający”, kiedy napotykali przypadkowe bogactwa naturalne (jak dzikie świnię) albo gatunki, których rozpowszechnienie było znaczenie szersze niż terytorium grupy (jak krokodyle). Ich reakcja na groźbę wytrzebienia ryb w jeziorze na ich terytorium – naturalne bogactwo, które rozumieli i na które mogli liczyć – była o wiele bardziej skuteczna z punktu widzenia ochrony środowiska²⁷.

²² Richard K. Nelson, *A Conservation Ethic and Environment: The Koyukon of Alaska*, w: Nancy M. Williams i Eugene S. Hunn (red.) *Resource Manager: North American and Australian Hunter Gatherers*, AAAS Selected Symposium 67, Westview Press, Boulder 1982, ss. 211-228; *Make Prayers to the Raven: A Koyukon View of the Northern Forest*, University of Chicago Press, Chicago 1983.

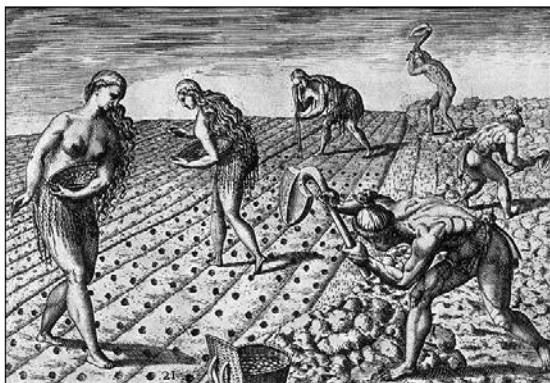
²³ Fikret Berkes, *Fishery Resource Use in a Subarctic Indian community*, „Human Ecology” 5, 1977, ss. 289-307.

²⁴ Michael Alvard, *Intraspecific Prey Choice by Amazonian Hunters*, „Current Anthropology” 36, 1995, s. 790.

²⁵ Thomas W. Overholt, *American Indians as „Natural Ecologists”*, „American Indian Journal” 5, 1979, s. 13.

²⁶ Christopher Vecsey, *American Indian Environmental Religions*, w: C. Vecsey, Robert Venables (red.), *In American Indian Environments*, Syracuse University Press, Syracuse 1980, ss. 1-37.

²⁷ T. Wayne Dye, *On Tribal Conservationists*, „Current Anthropology” 39, 1998, ss. 352-353.



Indianie uprawiają ziemię bardzo starannie, używając motyki z rybiej ości umocowanej do drewnianych uchwytyów. Po solidnym zruszeniu ziemi i jej wyrównaniu, następuje sadzenie – domena kobiet: jedne robią otwory kijami, inne wrzucają w nie nasiona fasoli lub kukurydzy. Pola pozostawia się na trzy zimowe miesiące, niezwykle mroźne. Zbierają plony i wszystko przechowują przez resztę roku (1588).
Drzeworyt Theodore de Bry (wg obrazu Jacques'a le Moyne de Morgues) z tomu Floryda.

²⁸ Henry T. Lewis, *Ecological and Technological Knowledge of Fire: Aborigines Versus Park Rangers in Northern Australia*, „American Anthropologist” 91, 1989, ss. 940-961.

²⁹ John H. Bodley, *Comment on Headland, Revisionism*

nia jako narzędzia do kształtowania struktury ekosystemu. Wspomniany już Roy Ellen faktycznie przedstawia wypalanie jako przykład szkody dla środowiska, spowodowanej praktykami tubylców. Henry T. Lewis potwierdza trwałą – wynikającą z bariery kulturowej – niezdolność strażników parków narodowych i australijskich Aborygenów do porozumienia się w kwestii użycia ognia. Australijczycy pochodzenia europejskiego mają skłonność do umniejszania wiedzy Aborygenów o skuteczności użycia ognia, ponieważ postrzegają go jako żywioł niszczący, który należy dokładnie kontrolować, a także z powodu etnocentrycznych założeń o wyższości wiedzy zdobytej w trakcie procesów uważanych za naukowe oraz pogardliwego nastawienia do tubylczej techniki, którą sprowadzają raczej do gromadzenia narzędzi, a nie wiedzy²⁸.

Podobnie, niepoddane naukowej analizie i niesprawdzone zachodnie pojęcia dotyczące etnoekologii traktuje się jak standardy, za pomocą których osądza się kultury niezachodnie. Krzywdząca ocena tubylców jest nieunikniona, kiedy posługujemy się takimi fałszywymi (albo specyficznymi kulturowo) opozycjami jak: (1) istoty ludzkie oderwały się od Natury, (2) „słuszne” podejście do środowiska polega na jego ochronie, a nie jego przekształceniu, oraz (3) by społeczność była ekologicznie „poprawna”, jej stosunek do środowiska musi być świadomy i celowy, a nie zakorzeniony w szerszych procesach i intencjach społecznych. Jak sugeruje John H. Bodley: „Kiedy grupa nie ma politycznie albo rynkowo napędzanej motywacji kulturowej do rozszerzania swej populacji, produkcji i konsumpcji, jej członkowie nie muszą być samoświadomymi obrońcami przyrody”²⁹.

Podsumowanie: rewizjonizm w obronie kapitalizmu

Realne wyzwania rzucane panującym ideom rzadko pozostają bez odpowiedzi. Bez względu na to, czy jest ona celowa i wykalculowana, czy też powstaje nieświadomie na skutek przyswajania wartości i sposobu widzenia świata kultury dominującej, zawsze spełnia ideologiczną funkcję odwrócenia uwagi od krytyki panującego porządku. Etnoekologia porównawcza jest potencjalnie potężnym narzędziem dostarczającym takiego wyzwania, ponieważ oferuje nam możliwość wyobrażenia sobie radykal-

Inną przeszkodą w rozumieniu faktycznego funkcjonowania ekosystemu jest także ślepotą etnocentryzmu. Europejczycy postrzegali ludy niezachodnie jako nieszcześników, wrzuconych w określone warunki, miotanych przez środowisko naturalne, nad którym nie mieli żadnej kontroli. Na przykład zaawansowana uprawa i zarządzanie przyrodą wśród tubylczych Amerykanów było przez europejskich imigrantów albo lekceważone, albo odrzucane jako barbarzyńskie. Biali nie dostrzegali też, że tubylcy używali ognia

nie odmiennych relacji z ekosystemem, możliwych w kontekście zupełnie innych stosunków społecznych. Jej użyteczność jest jednak często podważana przez dwie powszechne tendencje intelektualne, zarysowane w niniejszym artykule. Pierwsza to orientacja mentalistyczna, która neguje społeczne korzenie wiedzy i wiary ekologicznej. Przesłania ona głębię kryzysu ekologicznego kapitalizmu, odnosząc go do oderwanych wartości i wierzeń, które można wymienić lub poprawić wysiłkiem woli. Druga tendencja zaprzecza istnieniu jakościowych różnic między społecznościami pod względem zachowań ekologicznych i postuluje, że różnice w skutkach działania odnoszą się tylko do demograficznych i innych czynników, nad którymi ludzie nie mają kontroli. Owa tendencja upowszechnia etnoekologię kultury kapitalistycznej i używa jej do oceny ekologicznego zachowania innych kultur, skutecznie zaprzeczając doniosłości potencjalnych różnic w zachowaniu człowieka wobec środowiska.

Obawiam się, że reakcja przeciwko bezmyślnym założeniom na temat „ekologicznie szlachetnego dzikusa” przechodzi w ideologiczną obronę kapitalizmu. Jak pisze Bodley:

Nic dziwnego, że rewizjonistyczne napady na „szlachetnego dzikusa” i „dziką przyrodę” pojawiają się w historycznym momencie, kiedy niezrównoważony imperatyw kultury globalnej nieustannego wzrostu kapitału redukuje ziemskie zasoby wody, gleby, lasów i łowisk do niebezpiecznie niskiego poziomu oraz zakłóca ekosystemy i naturalne cykle przyrody na niespotykaną dotąd skalę.



tlum. Ewa Dzurak

JOHN JOHNSEN wykłada antropologię w Utica College of Syracuse University, jest dziekanem School of Arts and Sciences w tym college'u, prowadzi praktyki antropologiczne w narodowym parku archeologicznym w Butrint, w Albanii, specjalizuje się w antropologii medycznej, etnoekologii i antropologii Indian amerykańskich, e-mail: jjohnsen@utica.edu.



in Ecological Anthropology, „Current Anthropology” 38, 1997, s. 612.

DONALD F. DANKER

TRAGICZNA ŚMIERĆ

Żółtego Niedźwiedzia i Johna Richarda juniora

Jedną z najbardziej dramatycznych opowieści, jaką przekazał potomnym w swych wywiadach Eli S. Ricker*, jest opowieść Williama Garnetta o zabójstwie i odwecie. 15 maja 1872 roku wódz Siuksów Oglala imieniem Żółty Niedźwiedź (Yellow Bear) zginął od kuli Johna Richarda juniora, który zapłacił za to życiem. Świadkiem tego był kilkunastoletni chłopak mieszanej krwi, nazwiskiem William Garnett. O tym ponurym i wstrząsającym wydarzeniu opowiedział Rickerowi podczas rozmowy w dniu 10 stycznia 1907 roku.

Sam Garnett też należał do malowniczych postaci pogranicza. Jego ojcem był porucznik Richard Brooke Garnett z szóstego pułku piechoty Stanów Zjednoczonych, dowodzący fortem Laramie, na Terytorium Wyoming, od 19 lipca 1852 do 18 maja 1854 roku. Richard Garnett pochodził ze starej szlacheckiej rodziny, która w 1610 roku przybyła na statku „Swan” do Ameryki i osiadła w dzisiejszym hrabstwie Essex, w Wirginii. W 1836 roku wstąpił do Akademii Wojskowej w West Point, którą ukończył w roku 1841 jako dwudziesty dziewiąty na pięćdziesięciu dwóch kadetów w swej klasie. Dowodząc w Laramie stoczył walkę z Siuksami Miniconjou, w której zginęło dwóch wojowników. Wystąpił z armii 17 maja 1861 roku i przyjął

* Zbiór wywiadów sędziego Eli S. Rickera (1843-1926), jakie przeprowadził z wieloma osobistościami odgrywającymi czołową rolę w dziejach Siuksów w drugiej połowie XIX wieku, znajduje się w posiadaniu Stanowego Towarzystwa Historycznego Nebraska. Najwięcej rozmów dotyczy Tańca Ducha, gdyż jego wspomnienie było wciąż świeże, gdy Ricker przystąpił do swych badań i żyło jeszcze wielu jego uczestników. Szczególnie wartościowe są jego wywiady z Metykami, gdyż oni – w przeciwieństwie do swych krewnych pełnej krwi – potrafili przekazać punkt widzenia Indian w terminach zrozumiałych dla białego badacza. Sędzia Ricker okazał się także zdolnym dziennikarzem, potrafiącym nawiązać bliski kontakt ze swymi rozmówcami i wiedział, jak zadawać pytania. Niemniej nie ustrzegł się fantazjowania, toteż jego wywiady należy uważnie zestawiać z dokumentami z epoki i wyciągnąć odpowiednie wnioski. [Ricker zamierzał je opublikować w książce zatytułowanej *The Final Conflict between the Red Men and the Palefaces*. Śmierć nie pozwoliła mu dokończyć tego projektu. Wywiady zostały opracowane przez Richarda E. Jensena, antropologa ze Stanowego Towarzystwa Historycznego Nebraska, i wydane w dwóch tomach: *Voices of the American West, Volume 1: The Indian, Volume 2: The Settler and Soldier. Interviews of Eli S. Ricker, 1903-1919*, Nebraska University Press, Lincoln 2005].

William „Billy” Garnett (1855-1930) był zwiadowcą, przewodnikiem i tłumaczem. W latach 1876-77 służył w armii amerykańskiej.

DENVER PUBLIC LIBRARY; WESTERN HISTORY DEPT.; NATE SALSBUURY COLLECTION; NS-91



Donald F. Danker
*Tragiczna śmierć
Złotego Niedźwiedzia*

rangę generała brygady w wojsku konfederatów. Zginął 3 lipca 1863 roku podczas szarży Picketta pod Gettysburgiem.

William (Billy) Garnett pochodził ze „starych amerykańskich” rodów po mieczu i kądzieli. Bez względu na swe nastawienie do Indian dowódca Laramie usynowił chłopca, którego urodziła mu Zapatrzona w Niego (Looks at Him), dziewczyna z plemienia Siuksów. Były agent do spraw Indian Valentine T. McGillicuddy twierdzi, że Zapatrzona w Niego pochodziła ze „znakomitej rodziny Siuksów,” zaś jej syn Billy „od strony ojca wywodził się z jednej z najlepszych rodzin Wirginii. Matce zawdzięczał stałość i niezawodność Indian równinnych, nigdy się nie wstydził swego pochodzenia i cieszył się zaufaniem obu stron. Powierzano mu wiele ważnych zadań i obowiązków w charakterze tłumacza, kuriera czy badacza, a ja osobiście powiem tylko, że był najlepszym tłumaczem swojej doby”.

Opowieść Garnetta to historia ostatniego dnia Johna Richarda juniora, innego słynnego Metysa. Jego pochodzenie łączy go ściśle z pograniczem. Za ojca miał Johna Baptiste Richarda, który poślubił Mary Gardiner, Metyskę żyjącą pośród Oglalów. John Baptiste Richard wywodził się z rodziny francuskich Kanadyjczyków, żyjących w Ameryce od początku XVIII wieku. Handlowali oni futrami, a on sam w 1840 roku, w wieku trzydziestu lat, przybył w tym samym celu między Indian w Góry Skaliste. Handlował i przewoził towary między innymi do fortu Bernard, rywalizującego z Laramie, dopóki ten drugi fort nie przeszedł na własność rządu. Pobierał też opłaty przy moście na rzece Platte. Młodszy Richard przez jakiś czas towarzyszył ojcu w jego przedsięwzięciach. Obaj prowadzili burzliwe życie i obaj skończyli gwałtowną śmiercią.

John Richard junior urodził się w 1844 roku. Kapitan Henry W.P. Paterson pisał w 1869 roku, że jest „niebezpiecznym i eleganckim mężczyzną. Ma blisko dwadzieścia pięć lat, pięć stóp i osiem lub dziesięć cali, ciemny wąs, szczupłą budowę ciała, miłą powierzchowność i sposób bycia i mówi biegle po angielsku”. Był ogólnie lubiany i przepadał za wódką

i kobietami. Spokrewnieni i współpracujący z Richardami członkowie rodziny Pourier powiadają, że nazywano go „Chudym Białym Człowiekiem”.

Dowodzący Departamentem Platte generał Christopher C. Augur nie darzył go zbytnią sympatią i w 1869 roku odmówił mu licencji na handel z Indianami, twierdząc, że pozbawia w ten sposób zarobku kupców z agencji. We wrześniu tego roku Richard zabił kaprała Francisza Conrada z kompanii E czwartego pułku piechoty. Tłumaczono to różnymi przyczynami: sprzeczką o kobietę lekkich obyczajów, pijackim szałem, samoobroną, zemstą za skonfiskowany majątek. Szczątki nieszczęsnego kaprała spoczywają do dziś na cmentarzu komunalnym w forcie McPherson, w Nebrasce.

Richard uciekł do Indian, by uniknąć zemsty kolegów pułkowych Conrada, a może też kary ze strony władz. Przed Siuksami chęłpił się, że zabił wielu żołnierzy koło fortu Fetterman. W rodzinie Pourierów opowiada się, że był co najmniej obecny przy zabiciu kilku górników w Górach Czarnych i że zabrał trochę ich złota na prowadzenie jakiegoś interesu.

Przebywający wśród Indian Richard budził powszechny lęk. „Jeśli Richardowi wpadnie coś nowego do głowy – ostrzegał „Omaha Weekly Herald” z 8 grudnia 1869 roku – to przy jego wrodzonej energii i przebiegłości oraz doskonałej znajomości białych i całego kraju, możemy oczekiwać długiej i zaciętej walki”. Strach ten sprawił, że do Departamentu Wojny zaczęły napływać prośby o jego ułaskawienie, w tym petycja podpisana przez 73 osoby. Niektórzy ze wstawiających się za nim byli jego handlowymi współnikami. W maju 1870 roku, kiedy Czerwona Chmura udawał się do Waszyngtonu, zażądał, by mu towarzyszył Richard. Na miejscu wódz przedstawił jego sprawę władzom i uzyskał od prezydenta Granta jego ułaskawienie. Richard wkrótce był już w Laramie, gdzie założył sklep zwany czasami „świńskim ranczem”, prowadząc aż do śmierci zwykły sobie tryb życia. A oto co Billy Garnett opowiedział Eli S. Ricketrowi 10 stycznia 1907 roku nad Cane Creek, w Dakocie Południowej:

Siedemnastoletni wówczas Garnett pracował dla Baptiste Pouriera. Wcześniej zatrudniali go Jules Ecoffey, John Richard i Adolph Cooney¹. Pourier mieszkał na Trzymiłowym Ranczo, gdyż leżało trzy mile powyżej fortu Laramie, nad rzeką o tej samej nazwie, i służył też wojsku jako przewodnik. Trzej współnicy prowadzili skład towarowy, a potem postavili jeszcze gospodę z salą bilardową. Teraz Cooney i Garnett udali się do fortu Laramie, gdzie dołączyli do nich Louis Shangrau, John Richard i Peter Janis, syn Antoine Janisa seniora. Richard zapytał Garnetta, czy nie chciałby pojechać z nim do Darniowej Agencji², lecz ten odparł, że nie może, gdyż wynajął się już u Cooneya. Richard rozmówił się wówczas z Cooneyem, który powiedział Garnettowi, że ma pójść z Richardem, a z powrotem przyprowadzą osiemdziesiąt koni.

Richard odszedł, mówiąc że musi porozmawiać z dowódcą placówki generałem J.E. Smithem³. Oficer ten jako pierwszy dowodził w obozie Robinson i wraz z pułkownikiem Bullockiem zabrał do Waszyngtonu Czerwoną Chmurę wtedy, gdy Grant ułaskawił Richarda.

Cooney i Garnett wraz z Peterem Janisem i Louisem Shangrau udali się do domu Julesa Ecoffeya, mieszkającego na wschodnim krańcu fortu. Na tę właśnie chwilę do placówki zjechał szwadron drugiego pułku kawalerii pod komendą kapitana Egana⁴. Fort stał na wysokim płaskowyżu, a dom Ecoffeya poniżej, na jego zboczach. Kiedy kawalerzyści zsiadli z koni, stanęli między składem handlarza a piekarnią. Richard zamienił kilka słów z Eganem, po czym poszedł na kwatery generała Smitha.

¹ Wszyscy oni od dawna znani byli Siuksom z Wyoming i Dakoty Południowej, z którymi łączyły ich więzy krwi lub małżeństwa. Osoby o takich nazwiskach żyją nadal w tych stronach.

² Agencja Czerwonej Chmury, zwana też Darniową Agencją (Sod Agency), leżała 32 mile w dół rzeki Platte od fortu Laramie. Była to pierwsza z czterech agencji Czerwonej Chmury.

³ Generał brygady John Eugene Smith dowodził fortem Laramie. Służył w czternastym pułku piechoty, a stopnia generała dosłużył się za męstwo wykazane pod Vicksburgiem i Savannah.

⁴ Pochodzący z Irlandii James Egan zaciągnął się 13 września 1856 roku do drugiego pułku kawalerii. 6 lutego 1868 roku został

Idąc z powrotem, skrócił sobie drogę z południa na wschód pod zboczem. Tak jak Shangrau, zabrał do Ecoffeya winczester. Obaj mieli też po sześciostrzzałowym koltcie, zaś Peter Janis miał takie dwa. Wszyscy ruszyli w dół rzeki, do rzeźni, znajdującej się pół mili dalej. Garnett zabrał ze sobą pościel i zapasowe ubranie. Spuścili łódź na wody Platte, na dziobie zasiadł Garnett, Richard ujął ster, a za wiosła chwycili Janis i Shangrau. Jeszcze koło rzeźni Garnett dowiedział się, co ma robić. Richard powiedział mu, że po drugiej stronie Platte ma dwuosobowy powóz i dwa siwki, które dokładnie opisał. Poleciał mu zabrać je w dół rzeki i wysadzić na jej północnym brzegu w wiosce Żółtego Niedźwiedzia, sześć mil powyżej Darniowej Agencji (grupę Żółtego Niedźwiedzia, która dotąd zamieszkuje koło Misji Świętego Różańca, nazywano grupą Śledziony⁶) i czekać tam, aż przyjedzie po niego.

Każdy poszedł w swoją drogę. Garnett chwilę patrzył za oddalającą się łodzią, której załoga zabawiała się strzelaniem do łabędzi.

Kiedy zawitał do osady Arapahów, poprosił pewnego siwowłosego starca o coś do zjedzenia, a ten zaprowadził go do swego tipi, gdzie jego żona uraczyła gościa smażonym chlebem, kawą i wędzonym boczkiem. Zdaniem Rickera było to w maju 1872 roku.

Potem udał się w dalszą drogę i po jakichś pięciu milach dotarł do wielkiej wioski Człowieka, Którego Koni Się Boją. Następne kilka mil zawiodło go do osady Żółtego Niedźwiedzia. Tutaj, po dwóch godzinach, doczekał się swych towarzyszy. W łodzi mieli skrzynkę wódki. Garnett twierdzi, że John Richard nie pił od dłuższego czasu, a kiedy mówił, że nie pije, można było na nim polegać. Kiedy wysiedli na brzeg, słońce stało już wysoko na niebie. Wyskakującemu z łodzi Richardowi wpadł do wody zegarek wart 250 dolarów, lecz gdy Garnett chciał go wydobyć, Richard ze śmiechem oświadczył, że ma go na łańcuszku na szyi, jest ze złota, kosztuje 800 dolarów i sięga do samej ziemi.

Kiedy Richard uszedł na północ z Fetterman, gdzie w 1869 roku zabił żołnierza, miał indiańską żonę. Będąc wśród Indian, wziął sobie drugą małżonkę, siostrę tej pierwszej. Obydwie były siostrami Żółtego Niedźwiedzia.

Żył wraz z nimi, kiedy towarzyszył Czerwonej Chmurze podczas podróży do Waszyngtonu w 1870 roku. Obie przybyły za nim do Fetterman i razem sprzedawali białym siano i drewno.

Wiosną 1871 roku, w styczniu albo w lutym, Nick Janis wrócił do fortu Laramie z agencji Whetstone, gdzie przebywał od czterech lat. Richard oddał teraz swe dwie indiańskie żony, które poślubił zgodnie z plemennym obyczajem, i ożenił się z Emily, córką Janisa. Ślubu udzielił im porucznik Cameron, adiutant generała Smitha.

Gdy trzech mężczyzn wyszli na brzeg, Garnett zauważył, że Richard i pozostali chwieją się na nogach i nie mają już ani jednej butelki whisky. Podeszedł do Richarda i powiedział, że myślał, iż ten zerwał już z picciem. Richard odparł, że tylko ścierpły mu nogi i poprosił go, by zajął się jego zaprzęgiem. Pokazał mu też wielkie tipi Żółtego Niedźwiedzia stojące we wschodniej części wioski i kazał mu tam pojechać, gdyż chciał zabrać ze sobą młodszą z dwóch byłych żon, siostr Żółtego Niedźwiedzia. Garnett zaczął mu tłumaczyć, że odesłał swe indiańskie żony, ma teraz piękną małżonkę półkwi i powinien porzucić ten zamiśl i wracać do powozu. Wtedy włączył się do rozmowy Dave Janis⁶, obrzucił go obelgami i kazał zaprzęgać konie. Kiedy Garnett zajechał do Żółtego Niedźwiedzia, zastał przed jego namiotem Petera Janisa i Louisa Shangrau. Matka wodza

kapitanem i sprawował tę rangę w chwili śmierci Richarda. Stopień oficerski otrzymał podczas wojny secesyjnej za odwagę i zimną krew, jakimi wykazał się w bitwie pod Cold Harbor.
⁵ Żółty Niedźwiedź należał do Tapeshleca, czyli Śledziony, odłamu Siuksów Oglala. Wołowej śledziony używa się jako przynęty na ryby.
⁶ Nie wiadomo dokładnie, o kogo tu chodzi; zdaje się, że Peter Janis miał taki przydomek.

mieszkała w tipi stojącym niedaleko za jego namiotem i stamtąd wyszedł na powitanie gości. Za nim postępował Richard z karabinem przewieszonym przez pierś i wszyscy czterej mężczyźni weszli do jego namiotu.

