

# Wyspa Żółwia

Polska nauka w **tubylczej**  
Ameryce





## Witam serdecznie!

*Badania naukowe mają tę swoją specyfikę, że mogą nudzić przez skomplikowane słownictwo i wąskie zakresy swoich zainteresowań. Ale mogą fascynować, jeśli ci, którzy parają się nauką potrafią o niej opowiadać z pasją i werwą.*

*I właśnie na uzyskanie drugiego efektu liczymy w najnowszym numerze „Magazynu Wyspa Żółwia”, bo zaprosiliśmy naukowców i naukowczynie zajmujących się różnorodną tematyką tubylczej Ameryki, by powiedzieli o swojej pracy, fascynacjach i obszarach aktywności zawodowej – nie w formie suchego raportu z polskich badań w Amerykach, ale poprzez teksty pisane „prosto od serca”. I powstała, mam nadzieję, ciekawa opowieść o polskich zainteresowaniach tematyką indiańską.*

*Szybko zorientujecie się, że mamy tu przegląd kilku różnych dyscyplin naukowych, z perspektywy których Autorzy spoglądają na tubylczą Amerykę. Bardzo się cieszę, że mamy szansę poznać choć cząstkę specyfiki badań odnoszących się do ludów, którymi my, czytelnicy, w dużej mierze pasjonujemy się nienaukowo.*

*Nie są to wszyscy Autorzy z Polski, którzy mają wiele ciekawego do powiedzenia – nie wszyscy mogli, nie wszyscy zdążyli – ale liczę na to, że może w kolejnych numerach, przy okazji innych tematów, zdołają coś napisać.*

\*\*\*\*

*A naukowcy nie mają łatwego życia. Z jednej strony pracują pod presją opinii publicznej, która przywykła do szybkich newsów i sensacyjnych doniesień domaga się tego samego od nauki, która jednak wymaga dokładności, czasu i refleksji nim cokolwiek ogłosi światu. Z drugiej zaś, odnosząc to do samej Ameryki – działają pod presją samych Indian, którzy mają do nich bardzo różne podejście: od życzliwej otwartości po ogromną niechęć i oskarżenia o okradanie ich z dziedzictwa kulturowego.*

*Nie ma co kryć, taką opinię nauka sama sobie wypracowała dziesiątki lat temu, gdy badacze podchodzili do Indian – tak generalnie rzecz ujmując – z lekceważeniem, jako do „obiektów badawczych”, często podporządkowując swe badania z góry przyjętej tezie albo wprost wykorzystując pracę naukową jako okazję do zdobycia łupów.*

*Symbolicznym głosem niechęci i drwin wobec „białej nauki” jest Vine Deloria (1933-2005), Lakota, sam naukowiec i działacz społeczny, historyk, filozof, adwokat praw amerykańskich Indian, znany pisarz i publicysta, którego cytaty zdobią niniejszy numer.*

*Dzisiejsze podejście nauki jest zgoła odmienne, częściej pełne delikatności, zrozumienia i dzięki temu cały czas możemy czytać o ciekawych doniesieniach naukowych.*

\*\*\*\*

*To, co pokazujemy w bieżącym numerze Magazynu Wyspa Żółwia, to wąski zakres tej tematyki. Szerzej i częściej piszemy o tym na naszej witrynie facebookowej: (Magazyn Wyspa Żółwia :: Ameryka Indiańska) i stronie internetowej ([www.amerykaindianska.pl](http://www.amerykaindianska.pl)).*

**Krzysztof M. Mączkowski**

**Wyspa Żółwia.**  
**Magazyn indianistyczny.**  
**ISSN 2544-6053**

**Wydawca:**  
Fundacja Bieg Na Rzecz Ziemi  
ul. Karpia 19/107, 61-619 Poznań  
[biegnarzecziemi@gmail.com](mailto:biegnarzecziemi@gmail.com)

**Redakcja:**  
Cezary Cieślak, Waldemar Kuligowski,  
Dariusz Lipecki, Marek Maciołek, Krzysztof M.  
Mączkowski (red.naczelny), Marek Nowocień,  
Dariusz Pohl, Włodek Rybicki, Ewa Stańska,  
Joanna Wolińska

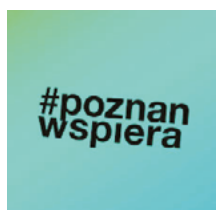
**Kontakt:**  
[wyspazolwia@gmail.com](mailto:wyspazolwia@gmail.com)  
tel. 601 76 70 30

**Okładka:**  
Zdjęcie na okładce z przodu:  
Polskie badania w Kolorado.  
Fot. Radosław Palonka

Redakcja nie ponosi odpowiedzialności  
za publikowane treści oraz proponowane  
przez Autorów rozwiązania językowe.  
Redakcja zastrzega sobie prawo do zmian  
tytułów oraz skrótów i poprawek redakcyjnych.

Sfinansowano ze środków budżetowych  
Miasta Poznania #poznanwspiera

**POZnań\***



# „Nie jesteśmy przedmiotami waszych badań!”

Mówi się, że w życiu każdego człowieka musi spaść trochę deszczu. Pewni ludzie mają złe horoskopy, inni przegrywają na giełdzie. Kościół boryka się z rzeczywistością. Ale Indianie są bardziej prześlęci, niż wszyscy inni. Indianie mają antropologów. Każdego lata, kiedy rok szkolny dobiega końca, w kierunku kraju Indian płynie istny potok imigrantów. Nawet Szlak Oregoni nigdy nie był tak tłoczny, jak szosa 66 i autostrada nr 18 latem. Z każdej dziury i szpary na Wschodzie, niczym w odpowiedzi na jakiś pierwotny rytuał płodności, wyłaniają się – i gromadzą się w rezerwatach – ONI.