Garnett został za zaprzęgiem na dworze i widział, jak do tipi wodza zachodzą kolejni Indianie. Naliczył ich do czterdziestu, kiedy po dziesięciu czy piętnastu minutach na dwór wyszedł Peter Janis i zaprosił go do środka. Garnett odparł, że jego miejsce jest przy zaprzęgu, ale Janis powiedział, że zajmie się zwierzętami i jeszcze raz powiedział, by wszedł do środka i wyprowadził Richarda.

– Dlaczego ty tego nie zrobisz? – spytał Garnett.

Janis odrzekł, że nie może i znów poprosił Garnetta, by zabrał Richarda ze sobą. Ten odparł, że odradzał Richardowi pójście do Żółtego Niedźwiedzia i że to właśnie Janis mu w tym przeszkodził i kazał zająć się zaprzęgiem. Po pewnym czasie jednak przestał się upierać i wszedł do środka. Tipi było pełne Indian. Był to zwykły, kolisty namiot, o średnicy 6 metrów. Żółty Niedźwiedź miał dwie żony. Po obu stronach wejścia znajdowały się ich łóżka złożone teraz w trójnóg, mający u wezglowia zwinięty płaszcz z bizoniej skóry. Naprzeciw niego, w głębi, leżało długie i obszerne łóżko, na którym ucinali sobie drzemkę goście i dzieci gospodarza domu. Siedział tam Louis Shangrau, gdy Garnett wszedł do środka. Żółty Niedźwiedź siedział po prawej stronie, opierając się wygodnie o bizonie futro pokrywające trójnóg. John Richard siedział między wodzem i Shangrau, a obok nich było jeszcze dwóch albo trzech Indian.

W ciągu dnia łóżka składano, zwijając futra i koce, tak że tworzyły wygodne siedzenia. Po lewej stronie trójnoga siedział Powolny Niedźwiedź, przyszyły zięć Czerwonej Chmury, żyjący teraz u ujścia potoku White Clay, w rezerwacie Pine Ridge, a który odegrał główną rolę w tym, co się miało za chwilę wydarzyć. Garnett wszedł i usiadł między nim i drugim wojownikiem, który nabijał fajkę *kinnikinnikiem*⁷. Indianie siedzieli w dwóch rzędach na wprost wejścia do tipi, przez co trudno było się z niego wydostać. Na samym środku płonął niewielki ogień.

Richard trzymał winchester na kolanach. Gawędził od niechcenia ze zgromadzonymi Indianami, zaznajamiając ich ze szczegółami swych czynów, a głównie o tym, jak uczestniczył w wyprawie wojowników, którzy niedaleko fortu Fetterman zabili kilku żołnierzy z kompanii Egana, przybyłej właśnie do fortu⁸. Po jakimś czasie przerwał rozmowę i oświadczył wodzowi, że przybył po swoją młodszą żonę.

Richard nosił piękny, letni kapelusz, z szeroką czarną opaską, upleciony z jakiegoś roślinnego włókna. Podobał się bardzo Garnettowi, zdaniem którego kosztował ze cztery-pięć dolarów.

Żółty Niedźwiedź odparł, że może ją sobie zabrać, ale teraz nie ma jej tutaj, gdyż przebywa w agencji, gdzie odbywa się taniec skalpu. Niedawno odbyła się zwycięska walka z Ponkami, w której jeden z wrogów stracił życie i skalp, co uczczono wielką ucztą i tańcem. Kilku Indian wróciło właśnie stamtąd i ci widzieli kobietę Richarda. Oświadczyli to jednogłośnie po tym, jak Żółty Niedźwiedź oznajmił zebranym, iż jego szwagier nie uwierzył mu, gdy powiedział, że się tam znajduje.

Rozmowa potoczyła się znów jak poprzednio, ale wkrótce Richard wrócił do swego, twierdząc że chcą się go tu pozbyć bez dostatecznego powodu. Powiedział, że jego żona jest w wiosce, ale ukrywają ją przed nim. Wódz jeszcze raz zapewnił, że przebywa ona na tańcu skalpu, że jest jego żoną, którą zgodnie z prawami plemienia kupił i zapłacił za nią, i że może

⁷ Palony w fajce *kinnikinnik* stanowił mieszkankę dziko rosnącego tytoniu i innych roślin, głównie derenia, bardzo podobnego do wierzby purpurowej.
⁸ Szeregowcy John A. McCallister i George McKenna z kompanii K drugiego pułku kawalerii ponieśli śmierć koło fortu Fetterman, w czasie gdy Richard bawił tam u Indian.



udać się po nią. Ku zaniepokojeniu Garnetta Richard cały czas bawił się kurkiem swego karabinu, a takie zachowanie zwiastowało śmiertelne niebezpieczeństwo. Dałby wszystko, by znaleźć się teraz na zewnątrz. Przy wyjściu tłoczyli się jednak zgromadzeni, tak że nie miał najmniejszej możliwości opuścić tipi. Gdyby miało zatem dojść do najgorszego, postanowił przeciąć nożem ścianę i uciekać, zwłaszcza że Richard raz po raz ponawiał swe zarzuty.

Coraz więcej Indian wracało z tańca. Wokół tipi znajdowało się dużo koni. Mieszkańcy wioski pilnowali ich całą noc. Żrebaki garnęły się do starych kłaczy, innym pętano nogi. Zabezpieczano je w każdy możliwy sposób, gdyż nastał wtedy czas systematycznych, prowadzonych na dużą skalę najazdów białych koniokradów. Indianie obawiali się ich bardziej niż kradzieży ze strony innych plemion, dla których porwanie konia nie było zbrodnią ani występkiem, ale cnotą nieustępującą zbytnio wyczynom na polu walki.

Mijała już druga godzina, jak Żółty Niedźwiedź zasiadł z Richardem w swym tipi. Noc nie pozwalała zobaczyć zbyt wiele, ale wschodził pełny księżyc.

Teraz Richard zaczął lżyć czcigodnego wodza, powszechnie kochanego przez wszystkich Siuksów ze względu na jego prawy charakter, łagodne usposobienie, przykładne zachowanie i przywiązanie, jakim darzył wszystkich współplemieńców. Mówił mu, że to on podarował konie pasące się wokół jego tipi i że powinien je powstrzymać. Żółty Niedźwiedź odparł, że istotnie dostał od niego kilka kuców i że jeśli chce zabić te, które były kiedyś jego własnością, może to uczynić bez przeszkód. Niemniej oprócz koni, o których mówi Richard, znajduje się wiele innych, które sam wyho-

Agencja Czerwonej
Chmury w Nebrasce,
wydawanie Indianom
przdziałów żywności;
drzeworyt,
„Harper's weekly”,
listopad 1875
LIBRARY OF CONGRESS:
cph.3A38377

dował, które podarował córkom i nikt nie ma prawa ich dotknąć. Richard bawił się winczesterem i Garnett usłyszał trzask odwodzonego kurka. Pomyślał, że Richard chce wyjść na dwór zastrzelić jakiegoś konia, zadowoli się takim rodzajem zemsty i w spokoju wróci do agencji. Ilu Indian myślało w ten sposób, możemy się tylko domyślać.

Żółty Niedźwiedź wyczuł grożące mu niebezpieczeństwo. Nad jego głową wisiały przybory do fajki, noże i rewolwer. Obecni zauważyli, jak spogląda tam co jakiś czas, jakby oceniał dzielącą go odległość. Znajdowały się poza jego zasięgiem. Nie mógł od razu wstać i sięgnąć po broń. Doszłoby z miejsca do starcia, w którym nie miałyby żadnych szans. Jedyne co mu pozostało, to prowadzić dalej rozmowę i czekać sposobnej chwili.

Richard wstał z karabinem w dłoni, zrobił krok naprzód, jakby chciał wyjść z tipi, a potem, jak błyskawica, obrócił się ku wodzowi i strzelił mu prosto w pierś. Żółty Niedźwiedź osunął się po bizonich skórach, o które się opierał, przez chwilę próbował wstać, po czym padł martwy.

Szybszego odwetu za tak tchórzliwe morderstwo nie można było sobie wyobrazić. Kilkunastu Indian natychmiast wpadło na Richarda, nie pozwalając mu zrobić dalszego użytku z broni. Jego długi winczester nie nadawał się do walki wręcz, ale jakoś udało mu się wydobyć rewolwer. Wiele rąk chwyciło go za ramię i choć szybko wystrzelał cały magazynek, kule poszły wysoko, rozrywając skórzany dach. Wyglądało to na zabawę, krótką i nieszkodliwą. Wojownik, który siedział po prawej stronie Garnetta i sypał *kinnikinnik* do fajki, zatopił nóż w piersi Richarda i w chwilę później kolejne noże zagłębiły się w jego piersi i plecach. Mężczyźni, którzy chwycili go za ręce, nieświadomie podtrzymywali go na nogach, nie dając mu upaść na ziemię. Ciosy były śmiertelne, ale żył jeszcze, kiedy Powolny Niedźwiedź posłał mu kulę prosto w głowę.

Kilkunastoletni Garnett widział to wszystko. Czy można wątpić, że chciał uciec jak najdalej od tak strasznego widoku ludzi dyszących żądzą mordu, napierających na siebie, dwóch leżących ciał, rozgrzanych rewolwerów, ociekających krwią noży i tipi pełnego zapachu dymu i prochu? Próbował podnieść dolny brzeg namiotu za plecami, ale był przybity kołkami do ziemi. Skoczył wówczas do wyjścia i wylądował na plecach tłoczących się przy nim wojowników. Kiedy ci wypadli w końcu na zewnątrz, unieśli go ze sobą.

Na dworze zobaczył Shangrau, który wydostał się po pierwszych strzałach. Teraz szarpał się z kilkoma Indianami, chcącymi wyrwać mu karabin. W rękę jednego z nich błysnął nóż i Shangrau upuścił strzelbę i uderzeniem pięści powalił napastnika, po czym znów chwycił broń. Garnett rzucił się do ucieczki, ale leżący na jego drodze i przestraszony koń podniósł się akurat wtedy, kiedy przeskakiwał nad nim. Chłopak wyłożył się jak długi na ziemi, a kiedy wstał, pospieszył z pomocą Shangrau. Ten szarpał się z wojownikiem, który trzymał lufę jego karabinu, nie pozwalając mu wystrzelić. Garnett kazał mu odejść, lecz Indianin odparł, że Shangrau na pewno go zabije. Zapewniony, że nic mu nie będzie, puścił lufę i ruszył do swoich. Przyglądający się zająciu Indianie, gdy tylko zobaczyli, że odszedł na bezpieczną odległość, otworzyli ogień do obu przyjaciół, którzy z miejsca zaczęli uciekać. Znacznie szybszy od towarzysza Garnett spostrzegł, że zostawił go daleko w tyle i natychmiast zawrócił. Wkrótce dostali się między drzewa z depczącymi im po piętach jeźdźcami, pędzącymi z wioski do agencji. Ukryli się w cieniu i kiedy pogoń przemknęła obok nich, skierowali się ku rzece.

Wówczas zaczęli biec. Obóz przypominał kształtem łuk, którego cięciwą była rzeka. Zajmował sobą duży obszar.

Stanęli na brzegu. Garnett był znakomitym pływakiem i na niespokojne pytanie Shangrau, co zamierza robić, odparł, że chciałby przepłynąć rzekę. W tym czasie była ona bardzo głęboka, a woda lodowato zimna. Przestraszony Shangrau zaczął prosić chłopca, by go nie zostawiał samego, bo- wiem nie umie pływać.

Wiedzieli, że nie mają czasu do stracenia. Gdyby odkryto ich obecność, nie uszliby z życiem. W wiosce huczało jak w ulu i wszędzie było widać jeźdźców. Garnettowi przyszła na myśl łódź, lecz towarzysz zapewnił go, że jest już na pewno w posiadaniu Indian.

Obaj skreślili ostrożnie w stronę agencji. Na wschód od wioski znajdował się pas ziemi porośnięty potężnymi topolami i tamtędy prowadziła droga do agencji. Księżyc świecił jasno, rzucając głębokie cienie. Obaj mężczyźni dotarli między drzewa prawie równo z nadciągającymi z dołu rzeki Indianami.

– Połóżmy się za pniami – powiedział chłopak i ledwo to uczynili, ściągający znaleźli się między nimi, ale pojechali dalej.

Teraz należało się zastanowić, jaką obrać drogę ucieczki. Garnett uważał, że powinni udać się w piaszkowe wzgórza, ale chcąc to zrobić, musieli- by zatoczyć pełne koło.

Konni Indianie poszukiwali ich przez cały czas, toteż zeszli im z oczu dopiero, gdy dotarli do wody i zasłonił ich wysoki brzeg rzeki. To tutaj Garnett pomyślał o poszukaniu łodzi i tutaj też spytał Shangrau, dlaczego nie strzelał do Indian, którzy rzucili się na niego. Ten odparł, że nie miał w lufie żadnego naboju, gdyż wystrzelał je wszystkie na dzikie ptactwo, kiedy płynął w dół rzeki i dopiero teraz mógł ponownie załadować broń. Potem zaczęli rozmawiać o przepłynięciu rzeki. Kiedy postanowili, że chłopak nie popłynie sam, zaczęli zastanawiać się, co dalej. Garnett chciał pójść na północ ku wzgórzom i zatoczyć koło, dzięki czemu z drugiej strony dotarliby do drogi i rzeki poniżej agencji. Mówił, że będą musieli odejść trzy-cztery mile od rzeki i drogi między wioską a agencją, na której wypatrzą ich wojownicy. Shangrau przystał na to mówiąc, że ta okrzęzna droga zajmie im całą noc, ale tylko tak dojdą bezpiecznie na miejsce.

W tym momencie dał się słyszeć tętent koni jeszcze innych Indian jadących w stronę agencji. Shangrau wymierzył w ich stronę, lecz Garnett zabronił mu strzelać mówiąc, że wtedy on skoczy do rzeki, by się ratować. Strzał zdradziłby ich kryjówkę i przyniósł im śmierć z rąk wojowników. Ruszyli w drogę, lecz nim uszli ze sto pięćdziesiąt kroków, trzeci oddział Indian ukazał się na drodze do agencji. Przywarli płasko do ziemi i pogoń przeszła obok, nie zwracając na nich uwagi. Nie niepokojeni już więcej udali się między wzgórza. Świtało już, kiedy przybyli do agencji. Okazało się, że przed nimi zjawił się już Dave Janis, szybciej niż koń, który pogalopował w tę stronę prawie w tym samym czasie. Słyszał on z szybkości swych nóg, ale tym razem przeszedł samego siebie.

Chłopak poprosił kierownika agencji o łóżko do spania. Na pytanie, czy był świadkiem zajścia w wiosce, odparł, że tak, ale nie powie nic, aż trochę odpocznie. Nie spał zbyt wiele do wydarzeń tej dramatycznej nocy, a to, co później przeszedł, doprowadziło go do skrajnego wyczerpania. Podziękował za posiłek i rzucił się na posłanie. Nie wiedział, jak długo spał, lecz poczuł, że ktoś szarpie go za nogę. Gdy usiadł, ujrzał swego dawnego pracodawcę Baptiste Pouriera, który słuchał go ze łzami w oczach, pod-

*Bernice Pourier, wnuczka Baptiste Pouriera, przyjaciela i współnika Richarda, mówiła o córce, a nie o siostrach Żółtego Niedźwiedzia. Jej zdaniem wódz życzył sobie Richarda za szwagra i ogłosił, że ten poślubi jego siostry. Jednak Richardowi bardziej spodobała się córka Żółtego Niedźwiedzia, ale że miał dopiero osiemnaście lat, nie chciał jeszcze się żenić. Mimo to wódz przyprowadził córkę do krewnych Richarda, a ci przekonali go, że jej odrzucenie byłoby wielką obrazą i rodzina utraciłaby cały szacunek, jakim darzyli ją Indianie. John i córka Żółtego Niedźwiedzia żyli więc ze sobą jakiś czas, ale dziewczynę wkrótce sprzykrzyła się ciągła nieobecność męża w domu i wróciła do rodziców. Żółty Niedźwiedź obraził się wówczas na Richarda, który nie raz słyszał, jak przyjaciele wodza mówili między sobą: „Kto zabije Chudego Białego Człowieka, dostanie bizoni ożór”. Później, w 1871 roku, Richard poślubił trzy siostry Żółtego Niedźwiedzia, choć większość źródeł mówi tylko o dwóch.

czas gdy chłopak sam nie mógł się powstrzymać od płaczu. Stojący obok agent pilnie notował wszystko, co wychodziło z ust Garnetta.

Aby zakończyć już opowieść o tym krwawym zajściu, należy jeszcze powiedzieć, że Indianie dopełnili zemsty, dziurawiąc kulami ciało Richarda. Natomiast rozwścieczeni Metysi, którzy nie wiedzieli początkowo, że wszystkiemu winien jest Richard, pokaleczyli i spalili zwłoki Żółtego Niedźwiedzia.

Wydarzenie to tak przygnębiło Indian, że wszyscy opuścili wioskę i przenieśli się w zakole rzeki White, w sąsiedztwo agencji Pstrego Ogona, kilka mil poniżej dzisiejszego Crawford. Minął cały rok, zanim wrócili nad Platte.

Garnett przez cztery dni nie wychylał nosa za palisadę agencji, gdyż nie był pewien, czy nie przypłaci tego życiem. Mieszkająca w pobliżu matka nie potrafiła go nakłonić, by zaszedł na kilka dni do jej tipi. Kiedy zapanował spokój, zaczął znów pracować u Baptiste Pouriera.

Garnett mówił, że Richard poślubił siostry Żółtego Niedźwiedzia w 1869 roku, ale nie w tym samym czasie. Od Shangrau dowiedział się, że to z nazwy Dave’a Janisa popłynął w dół rzeki, by zabrać córkę wodza⁹.

Okazało się również, że kiedy Richard mówił w forcie, że ma porozmawiać z dowodzącym tam generałem Smithem, była to tylko wymówka; nie miał on w ogóle takiego zamiaru. Po przybyciu kompanii kapitana Egana oficer powiedział mu w zaufaniu, aby zabierał się z fortu, gdyż niektórzy jego żołnierze chcą się zemścić za zabitych przez niego przed trzema laty kolegów. Dlatego to na spotkanie towarzyszy poszedł okrężną drogą nad brzegiem rzeki. ❖

tłum. Aleksander W. Sudak

DONALD F. DANKER (1922-2005), historyk i archiwista związany z Uniwersytetem Neb-raski w Lincoln oraz Uniwersytetem Washburn w Topeka, w stanie Kansas. Specjalizował się w historii amerykańskich Równin, a głównie w stosunkach między białymi a Indianami. Wśród jego licznych artykułów i książek znajdują się *Man of the Plains: Recollections of Luther North* oraz *Mollie: A Journal of Mollie Dorsey Sanford*.

Artykuł *Violent Deaths of Yellow Bear and John Richard Jr.* ukazał się w czasopiśmie, „*Nebraska History*”, t. 63, nr 2, lato 1982, ss. 137-51. Przekład i publikacja w „*Tawacinie*” za uprzejmą zgodą autora.

Eseje historyczne Donalda Dankera dwukrotnie już drukowaliśmy w „*Tawacinie*”: *Bracia North i pauniscy zwiadowcy* (nr 1 [41], wiosna 1998, ss. 19-26) oraz *Wysoka cena kulawej krowy: o masakrze Grattana* (nr 3[83], jesień 2008, ss. 22-27).

TRUDNA DROGA do szczęśliwego 1891 roku

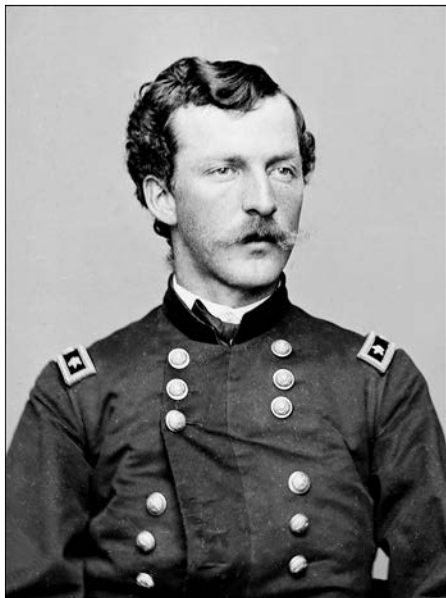
Walka Szejenów Północnych o jedność plemienia

Podczas długotrwałych wojen z białymi Szejenowie zapisali się chwalebnie na kartach historii. To oni wraz z Lakotami, swoimi sojusznikami, zadali najdotkliwszy cios armii amerykańskiej nad Little Bighorn w 1876 roku. Wydarzenie to można nazwać pyrrusowym zwycięstwem, które przyspieszyło i przesądziło o ostatecznym rozwiązaniu „problemu indiańskiego”. Zima 1876-77 uświadomiła Szejenom niemożliwość prowadzenia dotychczasowego życia na wolności. Na podjęcie tej decyzji wpłynęła ciągła presja ze strony dwóch dowódców, Nelsona A. Milesa i Ranalda S. Mackenzie. Sukces kampanii zimowej przeciwko tubylcom faktycznie przesądził o ich losie. Z nadejściem wiosny 1877 roku dla Szejenów z Północy zaczął się nowy etap, trudna droga życia, która bezsprzecznie potwierdziła, iż plemię zasługuje na miano „walczącego” bądź „walecznego”.

Po zdaniu się na łaskę wojsk federalnych, Szejenowie stanęli przed jednym z największych problemów we wczesnym okresie rezerwatowym. Chodziło o utrzymanie jedności grupy mieszkającej na Północy. Tym razem podział miał nastąpić z przyczyn, które kształtowały się stopniowo od początku lat pięćdziesiątych XIX wieku. Można podać kilka powodów, które wpłynęły na taki stan rzeczy. Wiązały się one z ówczesną polityką władz amerykańskich wobec Indian, które niekiedy nie zauważały pewnych potrzeb Szejenów, związanych głównie z obszarami łowieckimi, położonymi na północ od rzeki Platte. Związek tej grupy z pobratymcami z nad Arkansas uległ pewnemu osłabieniu przez lata sześćdziesiąte XIX wieku, pomimo kilku spotkań ogólnoplemiennych. George Bent wspominał o dużych różnicach między obiema grupami¹, czego nie zauważali biali reprezentanci z Waszyngtonu podczas rozmów traktatowych. Ohmeseheso i Sutaio Północni² byli często uważani za grupy, które mieszkaly dalej na południu, nad rzekami Republican i Arkansas. Oczywiście istniała więź plemienna między pewnymi grupami rodzinnymi, ale pod koniec lat sześćdziesiątych XIX wieku faktycznie były przywiązane do terenów koło Gór Czarnych, gdzie mieszkaly od kilku dziesięcioleci. Szejenowie z północy nawiązali bliskie relacje z Siuksami Brule i Oglala. Razem stworzyli silny sojusz, z którym w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku armia amerykańska musiała się liczyć i nawet w pewnym okresie mu ulec. Jednak mimo iż z jednej strony sąsiedztwo silnych Lakotów przyczyniało się do wzmocnienia Szejenów podczas walk z białymi, to z drugiej strony

¹ Zob. G.E. Hyde, *Life of George Bent. Written from His Letters*, University of Oklahoma Press, Norman 1983, ss. 195-197.

² O grupach narodu Szejenów zob.: Mirosław Sprenger, *Rada 44 wodzów na straży szejeńskich tradycji*, „Tawacin” nr 1[77], wiosna 2007, ss. 26-27.



POWYŻEJ

Dwa Księżyce (Two Moons), wódz Szejenów, ok. 1907
 LIBRARY OF CONGRESS,
 cph.3b32940
 PO PRAWIEJ
 Nelson A. Miles,
 generał armii amerykańskiej,
 ok. 1865
 LIBRARY OF CONGRESS,
 cph.3b32940

w trakcie rozmów z reprezentantami rządu osłabiało ich możliwości negocjacji na rzecz swych silniejszych towarzyszy. Taki tok rozumowania uwiadamniał się szczególnie w trakcie spotkań Szejenów z rzecznikami władz federalnych.