„Oni” to antropolodzy. Antropolodzy społeczni, historyczni, polityczni, ekonomiczni – wszelkie odmiany tego gatunku uczestniczą w wielkiej letniej przygodzie. Dla celów niniejszej dyskusji będziemy ich określać ogólnym pojęciem antropologów. Są najznakomitszymi członkami naukowej społeczności zamieszkującej ziemię ludzi wolnych, a latem – domy wojowników. Pochodzenie antropologa to tajemnica skryta w mrokach przeszłości. Indianie są przekonani, że wszystkie społeczeństwa Bliskiego Wschodu miały swoich antropologów – bowiem żadne z nich już dziś nie istnieje. Indianie są równie pewni, że Kolumb przywiózł antropologów na swych okrętach, kiedy dotarł do Nowego Świata. Jak inaczej mógłby wyciągnąć tak wiele fałszywych wniosków na temat miejsca, w którym się znalazł? Chociaż historyczne pochodzenie antropologów jest niepewne, to łatwo ich zidentyfikować w rezerwatach. Wmieszaj się w dowolny tłum. Wypatrz wysokiego, wychudzonego mężczyznę w bermudach, kurtce lotniczej z II wojny światowej, australijskim kapeluszu, tenisówkach, z dużym, źle zapiętym plecakiem. Nieodmiennie ma chudą, seksowną żonę o włosach jak druty, iloraz inteligencji 191 oraz słownik, w którym nawet przyimki są jedenastosylabowe. Zwykle ma też aparat fotograficzny, magnetofon, lornetkę, hoola-hoop oraz kamizelkę ratunkową, objijając się o jego szcudłowatą postać. Rzadko posiada pióro, ołówek, dłuto, rylec, pałeczkę, pędzel lub cokolwiek innego do notowania swych obserwacji.

## Ta postać to właśnie antropolog.

Antropolog zjawia się w indiańskim rezerwacie, by dokonywać OBSERWACJI. Zimą staną się one książkami, z których uczyć się będą przyszli antropolodzy, aby po latach móc pojawić się w rezerwatach i zweryfikować obserwacje, które studiowali. Kiedy książki będą już napisane, ich streszczenia ukażą się w naukowych czasopiśmie w postaci artykułów. Artykuły te mówią „jak jest” i służą jako katalizatory inspirujące innych antropologów do odbycia wielkiej pielgrzymki następnego lata. Streszczenia kondensuje się następnie w dwóch celach. Niektóre z nich przesyła się do agencji rządowych jako raporty usprawiliwiające badania ubiegłego lata. Inne wysyła się do fundacji w nadziei na sfinansowanie przyszłorocznej wyprawy na Zachód.

Raporty krążą po agencjach rządowych i fundacjach przez całą zimę. Jedyne problem polega na tym, że nikt nie ma czasu na ich czytanie. Dlatego za pięć tysięcy dolarów rocznie zatrudnia się sekretarki do ich dekodowania. Ponieważ sekretarki nie umieją czytać złożonych teorii, redukują raporty do możliwego najlepszego sloganu i zapominają o raportach. Wczesną wiosną, kiedy planuje się ekspedycje antropologiczne, slogany stają się tematami konferencji. Stają się okrzykami wojennymi rywalizujących grup antropologów, liczących na spotkanie w rezerwatach najbliższego lata. (...)

Antropolodzy pojawili się w kraju Indian, kiedy oni zaczęli żyć w rezerwatach rezygnując z wojowniczego stylu życia. Gdyby plemionom dano prawo wyboru walki z kawalerią lub antropologami, nie ma wątpliwości co by wybrali. W sytuacji kryzysowej ludzie zawsze atakują największe zagrożenie dla swego istnienia. Wojownik poległy w bitwie udawał się do Krainy Szczęśliwych Łowów. A dokąd

udaje się Indianin, rozłożony przez antrosa? Do biblioteki? Za każdym człowiekiem sukcesu kryje się kobieta, a za każdą polityką lub programem dotyczącym Indian – jeśli dotrze się do źródeł – kryje się antropolog. Podstawowa teza antropologa mówi, że ludzie są obiektami obserwacji. Ludzie stają się więc przedmiotami eksperymentu, manipulacji i ewentualnego zniszczenia. Antropolog dostarcza w ten sposób usprawiliwienia dla traktowania Indian jak pionki na szachownicy.

Ogromna ilość bezużytecznej wiedzy, produkowanej przez antropologów, usiłujących pochwycić prawdziwych Indian w sieci teorii, przyczyniła się w istocie do uczynienia współczesnych Indian niewidzialnymi. Któż byłby w stanie wyobrazić sobie gromadzących-żywność, zbierających-jagody, pół-wędrownych, wierzących-w-ogień, wędrujących-po-górach-i-równinach, jeżdżących-konno, noszących-kanu, używających-koralików, lepiących-garnki, pożądających-tasiemek, chroniących-się-w-wickiup ludzi, którzy „rozkwitli”, gdy Alfred Frump wspomni o nich w 1803 r. w swoim wielkim dziele o Indianach „Prawda o naszych okrytych piórami przyjacielach”.

Nawet sami Indianie nie są w stanie ustalić swego związku ze stworzeniem, które dla antropologów jest „prawdziwym” Indianinem. Zaczynają oni uważać, że są jedynie cieniami mitycznego super-Indianina. Wielu antrosów nie szczędzi zaś środków dla umocnienia tego poczucia niedoskonałości w celu dalszego umacniania swoich wpływów wśród Indian. (...)

Przez całe lata antropologom udawało się skrywać indiańskie społeczności pod taką masą nie związanych z tematem informacji, że ostateczna rola naukowej społeczności w stosunku do Indian sprowadziła się do roli zwykłej władzy. Wielu Indian zaczęło małpiao powtarzać poglądy antropologów, ponieważ wydaje się, że wiedzą oni o indiańskich społecznościach wszystko. Tak więc wiele idei, które uchodzą za indiańskie, to w rzeczywistości teorie wysunięte przez antropologów i powtarzane potem przez Indian, usiłujących przedstawić rzeczywistą sytuację. Od 1955 r. w kraju Indian zorganizowano wiele warsztatów mających na celu szkolenie „młodych indiańskich przywódców”. Kościoły, grupy zainteresowanych Indianami białych, koledze i – wreszcie – programy walki z ubóstwem uważane były w różnych momentach za najlepsze sposoby prezentowania nowych idei młodym Indianom, którzy mieli stać się „przywódcami”. (...)