Podczas narady nad Horse Creek w 1851 roku Szejenowie uzyskali ziemię pomiędzy rzekami North Platte a Arkansas. Natomiast tereny łowieckie Sutaio Północnych i Ohmeseheso, zgodnie z prawem, na podstawie artykułu 5 traktatu, zostały przekazane Crow i Lakotom. Podczas kolejnego ważnego spotkania Szejenów z pokojową komisją w 1868 roku w forcie Laramie, ustalono, że tubylcy przyjmą za swój dom obszary znajdujące się przy ujściu Medicine Lodge Creek, bądź też koło fortu Randall, nad Missouri, lub nad Otter Creek, dopływem Yellowstone. W ciągu roku od zawarcia tego traktatu Ohmeseheso i Arapaho mieli dołączyć do jednej z trzech wyżej wymienionych agencji, Szejenów i Arapaho Południowych, Lakotów bądź Wron. W pewnym sensie traktat z 1868 roku był przełomem, ponieważ rozróżniał Szejenów Północnych i Południowych. Dostrzegał w nich oddzielne grupy, stanowiące pewne zagrożenie i ważny czynnik w kształtowaniu kontaktów z białymi. Dla Ohmeseheso i Sutaio Północnych możliwość wyboru agencji na północy także stanowiła przełom, dzięki któremu mogli zostać na tradycyjnych terenach łowieckich. Choć faktycznie kolejne wydarzenia udowodniły niezmienną linię polityczną władz federalnych.

Twarde warunki postawione przez komisję pokojową w postanowieniach traktatowych, zmierzające do osadzenia tubylców na wyznaczonych obszarach oraz asymilacji ludności tubylczej ze społeczeństwem białych, nie były możliwe do wyegzekwowania w tym okresie. Sytuacja zmieniła się, gdy 7 pułk kawalerii pod dowództwem Georg'a A. Custer'a doznał dotkliwej klęski nad Little Bighorn. Społeczeństwo na Wschodnim Wybrzeżu

przeżyło szok, co w końcu skłoniło Kongres do przyznania funduszy na ostateczne rozwiązanie „problemu indiańskiego” na północnych równinach. Już dwa miesiące później władze powołały komisję pod przewodnictwem George’a W. Manypenny. Miała ona pozyskać obszary położone na zachód od 103 południka. Po zastosowaniu szantażu wobec Indian z Agencji Czerwonej Chmury, reprezentanci władz już we wrześniu odnieśli sukces. Szejenowie, którzy żyli w rezerwacie razem z Arapaho i Lakotami, podpisali porozumienie i obiecali przyjąć jeden z warunków, który przewidywał przesiedlenie ich na obszary wzdłuż Missouri, koło fortu Randall, bądź też na Terytorium Indiańskie. W czasach, gdy większa część plemienia nie poddała się jeszcze wojennej nagonce ówczesnej polityki władz, przyszłość jedności grupy rysowała się w czarnych barwach. Potwierdzały to nieprzemyślane kroki polityków z Departamentu Indiańskiego, zmierzające jedynie do dalszej destabilizacji stosunków z Szejenami.

Problem zaczął się uwidaczniać już na wiosnę 1877 roku, gdy „buntownicy” zaczęli poddawać się wojskom stacjonującym na Terytoriach Montany i Dakoty. Koalicja Szejenów i Lakotów przestała być liczącą się siłą. Wraz z zakończeniem walk skończył się tradycyjny styl życia, umożliwiając im wolne, nieskrępowane koczowanie na równinach.

Ostatni etap wielkiej wojny Siuksów był dla Szejenów tragiczny w skutkach. Wyczerpani do granic możliwości, głodni, bez dobytku, w bezustannej ucieczce, zdecydowali się na pokój. Główne grupy złożyły broń w kwietniu 1877 roku w agencji White River i forcie Keogh. Wybór pierwszego miejsca wynikał ze znajomości panujących tam warunków, a także z sympatii wobec Oglalów³. Każdemu współplemieńcowi wodzowie zostawili wybór miejsca kapitulacji. Ostatnia wielka wioska nomadów podzieliła się definitywnie na cztery grupy, które z wiosennym przebudzeniem ruszyły na ostatnią swobodną wędrowkę. Pierwsza, licząca około 45 tipi (ponad 300 osób) pod przewodnictwem Czarnego Mokasy (Black Moccasin), Szalonej Głowy (Crazy Head), Starego Wilka (Old Wolf), zdecydowała poddać się płk. N.A. Milesowi w nowo powstałej placówce, forcie Keogh⁴. Pośród nich znajdował się również Dwa Księżycy (Two Moon), przywódca stowarzyszenia Szczeniąt Lisa. Druga część napływała powoli do agencji White River. Pierwszą, najliczniejszą grupę (liczącą 386 osób) przyprowadził znany wódz Ohmeseheso, Mały Wilk (Little Wolf), a także inni przedstawiciele Rady 44 Wodzów, m.in. Stary Niedźwiedź (Old Bear), Amerykański Koń (American Horse) i Czarny Wilk (Black Wolf). Broń złożyli przed gen. George’em Crookiem, jednym z najbardziej znanych wojskowych, walczących z Indianami na Zachodzie. Pod koniec kwietnia do współplemieńców dotarli Poranna Gwiazda (Morning Star) i Stojący Jeleń (Standing Elk) z swymi ludźmi. Reszta Szejenów pojawiła się razem z Szalonym Koniem (Crazy Horse), który poddał się w maju. Generał Crook w telegramie do Williama T. Shermana podał liczbę ponad 900 Szejenów na terenie agencji⁵. Mniejsze grupy rodzinne wybrały dwie inne drogi. Pod przewodnictwem opiekuna Świętych Strzał, Psa o Czarnej Sierści (Black Hairy Dog), udali się na Terytorium Indiańskie. Z kolei grupa Szejenów będących w bliższych relacjach z Arapaho Północnymi ruszyła do agencji Wind River w Wyomingu. Pośród przywódców znajdowali się Wielkie Serce (Big Heart) i Biały Jastrząb (White Hawk)⁶.

Po kapitulacji Szejenowie znaleźli się w trudnej sytuacji. Mimo podpisanych wcześniej traktatów i porozumień, miejsce ich zamieszkania było ciągle nieznane. Już kilka dni po poddaniu podjęto na nowo trudne rozmo-

Mirosław Sprenger
*Trudna droga Szejenów
do szczęśliwego 1891 r.*

³ Zob. T. B. Marquis, *Wooden Leg. A Warrior Who Fought Custer*, University of Nebraska Press, Lincoln 1971, s. 298.

⁴ Fort Keogh powstał w 1876 roku na Terytorium Montany. Pierwotnie placówka nosiła nazwę Tongue River Cantonment i usytuowana była u ujścia rzeki Tongue. Latem 1877 roku zaczęto budować w pobliżu nowe kwatery, aby w listopadzie przenieść tam garnizon. Wtedy fort otrzymał nową nazwę, na cześć poległego nad Little Bighorn, kpt Milesa Keogha. Zob. N.A. Miles, *Personal Recollections and Observations of General Nelson A. Miles*, The Western Company, Chicago, Nowy Jork 1896, s. 330.

⁵ O.J. Svingen, *The Northern Cheyenne Indian Reservation 1877-1900*, University Press of Colorado, Boulder 1993, s. 17.

⁶ Zob. G.B. Grinnell, *The Fighting Cheyennes*, University of Oklahoma Press, Norman 1966, ss. 384-387, 399, 400; T.B. Marquis, dz. cyt., ss. 295-309; John

Stands In Timber,
Margot Liberty,
Cheyenne Memories,
Yale University Press,
New Haven - Londyn
1998, ss. 222, 223.

⁷ Placówka powstała
w 1874 roku.

Utworzył ją płk. John
E. Smith w celu
zapewnienia
wojskowej ochrony
pracownikom agencji
White River
(Czerwonej Chmury)
w północno-zachodniej
Nebrascie. Od 1878
roku obóz nazwano
fortem Robinsona.
Zob. R.M. Utley, dz.
cyt., s. 240.

⁸ G.B. Grinnell, dz.
cyt., s. 400.

⁹ J.G. Bourke, *On the
Border With Crook*,
Long's College Book
Co., Columbus 1950,
s. 402.

¹⁰ B. Marquis, dz. cyt.,
s. 308.

¹¹ Zob. O.J. Svingen,
dz. cyt., s. 19.

¹² John Stands In
Timber, Margot
Liberty, dz. cyt.,
s. 229.

wy, podczas których gen. Crook zaproponował przywódcom Ohmeseheso wybór jednej z trzech propozycji zamieszkania. Szejenowie mogli pozostać w obozie Robinson⁷ (Camp Robinson) przez najbliższy rok, przenieść się do współplemieńców na Terytorium Indiańskie, albo też do fortu Washakie, gdzie mieszkaliby razem z Szoszonami i Arapaho. Decyzja przebywających w agencji Szejenów mogła być tylko jedna: zostają na miejscu⁸. Wbrew temu postanowieniu, władze wykorzystały niezgodność między współplemieńcami, a także porozumienie z września 1876 roku. Wtedy to, część Indian z agencji pod silną presją zgodziła się zamieszkać na południu. Głównym rzecznikiem przesiedlenia był Stojący Jeleń (Standing Elk). To właśnie ten „opanowany, zdeterminowany podczas działania, roztropny w czasie narad, grzeczny, a także polityk w postępowaniu i ostrożny podczas przemówień” – jak uważał John G. Bourke⁹ – wywołał zamieszanie, które zadecydowało o przesiedleniu jego grupy na Terytorium Indiańskie, chociaż „w całym plemieniu zgadzało się z nim nie więcej niż dziesięć osób” – jak wspominał Drewniana Noga (Wooden Leg)¹⁰. W innym tonie napisał płk. Mackenzie, który stwierdził, iż większość Szejenów z Północy wybrała rezerwat na południu¹¹. Ostateczną decyzję podjęło Biuro do spraw Indian, które już w maju 1877 roku zgodziło się na odeskortowanie Szejenów do agencji w Darlington, na ówczesnym Terytorium Indiańskim.

Po wysiedleniu grup Małego Wilka, Porannej Gwiazdy, Stojącego Jelenia, liczących w sumie 937 osób, na północy zostali tylko Szejenowie koło fortu Keogh, w Montanie. Byli to głównie krewni Białego Byka i Dwóch Księżyców. Trzydziestu wojowników zaciągnęło się do armii w charakterze zwiadowców, biorąc później udział w ujarzmianiu ostatnich grup indiańskich, które nie chciały podporządkować się władzy federalnej. Zwiadowcy mieszkali półtorej mili na zachód od fortu Keogh z rodzinami w tipi bądź w namiotach wojskowych, z czasem wybudowano dla nich odpowiednie kwatery. „Pojedyncze osoby jadły w kantynie, natomiast rodzinom wydawano racje żywnościowe, z których samodzielnie sporządzali posiłki. Opowiadali, iż świeżego mięsa mieli pod dostatkiem”¹². To właśnie ta nieliczna grupa dawała nadzieję na pozostanie Szejenów na północy. To właśnie oni zabiegali o przyznanie nowych terenów, na których utworzono oddzielny rezerwat. Do 1880 roku duża część tubylców mieszkających koło fortu, za zgodą Milesa, często polowała w górnym biegu rzeki Tongue. Już w tym okresie do tej grupy dołączył Mały Wilk po swej sławnej ucieczce z Terytorium Indiańskiego. Razem z nim przybyło 114 osób.

Wbrew nakazom władz federalnych, wodzowie Mały Wilk i Poranna Gwiazda zdecydowali się na ryzykowną ucieczkę na północ do swej ojczyzny. Wyruszyli 9 września 1878 roku w grupie liczącej około trzystu osób. Mimo że ścigało ich wojsko, dotarli aż do swych dawnych terenów łowieckich, gdzie po przekroczeniu Platte rozdzielili się u ujścia White Clay Creek. Poranna Gwiazda ze swoją grupą udał się do agencji Czerwonej Chmury, nie wiedząc, iż w tym samym roku została ona przeniesiona z Nebraski na obszar Terytorium Dakoty, do Pine Ridge. Wkrótce zostali oni zlokalizowani przez stacjonującą w pobliżu jednostkę kawalerii i zmuszeni do poddania się. Po osadzeniu w forcie Robinson, doszło do ostatniego buntu przeciwko ponownemu przesiedleniu na południe, który zakończył się dla Szejenów bardzo krwawo. Spośród 150-osobowej grupy 64 zginęło podczas ucieczki. Ocaleni osiedlili się w Pine Ridge, razem z Oglalami. Szlak Małego Wilka zmierzał na północny-zachód od Gór Czarnych, gdzie wiosną poddał się Williamowi P. Clarkowi.



Wiosną 1879 roku poczyniono pierwszy krok ku zjednoczeniu Szeje-
nów Północnych na ich ojczystych terenach. Grupy Dwóch Księży-
ców i Małego Wilka liczyły razem około czterystu osób¹³. Ich działania, zmie-
rzające do utworzenia rezerwatu na zajmowanym przez nich obszarze,
spotkały się z dużym poparciem gen. Milesa.

Mimo wielkiego sukcesu, jakim była zgoda władz na osiedlenie grupy
Małego Wilka koło fortu Keogh, na południu nadal przebywało około sze-
ściuset czterdziestu Szeje-
nów, którzy nie zdecydowali się na ucieczkę na
północ. W grudniu 1878 roku dołączyły się do nich grupy Małego Wodza,
Szalonego Muła (Crazy Mule), Grzbietu Niedźwiedzia (Ridge Bear), Że-
laznej Koszuli (Iron Shirt) i Czarnego Niedźwiedzia (Black Bear). Liczba
Szeje-
nów na południu wzrosła o 186 osób. Na uwagę zasługuje postawa
Małego Wodza, który okazał się doskonałym dyplomatą. Aby uzyskać
zgoda-
nę na powrót swych ludzi do ojczyzny na północy, dwukrotnie (w maju
1878 roku i w sierpniu 1881 roku) pojechał do Waszyngtonu. Zwłaszcza ta
druga wyprawa okazała się sukcesem: 6 października 1881 roku ponad
trzysta osób opuściło agencję w Darlington, a na Terytorium Indian-
skim zostało jeszcze blisko siedmiuset Szeje-
nów Północnych. Połowa z nich
pragnęła powrotu do ojczyzny. Stało się to możliwe dzięki pomyślnym de-
cyzjom władz federalnych. W 1883 roku Kongres przyznał specjalne fun-
dusze na ten cel. Mimo możliwości powrotu, duża część plemienia została
w rezerwacie na południu, ponieważ nie chciała rozstawać się ze spokrewnio-
nymi rodzinami pośród Szeje-
nów Południowych. Na Terytorium In-
diańskim zostało około trzystu trzydziestu osób, a trzysta sześćdziesiąt
osób dotarło we wrześniu 1883 roku do agencji Pine Ridge. W rezerwacie
Oglalów mieszkało więc razem około tysiąca Szeje-
nów¹⁴.

OD PRAWEJ
Wild Hog, Young
Little Wolf, Standing
Elk, płk Eugene
Oelrichs i tłumacz
Eugene Standing Elk
fot. John C.H. Grabill,
ok. 1887-92,
LIBRARY OF CONGRESS
cph.3a15827

¹³ T.B. Marquis, *The Cheyennes of Montana*, 1978, s. 78.

¹⁴ Zob. D.J. Berthrong, *The Cheyenne and Arapaho Ordeal. Reservation and Agency Life in the Indian Territory, 1875-1907*, University of Oklahoma Press, Norman – Londyn 1992, ss. 46, 47; O.J. Svingen, dz. cyt., s. 22.

W listopadzie 1884 roku Szejenowie odnieśli kolejny sukces. Prezydent Chester Arthur na mocy specjalnego dekrety (*executive order*) przyznał im rezerwat na Terytorium Montany, liczący 256 tysięcy akrów.

Z kolei dużym problemem dla władz federalnych było powstrzymanie Szejenów z Pine Ridge przed samowolnym opuszczaniem rezerwatu w celu odwiedzin krewnych koło fortu Keogh. Jednym z ciekawszych incydentów była ucieczka Czarnego Wilka (Black Wolf) do Montany, na czele dwuosobowej grupy. Mimo początkowych oporów, władze ostatecznie zgodziły się na pozostawienie tej grupy wśród współplemieńców. Jednak władze nie zawsze były tak przychylnie Indianom. W 1887 roku odesłano 199-osobową grupę Szejenów, którzy wcześniej mieszkali w Pine Ridge.

Przez całe lata osiemdziesiąte XIX wieku Szejenowie żyjący z Oglalami starali się o przeniesienie do Montany. Mieli oni wielu zwolenników wśród żołnierzy, sprzyjał im m.in. gen. Nelson A. Miles i płk. John Wilkins, dowódca fortu Keogh. W pismach do władz apelowali oni o połączenie wszystkich Szejenów z Północy, argumentując to ich wielkimi zasługami dla rządu podczas wojen z Indianami i pokojowe nastawienie po złożeniu broni w 1877 roku. Wreszcie w 1890 roku dzięki wysiłkom wielu osób powołano Komisję do spraw Szejenów Północnych pod przewodnictwem gen. N. A. Milesa. Przeprowadzono rozmowy z głównymi przywódcami Szejenów z agencji Pine Ridge i Lane Deer, na podstawie których stwierdzono, iż Szejenowie i Lakoci powinni żyć oddzielnie.

Momentem przełomowym, przyspieszającym wprowadzenie w życie tych stwierdzeń, były wydarzenia związane z Tańcem Ducha. Szejeńscy zwiadowcy z Montany, pod dowództwem Neda Caseya, zostali wysłani do obserwacji dużego obozu Brule i Oglalów, a także do ochrony współplemieńców przed Siuksami. Udział w akcji przyczynił się do powiększenia animozji między tymi plemionami, które narastały od końca lat siedemdziesiątych XIX wieku. Aby zapewnić bezpieczeństwo Szejenom z Pine Ridge, sekretarz Departamentu Wojny, Redfield Proctor, za namową Milesa, podjął decyzję o przesiedleniu ich do fortu Keogh. Grupy Małego Wodzina i Stojącego Jelenia znalazły się tam już na początku lutego 1891 roku.

14 września 1891 roku prezydent Benjamin Harrison ostatecznie zatwierdził decyzję o połączeniu Szejenów z Północy. Jest to ważna data, ponieważ wtedy zakończyła się trudna walka o utrzymanie jedności plemienia. Było to możliwe dzięki wytrwałości tubylców, którzy umiejętnie wykorzystywali nadarzające się okazje, jak i dzięki wstawiennictwu gen. Nelsona A. Milesa, którego przeważnie uważano za „indianożercę”. Tymczasem przedstawione wyżej wydarzenia pozwalają uznać go za człowieka honoru i dowódcę, który zapamiętał zasługi swych szejeńskich zwiadowców.

Czy można powiedzieć, że początek lat dziewięćdziesiątych XIX wieku dla Indian był szczęśliwy? W kontekście lat 1890-91, kiedy miała miejsce masakra nad Wounded Knee, słowo „szczęście” może wydać się przewrotne. Przez lata pewne daty i wydarzenia urosły do rangi symboli. Jednak jak pokazuje niniejszy artykuł, Szejenowie Północni nie musieli uważać lat dziewięćdziesiątych za tragiczny okres w swych dziejach. Ich tradycyjne życie, zgodnie ze Świętą Drogą, skończyło się dwadzieścia lat wcześniej. Wydarzenia, które doprowadziły do masakry nad Wounded Knee, zapoczątkowały nową drogę, która doprowadziła plemię do wspólnego życia w wywalczonym i upragnionym rezerwacie. ♦

SHINNECOCK. REKONSTRUKCJA

O budowaniu tożsamości na Long Island

Dzisiaj [...] plemiona powoływane są do życia i przy życiu utrzymywane (jako pojęcia raczej niż zwarte ciała społeczne) przez indywidualne decyzje samoutożsamienia”, twierdzi Zygmunt Bauman¹. Takie rozumienie przynależności plemiennej zakłada całkowity subiektywizm, zezwala jednostkom na zadeklarowanie takiej tożsamości, jaka im odpowiada, bez konieczności spełniania jakichkolwiek obiektywnych kryteriów.

Jak w praktyce wygląda budowanie własnej tożsamości przez grupy indiańskie we współczesnych Stanach Zjednoczonych? Odpowiedzi na to pytanie szukałam wśród Indian Shinnecock zamieszkujących wschodni kraniec Long Island. Badania etnograficzne w ich społeczności przeprowadziłam w grudniu 2008 roku oraz sierpniu i wrześniu 2009 roku².

Shinnecockowie liczą około sześciuset osób zamieszkujących rezerwat o powierzchni 3,4 mili kwadratowej. Jest to terytorium, które od czasów historycznych nieprzerwanie należał do ich przodków. Shinnecockowie nie zostali przesiedleni za Missisipi, tak jak miało to miejsce w przypadku wielu innych plemion zamieszkujących Wschodnie Wybrzeże od czasu proklamowania w 1830 roku Ustawy o przesiedleniu Indian (Indian Removal Act). Poza ziemią nie zachowali już jednak swego dziedzictwa, gdyż już od 1640 roku, kiedy to w ich sąsiedztwie powstała osada Southampton, mieli styczność z kulturą europejskich osadników. Tym ostatnim zależało szczególnie na przejęciu od tubylców ziemi, którą można by było zagospodarować na użytek rozrastającej się osady. Na skutek licznych transakcji, których prawomocność jest obecnie kwestionowana, do lat pięćdziesiątych XIX wieku terytorium Shinnecocków zostało ograniczone do tych kilku mil kwadratowych, na których obecnie mieści się rezerwat. Dzisiaj Shinnecockowie angażują się w odzyskiwanie utraconej ziemi, tożsamości i rekonstruowanie wspólnoty³.

Według definicji grupy etnicznej Anyi Peterson Royce: a) jej członkowie muszą mieć świadomość wspólnego pochodzenia i historii; b) grupa musi cechować się odrębnością kulturową od otoczenia; c) powiązania łączące jej członków winny przekraczać relacje krewnicze i lokalne. Autorka zaznacza, że pojęcie etniczności może przejawiać się w różny sposób, zależnie od uwarunkowań społecznych. Kategorie te muszą jednak być emblematyczne, czyli mieć znaczenie zarówno dla członków grupy, jak i spoza niej. Definicja Royce uwzględnia możliwość indywidualnej interpretacji tożsamości grupy, jednak granice subiektywnego określania się są

¹ Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995, s. 284.

² Drugi wyjazd został dofinansowany przez Radę Konsultacyjną do spraw Studenckiego Ruchu Naukowego UW.

³ Pierwszy artykuł o Shinnecockach, poświęcony sądowej i administracyjnej batalii o ziemię i uznanie za plemię indiańskie, opublikowaliśmy w numerze 4 [84], zima 2008 (John Strong, *Kampania kasynowa Shinnecocków*) – przyp. red.

ograniczone warunkiem, by kryteria były znaczące także dla szerszego społeczeństwa, nie tylko dla samej grupy⁴. Przyjmijmy tę definicję za punkt wyjścia w rozważaniach o Shinnecockach.

Zerwane tradycje

W czasach kolonialnych postępowała systematyczna asymilacja tej grupy. Jak dowiedziałam się w plemiennym muzeum, już pod koniec XVIII wieku typowe dla plemion wschodnich wigwamy zastąpione zostały tzw. solniczkami, czyli drewnianymi domami o dwóch piętrach i spadzistym dachu (*saltbox houses*).

Skutecznym narzędziem zmiany kulturowej były też przymusowe szkolnictwo i chrystianizacja. Na Long Island, podobnie jak w wielu innych regionach USA nakładano na tubylców kary za praktykowanie indiańskich obrzędów. Dołożono też starań, by zmienić sposób sprawowania władzy przez Indian. Plemieniu Shinnecock narzucono nowy system administrowania (*trusteeship*). Polegał on na tym, że każdego roku, poczynając od 1792, w pierwszy wtorek kwietnia, wszyscy mężczyźni przedstawiciele plemienia, którzy ukończyli 21 lat, wybierali trzech zarządców (*trustees*). Mieli oni wspólnie sprawować władzę nad społecznością i reprezentować ją w kontaktach z miastem. Wybory odbywały się w ratuszu miejskim, a kandydaci (członkowie plemienia „z krwi”, mieszkający w rezerwacie od co najmniej sześciu miesięcy) musieli być zatwierdzeni przez władze miasta, co pozwalało osadnikom sprawować (pośrednią) kontrolę nad plemieniem⁵.

Na początku XX wieku Shinnecockowie nie posługiwali się już swoim językiem, zaniechali też praktykowania obrzędów religijnych, a ich tryb życia przestał różnić się w sposób istotny od trybu życia obywateli amerykańskich. Ośrodkiem integrującym społeczność w rezerwacie stał się kościół prezbiteriański, do którego należała większość członków plemienia. Kościół był miejscem zarówno kultu religijnego, jak i zgromadzeń, na których omawiano ważne dla całej grupy sprawy. Dzięki kościołowi udało się zachować m.in. June Meeting, czyli święto z okazji pierwszych zbiorów, podczas którego ważną rolę odgrywało wspólne spożywanie ciast i innych potraw z truskawkami. Zwyczaj pozostał, z tym, że poczęstunek organizowano przed kościołem. Niektórzy z moich najstarszych rozmówców negowali powiązanie June Meeting z tradycją indiańską, twierdząc, że to zwyczaj kościelny. Wspominali też, że w celu zebrania funduszy na odbudowę kościoła po pożarze zaczęto organizować pow-wow. Starzy ludzie zgodnie twierdzili, że w czasach ich młodości nikt już nie praktykował starych obrzędów ani też nie mówił językiem Shinnecocków.

Czarna krew

Większość Shinnecocków nie uchodziłaby za Indian w oczach obserwatorów wychowanych na westernach: ich wygląd zewnętrzny znacznie odbiega od stereotypów tubylczego mieszkańca Ameryki. Wynika to z faktu, że, wskutek licznych małżeństw mieszanych, głównie z czarnymi, nie mają oni typowo indiańskich cech fizycznych. Dla wielu z moich rozmówców

⁴ Anya Peterson Royce, *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*, Indiana University Press, Bloomington 1982, ss. 24–25.

⁵ Wybory te odbywały się w ratuszu miejskim i były dokumentowane przez jego pracowników, co obecnie okazało się bardzo korzystne dla plemienia, które może posłużyć się tą dokumentacją, by wykazać ciągłość władzy plemiennej, wymaganą przez Biuro do spraw Indian. Dopiero od kilku lat wybory odbywają się na terenie rezerwatu, więc przedstawiciele miasta, jeśli chcą być przy nich obecni, muszą tam dojechać. Decyzję tę podjęto bez zgody władz Southampton.



Członkinie chóru
kościelnego,
fot. NATALIA SŁODZINKA

stanowi to duży problem, ponieważ wciąż muszą stawiać czoła zarzutom, że nie są Indianami, tylko właśnie Afroamerykanami. Winą za to obarczają stereotyp Indianina ukształtowany przez kulturę masową. Wiele osób ma poczucie krzywdy o to, że plemiona zachodnie, które o wiele później zetknęły się z białymi osadnikami (ich członkowie nie wchodzili tak często w małżeństwa mieszane), są lepiej traktowane przez rząd federalny. Tamtym plemionom udało się zachować więcej tradycji, a także „indiański” wygląd tylko dzięki korzystniejszej sytuacji historycznej. Indianie Równin nie mieli problemu z uzyskaniem statusu federalnego. Teraz, zdaniem moich rozmówców, zależy im na tym, by nie dzielić się rządowymi pieniędzmi z innymi grupami, toteż utrudniają Shinnecockom uzyskanie statusu federalnego, o które ci ubiegają się od trzydziestu lat. Status plemienia znacznie poprawia sytuację materialną każdej społeczności indiańskiej. Na razie Shinnecockowie mają jedynie status przyznany przez władze stanu Nowy Jork, co wiąże się z dotacjami na opiekę medyczną i edukację, ale są to kwoty na tyle niskie, że wciąż muszą ubiegać się o różne zasiłki, na przykład z federalnej agencji Administration for Native Americans.

Zostać Indianami

Dla Indian, jak i członków innych mniejszości etnicznych Ameryki, przyjęcie stylu życia społeczeństwa dominującego kosztem własnego dziedzictwa było jedyną drogą do podniesienia statusu społecznego⁶. Podawanie się za Indianina nie było mile widziane, i – jak przyznawali moi rozmówcy

⁶ George Pierre Castile, *The Commodification of Indian Identity*, „American Anthropologist” 98, nr 4, 1996, s. 743.



POWYŻEJ
Pow-wow
u Shinnecocków, fot.
NATALIA SŁODZINKA

PO PRAWIEJ
Malowidło Davida
Martine'a w muzeum
Shinnecocków, za
zgoda muzeum, fot.
BARTOSZ HLEBOWICZ



– wielu uległo tej presji i nie przyznawało się publicznie do indiańskich korzeni. Zmiana tego nastawienia nastąpiła w latach sześćdziesiątych XX wieku, na fali ogólnego przebudzenia etnicznego w Ameryce. Zaczął dominować nurt panindiański, w myśl którego podkreślano indiańskość w ogóle, jako wyznacznik odrębności od ludzi białych, ale bez skupiania się na różnicach kulturowych między poszczególnymi plemionami.

– Wszyscy chcieliśmy być Indianami Prerii! – powiedziała mi jedna z kobiet, bowiem za sprawą kultury masowej wizerunek mieszkańców Wielkich Równin był najlepiej zakorzeniony w powszechnej świadomości. Wtedy to niewielkie, lokalne pow-wow w rezerwacie Shinnecock rozwinęło się i zaczęły na nie przyjeżdżać przedstawiciele innych plemion. Wszyscy jednak, z gospodarzami włącznie, nosili stroje wzorowane na ludach Równin. Jak powiedział mi dyrektor plemiennego muzeum David Martine, dopiero wtedy większość jego rodaków uczyła się indiańskiego tańca i sporządzania stroju od przedstawicieli innych grup, które zachowały więcej elementów kultury, uważanej potocznie za tradycyjną.

Jeden z mężczyzn następująco podsumowuje konsekwencję tego przebudzenia świadomości i wynikających z niego masowych powrotów:

Kiedy dorastałem, była to znacznie mniejsza grupa. Dla mnie bycie Shinnecockiem jest bardzo ważne, w ten sposób doceniam to miejsce, które Stwórca mi dał. Nie było potrzeby pokazywania komukolwiek, że jesteśmy Shinnecockami... Potem zaczęli wracać ludzie, którzy tego nie doświadczyli i szukali czegoś, co potwierdziłoby ich indiańskość. Czasami przejawy kultury Shinnecocków schodziły na dalszy plan, najważniejsze było poczucie, że w ogóle jest się Indianinem [mężczyzna, lat około 60].



W stronę Algonkinów

Plemiennne muzeum
– fot. BARTOSZ
HLEBOWICZ

W latach siedemdziesiątych kilku młodych mężczyzn pojechało do plemienia Lummi ze stanu Waszyngton, by tam, na przeciwnym wybrzeżu Stanów, uczyć się hodowli ostryg, które były źródłem pożywienia także ich przodków⁷. Jeden z rozmówców opowiedział mi, jak jeździł na daleką Północ, gdzie uczył się technik przetrwania w puszczy oraz do plemion należących do grupy algonkińskiej ze Środkowego Wschodu, gdzie obserwował ceremonie w szałasie potu i w długim domu, które następnie starał się zaszczyć we własnej społeczności. Istotnym źródłem wiedzy o czasach przodków była też literatura historyczna i etnograficzna, spisana przez białych. Wtedy też wiele osób żyjących w różnych miejscach USA, zwłaszcza w dużych miastach, poczuło potrzebę powrotu do miejsca, w którym były ich korzenie, czyli do rezerwatu na Long Island.

Młode pokolenie skupia się dziś na tym, by przywracać elementy indiańskiego dziedzictwa były jak najbardziej zgodne z tradycją Wschodniego Wybrzeża z czasów kolonialnych. Widać to zwłaszcza podczas pow-wow. Do niedawna wszystkie stroje uczestników nawiązywały do stylu Wielkich Równin. Obecnie tancerze podzieleni są na kilka kategorii, przy czym style Wschodu i Zachodu reprezentowane są osobno. Przedstawiciele Shinnecocków tańczą w strojach możliwie najwierniej imitujących ubiór, jaki mogli nosić ich przodkowie, a więc częste są motywy żółwia, na przykład naramienniki ze skorupy, oraz współczesne imitacje wampumu. Wielki bęben, charakterystyczny na Równinach, zastąpiły małe bębniaki wodne, które stosowano powszechnie wśród plemion wschodnich.

Istotną rolę w szerzeniu wiedzy o kulturze przodków odgrywa muzeum otwarte w 2001 roku. Można w nim poznać historię plemienia od czasów sprzed kontaktu z osadnikami do współczesności. Ukazana jest ona głównie za pomocą wielkich malowideł, na których autor (obecny dyrektor muzeum) zawarł wiele szczegółów z życia codziennego ludów Wybrzeża.

⁷ John Strong,
We Are Still Here!
The Algonquian
Peoples of Long
Island Today, Empire
State Books,
Interlaken 1996.

W planach jest również budowa zrekonstruowanej wioski wigwamów nad wodą. Dzieje muzeum pokazują ważną rolę współpracy międzyplemiennej w odzyskiwaniu utraconej kultury. Budynek został wzniesiony przez firmę z plemienia Oneida, specjalizującą się w drewnianych konstrukcjach bez użycia gwoździ, a fundusze na budowę wyłożyli Pekoci z Connecticut.

Kolejną dziedziną, w której istotną rolę odgrywa współpraca z innymi plemionami, jest projekt nauczania się indiańskiego języka. Ponieważ nie żyje już nikt, kto by go pamiętał, ani też nie zachowały się żadne nagrania, nie ma możliwości odtworzenia oryginalnej mowy Shinnecocków. Osoby zaangażowane w projekt wychodzą jednak z założenia, że musiał być on podobny do innych języków algonkińskich, uczą się więc ich słownictwa i gramatyki, traktując je jako własne. Korzystają na przykład ze słownika języka Abenaków z Kanady oraz z *Biblii Eliota*, czyli Pisma Świętego przetłumaczonego w XVII wieku na język algonkiński przez pastora Johna Eliota. Jednak zaledwie kilka osób opanowało słownictwo na tyle, by móc przeprowadzić niezbyt skomplikowaną rozmowę (głównie zwroty grzecznościowe na powitanie i pożegnanie oraz pytania o samopoczucie rozmówcy). Większość uczestników programu zna zaledwie pojedyncze wyrazy, ale podchodzi bardzo emocjonalnie do nauki i nie ma poczucia, że uczy się języka obcego. Oto wypowiedzi dwóch młodych kobiet:

Czuję się tak wygodnie, jakby słowa same cisnęły się na język. Jest taka modlitwa, której się nauczyłam, to jest tłumaczenie Modlitwy Pańskiej. Kiedy ją odmawiam, czuję, że to jest to, co powinnam mówić, a nie te twarde dźwięki. [...] Może dlatego ludzie mówią, że to nie zginęło, bo wciąż jesteśmy na tej ziemi i jest tyle rzeczy, które przodkowie chcą, żebyśmy odnaleźli. Może nie byliśmy jeszcze gotowi [kobieta, lat ok. 30].

Nie, tego zupełnie nie czuje się jako języka obcego. To rozwija się inaczej, przez opowieści, kontakty z innymi Indianami, by zrozumieć, skąd pochodzimy i kiedy się rozdzieliiliśmy; żeby zrozumieć kulturę, filozofię kultury, zrozumieć, że kiedy Stwórca umieścił nas na tej Ziemi, dał nam reguły, którymi mamy się kierować, by mieć dobre i zdrowe życie. I to właśnie robi język: uczy nas, jak myśleli przodkowie, nie jak myślał ktoś inny [kobieta, lat 35].

Jedna z rozmówczyń przyznała, że wprawdzie sama należy do pokolenia, które dopiero musi się wszystkiego nauczyć, wierzy jednak, że jej dzieci będą dorastały, słysząc język „tubylczy” mówiony na co dzień w domu, i będzie to ich prawdziwy pierwszy język. Wychowanie dzieci w poszanowaniu indiańskiego dziedzictwa wiele osób traktuje jako priorytet. W rezerwacie nie ma szkoły, dzieci chodzą do szkoły publicznej, w Southampton, ale jest program zajęć pozaszkolnych, na których najmłodszy poznają tradycję. Program ten nazywa się „Dzieci” (Children of Tradition) i przyświeca mu idea wykorzystania wiedzy o kulturze jako środka zapobiegawczego przeciwko alkoholizmowi i narkomanii. Jego twórcy wierzą, że umacnianie w dzieciach świadomości indiańskiego dziedzictwa oraz oferowanie im ciekawych zajęć po szkole będzie dostatecznie atrakcyjną alternatywą dla stosowania używek i ulegania wpływowi wszechobecnej kultury hip-hopu. Dzieci uczą się na przykład o tym, że morze było źródłem utrzymania dla ich przodków, którzy łowili ostrygi i polowali na wieloryby; poznają nazwy i działanie różnych ziół, sporządzają dla siebie tradycyjne stroje i tańczą przy akompaniamencie bębnow.

Wiele rodzin nadaje dzieciom indiańskie imiona. Niektórzy mają je wpisane do dokumentów i posługują się nimi oficjalnie, inni zaś zachowują je w pamięci, jednak na co dzień i dla potrzeb formalnych mają imiona amerykańskie. Nadawaniem imion zajmuje się jeden mężczyzna, który posiada dostatecznie duży zasób słownictwa i wiedzy o tradycji. Zwykle bierze on pod uwagę szczególne okoliczności związane z czasem narodzin dziecka lub z jego rodziną. Przykładowo Malinowa Gwiazda to imię dziewczyny, która urodziła się w porze dojrzewania malin, kiedy na niebie można było zaobserwować spadające gwiazdy. Zdarza się też, że człowiek ten po prostu przychodzi do kobiety, która spodziewa się dziecka i oznajmia, że ma już dla niego imię. Poszczególne osoby przywiązują różną wagę do tych imion. Dla jednych znaczą one bardzo dużo. Pewna kobieta powiedziała mi, że wyraźnie widzi, iż tradycyjne imiona odzwierciedlają osobowość jej synów. Ten, który nosi imię Wielkiego Wilka, jest milczący i pełen rezerwy, ale też odważny. Drugi zaś, którego imię oznacza Naczyniec z Wodą, ma chwiejny charakter, niczym tafla wody, którą łatwo wzburzyć.

Kultura przodków: Kościół i Długi Dom

Współpraca z innymi plemionami jest również widoczna w sferze obrzędowości. Przedstawiciele Shinnecocków nadal uczą się od innych, jak „powinny” wyglądać tubylcze rytuały. Uczestniczyłam w kobiecej ceremonii z okazji pełni księżyca. Obrzęd polegał na tym, że każda z uczestniczek wypowiadała modlitwę do księżycy – prababki wszystkich kobiet, po czym wrzucała do ognia garść tytoniu i jałowca. Następnie osoba przewodząca uroczystości odśpiewała pieśń (słowa należały do któregoś z tubylczych języków). Kobieta ta przywiązuje dużą wagę do popularyzacji indiańskich obrzędów. Jeździ do innych plemion, głównie ze Wschodniego Wybrzeża, gdzie pobiera nauki na temat – jak to określa – indiańskiej duchowości. Prowadzona przez nią ceremonia nie jest więc typowa dla tubylców z Long Island. Jest raczej obrzędem skonstruowanym w procesie odbudowy tradycji poprzez łączenie elementów dziedzictwa różnych plemion z tego regionu. Osoba ta powiedziała mi, że udało jej się już osiągnąć pierwszy stopień wiedzy, dlatego ma prawo organizować Obrzęd Księżyca. Symbolika kolejnych stopni wiedzy nawiązuje do budowy długiego domu, która z kolei odzwierciedla budowę ludzkiego ciała: konstrukcja drewnianych żerdzi ma przypominać klatkę piersiową, strukturę szkieletu, zebra. Zdobycie określonej wiedzy oznacza przejście na kolejny poziom.

W rezerwacie odprawia się ceremonie szaśasu potu (*sweat lodge*). Pośroduk szaśasu umieszcza się rozgrzane w ogniu kamienie, na które wylewa się wodę. Wnętrze wypełnia się gorącą parą, która umożliwia oczyszczenie ze złych emocji i napięć. Duchowy aspekt rytuału podkreślany jest śpiewem. Jak przyznają sami rozmówcy, *sweat lodge* powinien być mały, tak mały, żeby trzeba było do niego się wczolgiwać, oraz pokryty naturalnymi materiałami, podobnie jak wigwam. Ten, który zbudowali, jest jednak duży i kryty folią. Mimo nieprzepisowych rozmiarów i materiału, jest ważny dla mieszkańców rezerwatu. Wielu uczestniczy w ceremonii, traktując ją jako duchowe i fizyczne oczyszczenie. W ich rozumieniu nie kłóci się to z równoczesnym byciem chrześcijanami, gdyż – jak mówią – do Stwórcy można zwracać się na różne sposoby. Także w chrześcijańskie



„Długi dom”,
w którym
Shinnecockowie
odprawiają
ceremonię szalasu
potu, fot. NATALIA
SŁODZINKA

ceremonie wplata się elementy tradycji indiańskiej. Podczas nabożeństwa w kościele wykorzystuje się tradycyjne smażone placki jako komunię. Elementy wystroju kościoła nawiązują również do dziedzictwa przodków, na przykład drewniany krzyż z wyrzeźbioną na czubku głową orła oraz indiańskie koce w charakterze obrusów. Zdarza się też na przykład, że obrzęd pogrzebowym lub ślubom towarzyszy gra na bębnie. Wśród młodych ludzi coraz popularniejsze stają się śluby z tradycyjnymi elementami. Uroczystość taka odbywa się na otwartej przestrzeni, zwykle nad wodą, młoda para ubrana jest w tradycyjny strój i oboje zawiąza się w jeden koc. Są jednak osoby, które nie szukają kompromisu między chrześcijaństwem a uznawanymi za tradycyjne wierzeniami i wybierają tylko te ostatnie. Jedna z kobiet zadeklarowała:

Nie zgadzam się z poglądem, że tysiące moich przodków było poganami. Wierzę, że nasza religia była tą właściwą i postanawiam ją zachować.

Cytowany już mężczyzna, mający około 60 lat, stwierdził, że jego ojczystym językiem jest angielski, a wyznaniem – prezbiterianizm, i nie stanowi to sprzeczności z identyfikowaniem się jako członek plemienia. Nie ma też potrzeby podkreślania tego szczególnym strojem czy zachowaniem. Podobnie myśli wiele osób starszych od niego, mających obecnie po 70-80 lat. Dystansują się oni wobec prowadzonych obecnie działań na rzecz odtworzenia kultury przodków sprzed kontaktu z białymi, bo uważają, że została ona bezpowrotnie stracona, ale nie przeszkadza im to w postrzeganiu siebie jako członków plemienia. Jedna z kobiet mówiła z żalem, że nikt nie zatroszczył się o ochronę starych domów (solniczek) i żaden już się nie zachował. Opowiadała o cotygodniowych wieczorkach karcianych, które

gromadziły mężczyzn z pokolenia jej rodziców, o czym nikt nie chce pisać książek, i o tym, jak wiele cała społeczność zawdzięcza Kościołowi, czego młodzież obecnie nie docenia i odwraca się od niego.

Natalia Słodzinka
*Shinnecock:
rekonstrukcja plemienia*

Wiem, że młodzi ludzie chcą teraz przywrócić kulturę i język, szyć [indiańskie] stroje i to jest w porządku. Ale niech nie zostawiają Kościoła, to też jest część Shinnecock. Zgadzam się, przywracajcie kulturę, ale nie traćcie kultury, w której zostali wychowani wasi rodzice i dziadkowie [kobieta, lat 75].

Wspólnota pożądana i nakazana

Dzisiaj w sprawowaniu władzy trzem zarządcom pomaga 13-osobowa Rada wybierana również raz do roku. Jedna z radnych narzekała na konflikty dzielące członków i na to, że spotkania nie przebiegają w sposób konstruktywny, lecz polegają na wzajemnym przekrzykiwaniu się. Jednak w sytuacjach, kiedy zagrożone są sprawy kluczowe dla całej grupy, jak na przykład nienaruszalność granic rezerwatu, zarówno Rada, jak i cała społeczność występuje solidarnie w ich obronie⁸.

Współcześni Shinnecockowie starają się umacniać swoje poczucie indiańskości. Osoby zaangażowane w przywracanie tradycji niechętnie patrzą na tych, którym projekty te są obojętne. Jednak wszyscy, nawet osoby niezaangażowane, mają silne poczucie przynależności do grupy. Przekonanie to opiera się na fakcie zamieszkiwania na terenie rezerwatu oraz znajomości genealogii swojej rodziny, co pozwala wykazać, że pochodzi się w prostej linii od członków plemienia z czasów kolonialnych. Dla szerszego społeczeństwa jednak, czyli zarówno dla innych plemion, jak i rządu oraz osób spoza rezerwatu, z którymi Shinnecockowie stykają się na co dzień, ich subiektywne poczucie indiańskiej tożsamości nie wystarcza. Wymaga się od nich spełniania określonych kryteriów. Wielu moich rozmówców deklarowało, że ich silnego poczucia przynależności do plemienia nie zachwieje ani ewentualna negatywna decyzja Biura do spraw Indian w sprawie statusu, ani konfrontacja ze stereotypowo myślącymi osobami spoza społeczności. Nie poprzestają jednak na deklaracjach, podejmując szereg działań, które można interpretować jako próby udowodnienia sobie i światu zewnętrznemu, że są Indianami. Cel ten przyświeca próbom odtworzenia języka przodków, jak i wszelkim projektom organizowanym przez muzeum oraz programom edukacyjnym adresowanym do dzieci. Nie sposób jednak uznać, że, pomimo ciągle powtarzanego przez moich rozmówców sformułowania, iż jest to „powrót do tradycji”, jest możliwa wierna rekonstrukcja tego, co zostało utracone przez wieki dominacji osadników z Europy. Popularyzowane elementy kultury indiańskiej często nie pochodzą od bezpośrednich przodków dzisiejszych Shinnecocków, ale od innych plemion. Najlepiej widać to na przykładzie języka, którego uczą się mieszkańcy rezerwatu, a który jest mieszanką słów innych języków algonkińskich. Shinnecockowie stanowią ciekawy przykład grupy, która świadomie buduje swój wizerunek i usiłując odtworzyć utraconą tradycję, kreuje zupełnie nową, eklektyczną tożsamość kulturową. ♦

⁸ John Strong, *We Are Still Here!*, dz. cyt., ss. 82-83; Harriet Gumbs, *The Land Defended: The Cove Realty Case*, [w:] *The Shinnecock Indians: A Culture History*, Ginn Custom Pub., Lexington, ss. 118-119.

MONTOYA SPEŁNIONY

Jak Indianie Unkechaug obronili
„niezawisłą nietykalność” w sądzie federalnym

W 2006 roku sieć supermarketów Gristedes pozwała Indian Unkechaug do sądu za nieuczciwe praktyki biznesowe, które – zdaniem sieci – odciągnęły jej potencjalnych klientów. Kilka rodzin w niewielkim rezerwacie Unkechaug, zwanym Poospatuck, prowadzi sklepy tytoniowe (*smoke shops*), które sprzedają nieopodatkowane towary za około połowę ceny żądanej przez Gristedes. Plemię liczy około 250 członków zamieszkających w rezerwacie oraz mniej więcej tyłu samo rozrzuconych w sąsiednich osiedlach. Rezerwat znajduje się we wschodniej części Long Island, około 65 mil na wschód od Nowego Jorku. Wódz Harry Wallace i zarząd plemienia Unkechaug złożyli wniosek o oddalenie pozwu ze względu na „niezawisłą nietykalność” (*sovereign immunity*) grupy, opartą na jej statusie „plemienia indiańskiego”.

Sędzia orzekł, że plemię w istocie posiada „niezawisłą nietykalność”, co znaczy, że nie można go pozywać w sądzie stanowym, ponieważ wcześniej stan Nowy Jork przyznał mu status „plemienia indiańskiego”. Może być jednak pozwane w sądzie federalnym, gdyż plemię nie uzyskało statusu plemienia od rządu federalnego – chyba że wykaże niezabicie, iż spełnia kryteria plemienia, wyznaczone przez Sąd Najwyższy USA. Sąd Najwyższy, w sprawie Montoya przeciwko Stanom Zjednoczonym (1901), określił plemię jako „grupę ludzi Indian jednakowej lub podobnej rasy, zjednoczonych jako społeczność pod wspólnym przywództwem lub rządem oraz zamieszkującą konkretne, choć czasami źle zdefiniowane terytorium”.