Niektórzy młodzi Indianie bez przerwy uczestniczą w warsztatach. Wiejskie teorie, głoszone przez uznanych antropologów, stają się okazją do ucieczki od odpowiedzialności. Jeśli Indianin z definicji uwikłany jest beznadziejnie między dwiema kulturami, to po co walczyć? Dlaczego nie zrzucić winy za brak powodzenia na tę strasliwą przepaść między dwiema przeciwstawnymi kulturami? W ten sposób warsztaty, zamiast strategicznymi sesjami rozwoju przywódców, stają się letnimi ostojami bezmyślności. Oto gdzie leży grzech Indian w stosunku do antropologów. Na wykłady podczas warsztatów zaprasza się tylko tych antropologów, którzy sprawiają wrażenie, iż chwalą indiańskie ego i którzy eksponują teorie drogie sercom warsztatowych Indian. Antropolodzy ci stają się żywymi dowodami społecznego zamieszania, powtarzającego się każdego lata ku zadowoleniu ludzi odmawiających przejścia do realnego świata. (...)

Każdego lata trwa wielka orgia tańców i świąt, podczas których każda najmniejsza społeczność indiańska sponsoruje weekendowe pow-wow dla ludzi z okolicy. Zniknęły ogródki, zapewniające świeże warzywa latem i przetwory zimą. Zniknęły kury znoszące jaja i zjadane na niedzielny obiad. Dla rodzin, które lato spędziły na tańcach, zimą sytuacja staje się krytyczna. Chociaż programy walki z ubóstwem

uczyniły wiele, by przeciwstawić się temu, to niewielu Indian przyznaje, iż sytuacja była sztuczna od początku do końca. Ludzie zostali sprowadzeni na manowce i nawet antropolodzy nie zdawali sobie sprawy z tego, co się dzieje. Akademia i jej produkty uboczne stają się coraz bardziej oderwane od potrzeb ludzi. Byłoby lepiej, gdyby reszta Ameryki postarała się o kolejne ciekawostki, które zwrócą uwagę antropologów, bo inaczej sama padnie ofiarą tego więzienia umysłów, do którego wrzucono Indian. (...)

W obronie antropologów przyznać trzeba, iż ci, którzy nie publikują, giną. Ci, którzy nie przysparzają znaczących sum na badania, wkrótce ześlizgną się po skali uniwersyteckiego uznania. A który z uniwersytetów nie jest na równi oddany rzeczywistej edukacji swoich studentów oraz całej gamie biur, projektów, instytutów i programów stworzonych tylko po to, by owocowały grantami dla uniwersytetu?

Znaczenie antropologów winno być jasne, jeśli nie dla całej Ameryki, to przynajmniej dla Indian. Kompilowanie niepotrzebnej wiedzy „dla dobra wiedzy” winno być przez Indian zdecydowanie potępione. Nie powinniśmy być obiektami obserwacji dla tych, którzy nie robią nic, by nam pomóc. W kluczowych dniach 1954 roku, kiedy Senat domagał się likwidacji wszystkich indiańskich praw, żaden naukowiec, antropolog, socjolog, historyk czy ekonomista nie wystąpił publicznie z poparciem dla plemion przeciw krzywdzącej polityce. (...)

Kilka lat temu Roger Jourdain, przewodniczący plemienia Czipewejów Red Lake z Minnesoty, wyprowadził antropologów pod eskortą ze swojego rezerwatu. Był to czubek niewidzialnej dotąd góry lodowej. Gdyby tylko więcej Indian posiadało dalekowzroczność Jourdaina. Dlaczego mielibyśmy nadal być dla antropologów prywatnymi

ogrodami zoologicznymi? Dlaczego plemiona mają współzawodniczyć z naukowcami o fundusze, jeśli produkty naukowców są nieprzydatne i oderwane od prawdziwego życia?

Zalecałbym przyjęcie przez indiańskie plemiona polityki określającej role antropologów i plemion. Każdy antros pragnący badać plemię powinien być zobowiązany do uzyskania od rady plemiennej zezwolenia na prowadzenie badań. Zezwolenie otrzymywałby tylko wtedy, gdy wniósłby do plemiennego budżetu taką samą sumę jak suma proponowana na jego badania. W ten sposób antropolodzy staliby się produktywnymi członkami indiańskiej społeczności, a nie ideologicznymi sępami. (...)

Akademicka wolność nie oznacza z pewnością przyzwolenia na to, by jedna grupa ludzi stała się pionkami dla drugiej. Dlaczego indiańskie społeczności miałyby stać się ofiarą pasożytujących nie-Indian bardziej, niż inne społeczności? Czy jakkolwiek grupa ma prawo wtykać swój nos w sprawy innych? Nie. Patrząc realistycznie, Indianie będą nadal zezwalać na wywracanie swoich społeczności do góry nogami dopóty, dopóki nie zdadzą sobie sprawy z wyrządzanej im krzywdy. A wtedy zamkną rezerwaty, by nie wydostawała się z nich żadna wiedza, użyteczna czy nie. W ten sposób wahadło wychyli się gwałtownie z jednej skrajności w drugą, podczas gdy przy wzajemnym zrozumieniu obu grup nie powinno się wychylać w ogóle.

- Vine Deloria, Jr.

Fragmenty rozdziału „Anthropologists and other Friends” z książki Vine Delorii Jr. „Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto”, University of Oklahoma Press, 1969. Ten i pozostałe cytaty Indian w numerze wybrał i przełożył Marek Nowocień.