8 października 2009 roku sędzia sądu federalnego orzekł, iż Unkechaug „wykazali niezabicie, że spełniają trzy warunki [ze sprawy] Montoya” i oddalił pozew Gristedes.

Głębsze znaczenie tej decyzji nie jest jasne. Status federalny może być przyznany przez każdy z trzech sektorów władzy federalnej [Kongres, prezydent, Sąd Najwyższy]. W praktyce jednak sądy federalne i Kongres polegają na władzy wykonawczej w sprawach o nadanie statusu plemionom indiańskim. W 1978 roku Biuro do Spraw Indian określiło siedem warunków, które grupa musi spełnić, by uzyskać federalny status plemienny. Jego przyznanie uprawnia plemię do otrzymywania wsparcia ze strony rządu w takich dziedzinach, jak edukacja, służba zdrowia czy usługi prawne. Jednakże w ostatnich latach sądy, opierając się na mniej rygorystycznych kryteriach ze sprawy Montoya, decydowały o statusie plemion na ograniczony użytek w sprawach prowadzonych przez sąd. Oznacza to, że przyznanie statusu przez sąd federalny nie ma tej samej mocy, co przyznanie

statusu przez prezydenta. Co się więc stało z doktryną rozdziału władz, wedle której wszystkie trzy jej części winny być sobie równe?

Na dziś sytuacja wygląda tak, że sąd federalny uznał niezawisłą nietykalność Unkechaug w przypadkach pozwów ze strony prywatnych firm w sądach federalnych, ale nie umieścił ich na liście plemion, którym należą się inne usługi ze strony rządu. Obecny prawny status Unkechaug jest więc wyjątkowy – sytuacja ta może doprowadzić do sprawy w Sądzie Najwyższym i dotyczyć relacji między trzema sektorami władzy federalnej. ❖

tłum. bh



JOHN STRONG – emerytowany profesor nauk społecznych na Long Island University, w omawianej sprawie służył jako ekspert (expert witness) plemienia Unkechaug, dostarczając sądowi dokumentację, że plemię istnieje bez przerwy od czasów przedkolonialnych do dzisiaj. Autor książek poświęconych Indianom Long Island, najnowsza, A History of the Unkechaug Nation, ukaże się jesienią 2010 roku. Kontakt: jstrong1@optonline.net

Wódz Harry Wallace
w biurze na terenie
rezerwatu,
fot.
BARTOSZ HLEBOWICZ

Schaghticoke nieuznani

Grupa Schaghticoke z pogranicza stanów Nowy Jork i Connecticut złożyła kolejne odwołanie od decyzji sądu federalnego z 2005 roku o cofnięciu federalnego statusu plemienia, przyznanego rok wcześniej przez Biuro do spraw Indian. Zdaniem prawników Schaghticoke zmiana decyzji Biura spowodowana była kampanią kongresmenów Connecticut i lobbystów związanych z administracją prezydenta Busha. Już raz, w październiku 2009 roku, sąd apelacyjny odrzucił odwołanie Indian. Nowy wniosek dotyczy rozpatrzenia decyzji przez rozszerzony, 9-osobowy skład, sądu (poprzednią podjął sąd w trzyosobowym składzie). Sytuację grupy pogarsza fakt, że doszło do jej podziału na dwie zwalczające się frakcje.

Od ustanowienia w 1978 roku przez Biuro do spraw Indian procedur decydowania o statusie plemiennym grup rozpatrzono 46 podań, oficjalnie uznając za plemię 16 grup.

bh

JANUSZ Z. WOŁOSZYN

MACIEJ SOBCZYK

MAUCALLACTA

Inkaska wyrocznia

Rok 2009 był trzynastym sezonem funkcjonowania Projektu Archeologicznego „Condesuyos”, największego projektu badawczego realizowanego w peruwiańskich Andach przez Ośrodek Badań Prekolumbijskich Uniwersytetu Warszawskiego (OBP UW) we współpracy z Katolickim Uniwersytetem NMP w Arequipie¹. „Feralna trzynastka” okazała się jednak szczęśliwa, a cały sezon prac został uwieczniony spektakularnym sukcesem. 29 sierpnia najważniejsze z badanych przez nas stanowisk – zwane przez lokalną ludność Maucallacta (w keczua: stara osada), a w czasach inkaskich będące ważnym ośrodkiem ceremonialnym, politycznym i administracyjnym – zostało oddane dla potrzeb ruchu turystycznego. W uroczystości inauguracyjnej, obejmującej otwarcie szlaku turystyczno-edukacyjnego i ekspozycję zdjęć ilustrujących przebieg prac na stanowisku, udział wzięli ambasador RP, Przemysław Marzec², dyrektor Narodowego Instytutu Kultury – Oddział w Arequipie, Franz Grupp, przedstawiciele władz lokalnych, media i kilkuset mieszkańców goszczącego nas przez cały okres wykopalisk pobliskiego miasteczka Pampacolca. Oprócz celów naukowych, obejmujących rozpoznanie kształtu, zbadanie przeszłości i zidentyfikowanie funkcji zarówno poszczególnych struktur, jak i całości Maucallacty, projekt nasz – jako pierwszy polski projekt rozwojowy prowadzony na tym terenie – ma na celu poprawę warunków życia mieszkańców tego regionu Peru w ramach Milenijnych Celów Rozwoju ONZ.

Czym była Maucallacta i dlaczego prace prowadzone na tym stanowisku są tak interesujące zarówno dla nas, polskich archeologów (oraz współpracujących z nami specjalistów z innych krajów, m.in. Włoch, Niemiec czy Francji), jak i dla miejscowej ludności, która przez wiele dziesięcioleci w potężnych i tajemniczych ruinach „starej osady” widziała jedynie łatwe w eksploatacji źródło kamienia budowlanego?

Maucallacta leży powyżej dzisiejszej wsi San Antonio (dystrykt Pampacolca, prowincja Castilla, departament Arequipa) na wysokości 3750 m n.p.m., na wypłaszczeniu ograniczonym od strony wschodniej głębokim na kilkaset metrów kanionem, a od zachodniej stromym zboczem płaskowyżu – *punya*. Jest jednym z kilkadziesiątu inkaskich stanowisk odkrytych i badanych przez zespół OBP UW od 1996 roku. Większość z tych stanowisk zostało zlokalizowanych wokół potężnego masywu wulkanu Coropuna, położonego w południowej części dzisiejszego Peru, w okolicach miasta Arequipa, i sięgającego 6450 m n.p.m. Podobnie jak inne andyjskie

¹ O projekcie pisaliśmy szerzej w „Tawacinie” nr 3 [67], jesień 2001.

² Projekt rewalizacji tego ośrodka był przez ostatnie trzy lata współfinansowany w ramach Funduszu Małych Grantów ze środków polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych.



szczyty pokryte wiecznym śniegiem (*nevados*) Coropuna otaczana była w czasach inkaskich – a także wcześniej – szczególnym kultem. Górę tę określano mianem *apu* lub *tayta* (opiekun, ojciec) i uznawano za legendarne miejsce pochodzenia różnych grup zamieszkujących badany przez nas region. Ludzie wywodzący się od Coropuny – uznawanej za mitycznego przodka – wracali do niej po śmierci. Do dziś dnia wśród miejscowych górali krążą opowieści o egzotycznych owocach wypełnionych złotem, które podobno znajdowane są w strumieniach spływających z lodowca. Według podań mają one pochodzić z wiecznie zielonej doliny zamieszkiwanej przez nieśmiertelnych, a leżącej gdzieś między ośnieżonymi szczytami Coropuny.

Kult gór i bóstw szczytów wulkanicznych miał związek z przypisywanym im darem przepowiadania przyszłości. W czasie hucznie obchodzonych świąt składano wysokogórskim wyroczniom różnorakie – niekiedy nawet bardzo bogate – ofiary: ceramiczne naczynia, przedmioty z metali szlachetnych, zwierzęta – świnki morskie i lamy. Ceremonie odbywały się w świątyniach, budowanych najczęściej na stokach gór lub w niewielkiej od nich odległości, skąd można było bez trudu obserwować szczyt otaczany czcią. W momentach szczególnie ważnych dla losów społeczności w kierunku świętych gór wyruszały procesje, których celem było złożenie szczególnej ofiary, tzw. „królewskiego daru” – *capac ucha*. Kilku- lub kilkunastoletnie dziecko, odurzone wcześniej koką lub *chicha* – kukurydzianym piwem (niekiedy z dodatkiem roślin halucynogennych) – było tam duszone, uśmiercane silnym uderzeniem w głowę lub po prostu zasypiało z zimna. Mumie złożonych w ofierze dziewcząt i chłopców znajdowane są nie tylko w Peru, lecz także w Argentynie, Boliwii i Chile. Najsłynniejsza wśród nich mumia „Juanity”, znaleziona na górze Ampato, oglądana jest rokrocznie przez dziesiątki tysięcy turystów w Muzeum Sanktuariów Andyjskich w Arequipie.

Według doniesień lokalnych i hiszpańskich kronikarzy z XVI i XVII wieku Coropuna była jednocześnie najważniejszym bóstwem i zarazem

Widok ogólny stanowiska w trakcie prowadzonych prac. Autorem wszystkich zdjęć jest MACIEJ SOBCZYK



Ushnu, po przeprowadzonych pracach wykopaliskowych i restauracyjnych.

wyrocznią jednej z czterech prowincji inkaskiego imperium – Condesuyo. Owe „andyjskie Delfy” odwiedzały co roku tysiące pielgrzymów, czasem z bardzo odległych części królestwa. Przynosili oni w darze ofiary, uczestniczyli w uroczystościach, a następnie rozchodzili się do swoich osad. Realizacja tak rozbudowanego kultu wymagała oczywiście odpowiednio przygotowanego kompleksu świątynnego ze stosownie bogatym zapleczem. Wokół Coropuny odkryć można wiele śladów ludzkiej działalności sprzed czasów hiszpańskiej konkwisty. Od 1996 roku projektowi kierowanemu przez prof. Mariusza Ziółkowskiego udało się zidentyfikować wiele osad o charakterze gospodarczym (zajmujących się hodowlą lam i alpак, z której słynął ten region w okresie inkaskim), liczne magazyny (*colcas*) z zapasami rozmaitych dóbr, odcinki szlaków komunikacyjnych oraz miejsca położenia „zajazdów” (*tambos*), gdzie znajdowali nocleg zmęczeni podróżnicy. Powstała także dokumentacja licznych cmentarzysk oraz grup kamiennych grobowców (*chullpas*) wznoszonych zwykle na obrzeżach stanowisk osadniczych.

Właściwy kompleks architektoniczny Maucallacty liczy około 30 ha, a jego główną część zajmuje niewielkie wzniesienie, poprzecinane tarasami z kamienną zabudową – pozostałościami przeszło dwustu budynków. Obiekty te, chociaż wzniesione na nierównym terenie ze znacznymi różnicami wysokości, charakteryzują się typowym dla inkaskiej architektury prostokątnym planem oraz łączeniem w zespoły (zwane *kanchas*, czyli „zagrody”) skupione wokół placów. Jakość zabudowy cechuje duża różnorodność. Obserwujemy zarówno konstrukcje z piętnem architektury prowincjonalnej, jak i ślady wysokiej klasy kamieniarki imperialnej, której obecność poświadczają może udział inżynierów ze stolicy (Cuzco) w budowie całego założenia.

Maucallacta to jednak stanowisko nie tylko inkaskie. Dwie największe konstrukcje – nadające zresztą charakter całemu kompleksowi – są o przynajmniej kilkaset lat starsze. Nad zwartą, rezydencjonalną zabudową osiedla góruje piramida o wysokości prawie 10 m, wzniesiona z kamienia i ziemi na naturalnym stoku wzgórze. Kształtem naśladuje ona jeden ze stożków wulkanu, widoczny w tle. Druga z przedinkaskich konstrukcji to duża, sztucznie usypana platforma kamienna o wymiarach około 160×48 m, położona w północno-zachodniej części stanowiska. Na jej powierzchni utworzono olbrzymi plac ceremonialny, który od południa przylegał do wzgórze, na którego szczycie umieszczono piramidę, zaś jego część północna wznosiła się ponad 6 m nad naturalnym poziomem terenu. W 2007 roku przy fasadzie platformy odsłonięto potężne kamienne schody prowadzące ku pozostałościom budowli ceremonialnej, w czasach inkaskich przekształconej w ołtarz zwany *ushnu*. Był to rodzaj podwyższenia – nazywanego też niekiedy popularnie „tronem Inki” – który służył do ceremonii i wznoszenia uroczystych „toastów” na cześć Słońca oraz góry doskonale stąd widocznej. Badania najbliższej okolicy *ushnu* wykazały, że po obu stronach ołtarza palono w przeszłości ofiary z lam oraz różnych produktów żywnościowych, a bogato zdobione naczynia i inne przedmioty użytkowe, stosowane w trakcie obrzędów, po ceremoniach rytualnie niszczone. Szczątki zwierząt oraz fragmenty naczyń wraz z popiołami zrzucano za krawędź platformy, gdzie stopniowo tworzyły potężne śmietniska, mierzące kilka metrów wysokości. Z biegiem lat Inkowie zasypali kompletnie znajdujące się pod *ushnu* schody. W czasach bezpośrednio poprzedzających konkwistę z pewnością już ich nie używali.

Inkowie stworzyli swoje imperium w błyskawicznym tempie, w ciągu niespełna jednego wieku. W Condesuyo rządili około 60-70 lat. Pojawiając się na nowym terenie, przejmowali często lokalne miejsca kultu. Przeważnie rozbudowywali wówczas kompleks świątynny – podnosząc tym samym rangę stanowiska – i włączali go w strukturę religii imperialnej. Większość budynków w Maucallackie pochodzi więc z czasów inkaskich. Skupione wokół placów, dają wyobrażenie o inkaskich założeniach urbanistycznych. Przy każdym placu można znaleźć przynajmniej jeden długi budynek z kilkoma wejściami (tzw. *kallankę*), zazwyczaj niezwykle starannie wykonany. Największa budowla w Maucallackie to *kallanka* mierząca prawie 60 m długości (najdłuższa budowla w badanym przez nas regionie). Budynek miał pięć wejść, a jego ściany wykonano z precyzyjnie obrobionych bloków tufu wulkanicznego. Kolosalne wymiary na tyle silnie oddziaływały na wyobraźnię ludzi żyjących w pobliżu stanowiska, że Maucallacta wśród starszych mieszkańców okolicy znana jest pod nazwą Pichqa Punku – dosłownie „pięć bram”, ale nie oznacza to oczywiście, że tak brzmiała oryginalna nazwa osady w czasach inkaskich. Dziś z potężnej struktury zachowały się jedynie fundamenty i fragmenty ścian do wysokości jednego metra. Świetnie obrobiony kamień, ciosany w prostopadłościenne bloki, pozostawał aż do całkiem niedawnych czasów łakomym kąskiem dla miejscowych budowniczych. Można go odnaleźć w chodnikach oraz wielu domach położonych poniżej niewielkiego miasteczka Pampacolca.

Gdy Maucallacta utraciła swoje znaczenie głównego ośrodka religijnego i administracyjnego regionu i została opuszczona, przekształciła się z czasem w olbrzymi kamieniołom. Ten los spotkał zresztą wiele przedhiszpańskich stanowisk w całej Ameryce. Nie wszystkie jednak budowle zachowały się w tak złym stanie. Niektóre miały więcej szczęścia, a ich mury

wciąż wznoszą się na wysokość nawet 3-4 m. Takim budynkiem – jednym z najbardziej niezwykłych w całej Maucallackie – jest tzw. Mauzoleum. Tylko narożniki i węgary wejść zostały tu zbudowane z dobrze obrabowanych bloków kamiennych, ściany wykonano w sposób zdecydowanie mniej staranny z kamieni ociosanych jedynie z grubsza. Budynek, co niezwykle rzadkie, składa się z czterech pomieszczeń. Posiada dwa przedsionki i dwie izby, które oryginalnie były zadaszone – jedna izba dachem kamiennym, druga wraz z przedsionkiem prawdopodobnie strzechą. W izbie wschodniej znaleziono porozrzucane ludzkie kości należące zapewne do jednej osoby. Odkryte tam fragmenty naczyń ceramicznych oraz przedmiotów metalowych pozwalają nam wyobrazić sobie bogactwo, jakie otaczało złożoną tam pierwotnie mumię. Grobowiec został jednak obrabowany już w czasach kolonialnych; złodzieje dostali się do niego przez dach, rozbijając jedną z potężnych płyt stropu. W XVI i XVII wieku Hiszpanie ogołacali z przedmiotów wartościowych wszystkie dostępne miejsca kultu, niszczyli świątynie oraz grobowce pod hasłem zwalczania religii przodków. Na szczęście przedsionek komory nie wzbudził takiego zainteresowania rabusiów. Prowadzone tu prace archeologiczne pozwoliły odsłonić w stanie praktycznie nienaruszonym ofiary złożone w jego narożnikach. W części południowej odkryto kilka ceramicznych naczyń, natomiast północna ukrywała ołtarz, zastawiony licznymi naczyniami skupionymi wokół dużego dzbana częściowo wkopanego w ziemię. Otaczał go kamienny wieniec, którego głównym elementem był obrabiony kamień z precyzyjnie wykonanym, lejkowatym otworem służącym do składania ofiar płynnych. Do drugiego, zakopanego pod lejkowatym otworem dzbana, zawierającego połamane ceremonialnie ceramiczne talerzyki (*ppucu*), spływała z góry *chicha* (lub może niekiedy krew). Obok naczyńa spoczywały złożone w ofierze ludzkie szczątki. Część zachodnia Mauzoleum mogła – jak przypuszczamy – służyć za mieszkanie opiekunowi lub opiekunom wschodniej części budynku.

Lokalizacja omawianego budynku, jego wewnętrzny podział oraz znalezione w nim materiały pozwalają sądzić, że mamy do czynienia z miejscem szczególnym, być może z jednym z najważniejszych obiektów w całej Maucallackie. W odróżnieniu od typowych pochówków, gdzie zazwyczaj odkrywamy szczątki kilku, kilkunastu lub nawet kilkudziesięciu osób, tu znajdują się kości tylko jednej osoby – może głównego kapłana kultu Coropuny. Niewykluczone zresztą, że był on również „głosem” słynnej wyroczni, o której wspominają XVI-wieczne kroniki; ściągali tu po radę mieszkańcy z odległych części imperium. Warto wspomnieć, że w kulturach andyjskich zmarli zawsze pełnili funkcje szczególne i mieli do spełnienia wyjątkowe zadania. W pewnym sensie żyli nadal po śmierci, opiekując się potomkami, członkami swych rodów i klanów. Udzielali rad, otaczali opieką pola, dbali o urodzaj, zapewniali stały dostęp do wody itd. Jednostki wyjątkowe doznawały po śmierci czci znacznie wykraczającej poza własną rodzinę czy ród, często również podnosząc pozycję rodu, który mógł się odwołać do tak znamienitego pochodzenia.

Rozbudowany kult przodków powodował również, że grobowce budowano przeważnie z myślą o łatwym kontakcie z ich „mieszkańcami”. Maucallactę z trzech stron otaczały cmentarzyska składające się z różnych typów grobowców, od niezwykle prostych – wkopanych w ziemię do wolno stojących – w formie owalnych lub prostokątnych małych budynków. Te ostatnie, określane mianem *chullpas*, wyglądały niekiedy jak domy



Inkaski talerzyk
ppucu był jednym
z elementów
ofiary odkrytej
w Mauzoleum.

z dwuspadowym dachem z kamienia. Największy grobowiec tego typu, z fasadą mierzącą ponad 7 m długości, miał dwa wejścia wysokie na blisko 70 cm. W środku odkryto szczątki przeszło 50 osób. Zarówno wewnątrz, jak i przed wejściami do tej *chullpy* leżały stopy ofiarnej ceramiki. Rozmiar wejść do grobowca umożliwiał bezpośredni kontakt ze zmarłymi. Mumie lub mumie można było wyciągnąć z *chullpy*, by mogły wziąć udział w ceremoniach urządzanych od czasu do czasu na ich cześć. Znaną są opisy mówiące o tym, że w czasie świąt mumie wybierały się „na przechadzkę”, by odwiedzić swoich bliskich i przyjaciół. Uroczyście ubrane, „jadły” i „piły” wraz ze zgromadzonymi, obnoszono je w lektykach z olbrzymim szacunkiem i czią.

Maucallacta żyła w rytmie ceremonialnego kalendarza Inków. Na stałe mieszkano tu prawdopodobnie kilkaset osób, które dbały o sprawne funkcjonowanie świątyni. Większość budynków zapełniała się tysiącami pielgrzymów tylko w okresie świąt – przybywali na krótko, by oddać cześć *apu*, prosić o radę lub odbyć spowiedź. Nie znamy niestety lokalnego kalendarza rytualnego, jaki obowiązywał w Maucallackie. Niewykluczone, że mógł on – choć częściowo – naśladować opisany w XVI wieku cykl ceremonii organizowanych w stolicy imperium – Cusco. Wykopaliszka prowadzone w Condesuyos w ramach naszego projektu pozwalają nam rekonstruować kolejne fragmenty niezwykle ciekawej przeszłości tego regionu i wzbogacają naszą wiedzę na temat kultu andyjskich szczytów. ❖

JANUSZ Z. WOŁOSZYN – pracuje w Instytucie Archeologii UW i Ośrodku Badań Prekolumbijskich UW; prócz badań terenowych zajmuje się ikonografią kultur prekolumbijskiego Peru. Autor m.in. *Los rostros silenciosos. Los huacos retrato de la cultura Moche* (Lima, 2008), oraz *Offerings for the Afterlife. Peruvian Pottery and Artifacts from the Maiman Collection* (Izrael, 2008). Kontakt: januszwołoszyn@yahoo.com

MACIEJ SOBCZYK – jest pracownikiem Ośrodka Badań Prekolumbijskich UW; specjalizuje się w archeologii obszaru Andów i Polinezji, z głównym naciskiem na problematykę architektury, w tym także kwestie konserwacji i restauracji. Bierze udział w polskich projektach realizowanych: w Machu Picchu, Condesuyos, na wyspie Wielkanocnej. Kieruje pracami na stanowisku Maucallacta w Peru. Autor kilkunastu prac naukowych z zakresu archeologii. Kontakt: m.sobczyk@uw.edu.pl oraz www.maa.uw.edu.pl, www.sobczyk.iportfolio.pl

MAREK NOWOCIEŃ

POLSKI RUCH PRZYJACIÓŁ INDIAN

postscriptum 2009

Od powstania tekstu pod powyższym tytułem upłynęło ponad sześć lat¹. Polski Ruch Przyjaciół Indian nie uległ w tym czasie istotnym zmianom. Pozostaje środowiskiem zasadniczo nieformalnym, otwartym, heterogenicznym i ogólnokrajowym. Skupia grupki hobbystów i indywidualnych miłośników Indian, których zainteresowania mają stosunkowo zróżnicowaną tematykę, wiele form oraz bardzo różny stopień zaawansowania i specjalizacji. Subiektywnemu poczuciu przynależności do Ruchu towarzyszy zwykle silny indywidualizm, a niezbyt licznym planowym działaniom wspólnym – dominujące: spontaniczność, aktywność i autonomiczna aktywność lokalna.

Od zlotu do zlotu

Głównym dorocznym spotkaniem osób identyfikujących się z PRPI (a także zainteresowanych przelotnie Indianami, szukających kontaktu z Ruchem lub tylko wakacyjnych atrakcji) pozostają niezmiennie letnie zloty „przyjaciół Indian” (na przełomie lipca i sierpnia 2009 roku trzydziesty trzeci taki zlot zorganizował w Uniejowie znany tamtejszy popularyzator Zdzisław „Ranores” Wszolek, organizatorem kolejnego został Mirosław Bogusz z Białegostoku). Ukształtowana w latach dziewięćdziesiątych wielkość zlotów i ich kompromisowa formuła póki co utrzymują się, zaś spora skala imprezy i rosnące oczekiwania jej uczestników – raczej bytowe, niż programowe – zawęziły krąg potencjalnych organizatorów do kilku znanych lokalnie osób z największym doświadczeniem.