---

# Wizyta niedźwiedzi, czyli inne algorytmy kultury

*Wyobraź sobie ogromne, porośłe lasami terytorium ze skomplikowaną siecią wodną, krainę niemal dziewiczą. Wyobraź sobie, że jesteś tam na swojej ziemi, a cała natura kontemplanuje cię, tak samo jak ty kontemplujesz ją. Wyobraź sobie słońce, które ogrzewa skórę, a wodę pokrywa blaskiem. Wyobraź sobie krainę bez granic, w której nie ma wrogów. Wyobraź sobie dźwięki, muskające twoje uszy delikatną pieszczotą. Wyobraź sobie wiatr, lekki i szalony, przychodzący znikąd i wiejący w niewiadomą stronę, tworzący w wielu miejscach na jeziorach dreszcze, których nie da się opisać. Wyobraź sobie huk odległych wodospadów, który wypełnia twoje uszy, ucząc szacunku dla ciszy.*

*Teraz wyobraź sobie obcego: ten obcy różni się od wszystkich, jakich znasz. To człowiek ubrany w nieznaną ci sposób, który chyba nigdy nie widział słońca, przez co jego skóra jest blada, a oczy są nieprzejrzyste. Człowiek ten, nie mówi twoim językiem, ale ląduje na twojej ziemi razem z innymi mu podobnymi. Biorą dla siebie tylko to, co ma dla nich wartość, pozostawiając inne rzeczy, nie mające dla nich wartości. Wyobraź sobie, że ten człowiek przychodzi do ciebie i zadaje siekierą cios, ścinając drzewo bez skrupułów i bez jakiegokolwiek realnego celu. Człowiek ten nie zna sposobów podziękowania Stwórcy za stworzenie drzewa w tym miejscu. Nie wytłumaczy Stwórcy, w jakim celu je ściął. Człowiek ten zniszczył drzewo, któremu ty pozwoliłeś spokojnie wzrastać na twojej ziemi i które pewnego dnia, być może, pomogłoby ci*

*przeżyć. Zuchwalec mówi ci, że zostawił tym samym znak dla innych, których ty w ogóle nie rozumiesz i którzy w ogóle nie rozumieją ciebie. To jest szok kulturowy! To jest właśnie doświadczenie amerykańskich Indian z pierwszego kontaktu z białym człowiekiem.*

Przytoczona opowieść przekazywana jest przez spokrewnione ze sobą społeczności Montagnais i Atikamekw, żyjące na północnym-wschodzie dzisiejszej Kanady. Po raz pierwszy przeczytałem ją prawie trzydzieści lat temu. Zrobiła na mnie tak duże wrażenie, że połączyłam ją z kilkoma innymi fragmentami podań oraz prozy, publikując jako zwarty tekst w kwartalniku „Tawacin”. Tak się szczęśliwie złożyło, że po latach mogłem odwiedzić owo „ogromne, porośłe lasami terytorium ze skomplikowaną siecią wodną, krainę niemal dziewiczą” - Nitaskinan, jak nazywają je Atikamekwowie, „naszą ziemię”. To, co wcześniej wyobrażałem sobie jedynie mgliście - jak mgliste potrafią być wyobrażenia fascynata - w końcu zobaczyłem z bliska, dotknąłem, wciągnąłem w nozdrza i płuca.

Atikamekwowie swoje największe osiedle rozłożyli nad jeziorem Metabeskeka, ciągnącym się wieloma dziesiątkami kilometrów przez puszcę. To tam właśnie, w Manawan, spotkałem się z medicine manem. Imię i nazwisko nosi prozaicznie francuskie. Mieszka w drewnianej chacie, jakich w Kanadzie tysiące. Przyjął mnie też

w zwyczajnych okolicznościach – żadne tam dymy, śpiewy czy bębny! – na wysokiej werandzie, wraz z psem i krzątającymi się wokół domowników. Siła tego spotkania nie polegała jednak na dekoracjach, ale na przekazie.

Mówił dużo, ale z namysłem. Był odczytany, ciekawy świata, który znał z własnych podróży po Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. Z wielkim zainteresowaniem przyglądał się żyjącym w Polsce zwierzętom, których fotografie pokazywałem mu na ekranie laptopa. Jego szczególną uwagę przykuł żubr. I orzeł w godle. Kiwał z uznaniem głową.

- Las żyje – tłumaczył – Drzewa mówią, rzeki mówią. Trzeba słuchać. Nie bać się.

W tradycji jego ludu, poszukujący wizji, czyli życiowych wskazówek, wdrapywali się na wysokie drzewa i spędzali tam nawet po kilka dni. Były to miejsca przemienienia.

- Rozmowa z drzewem to nie jest nic dziwnego. Ja rozmawiam. Słyszeć płacz kamieni, to też nic dziwnego. Ja słyszałem. Dziwne jest nadużywanie alkoholu, dziwne jest uzależnienie od narkotyków – kontynuował - Ale są też młodzi, którzy chcą uczyć się ode mnie i podążać duchową ścieżką. Więc jest nadzieja!

Brzmi to zapewne cukierkowo, ale zaraz na początku naszej rozmowy, za moimi plecami, nad jeziorem Metabeskeka, pojawił się majestatyczny orzeł. Medecine man wstrzymał mnie wtedy ręką, prosząc o milczenie.

- Orzeł to dobry znak, zawsze dobry znak, wyjaśnił.

Atikamekw to „lud siei” (whitefish). Rzeczywiście, w puszczach jeziorach występuje niewielka ryba, odmiana kanadyjskiej siei, z rodziny łososiowatych, o charakterystycznym srebrzystym ciele. Uważana jest za przodka całego ludu, którego związki z naturą są głębokie, codzienne i z egzystencjalnego punktu widzenia kluczowe. Atikamekwów żywią wody i lasy. Dzięki nim mogą jesienią polować na amiskwa - bobra, mosia – łosia, masko – niedźwiedzia, a latem łowić różne gatunki ryb – names. Otaczające ich środowisko nie jest jednak zredukowane tylko do funkcji dostarczyciela protein; lasy mają także ogromne znaczenie duchowe, o czym przekonywał mnie medecine man. Las pełen cikokw – sosien, wikwasatikw – białych brzóz, sesekatikw – czarnych świerków i irtinatikw – klonów zamieszkują także niematerialne duchy opiekuńcze oraz siły dające mądrość.