Dla większości polskich miłośników Indian zloty pozostają rodzajem święta – zasadniczo wciąż niekomercyjnym (choć odpłatnym), planowanym i wyczekiwany, a następnie emocjonalnie komentowanym i wspominanym. Od lat uczestnicy letnich zlotów łączą mniej lub bardziej aktywną rekreację „na łonie natury” z elementami indiańskiego obozowiska i folkloru oraz spotkaniami towarzyskimi. Choć liczba uczestników zlotów znacząco nie rośnie, to wciąż przyciągają one zarówno młodych i początkujących miłośników Indian, jak i całe rodziny weteranów Ruchu.

Na program zlotów składa się mieszanka planowanych i spontanicznych imprez o charakterze otwartym, środowiskowym i towarzyskim. Jedną z głównych atrakcji zlotów – tak dla ich uczestników, jak i dla zwiedzających – pozostają zwykle pokazy tańców i śpiewów typu pow-wow (pozba-

¹ Artykuł *Polski Ruch Przyjaciół Indian: wczoraj, dziś, jutro* ukazał się w tomie referatów z sesji warszawskiej *Odrębna Rzeczywistość* (TIPI, Wielichowo 2004, ss. 5-48). Tekst dostępny jest także w internecie, pod adresem: www.indianie.eco.pl/PRPI2003.htm.



Życie obozowe
polskich indianistów
XXXII Zlot PRPI,
Uniejów 2009
fot. KATARZYNA
SZWICHTENBERG

wione jednak pewnych elementów ceremoniału i elementów rywalizacji, obecnych na halowych pow-wow wiosennych i jesiennych). Do typowych elementów zlotów należą też gry i zabawy (nie tylko indiańskie i nie tylko dla dzieci), wieczorne ogniska, tematyczne spotkania edukacyjne, grupowo przygotowywane i spożywanie posiłki („potlacje”), a także poszukiwanie obozowych atrakcji, co barwniejszych postaci oraz wyrobów i pamiątek na stoiskach handlowych.

Nieco częściej w zlotach uczestniczą indianiści z innych krajów Europy (zwłaszcza zza wschodniej granicy), przybywa także indianistycznych rodzin z dziećmi (i pierwszymi wnukami), a co za tym idzie – wyposażenia tipi i namiotów, sprzętu turystycznego i pojazdów (na czas zlotu usuwanych na parking). „Faktorię” z produktami spożywczymi, prostymi posiłkami i piwem odsunęto nieco – z uwagi na to ostatnie – od głównego obozu. Nie zawsze udaje się ustawić tipi w kręgu, ale centralne ognisko i pilnujący go na zmianę członkowie nieformalnego Stowarzyszenia Strażników Ognia pozostają jednym z centrów obozowego życia (zwłaszcza wieczorami). Z uwagi na ograniczoną dostępność prądu (a także – zlotową „tradycję”) głównym sposobem przekazywania bieżących informacji – postrzeganym czasem jako wąskie gardło – są nadal obwoływacze.

Postępujący niedowład Rady Zlotu oraz grupowe spory wokół szczegółów formuły organizacyjnej spotkań (w tym stopnia otwartości i „indiańskości” zlotów) spowodowały, że na XXX zlocie w Uniejowie w 2006 roku miłośnicy pow-wow i „tradycjonałisci” zagrozili bojkotem ogólnopolskich zlotów i ograniczeniem się do udziału we własnych letnich spotkaniach. Poszukując kompromisu, próbuje się dostosować zlotową formułę i etykietę do potrzeb różnych grup, a na XXXII zlocie w 2008 roku (który po raz pierwszy odbył się nad morzem) powołano nową – węższą – Radę Zlotu, której kompetencje ograniczono głównie do wyboru organizatorów kolejnych zlotów i sugerowania im ogólnych rozwiązań or-

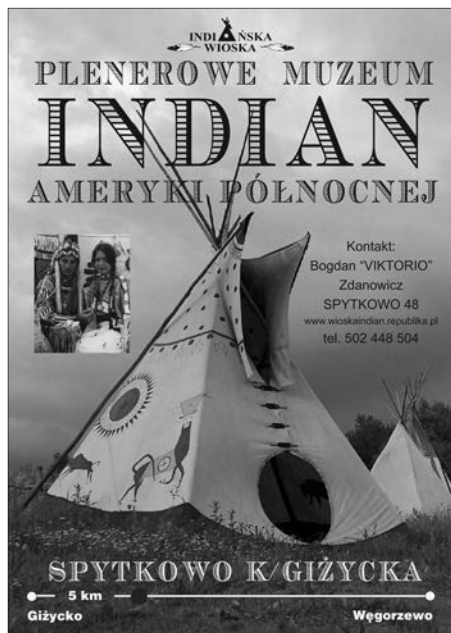
ganizacyjnych i programowych. Mało prawdopodobne jednak, żeby w najbliższych latach udało się komuś doprowadzić do zasadniczych zmian w takich kluczowych być może dla przyszłości zlotów i PRPI kwestiach, jak zwiększenie reprezentatywności Rady Zlotu, ustalenie zasad „równoważonego rozwoju” i ramowego programu letnich spotkań, finansowe rozliczanie organizatorów, zwiększenie aktywności zbiorowej między zlotami, czy działanie w dłuższym horyzoncie czasowym (i na przykład wprowadzenie kilku rotacyjnych miejsc zlotów).

Rozbieżne po części oczekiwania zlotowiczów, a także problemy z organizowaniem tej masowej imprezy w sposób niezależny, przy stosunkowo niewielkich kosztach, lecz z uwzględnieniem nowych przepisów i zasad bezpieczeństwa, stanowią główne zagrożenie dla przyszłości zlotów. Być może z uwagi na powyższe okoliczności ogólnopolski zlot zostanie z czasem zastąpiony przez kilka mniejszych imprez o odmiennych formułach, lepiej dostosowanych do specyficznych potrzeb różnych grup odbiorców (plenerowy festiwal pow-wow, obóz „rekonstrukcyjny”, wioska-skansen edukacyjno-rekreacyjna itp.). Zmianą jakościową byłaby radykalniejsza komercjalizacja zlotów, która dotąd postępuje dość łagodnie, mimo iż w Ruchu nie brak osób, które starają się, by ich nietanie hobby choć w części samofinansowało się, a nawet próbują utrzymać z niego rodzinę. Póki co można przypuszczać, iż spodziewane zyski stanowią dla organizatorów zlotu motywację ważną, lecz nie wyłączną, i – choć zarabianie „na Indianach” (i indianistach) budzi kontrowersje – to nie są oni – i w nieformalnych ramach Ruchu nie bardzo mogą być – rozliczani (na przykład przez Radę Zlotu), co utrudnia finansowanie ewentualnych wspólnych przedsięwzięć czy inwestycji.

Czas pow-wow

Jedną z dwóch najlepiej rozwijających się obecnie sfer zainteresowań polskich indianistów jest współczesna kultura pow-wow. Jej miłośnicy spotykają się od kilku lat na jesiennych festiwalach indiańskiej muzyki i tańca w Katowicach (organizowanych przez Bogdana Płonkę), wiosennych festiwalach w Uniejowie (firmowanych przez Ranoresa) oraz na okazjonalnych pow-wow zimowych i letnich (jedynych imprezach plenerowych tego typu). Festiwale pow-wow zastąpiły niejako niektóre inne imprezy sezonowe (Gołuchów, Srebrna Góra), stając się jedną z bardziej rozpoznawalnych na zewnątrz wizytówek Ruchu. Jednym z głównych promotorów i współorganizatorów tego typu imprez jest lider toruńskiej grupy Huu-ska Luta i administrator portalu informacyjnego www.huuskaluta.com.pl Dariusz Lipecki.

W festiwalach tych uczestniczy zazwyczaj kilkudziesięciu tancerzy i tancerek pow-wow z kilku kategorii oraz co najmniej jeden krajowy zespół bębniarzy i śpiewaków. Obchodzącej właśnie dziesięciolecie istnienia śląskiej kapeli Maka Sapa niełatwo o naśladowców, ale systematycznie goszczą na polskich pow-wow bębniarze ze Czech oraz pojedynczy tancerze z kilku krajów europejskich. Tradycją głównych krajowych festiwali stało się zapraszanie indiańskich gości honorowych (w czym pomaga m.in. mieszkający w Montanie indianista Bartosz Stranz), a także różne imprezy towarzyszące dla dość licznie oglądającej pokazy i konkursy pow-wow publiczności. Najbardziej doświadczeni polscy tancerze pow-wow z powo-



dzeniem uczestniczą też w podobnych imprezach organizowanych w innych krajach Europy.

Trwają dyskusje, czy można i warto poszerzać obecną formułę krajowych pow-wow o inne elementy (warsztaty dla początkujących, pokazy filmów, wystawy i prelekcje). Na razie liderzy nieformalnego „Komitetu Pow-wow” świadomie ograniczają się do symbolicznego nagradzania zwycięzców konkursów, doceniając zalety swobodnego, otwartego i w miarę taniego spotkania towarzyskiego, wolnego od przesadnej rywalizacji (co pozytywnie wyróżnia polskie festiwale na tle podobnych spotkań w Europie). Współtworzący dziś publiczny wizerunek i przyszłość Ruchu miłośnicy pow-wow z szacunkiem przypominają na swych spotkaniach postać zasłużonego dla popularyzacji kultury Indian Sat-Okha, a jego imieniem nazwano w Uniejowie jedną z parkowych alei. Na niedawnym pow-wow w tym mieście uhonorowano też pamięć Korczaka Ziółkowskiego, rzeźbiarza pomnika Szalonego Konia, którego postać i dzieło znane są wielu indianistom.

Z dystansem do otoczenia

Unikające jak dotąd nadmiernej komercjalizacji, a jednocześnie atrakcyjne dla osób z zewnątrz wiosenne i jesienne pow-wow są obecnie najlepszym bodaj przykładem współpracy indianistów ze sponsorami i mediami. Współpraca taka rzadko jednak wychodzi poza poziom lokalny, a PRPI czy PSPI jako całość nieczęsto występują jako podmiot zbiorowy o określonych celach czy poglądach. Choć przez ostatnie zloty przewija się do tysiąca obozowiczów rocznie, a na pow-wow przyjeżdża zwykle ponad

Plenerowe Muzeum Indian Ameryki Północnej w Spytkowie, koło Giżycka, prowadzone przez Karolinę i Bogdana Zdanowiczów, prezentuje m.in. współczesną sztukę indiańską

setka aktywnych uczestników, to pozostałe imprezy i spotkania indianistyczne nie są już tak masowe. Nawet organizatorom atrakcyjnych z pozoru konferencji czy spotkań z Indianami niełatwo o liczniejszą publiczność, a obserwując takie otwarte imprezy ostatnich lat, jak dwie edycje Dni Kultury Kanadyjskiej na Uniwersytecie Śląskim czy Dni Kultury Meksykańskiej w Warszawie (jedne i drugie z licznymi akcentami tubylczymi) niełatwo dociec, dlaczego nie cieszą się one szerszą popularnością wśród osób z Ruchu, ani nie są przez nie szerzej komentowane.

Sezonowe pow-wow są też obecnie dominującą formą współpracy ludzi z kręgu PRPI z zagranicą. Udział polskich indianistów w innych zagranicznych wydarzeniach kulturalnych, podobnie jak w akcjach charytatywnych, solidarnościowych czy międzynarodowych projektach badawczych związanych z Indianami obu Ameryk, nie należy do częstych (nawet gdy nie wiąże się z dużymi kosztami). Jedyne pojedyncze osoby wyrosłe z kręgu PRPI wyjeżdżają na badania terenowe lub związane są z instytucjami międzynarodowymi. Kilka osób wyemigrowało na stałe lub nosi się z takim zamiarem, a okazjonalne wizyty u Indian mają raczej charakter turystyczny lub towarzyski niż naukowo-badawczy, wspierający, eksploracyjny, ekonomiczny czy duchowy.

Jedną z przyczyn takiej sytuacji może być dystans między osobami zajmującymi się Indianami naukowo i hobbystycznie. Dominujące w obu środowiskach opinie – a także głosy publikowane na łamach „Tawacinu” – pokazują, że dla polskich naukowców PRPI to zbiorowość niedojrzała intelektualnie, podatna na powierzchowne sądy, nieprofesjonalne emocje i medialne mity – a więc wciąż raczej obiekt badań niż atrakcyjny partner lub zbiorowy odbiorca. Uczestnicy Ruchu uważają z kolei krąg badaczy Indian za grupę nieco anachroniczną, hermetyczną i po części – nieetyczną. Tym z naukowców, którzy uważają, że także mają prawo uważać się za przyjaciół Indian niektórzy indianiści odpowiadają, że „przyjaciół się nie bada”, a jeśli już, to efekty tych badań powinny przyczyniać się do poprawy sytuacji badanych populacji i bardziej odpowiadać potrzebom społecznym. Dlatego m.in. łagodna ewolucja „Tawacinu” od głosu „zaangażowanych sympatyków” w stronę pisma „obiektywnych badaczy” wywołała spadek popularności kwartalnika w środowisku, z którego wyrósł (i może przesądzić o jego zamknięciu). O dystansie dzielącym indianistów i badaczy świadczy też fakt, iż szukający w Ruchu pomocy i materiałów (lub chcący pisać o PRPI) studenci nauk społecznych często traktowani bywają przez indianistów nieufnie i z dystansem.

Formalnie i nieformalnie

Reaktywowanie w 2008 roku PSPI (z Dariuszem Kachlakiem jako jego szefem) nie przyniosło jak dotąd istotniejszych efektów. Stosunkowo niewielkiej grupie osób zainteresowanych formalizacją części zbiorowych działań indianistycznych wciąż niestety brakuje sprawności organizacyjnej oraz realistycznego, ale i atrakcyjnego zarazem programu. Bez świeżych pomysłów i długofalowych projektów, bez umiejętności ich uzgadniania, promowania i finansowania – nawet wartościowe, lecz opierające się na doraźnych działaniach pojedynczych osób, inicjatywy nie wystarczą do zbudowania sprawnego i nowoczesnego stowarzyszenia, a tym bardziej – do zyskania autorytetu. Nie zrobią tego ani sami młodzi ludzie bez mini-

mum doświadczenia obywatelskiego, ani też osoby nawykłe jedynie do działań nieformalnych. Tradycyjnie lepiej – choć wciąż w ograniczonej skali – wychodzą indianistom jednorazowe akcje organizowane doraźnie w kręgach o mniej lub bardziej towarzyskim charakterze (jak Tipi Dobrej Kawy, Czerwone Sukienki itp.). W sposób nieformalny współpracują też osoby prowadzące formalne przedsięwzięcia biznesowe i artystyczne (na przykład właściciele „wiosek indiańskich”, firm organizujących imprezy integracyjne i grupy taneczne). Dwa jednodniowe biegi w okolicach Uniejowa w 2006 roku i udział trojga indianistów w Najdłuższym Marszu 2008 w USA – to niedawne przykłady aktywizowania się efemerycznego Kręgu Biegaczy przed dwudziestą rocznicą Świętego Biegu – Europa '90. Część indianistów wspiera też inicjatywy Amnesty International, Komitetu Obrony i Ofensywy Leonarda Peltiera i innych podobnych grup.

Inną raczkującą na przełomie wieków, a dobrze rozwijającą się ostatnio formą działalności indianistów są sezonowe skanseny w formie „wiosek indiańskich”. Łączące działalność rekreacyjną i edukacyjną „wioski”, będące z reguły małymi firmami indianistów z doświadczeniem w PRPI, funkcjonują obecnie niemal w każdym województwie, przyciągając liczne grupy przedszkolaków, uczniów szkół podstawowych i (rzadziej) gimnazjów, grupy z „zielonych szkół”, kolonii i obozów, a czasem także gości indywidualnych i klientów biznesowych. Łączna liczba odwiedzających „indiańskie wioski” prowadzone przez ludzi związanych z PRPI od paru lat wielokrotnie przekracza liczbę uczestników letnich zlotów czy imprez typu pow-wow. Stosunkowo łatwa dostępność tipi i innych indiańskich wyrobów sprawia, iż podobne działania podejmują też osoby nie związane z Ruchem, ale naśladujące skanseny indianistów i zaopatrujące się u nich w niezbędne wyposażenie.

Zapewne ta właśnie forma działalności indianistów ma obecnie najszerze oddziaływanie społeczne i największe perspektywy rozwoju. Rodzi to pytania o rodzaj i poziom usług oferowanych w tego typu skansenach oraz o możliwości współpracy i wymiany doświadczeń między prowadzącymi. Idee wykorzystywania rozwijającej się bazy „wiosek indiańskich” z kręgu PRPI do innych form działalności publicznej polskich przyjaciół Indian rzadko udaje się realizować, a stereotypy i niskie oczekiwania większości dzieci i wychowawców weryfikują co ambitniejsze plany tego typu.

Doświadczenia Biskupina

Przełomowym momentem w rozwoju krajowych pow-wow i skansenów było zaproszenie ludzi z PRPI do współorganizacji Festiwalu Archeologicznego w Biskupinie we wrześniu 2003 roku. Około sto tysięcy osób (w tym wielu indianistów) miało tam po raz pierwszy możliwość zetknięcia się nie tylko z żywą prezentacją elementów indiańskich tradycji i kultur w plenerze, ale też z grupą amerykańskich tubylców Blackfeet i Lakota, którzy gościli w Biskupinie i znaleźli tam wspólny język z polskimi miłośnikami Indian. Tygodniowe spotkanie zaowocowało swego rodzajużywieniem w PRPI, nową wiedzą i umiejętnościami praktycznymi, a także dalszymi kontaktami i kolejnymi wizytami Indian w Polsce i indianistów w Kraju Indian (systematycznie bywa w kraju osiadły w rezerwacie Blackfeet Bartosz Stranz, w 2006 roku z ludźmi z Ruchu spotkali się Indianie Nisqually, Blackfeet i polsko-irokeska para z Calgary, a w 2007 ro-

ku w Bydgoszczy gościli znani już Nawahowie z grupy Blackfire, dwie włoskie badaczki oraz attaché kulturalny USA w Polsce).

Bezprecedensowe w skali kraju biskupińskie spotkanie z Indianami potwierdziło dobitnie, że nie tylko my interesujemy się Indianami, ale także, że są tubylcy, których można zainteresować nami i szerzej – Polską, jej tradycją i kulturą, historią i przyrodą. Unaocznilo też nie tak dotąd w Ruchu oczywiste i istotne różnice w podejściu poszczególnych Indian do własnych tradycji, do dzielenia się nimi z obcymi i do naszego „prawa” do wykorzystywania części ich dziedzictwa. To i kolejne spotkania ostatnich lat z Indianami oraz udział większej liczby indianistów w ich ceremoniach owocuje większą ostrożnością w organizowaniu własnych „ceremonii” i lepszym rozumieniem roli takich szanowanych przez Indian przedmiotów, jak święte fajki, pióra, bębny czy taneczne regalia. Utrzymuje się zarówno uznanie dla ceremonialnych doświadczeń nabywanych „z pierwszej ręki” (w Kraju Indian lub od akceptowanych indiańskich nauczycieli), jak i dla takich „tradycyjnych” symboli PRPI, jak wampum złotowy, zawiniątko Ruchu, czy staff wnoszony podczas pow-wow. Indiańskie ceremonie w Ruchu (szałaszy potu, palenie fajki itp.) są raczej okazjonalne i kameralne.

Można jednak sądzić, iż dla sporej grupy mniej zaangażowanych hobbyistów kwestie te są i pewnie pozostaną niezbyt istotne, mało znane, uzależnione od trwałych stereotypów i doraźnych potrzeb. Dlatego kontakt z PRPI z jednej strony może ułatwiać zdobywanie wiedzy, realizację własnych zainteresowań i odpowiadanie na potrzeby wyrażane przez niektórych Indian, a z drugiej – narażać na kontakty z ludźmi mającymi co prawda szczytne intencje uczenia innych, piętnowania ignorancji i popularyzowania „prawdy” o Indianach, ale często nieświadomymi powierzchowności własnej wiedzy, niedojrzałości swych zachowań i własnej podatności na stereotypy i manipulacje.

Na forum publicznym

Po okresie przerwy wznowiono organizowanie sesji popularno-naukowych. Najpierw w Warszawie (w 2003 roku, przy współpracy z Muzeum Etnograficznym), a później w Krakowie i Bydgoszczy hobbyści z PRPI mieli okazję zaprezentować swoją wiedzę obok zaproszonych przedstawicieli świata nauki, a zbiory referatów z trzech sesji zostały następnie opublikowane przez Wydawnictwo TIPI Marka Maciołka. Obok planów kolejnych konferencji o tematyce indiańskiej pojawiają się też jednak wątpliwości dotyczące ich rzeczywistego poziomu naukowego, wyboru grup docelowych odbiorców, sposobu promocji czy celowości przygotowywania publikacji pokonferencyjnych.

Chociaż zainteresowanie indianistów udziałem w sesjach i pokonferencyjnymi wydawnictwami można uznać za umiarkowane, to w kilku ośrodkach działalność popularno-naukowa, a zwłaszcza kulturalna i edukacyjna, prowadzona jest dość systematycznie, choć w mniejszej skali. Wśród animatorów tego typu działań aktywni są ostatnio – obok części wcześniej wymienionych – m.in. Marek Górka ze Śródmiejskiego Ośrodka Kultury w Krakowie, Marek Ptasinski z Jaworzna („Preria”), Dariusz Morsztyn ze Ściborek („Biegający Wilk”) czy Adam Piekarski z Bydgoszczy. W ramach współpracy z różnymi instytucjami edukacyjnymi i kulturalnymi podstawy wiedzy o kulturze Indian prezentuje też kilka grup lokalnych ba-

zujących głównie na zespołach tanecznych (Huu-Ska Luta, Kondor) lub indywidualnych kolekcjonerach i wytwórcach rzemiosła. Ciekawym przykładem dobrze rozwijającej się grupy hobbystycznej jest grupa młodych tancerzy prowadzona przez Krzysztofa Jawora z Lubawki.

Jedynie pojedyncze osoby interesują się bliżej związanymi z tubylcami zagadnieniami polityczno-prawnymi (na przykład pracami ONZ nad Deklaracją Praw Ludów Tubylczych czy rolą Indian w Konferencjach Klimatycznych). Także dotycząca Indian problematyka praw człowieka, procesów globalizacyjnych czy ekologiczna cieszy się umiarkowanym zainteresowaniem – choć indianiści pojawiają się w takich akcjach, jak Dzień Ziemi czy Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy oraz włączają się okazjonalnie w obchody Międzynarodowego Dnia Praw Człowieka, Maraton Pisania Listów Amnesty International, protesty Greenpeace czy internetowe akcje podpisywania petycji w kwestiach dotyczących Indian (ostatnio m.in. Indian Amazonii, Haida i Leonarda Peltiera).

Rzadziej czytują, częściej googlują

Choć stopniowo przybywa w Polsce publikacji o tematyce indiańskiej na przyzwoitym poziomie, to wciąż pozostajemy pod tym względem w tyle za innymi krajami europejskimi, a niewielki popyt na takie publikacje nie sprzyja bardziej ambitnym inicjatywom wydawniczym. W Wydawnictwie TIPI ukazują się co prawda przekłady indiańskiej klasyki (m.in. dwa tomy biografii Charlesa A. Eastmana) i publikacje krajowych autorów (w tym Aleksandra Sudaka i redaktora „Tawacinu” dr Bartosza Hlebowicza). Jednak przyszłość odświeżonego ostatnio kwartalnika „Tawacin” (jak dotąd 87 numerów) – jedyne poważnego i ogólnodostępnego polskiego magazynu indianistycznego – pozostaje niepewna. Także mające zbliżoną liczbę numerów pismo „Wabeno” – kserowany zbiór indiańskich ciekawostek i aktualności PRPI redagowany przez Rafała Kisielewskiego – ukazuje się nieregularnie i w małym nakładzie, a wydawanie sztumskiego „Kayas Ochi” zawieszono.