Natura nie była i nie jest dla Atikamekwów czymś zewnętrznym. To nieodłączny, istotny i wieloznaczny element ich codziennego, normalnego świata, a las stanowi jeden z najważniejszych punktów odniesienia, bez którego żywe uniwersum po prostu nie ma sensu. W podobny sposób widzieli to też sąsiadujący z nimi od południa Abenakowie. „Ludzie ziemi wschodzącego słońca”, niegdyś liczni i zamieszkujący rozległe tereny, w wyniku kolonizacji zredukowani do zaledwie kilku tysięcy osób rozdzielonych granicą amerykańsko-kanadyjską. Abenakowie twierdzą, że pochodzą od drzew, a dokładnie od jesionów, twardych, a jednocześnie elastycznych. Przekonanie o tym, że są „zakorzenieni jak jesiony”, należy do wiedzy potocznej.

Jedna z wersji opowieści o pochodzeniu Abenaków – i wszystkich ludzi w ogóle - została zapisana przez wielkiego abenackiego gawędziarza Jospheha Bruchaca: *Ktsi Nwaskw, Wielka Tajemnica, postanowił stworzyć istotę ludzką. Najpierw wyrzeźbił gigantyczne postaci z kamienia. Potem tchnął w nie życie, a olbrzymy stanęły na nogach i zaczęły chodzić wokoło. Choć jednak potrafiły oddychać i chodzić, a także polować i jeść, nie były w stanie robić wszystkiego,*

*co powinni umieć pierwsi ludzie. Nie potrafiły schylić się, by dosięgnąć ziemi, nie odczuwały także przyjaźni ani miłości, ponieważ ich serca zrobione były z kamienia. Zabijały też więcej, niż potrzebowały do zjedzenia, a ich ciężkie stopy niszczyły wszystko na swojej drodze.*

*Ktsi Nwaskw zobaczył, że kamienni ludzie nie byli dobrzy dla ziemi. Zamienił więc ich z powrotem w kamienie. I to jest powód, dla którego tutaj, na północnym wschodzie, jest tak wiele kamieni. Czasem, gdy odwrócisz jakiś kamień, możesz dostrzec na nim twarz i przypomnieć sobie, co przydarzyło się istotom, które traktowały wszystkie inne stworzenia z pogardą.*

*Ktsi Nwaskw spojrział wówczas na coś jeszcze, co mogło być pomocne w stworzeniu ludzi. Były to jesiony. Tańczyły na wietrze, przycięte blisko ziemi. Ktsi Nwaskw stworzył nowych ludzi z tych właśnie drzew. Nowi ludzie byli zakorzenieni w ziemi i żyli w harmonii z życiem wokół nich. Byli naszymi przodkami, pierwszymi Abenakami. Jesteśmy dziećmi drzew.*

Kiedy Atikamekwowie albo Abenakowie mówią, że są „dziećmi drzew”, że „las mówi”, a „kamienie śpiewają”, nie mają na myśli jakiejś metafory. Mówią wtedy o tym, co jest. Wielka lekcja antropologii polega na przyjmowaniu takich opowieści nie jak folklorystycznych bajd, ale jak kwarków wiedzy.

Nieco później, po drugiej stronie ziem znanych obecnie pod nazwą Kanada, spotkałem Dennisa Shorty’ego. To muzyk, rękodzielnik i aktywista z ludu Kaska Dena, którego ojczyzną jest dzisiejsze Terytorium Północne Yukon oraz Kolumbia Brytyjska. Polubiliśmy się. Byliśmy sobie ciekawi. Może dlatego wręczył mi duży bęben i zaprosił do wspólnego grania przed publicznością zgromadzoną w przytulnym wnętrzu MacBridge Museum w miasteczku Whitehorse.

- To było bardzo dobre – mówił potem – Grało się świetnie, bo czułem obecność moich przodków. Byli obok mnie na scenie. Pokiwałem głową.

- To na pewno ważne – szukałem słów. – I piękne.

O tym, kim byli jego przodkowie dowiedziałem się po wielu dniach. Dennis pokazał mi swoje obrazy. Wizyjne, oniryczne, z postaciami zwierzęco-ludzkimi. Opowiadały historie jego rodziny. Moją uwagę przykuło płótno, w którego centrum znajdował się pół-niedźwiedź, pół-człowiek.

- To jest o tym, co zobaczył mój tata – opowiadał Dennis. – Pewnej wiosny do ich obozu przybyły trzy ogromne niedźwiedzie grizzly. Przemówił do nich dziadek, bo tylko on rozumiał niedźwiedzie. Po rozmowie z nimi zwrócił się do reszty rodziny i powiedział im, że niedźwiedzie chcą, żeby poszedł razem z nimi. I mój dziadek poszedł z trzema grizzly do lasu, siedząc na grzbiecie jednego z nich. Nie było go przez całe lato. Niedźwiedzie sprowadziły go z powrotem jesienią. Dziadek nigdy nam nie opowiadał o przygodach, które miał z niedźwiedziami. Poprosił tylko babcię, aby uszyła mu koc z orlich piór, który będzie służył mu podczas kolejnych przygód z niedźwiedziami następnego lata. Imię mojego dziadka to Sagohtieneh, co oznacza „Chodzący z Niedźwiedziami w Świecie Duchów”. Tak powiedział mi mój tata.

Lato z niedźwiedziami? Rozmowa z nimi? Przejażdżka na grzbiecie grizzly? Płaszcz z piór orła? To nie halucynacje, lecz inne algorytmy kultury. Teraz. Tutaj. Obok nas. Pisząc te słowa na ciekłokrystalicznym ekranie, w centrum dużego miasta, z szumem aut za oknem, dziękuję w duchu za takie spotkania. W duchu. Tak, właśnie tam.

**Waldemar Kuligowski**

# Skandalicznie wspaniałe indiańskie lato 2004



Ernest YellowHair Toppah i Bartosz Hlebowicz, Tulsa, Oklahoma, fot. Błaż Pręciado (14 sierpnia 2004)

Ze wszystkich moich dotychczasowych indiańskich podróży (w sumie dziewięciu, o ile dobrze policzyłem) najbardziej legendarną – oczywiście w mojej prywatnej mitologii – była wyprawa z college'u Utica w środkowej części stanu Nowy Jork do Oklahoma latem 2004 roku. Może dlatego, że nie była ściśle związana z pracą naukową – główne badania w ramach doktoratu przeprowadziłem wcześniej, wśród grup tubylczych Wschodniego Wybrzeża w 2001 i 2002 roku: Nanticoków-Lenni Lenapów z południowego New Jersey i Oneidów ze stanu Nowy Jork. Potem jeszcze z Alicją Froń (w terenie) i Markiem Hyjkiem (pomagał w opracowywaniu materiałów) zrobiliśmy projekt dotyczący szkół prowadzonych przez Indian: Mohawków w Akwesasne oraz Oneidów w Southwold, w Ontario, oraz w rezerwacie w Wisconsin [Hlebowicz-Froń-Hyjek 2004].

Oklahoma była chyba czymś w rodzaju dopełnienia. Pojechałem tam, bo taka była naturalna kolej rzeczy. Po pierwsze Delawarowie. Skoro przez dwa kolejne sezony rozmawiałem z tymi, którzy w New Jersey przyznają się do delawarskiego dziedzictwa, musiałem wreszcie spotkać się z ich głównymi grupami, a te żyją w Oklahomie, jedna we wschodniej części, z główną siedzibą w Bartlesville, druga w zachodniej, z biurem plemiennym w Anadarko (parę lat później odwiedziłem też potomków Delawarów i Munsee w Ontario). Po drugie Kiowa – tu z kolei domknięcie dotyczyło listu, który otrzymałem od pieśniarza Ernesta YellowHair Toppaha sześć lat wcześniej. Kontakt, który stał się dla mnie głównym pretekstem, żeby wyruszyć do Oklahoma. O tym za chwilę. Po trzecie – najważniejsze, jak myślę – Oklahoma, dawniejsze Terytorium Indiańskie, zawsze wydawała mi się krainą szczególnie indiańską, sercem tubylczej Ameryki. Nie może być chyba inaczej, skoro tu właśnie rząd USA przepędzał kolejne ludy, od Czirokezów i Szaunisów, po Szejenów, Apaczów, Komanczów czy Osedzów. Tylko federalnie uznawanych „plemion” jest tu 38 (więcej mają Alaska i Kalifornia, ale są to

grupy autochtoniczne dla tych regionów, podczas gdy Oklahoma stała się indiańskim tygłem niedawno, głównie w XIX w.). Nie mogę uważać się za indianistę i nie zobaczyć na własne oczy Oklahoma i jej mieszkańców – tak wtedy myślałem. I miałem rację. W ciągu dwóch miesięcy spędzonych w Oklahomie rozmawiałem (formalne wywiady i zwykłe rozmowy) z Kiowami w Carnegie, Seminolami z Wewoki oraz Delawarami z Anadarko i Bartlesville, zwiedziłem nieco ziemie Osedzów, Czirokezów, Szejenów-Arapahów, Fort Sill z cmentarzami wodzów Komanczów, Kiowów i Arapahów oraz oddzielnym Apaczów, Wichita Wildlife Refuge oraz park starych budynków w Cache z domem Quanaha Parkera i szkołą Kiowów przeniesioną z Rainy Mountain. Istny indiański kalejdoskop, ale wszystkiego było za mało, za krótko. Podobnie jak 13 lat później, gdy wróciłem do Oklahoma odwiedzić przyjaciół i pobyc na indiańskim terytorium. Oklahoma, która mnie fascynuje z racji swej historii i na wskroś tubylczego charakteru, wciąż pozostaje dla mnie krainą, którą tylko liiznałem, o której czytam, i która bywa źródłem moich opowieści publikowanych w pismach kulturalnych, ale która jest ogromnie daleko i której tak naprawdę nie poznam.

## List od Ernesta YellowHair Toppaha

Moja przygoda z Kiowami zaczęła się tak: w roku 1998, w czasie studiów magisterskich, wysłałem do różnych plemion w USA kilkadziesiąt listów z prośbą o odpowiedzi na pytania, za pomocą których zamierzałem uzyskać wgląd w to, jak dziś myślą o sobie, czy uważają się za „Indian”, czy przede wszystkim członków własnych tubylczych grup, a może tylko za Amerykanów indiańskiego pochodzenia. Do każdego listu włożyłem po kilka kwestionariuszy z prośbami o rozdanie ich wśród członków każdej z grup. Część listów nie doczekała się reakcji, ale też otrzymałem sporo odpowiedzi. Różnorakich: od pojedynczych listów, jak w przypadku Ernesta YellowHair Toppaha

z narodu Kiowów, który przysłał trzystronicowy, pięknie kaligrafiowany wielkimi literami list w 1998 r., przez pliki wypełnionych kwestionariuszy, jak w przypadku Odżibuejów z Red Lake i Bois Forte z Minnesoty<sup>1</sup> (Toppah, który pracował w muzeum Kiowów, również załączył kilka wypełnionych kwestionariuszy), po książki o historii swojego plemienia, które przysłali mi Potawatomi z grupy Pokagon w Michigan czy Pekoci z Connecticut.

Listy ostatecznie włączyłem jako aneks do pracy magisterskiej, poświęconej formowaniu się tożsamości etnicznej wśród kilku wybranych społeczności amerykańskich Indian, którą napisałem w oparciu o literaturę, współczesne doniesienia medialne oraz wymianę listów i maili z członkami grup (obroniłem ją na UJ w 1998 r.). Pracę doktorską obroniłem zaś w 2004 roku. Materiał do niej zbierałem już w terenie, wśród Oneidów ze środkowej części stanu Nowy Jork i Nanticków-Lenni Lenapów z południa New Jersey, w ciągu dwóch sezonów letnich, w latach 2001-2002. Podczas jednego z kolejnych pobytów w Kraju Irokezów, latem 2004 r. - kiedy bursa college'u w Utica po raz kolejny stała się bazą moich indiańskich podróży - postanowiłem wybrać się do jednej z grup, które odpowiadały na moje listy sprzed sześciu-siedmiu lat. Pod koniec czerwca zadzwoniłem do Ernesta YellowHair Toppaha. Odebrał, pamiętał mnie i powiedział, że 4 lipca będzie kulminacyjny dzień ceremonii stowarzyszenia Tańca Tykwy - Gourd Dance Society/Tiah-Pah<sup>2</sup>. „Przyjeżdżaj”, dodał. Odpowiedziałem: „Dobra”. Wyruszyłem 1 lipca i w niedzielę 4 lipca, w samo południe, stawiłem się w Carnegie - „stolicy” kraju Kiowów w zachodniej Oklahomie. Zdażyłem jeszcze umówić się z Jimem Rementerem na pobyt u Delawarów - we wschodniej Oklahomie<sup>3</sup>. I faktycznie do nich dotarłem, po opuszczeniu kraju Kiowów.