Nakłady indiańskich książek i „Tawacinu” pozostają na progu opłacalności – po części dlatego, że stosunkowo łatwo dostępne są sprowadzane z zagranicy (w tym przez internet) anglojęzyczne książki i czasopisma. Wielu indianistów wymienia się też indiańskimi filmami na DVD i płytami CD. W koleżeńskim obiegu pojawiają się także kserowane kopie tłumaczeń różnych fachowych publikacji oraz kopie płyt z filmami i muzyką (nagranych z TV, Internetu lub sprowadzonych). Różne gatunki tubylczej muzyki dostępne są w sieci (w tym w audycjach krajowego Etnoradia). Uliczni wykonawcy łączący elementy muzyki andyjskiej, stylistyki pow-wow i New Age budzą w Ruchu mieszaną reakcję i rzadko bywają na imprezach PRPI, a kontakty z Indianami Ameryki Łacińskiej przebiegają w Polsce nieczęsto wykraczają poza sferę prywatnych znajomości.

Internet i jego narzędzia weszły do powszechnego użytku, zastępując część spotkań osobistych. Przybywają kolejne strony hobbystyczne i informacyjne (w tym otwarte forum www.indianie.info), a indianiści grupują się na portalach społecznościowych, jednak aktualność, poziom merytoryczny i techniczny wielu stron pozostawia wciąż sporo do życzenia – dominują galerie zdjęć i ciekawostki, zaś np. relacje z krajowych wydarzeń czy aktualności z obu Ameryk pojawiają się sporadycznie.

Bez rewizji i bez wizji

Podsumowując sytuację w Polskim Ruchu Przyjaciół Indian w pierwszych latach po wkroczeniu Polski do Unii Europejskiej stwierdzić można, że nie przechodzi on radykalnych przemian, które zwiastowałyby jego rychłą zmianę jakościową lub ostateczny upadek. W dłuższej perspektywie widać pewne przykłady jego ewolucji w stronę bardziej wyspecjalizowanych, sformalizowanych i profesjonalnych form zainteresowań Indianami, obecnych w wielu krajach Europy Zachodniej. Są to jednak tendencje zbyt słabe i krótkotrwałe, by w najbliższych latach mogły ono zasadniczo zmienić oblicze Ruchu, zwłaszcza iż znaczną jego część stanowią wciąż osoby zainteresowane Indianami jedynie przejściowo lub powierzchownie.

Główny obszar interakcji polskich indianistów z otoczeniem przenosi się stopniowo z doroczych letnich zlotów i kontaktów indywidualnych do „wiosek indiańskich”, na festiwale pow-wow, lokalne imprezy folklorystyczne oraz do Internetu. Dość duże pozostają zarazem: wewnętrzne zróżnicowanie i autonomia różnych grup w ramach Ruchu, zaś efekty autorefleksji, wewnętrznych dyskusji i świadomych prób jego reform są raczej ograniczone. Z związku z tym aktualna pozostaje większość dotychczasowych tendencji i form działania PRPI, choć z czasem nierzadko zmieniają się proporcje, dominujące nurty, przykłady sztandarowych imprez i nazwiska części liderów.

Jak dotąd Ruch indianistyczny zachowuje większość swych unikatowych cech, przesądzających tyleż o stabilnej ponadpokoleniowej atrakcyjności PRPI, co o jego podobnych od lat słabościach i ograniczeniach. Tym samym większość pytań o przyszłość formacji, stawianych przeze mnie przed sześcioma laty, pozostaje póki co bez odpowiedzi. Indywidualne i grupowe doświadczenia, zbierane z czasem w sposób naturalny, sprawiają, że wśród weteranów i nieformalnych liderów Ruchu rośnie zapewne świadomość ograniczeń i alternatyw. Świadomość ta – nawet jeśli znajduje czasem swe odzwierciedlenie w nowych pomysłach i dyskusjach nad przyszłością Ruchu – nie przekuwa się jednak w klarowną, spójną i powszechnie akceptowaną wizję PRPI przyszłości. Jeśli dodać do tego nieuchronny wpływ zmian kulturowych, pokoleniowych i cywilizacyjnych zachodzących w Polsce (a także w społecznościach indiańskich, stanowiących dla Ruchu pewien punkt odniesienia), to trwanie PRPI jako zjawiska zbliżonego do już znanego może stać się z czasem mniej oczywiste. ❖

American Indian Workshop

25-28 marca 2010 roku odbędzie się 31. konferencja z cyklu „American Indian Workshop”, największa w Europie cykliczna sesja naukowa poświęcona tubylcom Ameryki Północnej, odbywająca się raz w roku, zawsze w innym mieście. Tym razem gospodarzem będzie praski Uniwersytet Karola oraz muzeum kultur Azji, Afryki i Ameryki im. Náprstka. Tytuł konferencji: „Transformation, Translation, Transgression: Native American Culture in Contact and Context”. Wśród prelegentów m.in. Bartosz Hlebowicz, Natalia Słodzinka, John Strong i Sandra Busatta. Więcej informacji i program na www.american-indian-workshop.org



Po ponad trzynastu latach procesów sądowych, kolejnych wyroków i apelacji doszło do ugody w jednym z największych procesów zbiorowych w historii USA. 8 grudnia 2009 roku rząd federalny porozumiał się z prawnikami reprezentującymi ponad 300 tys. indiańskich właścicieli funduszy powierniczych. Na funduszach tych rząd miał gromadzić środki należne Indianom za dzierżawę i sprzedaż działek przyznanych im na mocy Ustawy Dawesa z 1887 roku oraz za eksploatację należących do nich bogactw naturalnych.

W 1996 roku rozczarowani brakiem postępu w negocjacjach z rządem Indianie, reprezentowani m.in. przez prawniczkę z plemienia Czarnych Stóp Louise Cobell, złożyli w sądzie pozew zbiorowy, w którym zarzucili władzom sięgające 47 mld dolarów nieprawidłowości i nadużycia w administrowaniu i rozliczaniu tubylczych funduszy (urzędnicy zgubili m.in. dane personalne co najmniej 47 tys. właścicieli rachunków, a wielu Indian nie otrzymywało regularnych sprawozdań finansowych). Sąd federalny pierwszej instancji uznał w 1999, że Departamenty Zasobów Wewnętrznych i Skarbu winne są zaniedbania swych obowiązków jako powierników indiańskich funduszy (tzw. IIM). Rząd odwołał się od tego wyroku, a sąd apelacyjny podtrzymał go w 2001 roku.

W kolejnych latach Indianie wygrywali procesy dotyczące m.in. sporów o sposoby ochrony dostępu do danych, metody księgowania, o założenia reformy systemu funduszy powierniczych i bezczynność urzędników. W 2008 sąd uznał, że Indianom należy się 455 mln dolarów odszkodowania, a ci odwołali się do sądu apelacyjnego, który 29 lipca 2009 roku podtrzymał wyrok w zakresie winy rządu, uznając zarazem wysokość odszkodowania za niewystarczającą (nie uwzględniała ona m.in. odsetek od gromadzonych przez dziesiątki lat kwot). Odesłanie sprawy w tym zakresie do ponownego rozpatrzenia umożliwiło stronom wynegocjowanie grudniowej ugody.

W ramach ugody rząd rozdzielił między właścicieli zarządzanych przez Departament Zasobów Wewnętrznych rachunków indywidualnych Indian 1,4 mld dolarów. Każdy właściciel otrzyma początkowo tysiąc dolarów, a reszta zostanie rozdzielona w późniejszym czasie według skomplikowanej formuły. Ponadto władze przeznaczą 2 mld dolarów na tzw. fundusz konsolidacji ziem powierniczych, czyli na wykup terenów, które stanowią majątek własności plemienną. Z funduszu tego odkupione zostaną udziały w rozdzielonych działkach, których sytuacja własnościowa skomplikowała się z upływem czasu na skutek dziedziczenia ich przez kolejne pokolenia.

Ugoda przewiduje przeznaczenie 60 mln dolarów na fundusz stypendialny dla indiańskich uczniów szkół średnich i zawodowych. Zanim jednak porozumienie wejdzie w życie, musi być jeszcze zaakceptowane przez Kongres i sąd federalny. Chociaż – jak przyznał ostatnio „New York Times” – wartość ugody „była dla rządu federalnego okazją i niewielką częścią tego, co faktycznie winien jest plemionom”, to Kongres nie dotrzymał pierwotnego grudniowego terminu zatwierdzenia jej i nie jest pewne, czy – pochłonięty projektem ustawy o opiece zdrowotnej – zdąży przed końcem lutego. Gdyby nie zdążył, sprawa znów może utknąć w sądach.

Zdaniem Cobell wynegocjowane w ugodzie kwoty są o wiele niższe od strat poniesionych przez Indian w ciągu kilku pokoleń, ale wielu z nich nie chce już dłużej czekać na efekty ciągnących się latami i kosztujących majątek sporów sądowych (np. wynagrodzenie prawników reprezentujących Indian określono w ugodzie wstępnie na 50-100 mln dolarów). Indianie oczekują też, że zawarcie ugody przyspieszy reformy w sposobie zarządzania tak indywidualnymi, jak i plemiennymi funduszami powierniczymi. Cień

Historyczny
proces
o krok
od rozstrzygnięcia?



z zakurzonej
półki

Z Blombergiem po świecie

Ponieważ poprzedni odcinek w całości poświęciłem książkom naukowym, stali (jeśli tacy są) czytelnicy tej rubryki (jedynej niepoważnej w poważnym kwartalniku) pewnie już się domyślają, że poczułem się zmęczony i dla relaksu sięgnę teraz po mniej ambitny repertuar. I nie pomyślą się.

Dawno, dawno temu, kiedy TVP miała tylko jeden program i była czarno-biała, a o komputerach i internecie jeszcze nikomu się nie śniło, młody człowiek o jakichkolwiek zainteresowaniach był skazany na książki. I naprawdę czytał co mu tylko w rękę wpadło i (nie jak dzieła zebrane Lenina) do czytania się nadawało. W tej prehistorycznej epoce, teoretycznie gutenbergowskiej, ale praktycznie marksistowsko-leninowskiej, dobrych książek (jak i innych artykułów) stałe brakowało, a o Indianach to już należało szukać ze świecą (zresztą prąd elektryczny też był deficytowy). Miłośnicy egzotyki i podróżowania palcem po mapie (innej możliwości nie było) mieli wówczas dwie deski ratunku – czasopismo „Poznaj świat” i serię (w charakterystycznych białych obwolutach) z globusem i napisem „Naokoło świata” wydawnictwa Iskry (wychodziła w latach 1956-1994). W czasach mojej młodości były to dla nas prawdziwe okna na świat. W serii „Naokoło świata” ukazywały się relacje najślawniejszych (i najlepiej piszących) podróżników rodzimych i obcych, wartościowe ze względów zarówno poznawczych, jak i literackich, obficie ilustrowane czarno-białymi (a jakże!) fotografiami. Do niniejszego odcinka wybrałem (tak się jakoś złożyło) dwóch Skandynawów i Francuza.

Najpierw ten ostatni. Pierwszą książką z tej znakomitej serii, która trafiła na moje (wtedy jeszcze znacznie mniej zakurzone) półki była *Wyprawa Orinoko-Amazonka* Alaina Gheerbranta (1961), urodzonego w 1920 roku w Paryżu podróżnika i poety, który na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego wieku wojażował po Ameryce Południowej. Podobnie jak rodak, zaginiony w puszczy nadamazońskiej w 1950 roku Raymond Maufrais (o jego książce w serii „Naokoło świata”, słynnym *Zielonym piekle*, była już mowa w tej rubryce¹), Alain Gheerbrant niemal idealnie w tym samym czasie peregrynował (z kilkoma towarzyszami) po dorzeczu największej rzeki świata. Przemierzył spore obszary Kolumbii, Wenezueli i Brazylii. Spotkał Indian Guayaberów, Piaroa, Maquiritare i udało mu się przeżyć napad Guaharibów. Ile miał szczęścia łatwo pojąć, gdy się wie, że obecnie to plemię (w przeszłości zwane też Waika, Sziriana, a przez naszego Fiedlera – Akwojami) najlepiej jest znane pod imieniem Yanomama i dopiero od niedawna udało się z nimi nawiązać taki kontakt. W przeciwieństwie do Maufraisa, przygoda Gheerbranta zakończyła się szczęśliwie, po czym rzecz całą zgrabnie słowami odmalował (książka wyszła we Francji w 1952 roku) jak na poetę przystało.

Urodzonego na początku XX wieku norweskiego wielkoluda (198 cm bez kapelusza) Kaare Gulbrandsena od osiemnastego roku życia goniło po morzach i lądach, co opisał i opublikował w 1956 roku, a „Iskry” wydały pięć lat później pod tytułem *Po złote runo*. Określenie obieżyświat pasuje do tego współczesnego wikinga jak ulał. Na wołowej skórze by nie spał, jakie dzikie strony przemierzył i czego się imał na obu półkulach w szalonych latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. W Ameryce najczęściej czasu spędził w Argentynie, na pampasach i w Patagonii. Dobrze poznał życie tamtejszych gauczów (kowboi) i Indian Tehuelców i barwnie je opisał.

Po świecie nosiło też innego XX-wiecznego wikinga, Szweda Rolfa Blomberga, dla którego drugą ojczyzną i bazą wypadową stał się Ekwador.

¹ Zob. Mariusz Wollny, *Odkrywcy i marzyciele*, „Tawacin” nr 2 [62], lato 2003, ss. 46-47.



z zakurzonej półki

Przed i po II wojnie światowej przedsięwziął stamtąd ekspedycje do nadamazońskiej dżungli w poszukiwaniu legendarnych skarbów Inków (niewyczerpaną kopalnią wiedzy o nich była jego południowoamerykańska teściowa) i rzeczywistych skarbów przyrody (z czegoś trzeba było żyć i finansować nieudane wyprawy po złoto), co uwiecznił w książce *Złoto i anakondy* (1959; ja mam II wydanie z 1966), w której możemy także zapoznać się z plemieniem Indian Cofan i poznać ich stosunek do muzyki klasycznej (konkretnie Beethovena). Kolejna pozycja tegoż autora *Bufo blombergi* (1973) zawiera wybór fragmentów z jego różnych książek. Są tam opisane wizyty u groźnych Auca i jeszcze groźniejszych Jivaro (słynnych łowców i pomniejszych ludzkich głów), a także polowanie na... żaby. To nie żart – Blombergowi udało się złapać przedstawicielkę gatunku największych żab Ameryki Południowej (i chyba świata), rozdzierającą wrzeszczącą jak niemowlę i podobnej wielkości, którą na cześć odkrywcy jak najpoważniej nazwano *Bufo blombergi*. ❖

Mariusz Wollny

PS Jak ten czas leci! Nie liczyłem, ale te moje niepoważne wypociny w poważnym popularno-naukowym kwartalniku ukazywały się regularnie przez dobrych kilka lat. Kawał życia, mojego i czytelników tej rubryki (którym niniejszym dziękuję za wytrwałość). I choć bywało, zmęczony pisaniami dla chleba, czułem pustkę w głowie i zdawało się, że niczego ciekawego już na swoich zakurzonych półkach nie znajdę i żadnego tekstu z siebie nie wykrzeszę, to jednak zawsze jakoś potrafiłem się przemóc. Taka była magia „Tawacinu” i autorytet jej naczelnego, Marka Maciołka, który potrafił wpierw nadać pismu prawdziwie profesjonalny charakter, potem wywindować je na uniwersytecki poziom, a na koniec ubrać w efektowną szatę edytorską. Imponująca robota, Marku. Szacunek! Tym większy mój żal, że to już się skończyło i oto doszliśmy do ostatniego numeru. Czuję się jak po stracie czegoś ważnego. Bo też amerykańistyczne hobby zawsze uważałem za istotne w moim życiu. Myślę, bez żadnej przesady i afektacji, że czytane w młodości lektury o Indianach ukształtowały mi charakter. W tamtej smutnej epoce mit swobodnego jak ptak szlachetnego Indianina dodawał nam ducha, pozwalał przetrwać czasy zniewolenia i być może sprawiał, że tak wielu młodych interesowało się Indianami. Między innymi „Tawacin” odarł takich jak ja ze złudzeń i pokazał Indian takimi, jakimi byli naprawdę kiedyś, a zwłaszcza jakimi są dziś. I okazało się, że niewiele się od nas różnili i różnią. A kto lubi nieefektywną rzeczywistość? Wszyscy za to kochamy piękne mity. Może to sprawiło, że tych, którzy nadal interesują się Indianami, została tylko garstka, zbyt mała, by utrzymać „Tawacin” przy życiu. Wielka szkoda.



Gdybym wiedział bardzo dobrze, kim jestem, nie
miałbym być może potrzeby szukania się
w przygodach egzotycznych.

Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon¹

CLAUDE LÉVI-STRAUSS 1908-2009 In memoriam



obyśmy nie
zapomnieli

Mówimy „Lévi-Strauss” i w głowie wyświetlają się obrazy. Nestor antropologii, papież strukturalizmu, badacz Indian... Człowieka nie widać. Widać pomnik na cokole. Trudno w nim zauważyć kogoś, kto żył, odczuwał, do czegoś podążał, od czegoś uciekał. O kimś takim chcemy tu napisać. O „naszym” Lévi-Straussie, takim, jakim go widzimy i o tych faktach z jego życia, które są dla nas ważne. Chcemy przybliżyć człowieka, a nie tworzyć „hagiografię”, jakiej pełno po jego śmierci. W jego życiu oprócz historii wielkich i zwykłych, jest kilka historii paradoksalnych. I te właśnie wybraliśmy, bo to one powodują, że patrzymy na niego z większym zrozumieniem i współodczuwaniem.

Wyobraźnia masowa uczyniła go wytrawnym badaczem Indian, który wyprawiał się do amazońskiej dżungli, by z bliska śledzić zawiłości ich życia. Naprawdę jednak nie lubił podróżować. Jego słynne zdanie ze *Smutku tropików* – „nienawidzę podróży i podróżników” – nie było tylko metaforyczne. Rzeczywiście wołał swój dom i pokój z książkami. Jego nieliczne badania terenowe to dwu- trzytygodniowe wypadki w miejsca raczej już nauce znane. Bliskie relacje z ludźmi były dla niego trudne. Jego najgłębszym doświadczeniem terenowym była wyprawa „Serra do Norte”, gdzie kierował grupą geografów i naturalistów, w ich półrocznym przemarszu w 1938 roku przez tereny północno-zachodniego Mato Grosso. Na zdjęciach z tego okresu widać młodego, brodatego, spiętego mężczyznę. Nigdy więcej na coś takiego się nie zdecydował. Wytrawnym znawcą Indian obu Ameryk został nie dzięki podróżom, lecz lekturom.

Czy jakiś wpływ na to miało jego pochodzenie i historia? Członek starej żydowskiej rodziny, w czasie II wojny światowej zagrożony deportacją do obozu koncentracyjnego. Wciąż strach i poszukiwanie drogi ucieczki. Antropologia ma swój wymiar ludzki – to dzięki znanym etnologom Alfredowi Kroeberowi i Alfredowi Métraux wydostał się z okupowanej Europy. Wszedł na pokład statku tej samej linii, którą sześć lat wcześniej (1935) płynął do Brazylii współtworzyć humanistykę na Universidade de São Paulo w Brazylii. Wtedy płynęło nim sześciu pasażerów, teraz – w 1942 – statek był nabit po brzegi uciekinierami. Czy dlatego nie lubił podróżować?

Nie miał uczniów. Jest w tym jakiś paradoks, że twórca strukturalizmu w antropologii nie wykształcił bezpośrednich następców. Czy był tak ogromnym drzewem, że wszystkie inne kryły się w jego cieniu? Nie mogły wzrosnąć? Chyba nie. Potrafił zarażać entuzjazmem i skłaniać do wieloletniej współpracy. Jego najobszerniejsze dzieło – *Mythologiques* – jest tak naprawdę rezultatem pracy całego zespołu, monumentalnym wysiłkiem ludzi, którzy się nań zgodzili i nawet nie zgłosili pretensji do współautor-

¹ Claude Lévi-Strauss,
Didier Eribon,
Z bliska i z oddali,
Wydawnictwo Opus,
Łódź 1994, ss. 197.



obyśmy nie zapomnieli

stwa. Brak następców to raczej wynik jego zdystansowania do świata. Nie lubił roli komentatora współczesności, nie chciał być mędrce, przewodnikiem dla innych. Nie obchodzili go też zbytnio jego krytycy. Wolał świat bibliotek, czytelni i własnych poszukiwań.

Miał przymus pisania. W rozmowach z Didierem Eribonem opowiada o swojej antypatii do powstającej książki, o tym, jak z utęsknieniem oczekuje jej ukończenia, o konieczności pracy nad nią po to, by się od niej uwolnić. I o tym, że stan wolności trwa kilka dni i nowa idea zaczyna kiełkować w jego głowie. Zostawił po sobie imponującą bibliografię około 20 głównych prac, choć szeroką popularność zdobył tylko *Smutek tropików*, zaś humaniści rozczytywali się w *Antropologii strukturalnej*, *Myśli nieoswojonej*, *Totemizmie* oraz eseju *Rasa i kultura*. Reszta jego tekstów żyje w kręgu specjalistów, głównie amazonistów.

Umarł mając sto lat. Żył naprawdę długo. Wystarczy sobie uzmysłowić, że koniec I wojny światowej przypadł na jego dzieciństwo, a podczas II wojny był już dorosłym człowiekiem. Przeżył parę epok i zmian w sposobach życia. Doświadczył śmierci wszystkich swoich rówieśników i większości osób z generacji swych dzieci. Jest więc zrozumiały smutek, którym emanował mówiąc o tym, co bezpowrotnie odeszło, jego niezadowolenie z kondycji współczesnego człowieka i krytycyzm wobec dzisiejszej humanistyki. Być może żył za długo? Większość ludzi marzy o tym, aby zobaczyć owoce swej pracy. Lévi-Strauss nie tylko je widział, ale także doświadczył ich powolnego zaniku. Dziś nikt strukturalizmu w wydaniu Lévi-Straussa nie praktykuje, wygasły dawne namiętne spory z egzystencjalizmem, powstały nowe intelektualne trendy, świat się po prostu odmienił. Na strukturalizm patrzy się dzisiaj jak na przeszłą modę, zaś najwybitniejszy kontynuator Mistrza, o dwa pokolenia młodszy Phillipe Descola, podważył nawet jeden z głównych aksjomatów strukturalistycznej teorii: uniwersalizm opozycji natura/kultura. To musiało być dlań gorzkim doświadczeniem.

A jednak myśl Lévi-Straussa odniosła sukces. I to ogromny. Ale nie wiadać go ani w wielości odwołań do jego głównych dzieł, ani też w liczbie uczniów. Nie, ten sukces mierzy się inaczej. Widać go wszędzie tam, gdzie pada słowo „relacja”, gdzie badane są związki pomiędzy rzeczami, zachowaniami i wyobrażeniami, gdy mówi się o strukturach myślowych nad którymi nie do końca mamy władzę, a które są tak ważne, by zrozumieć nasze Bycie w Świecie. Nasze. Człowieka epoki modernistycznej czy też już postmodernistycznej, a nie tylko Człowieka Pierwotnego! Ten podskórny wpływ Mistrza widać praktycznie w każdym miejscu. Wyjaśnianie strukturalne jest dzisiaj jednym z najważniejszych w naukach społecznych i humanistyce. Karierę robią jego teksty przyczynkarskie. W większości, o ile nie w każdej dziedzinie antropologii istnieją niewielkie, kilkustronnicowe artykuły Lévi-Straussa o dużej sile intelektualnego rażenia i oddziaływania.

I niechaj metaforą tej sytuacji będzie pewna zbieżność z jego życia. W latach trzydziestych zeszłego wieku Lévi-Strauss przybył do Brazylii i współtworzył podwaliny tamtejszej antropologii. Niecałe sto lat później, na początku wieku XXI, pierwsze skrzypce w antropologii zorientowanej strukturalistycznie odgrywają antropolodzy brazylijscy. Historia zatoczyła koło. ♣

Tarzcjusz Buliński, Mariusz Kairski

TAWACIN nr 4 [88]

zima 2009

77



BORYS MALKIN 1917-2009

W sierpniu 2009 roku nauka polska poniosła wielką stratę. Odszedł Borys Malkin (Małkin) – etnolog, przyrodnik, kolekcjoner, fotograf i filmowiec-dokumentalista. Wybitny badacz i znawca kultury materialnej tubylczych ludów Ameryki Południowej obszaru pozaandyskiego oraz świata przyrodniczego tego kontynentu, głównie bezkręgowców. Człowiek o niezwykle barwnym i pracowitym życiorysie.