## Z Utiki do Carnegie

Podróż z Utiki w Nowym Jorku do Carnegie w Oklahomie - dwa i pół tysiąca kilometrów - wspominam jako najwspanialszą wyprawę w moim życiu. Kilkadziesiąt godzin samotnej jazdy zakupionym w Utice używanym fordem taurusem, po drodze wizyty i rozmowy z irokeskimi wodzami i edukatorami w rezerwatach Onondagów (pod nowojorskimi Syrakuzami) i Seneków (Allegheny), spektakl „Tecumseh” w Chillicothe, w Ohio (dość niefortunne przedsięwzięcie, zapamiętałem z niego dziwne tańce Szaunisów i niespełniony romans Tecumseha z Rebekką Galloway), kilkogodzinne zwiedzanie dawnych kopców w Indianie (Angel Mounds) i Cahokii, dwu-trzygodzinne noclegi w rest areas przy autostradach - nigdy w hotelu, bo nie miałem na to ani czasu, ani pieniędzy. To były skandalicznie wspaniałe (jak by powiedział William S. Hart, protagonista wielu filmów niemych z Indianami i kowbojami) trzy dni.

Do Carnegie Kiowów zjechałem, jak wspominałem, w samo południe. Kilka uliczek na krzyż, z budynkami jak z westernu. Jedno kino (w którym, jak się miało okazać, w najbliższych dniach obejrzałem wszystko, co było do obejrzenia, łącznie z tragicznym *Kobietą-kotem* z Halle Berry). Ernest, wielki chłop o miedzianym kolorze skóry, z fantastycznie kanciastymi kośćmi policzkowymi, które nadały mu ujmującej urody, w kraciastej koszuli i białym kapeluszu z szerokim rondem, zabrał mnie od razu na pole, gdzie tańczyli członkowie stowarzyszenia Tańca Tykwy, kilkanaście mil za Carnegie. Wydarzenie pamiętam tylko w migawkach, było tak gorąco, a ja byłem półprzytomny po podróży i przysypiałem. Skończyło się późną nocą. Kiowa rozdawali prezenty zasłużonym członkom stowarzyszenia i zaprzyjaźnionym białym, którzy też tańczyli - koce Pendletona. W liście z 1998 r. Ernest pisał: *Sporo nie-Indian uczestniczy w naszych plemiennych tańcach. Tańczą z nami i śpiewają nasze pieśni. Wielu naszym starszych się to nie podoba.*

Tego dnia poznałem Hessa Bointy'ego, byłego wiceprzewodniczącego (*vice-chairman*) plemienia, a także Blasa Preciado, weterana wojny w Iraku, ważnego członka kiowowskiego stowarzyszenia wojowników Black Leggins (albo Black Legs/ Ton-Kon-Gah). Hess, równie wielki jak Ernest, szybko wzbudził moją sympatię, pogłębiając podczas późniejszych rozmów i wspólnej wycieczki „śladami Kiowów”. Z Blasem utrzymuję kontakt do dzisiaj, odwiedziłem go ponownie w 2017 r., podczas mojej drugiej wizyty w Oklahomie.

## Wracam do kraju Kiowów jako pastor

I wtedy złożyłem pochopną ofertę wspólnej wyprawy bardziej na zachód jego synowi, Johnowi. Opisałem ją częściowo w relacji *Ciastko od Geronima* w 73 numerze „Tawacinu” [Hlebowicz, 2006a] i tu tylko o niej wspomnę. Przez kilka tygodni jeździliśmy z Johnem po Nowym Meksyku, odwiedziliśmy miejsce bitwy nad Washitą, zatrzymaliśmy się na powwow w Taos i kolejny w Dulce (u Jicarillów), zwiedziliśmy Tent Rocks w Nowym Meksyku (kręcono tam sekwencję powodzi z „Zaginionych” Rona Howarda), wpadliśmy do Puebla Cochiti, potem się rozdzieliliśmy i pomknąłem już sam do Mesa Verde, Monument Valley i - w drodze powrotnej - do puebli Zia i San Juan, Fortu Sumner, Adobe Walls (są tam dwa pomniki, jeden sławiący dzielnych białych bohaterów, którzy powstrzymali atak wojowników Quanaha Parkera, i drugi, mniejszy, który oddaje cześć poległym wojownikom indiańskim. Na obu wypisane są imiona uczestników).

We czwartek 22 lipca wróciłem do kraju Kiowów. Zatrzymałem się przy kościele w Rainy Mountain. Kiedy przechadzałem się po jednym z dwóch przykościelnych cmentarzy, na szosie obok zahamował samochód. Wysiadła z niego para Indian. Spytaли mnie... czy jestem nowym pastorem. Wyjaśniłem, że jestem jedynie antropologiem z Europy, a oni, że wzięli mnie za nowego pastora, bo właśnie w tych dniach kongregacja z Rainy Mountain spodziewała się jego przyjazdu.

## Widma w domu Quanaha Parkera

Wieczorem dotarłem po raz drugi w okolice Carnegie. Tym razem jechałem z zachodu. Ernest odebrał telefon - umówiliśmy się na rozmowę następnego dnia. Ponieważ nie miałem przygotowanego noclegu w Carnegie, postanowiłem pojechać ciut dalej na południe, w stronę miejscowości Cache. Przysypiałem za kierownicą. Na szczęście drogi w USA mają na poboczach pasy specjalnie nierównej nawierzchni, które powodują hałas, gdy się na nie zjeżdża. Gdy obudził mnie stukot kół, zatrzymałem się, o ile dobrze pamiętam, w miejscowości Babbs w hrabstwie Kiowa. Była pierwsza-dru-ga w nocy. Zaparkowałem przy głównej ulicy (w miasteczku było ich chyba nie więcej niż pięć) i przespałem się w samochodzie do szóstej rano.