Urodził się w Witebsku. W roku 1938 wyjechał do USA, gdzie zaczął studia, które przerwał powołanie do wojska. Pełnił służbę na Nowej Gwinei Holenderskiej, w Australii oraz na Filipinach, cały wolny czas poświęcając zbieraniu stawonogów dla muzeów i innych specjalistycznych placówek amerykańskich. Po wojnie podjął rozpoczęte wcześniej studia, lecz krótko po tym wyjechał do Londynu, by studiować antropologię. Otrzymał tam fundusze na wyjazd

do Afryki, w której spędził ponad rok. Wrócił do USA i kontynuował studia w Seattle (w stanie Waszyngton), a jednocześnie dużo podróżował, głównie po rozległych zachodnich stanach. W roku 1957 skończył studia i rozpoczął pracę jako wykładowca. Uznał jednak, że jego powołaniem jest podróżowanie i zbieranie kolekcji etnograficznych i zoologicznych. W latach 1957-73 przebywał głównie w Ameryce Południowej prowadząc badania terenowe, później przez kilka lat mieszkał w Szwajcarii. Przyjeżdżał też często do Polski, szczególnie do Warszawy, do której przeniósł się na stałe na początku lat osiemdziesiątych XX wieku. Jednak (do połowy lat 90.) większość czasu spędzał głównie w Ameryce Południowej, stale gromadząc zbiory i prowadząc badania naukowe.

W ciągu czterdziestu lat Borys Malkin odwiedził trudnodostępne i nieznane zakątki Ameryki Południowej obszaru pozamezoamerykańskiego i pozaandyskiego oraz zebrał kolekcje etnograficzne liczące tysiące egzemplarzy, wykonał dziesiątki tysięcy zdjęć, nakręcił kilometry taśmy filmowej, wypełnił notatkami setki stron swego dziennika terenowego i napisał dziesiątki artykułów o charakterze naukowym i popularnonaukowym.

Należy podkreślić, iż sposób prowadzenia przez niego badań i gromadzenia kolekcji był niesłychanie staranny, co w połączeniu z doskonałym przygotowaniem teoretycznym i praktycznym przyniosło owoce w postaci tak obszernego i wartościowego materiału dokumentacyjnego. Wśród zbiorów Borysa Malkina znajdują się nie tylko wyroby kultury materialnej, lecz także zabytki archeologiczne kultur prekolumbijskich oraz okazy entomologiczne i herpetologiczne, w tym niektóre nieznane wcześniej nauce. Co szczególnie istotne, zbierał kolekcje kultury materialnej i dokumentował przede wszystkim te ludy indiańskie, które od początku drugiej połowy XX stulecia były już na granicy całkowitego wymarcia. Dziś nazy-



obyśmy nie
zapomnieli



obyśmy nie zapomnieli

wamy takie działania antropologią nagłą. W wielu wypadkach Borys Malkin był ostatnią, a często jedyną osobą, która taką kulturę dokumentowała. Większość kultur, które badał, jest dziś tak silnie zakulturowana, iż praktycznie trudno je odróżnić od lokalnego chłopskiego wariantu kultury narodowej. Tradycyjne wzorce kulturowe prawie całkowicie straciły swe funkcje, głębokim przekształceniom uległa kultura materialna i pierwotne formy adaptacji do środowiska naturalnego, a język tubylczy znają już tylko osoby w mocno starszym wieku. Często nastąpił też drastyczny spadek populacji takiego ludu. Innymi słowy, materiał fotograficzny i kolekcje zebrane przez Borysa Malkina, to jedyne dokumenty ich istnienia.

Składają się nań 22 dokumentalne filmy etnograficzne ilustrujące rozmaite techniki wytwórcze, ponad 40 tysięcy slajdów i zdjęć czarno-białych, ponad 120 kolekcji etnograficznych i archeologicznych znajdujących się w kilkudziesięciu najważniejszych muzeach Europy i obu Ameryk. Najbogatsze z nich (ponad tysiąc eksponatów każda) pochodzą głównie od Indian Kaa'por-Urubú, Tukuna, Karajá, Cofán i Noanamá. Łącznie liczbę samych tylko obiektów etnograficznych można oszacować na około 15 tysięcy. Są wśród nich kosze, gliniane naczynia, ozdoby, instrumenty muzyczne, akcesoria obrzędowe, broń i wiele wiele innych. Zabytki sztuki prekolumbijskiej to około 1500 przedmiotów pochodzących z Wyżu Andyjskiego Ekwadoru i Kolumbii (kultury La Tolita, San Juan, Bahía, Tairona i inne). Warto przytoczyć także szacunkowe dane dotyczące zbiorów zoologicznych: około 1 miliona (milion!) okazów entomologicznych i herpetologicznych z całego świata, które znajdują się dziś w dziesięciu najważniejszych placówkach badawczych i muzealnych świata.

Ogrom zebranych obiektów jest, w przypadku Borysa Malkina, dodatkowo wzmocniony wysoką jakością zdobytego materiału. Wszechstronne studia (przyrodnicze, archeologiczne i antropologiczne) oraz znakomity instynkt badacza terenowego umożliwiły profesjonalne i kompleksowe kolekcjonowanie materiału badawczego. Nic nie umknęło jego uwadze, wszystko miało sens i znaczenie w powstającej kolekcji, począwszy od kawałka surowej gliny jako surowca wyjściowego, poprzez zaledwie rozpoczęty koszyk, po dwunastometrową dłubankę, tworząc w odpowiednich zestawieniach tzw. ciągi technologiczne. Wnikliwa obserwacja i znajomość wielu technik pozwoliły badaczowi określić znaczenie i funkcję wielu przedmiotów oraz wyróżnić cały szereg ich odmian.

Gdyby udało się zgromadzić i zaprezentować wszystkie te zbiory pod jednym dachem, potrzebna by była powierzchnia ekspozycyjna równa powierzchni warszawskich Domów Towarowych „Centrum”, w tym kilka sal do projekcji filmów, przezroczy i zdjęć.

Do niedawna kolekcjonerski dorobek Borysa Malkina był w naszym kraju niestety stosunkowo mało znany, nawet wśród specjalistów. Początkowo trafiały do Polski pojedyncze obiekty czy niewielkie kolekcje przekazywane osobom prywatnym. Faktem jest, że oficjalna współpraca z obywatelem Stanów Zjednoczonych nie była w minionej epoce łatwa, jednak stałe związki Borysa Malkina z Polską zadecydowały o tym, że w połowie lat siedemdziesiątych przekazał on w darze Muzeum Etnograficznemu w Krakowie bogaty zbiór etnograficzny. W latach następnych kolejne ośrodki (m.in. Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie oraz Muzeum Narodowe w Poznaniu) zaczęły nabywać od niego obszerne kolekcje etnograficzno-archeologiczne wraz z dokumentacją fotograficzną. Jednak jak do tej pory przekazane zbiory (około 1500 eksponatów) nie



obyśmy nie zapomnieli

doczekały się zaprezentowania w całości, a pokazywane były jedynie wyrywkowo przy okazji innych wystaw. W latach 1976 i 1992 część zbiorów wystawiło Muzeum Etnograficzne w Krakowie.

Pewne przebudzenie nastąpiło po ukazaniu się jesienią 2007 roku książki Borysa Malkina *Odchodzący świat. Tropem kultur indiańskich i świata przyrody Ameryki Południowej*. Praca nad jej redakcją trwała kilka lat, ponieważ materiału było tak dużo i był tak ciekawy, że wybór nie był łatwy. Książka zawiera kilkanaście relacji autora z podróży do Ameryki Południowej, napisanych bardzo plastycznym językiem, ze znaczną dozą specyficznego dla autora poczucia humoru, ilustrowanych ponad setką barwnych zdjęć. Na końcu, w formie aneksów, zostały zamieszczone tytuły wcześniejszych publikacji autora, filmów oraz przede wszystkim spis krajów i grup Indian, wśród których prowadził badania i kompletował zbiory. Ukazanie się tej książki wywołało zainteresowanie się osobą autora i jego dorobkiem. Latem 2009 roku w Muzeum Podróżników w Toruniu miała miejsce wystawa poświęcona Borysowi Malkinowi, natomiast Muzeum Etnograficzne w Krakowie przeprowadziło z nim i utrwaliło na taśmie filmowej serię wywiadów i – wykorzystując również wywiady nagrane kilka lat wcześniej przez etnografów z poznańskiego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza – zmontowało film dokumentalny, którego wstępna prezentacja odbyła się pod koniec roku 2009, niestety już po śmierci Borysa Malkina. Istnieje też szansa, że w niedalekiej przyszłości jego zbiory znajdujące się w muzeach polskich doczekają się opracowania katalogowego i naukowego.

Śledząc życie i pracę Borysa Malkina można śmiało stwierdzić, że trudno byłoby znaleźć w czasach współczesnych drugą osobę, której dorobek dokumentacyjny można by choćby w przybliżeniu porównać z dorobkiem tego etnografa. Pasuje się on w kręgu najwybitniejszych kolekcjonerów i dokumentalistów indiańskich kultur Ameryki Południowej drugiej połowy XX wieku, nawiązując tym samym do zaszczytnych tradycji wielkich badaczy i kolekcjonerów XVIII, XIX i pierwszej połowy XX stulecia, takich jak Francis Castelnau, Henri Coudreau, Carl von Martius, Josef Natterer, Johann von Spix, Karl von den Steinen czy Theodor Koch-Grünberg.



Iwona Stoińska-Kairska

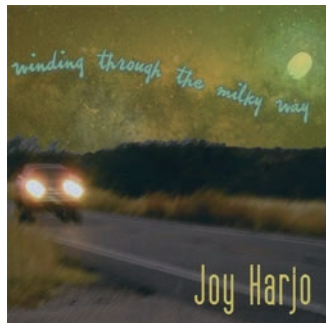


BARTOSZ HLEBOWICZ

MAISIE SHENANDOAH

Na początku grudnia 2009 zmarła Maisie Shenandoah, jedna z lidererek odrodzenia Oneidów ze stanu Nowy Jork w drugiej połowie ubiegłego wieku, matka rodu Wilka. Matka znanej piosenkarki Joanne Shenandoah i ciotka obecnego przywódcy plemienia, Raya Halbrittera (z którym pozostawała w ostrym sporze przez przeszło dwadzieścia ostatnich lat życia). Pozbawiona w ostatnich dekadach wpływu na bieżące sprawy plemienia, Maisie Shenandoah poświęciła się handlowi tubylczym rękodziełem i sztuką; można ją było spotkać na festiwalach indiańskich w różnych częściach Stanów Zjednoczonych. W pamięci pozostanie jednak jedną z lidererek, które doprowadziły do powrotu Oneidów na rodzinne ziemie i do rekonstrukcji społeczności. Miała 77 lat, ceremonie pogrzebowe odprawiono w „długim domu” na terytorium Oneidów.

Bartosz Hlebowicz



**NAMA
2009**

Lista laureatów 11. Muzycznych Nagród Tubylczych Amerykanów

- | | |
|---|--|
| <p>Artysta Roku 2009: Jan Michael Looking Wolf, <i>The Looking Wolf Project</i></p> <p>Nagranie bluesowe: <i>Dancing In The Rain</i>, Gray-wolf Blues Band</p> <p>Składanka: <i>Bitter Tears Sacred Ground</i>, Joanne Shenandoah & Michael Bucher</p> <p>Nagranie country: <i>Life Is Calling My Name</i>, Shane Yellowbird</p> <p>Debiut roku: Skylar Wolf, <i>Devil's Son</i></p> <p>Debiutancka grupa roku: Will & Lil Jess, <i>Reservation Nights</i></p> <p>Artystka roku: Joy Harjo, <i>Winding Through The Milky Way</i></p> <p>Nagranie folk: <i>Four Wolves Prophecy</i>, Atsiak-tonkie</p> <p>Flecista roku: JJ Kent, <i>Ta Te' Topa Win</i></p> <p>Nagranie gospel/inspirujące: <i>Amazing Grace</i>, Lenape Spirits Wind Spirit Drum</p> <p>Grupa roku: Brule', <i>Lakota Piano II</i></p> <p>Nagranie historyczne: <i>Native Pride</i>, Thunder Hawk Singers</p> <p>Nagranie instrumentalne: <i>Tango!</i>, Gabriel Ayala</p> <p>Artysta roku: Bryan Akiya, <i>Songs From The Black Hills</i></p> <p>Nagranie Kościoła Tubylczoamerykańskiego: <i>Pe-yote Ways</i>, Primeaux & Mike</p> <p>Nagranie New Age: <i>Deep Within</i>, Tony Red-house</p> | <p>Nagranie pop: <i>Na Unu Nahai (Shape Shifter)</i>, Apryl Allen</p> <p>Nagranie pow-wow: <i>Band of Brothers</i>, Midnite Express</p> <p>Producent roku: Kelly Parker, <i>Out Of The Blue</i></p> <p>Nagranie rap/hip hop: <i>All Day All Night</i>, Rez-hogs</p> <p>Płyta roku: <i>Earth Gift</i>, Kevin Locke</p> <p>Nagranie rockowe: <i>Sirensong</i>, Eagle & Hawk</p> <p>Piosenka/singel roku: <i>A Change Is Gonna Come</i>, Jana Mashonee</p> <p>Autor roku: Samantha Crain, <i>The Confiscation: A Musical Novella</i></p> <p>Nagranie mówione: <i>The Great Story From The Sacred Book</i>, Rain Song/Terry & Darlene Wildman</p> <p>Nagranie tradycyjne: <i>It Is A New Day</i>, Oshkii Giizhik Singers</p> <p>Najlepsze wideo: <i>Movin On</i>, Charly Lowry & Aaron Locklear</p> <p>Nagranie world music: <i>Ceremony</i>, Michael Searching Bear</p> <p>Tubylcze Serce: Michael Brant DeMaria, <i>Siyotanka</i></p> <p>Nagroda za całokształt osiągnięć: Stevie Salas</p> <p>Zywa Legenda: Tommy Allsup</p> <p>Panteon Sławy: Ritchie Valens</p> |
|---|--|

Pełna lista artystów nominowanych do NAMA 2009, biogramy laureatów i próbki ich utworów dostępne są w internecie, pod adresem nativeamericanmusicawards.com

TAWACIN nr 4 [88]
zima 2009

oprac. Cień

81



Tajemnice Żółwiego Wzgórza

Keyapaha w hrabstwie Tripp, w Dakocie Południowej, w rezerwacie Indian Brulé (Sicangu). Nie wiadomo, dlaczego akurat tutaj wybudowano „miasteczko”, składające się ze sklepu, poczty, garażu, zakładu kosmetycznego i lodziarni – wszystkich w jednym miejscu i prowadzonych przez jedną rodzinę. W pobliżu przebiegała rzeka Keya Paha (Żółwie Wzgórze), więc być może dlatego. Sklep został założony w 1918 roku przez niejakiego E.H. Lawlera. Dwa lata później przeniesiono tu pocztę z sąsiedniego Gooby. Lawler i jego rodzina prowadzili sklep przez ponad 60 lat. W garażu Martin Lawler, następny właściciel, reperował każde urządzenie, które przynosili sąsiedzi. W pomieszczeniu za garażem wyświetlano filmy.

Co miesiąc przejeżdżał tędy samochód z książkami z biblioteki hrabstwa – można je było wypożyczyć i oddać właśnie u Lawlerów. Marie Lawler, córka Martina, pożyczala sąsiadom też własne książki, które trzymała na specjalnie dorobionych półkach w swoim zakładzie kosmetycznym. Rodzina mieszkała na piętrze nad sklepem. Kiedy wybudowano drogę po drugiej stronie wzgórza, część ze sklepem (i całą resztą) została odcięta od świata; ludzie teraz mogli i woleli jechać na przykład do większego Valentine w północnej Nebrasce. W 1981 roku ktoś odkupił „miasteczko” od Lawlerów, następny nabywca pojawił się w 1989 roku i już rok później znikł – z towarami i ponoć kradzionym samochodem od sprzedawcy aut z sąsiedniego Winner. Od tego czasu Keyapaha to miasto-widmo.

Wcześniej niedaleko Keyapaha przebiegał szlak karawan, którym przewożono towary z fortu Kearney w Nebrasce do fortu Bennett w Dakocie Południowej. Szli nim także Indianie z fortu Laramie w Wyomingu do rezerwatów, najpierw Yankton, a potem Rosebud.

Czy wśród wypożyczających u pani Lawler książki byli indiańscy mieszkańcy rezerwatu Rosebud? Czy jakiś Indianin Brulé korzystał kiedyś z pomocy pana Lawlera przy naprawie samochodu czy innego urządzenia? Czy nastolatkiwie z plemienia przychodzili do Lawlerów oglądać filmy? Jeśli tak, co oglądali? Chaplina? Dylizans? A może *Rzekę Czerwoną*, jak w *Ostatnim seansie filmowym*?

Na Keyapaha natknąłem się przypadkiem w sierpniu 2004 roku, jeżdżąc przez kilkanaście dni po rezerwacie Rosebud i okolicach. Lubię pamiętać o takich miejscach.

Bartosz Hlebowicz



241. Ilu współtwórców „Tawacinu” – i ilu czytelników – tyle zapewne opinii i różnych proporcji między rozczarowaniem, niedosytem i satysfakcją. Dlatego nie oczekujcie tutaj podsumowań weterana, cikliwych laurek czy wylewania za-li. Możliwe, że i tak zbyt wiele zajmujemy się sobą. A w Piśmie Przyjaciół Indian nigdy nie dość przypominania podstawowych informacji o Nich.

242. Jak sądzi wielu Indian roku 2010, Ameryka – a za nią reszta świata – wciąż nie nauczyła się doceniać i rozumieć ludów tubylczych, którym tak wiele zawdzięcza. Nasza ignorancja poraża ich i złości. Tym trudniej wtedy o porozumienie, ale to głównie my mamy lekcje do odrobienia. Na przykład nie wszyscy tubylczy Amerykanie żyją w rezerwach pławiących się w dochodach z kasyn. Dwie trzecie Indian w USA na co dzień mieszka poza rezerwatem, większość nie ma stałej pracy, ubezpieczeń ani perspektyw. Nie dostają też kasy od rządu – chyba że zasiłek dla bezrobotnych, pomoc socjalną czy emeryturę. Nie jest też prawdą, że Indianie wcale nie płacą podatków – wszystkie ich indywidualne dochody i zakupy są opodatkowane. Jeżeli kupują coś poza rezerwatem, to ich podatki wzbogacają budżet państwa i lokalną społeczność.

243. Środki, które rząd USA przeznacza na indiańską oświatę, służbę zdrowia i budownictwo, na tubylcze samorządy i wymiar sprawiedliwości, to nie pomoc dobroczynna dla „roszczeniowych” i „niedostosowanych” tubylców. To gwarantowana obowiązującymi wciąż traktatami i umowami rekompensata za miliony odebranych Indianom hektarów ziemi oraz za eksploatację i niszczenie ich bogactw naturalnych. Każdy krok w Ameryce – to krok po ziemi od tubylców kupionej albo – częściej – odebranej im siłą lub podstępem. Swoją wielkość Stany Zjednoczone zawdzięczają w znacznej mierze wielkiemu Krajowi Indian. Niewygodowane świadczenia na rzecz tubylczych społeczności to nie dobra wola amerykańskich władz, lecz ich traktatowe i prawne zobowiązania. Jeżeli Indianie chcą się uczyć, muszą – jak inni – rywalizować o stypendia. Część z tych, którzy nie chcą opuszczać swoich rodzin w rezerwach, ma do dyspozycji jeden z około 30 indiańskich college’ów. Bez tych szkół nie byłoby wielu tubylczych profesjonalistów i intelektualistów, a to dzięki nim łatwiej ludziorzom wszystkich kultur burzyć mury stereotypów i budować przyszłość.

244. Świat Indian nigdy nie był niezmienny. I tym bardziej nie jest statyczny dziś, ani nie będzie w przyszłości. Wydane przed 40 laty przełomowe – bo „proindiańskie” – dzieło Dee Browna *Pochowaj me serce w Wounded Knee* ma dziś równie wielu krytyków (głównie dociekliwych historyków), co wychwalany i nagradzany przed dwudziestu laty – a oglądany dziś z pewnym przymrużeniem oka – *Tańczący z Wilkami*. Gdy niebawem ukążą się pierwsze wyniki planowanego w 2010 roku w USA spisu powszechnego, nowe dane statystyczne na temat tamtejszych Indian zapewne niejednym nas zaskoczą i każą zweryfikować niejedną – nowatorski być może wczoraj i niepodważalny jeszcze dziś – pogląd. „Nic nie trwa wiecznie, tylko ziemia i góry”. Podobnie z upływem czasu zdezaktualizują się fakty i opinie publikowane przez ostatnie 25 lat na łamach „Tawacinu”. Zachowa on jednak wartość jako świadectwo swoich czasów, jako obraz świata Indian widziany oczami ich polskich badaczy i miłośników z przełomu wieków. Nasz kwartalnik tworzyliśmy z wiarą, że świat ludów tubylczych wart jest troski i szacunku. Nadal mam przekonanie, że wart jest także naszego nieustannego i dogłębnego zainteresowania – z pożytkiem dla obu stron. Więc zapewne i ja nie napisałem o nim ostatniego słowa. Dziękuję.

Marek Nowociński

DRODZY PRENUMERATORZY,

to ostatni numer „Tawacinu”. W 2010 roku kwartalnik nie będzie się już ukazywał. Zachęcamy do uzupełnienia roczników o numery archiwalne. Numery, których nakład został wyczerpany, będą wkrótce dostępne w wersji elektronicznej. Szczegóły na naszej stronie: www.tipi.pl

Wydawnictwo TIPI nie kończy działalności. Zamierzamy skupić się na publikacji książek, zgodnie z opisywanym wcześniej projektem. Nie wykluczamy też możliwości wydawania zbioru artykułów, takich jak w „Tawacinie”, dwa razy w roku lub w postaci rocznika, np. „Tawacin 2010”, „Tawacin 2011”.

Wszyscy dotychczasowi prenumeratorzy otrzymają stosowne informacje pocztą. Osoby nabywające „Tawacin” w Empiku, które chcą otrzymywać informacje o nowych publikacjach TIPI, proszone są o przesłanie adresu mailowego lub pocztowego:

TIPI, Marek Maciołek
ul. Łakowa 3
64-050 Wielichowo
email: tipi@tipi.pl
SMS: 502 212 220

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

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 Dzurak, Tony'ego Hillermana romans z Południowym Zachodem
Ewa Dzurak, Bieganie po indiańsku: uwagi na marginesie przygotowań do maratonu

Jarosław Żrałka, Wielki rozkвіт 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 Kumiłai 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 magii 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 Nowociński, 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 amerykaństycznych 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



Marek Hyjek

SZOSZONI: mistrzowie sztuki przetrwania

Szoszoni nie wzbudali dotąd większego zainteresowania. Gdyby nie fascynująca historia nastoletniej Sacajawei, może nic byśmy o nich nie wiedzieli. A jednak jest coś wielkiego i fascynującego w historii i kulturze Szoszoniów. Byli to ludzie weseli, pozytywnie nastawieni do życia. Unikali pracowania. Odpoczynek i umiarkowana rozrywka wypełniały im czas wolny, którego mieli całkiem sporo. Wydaje się, że najważniejsze dla nich było przetrwanie, a po nim – zwyczajnie święty spokój.

BT nr 33
format 145×205
stron 80, zdjęcia
cena 12 zł

W tej serii także:

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



Wkrótce ukażą się:
NAWAHOWIE
ODŻIBWEJOWIE



Raife Martin **ŚWIAT, KTÓRY ISTNIAŁ PRZED NASZYM**

Zbiór legend Irokezów Seneca, które należą do jednej z najbardziej zaawansowanych kultur indiańskich w Ameryce Północnej, gdzie kobiety wybierały radę plemienia.

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

W przygotowaniu:

GÓRSKA WILCZYCA – biografia Indianki z plemienia Winnebagó spisana przez Nancy O. Lurie

SZEJENOWIE WALCZĄCY – monumentalne dzieło George'a Bird Grinnella o wojnach Szejenów w XIX wieku

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