Potem pomknąłem do Cache, gdzie postanowiłem zobaczyć słynny dwupiętrowy dom Quanaha Parkera, z dachem w barwach flagi Teksasu. Jak znawcy historii Komanczów dobrze wiedzą, Quanah Parker po przegranej wojnie z białymi w latach 70. XIX wieku zamieszkał w rezerwacie z innymi Komanczami i Kiowami i całkiem nieźle zaadaptował się do świata regulowanego przez białych. Został hodo-wcą krów, liderem Native American Church, a nawet wystarał się o tytuł „wodza wszystkich Komanczów” - stanowisko nieznane Komanczom wcześniej. Zagrał też w niemych filmie „Napad na bank” w 1907 r. Dziwnym zrządzeniem losu dziesięć lat później przetłuma-czyłem dwie biografie Parkera - najpierw autorstwa historyka Williama Hagana (*Quanah Parker. Wódz Komanczów*), potem dziennikarza S.C. Gwynne'a (*Imperium księżycy w pełni*). Ta pierwsza jest lepsza, ale polscy czytelnicy, nie wyłączając przyjaciół Indian, przeczytali tę dru-gą, na pierwszą wzruszyli ramionami. Parker starym dobrym indiań-

1. Do Odżibuejów z Bois Forte pojechałem w 2002 r., robiąc przerwę w badaniach wśród Oneidów ze stanu Nowy Jork [Hlebowicz 2004]

2. W *Kiowa Voices*, pięknej dwutomowej pracy będącej dziełem kiowowskiej starszyny, jest wyjaśnienie, że Taniec Tykwy Kiowów, powstały w pierwszej połowie XVIII w. i reaktywowany w 1957 r., zastąpił zabroniony w końcu XIX w. Celebrowanie Tańca Tykwy odbywa się około 4 lipca, ponieważ jest to „przybliżona data oryginalnego Tańca Słońca” [Boyd, 1981: 114].

3. Relację z pobytu wśród Delawarów zamieściłem m.in. w: Hlebowicz 2006b. O Jimie Rementerze, Delawarze z wyboru, jednej z nielicznych żyjących osób znających język lenape, napisałem więcej w: Hlebowicz, 2012.

skim zwyczajem miał kilka żon (w sumie siedem), więc kazał sobie wybudować olbrzymi dom, żeby je i liczne dzieci pomieścić.

Zatrzymałem się przy pierwszej stacji benzynowej, zaraz przy wjeździe do Cache. Prócz stacji jest tam sklep, szumnie określany jako „Indian trading post”. Wielka, śmierzdząca starocią ciemna sala, zawalona rupieciami, pocztówki stare z Indianami i Oklahomą, „okoindiańskie” kołyski, lokalne rzemiosło, coca cola, cukierki itd itp. Starsza pani ze sklepu powiedziała, że dom Quanaha Parkera znajduje się zaraz za jej stacją, ale wejść można tylko z właścicielem terenu, który ma być za godzinę. Wybrałem więc kilka zetłanych pocztówek. Na jednej był kościół z informacją, że został zbudowany w niegdyś świętym miejscu indiańskim. Pani wytłumaczyła mi, jak tam dojechać, kilka mil od Cache. Ruszyłem więc, żeby nie siedzieć bezczynnie przed nadejściem starszego pana.

Kościół znajduje się w tzw. Holy City, które z kolei leży w Wichita Mountains Wildlife Refuge, olbrzymim parku, po którym chodzą krowy z długimi rogami i bizona. Holy City to kościół oraz kilka innych budynków mających przypominać Jerozolimę. W Wielkanoc odbywa się tu Droga Krzyżowa. Jeszcze przed wejściem słychać puszczone z magnetofonu amerykańskie pieśni patriotyczne i religijne. Opstrykałem to „plastikowe” miejsce oraz krowy i pomknąłem z powrotem do Cache. Starszy pan już był, ale niestety nie miał wiele czasu. Pojechałem za nim do domu Parkera: ogromny, z werandą dookoła obu pięter. Najbardziej poruszył mnie widok na piętrze: ledwo wspiąłem się po schodach, natknąłem się na kilka manekinów Indian w pozycji siedzącej. Podobne widziałem wcześniej w ruperciarni w Cache. Nie wiem, do czego miały służyć, ani skąd pochodziły, ale widok kukieł, przy słabym świetle, był makabryczny. Gotycka atmosfera. Nie wiem dokładnie, jakiego rodzaju niepokój przemknęły wtedy przez moją głowę, ale poczułem się nieswojo. Wróciłem do Carnegie, przejeżdżając przez Wichita Wildlife Refuge, zatrzymując się często przy jeziorach. Był piątek rano, a od środy nie miałem okazji do kąpieli. Uczyniłem to w ciepłej wodzie przeuroczego jeziora noszącego imię Quanaha Parkera.

### Wjeżdżam w wewnątrzplemienny konflikt

W Carnegie stawiałem się w plemiennym budynku (Kiowa Complex), tak jak zaproponował Ernest. Kiowa Complex w Carnegie mieści m.in. siedzibę władz plemienia, muzeum i sklep z pamiątkami. Jednak kiedy zapytałem o Ernesta, nastąpiła konsternacja. Wypytano mnie, skąd go znam i jakim cudem umówiliśmy się właśnie w tym

miejscu. A po moich wyjaśnieniach, wytłumaczyli, że YellowHair Topah należy do zwaśnionej z nimi frakcji i jest przez nich niemiłe widziany. Mnie samego jednak potraktowali łagodnie – obiecali nawet, że udzielą mi wywiadów.

Gdy tylko zadzwoniłem do Ernesta, okazało się, że zwyczajnie nie pomyślał, żeby uprzedzić mnie, iż wjeżdżam w sam środek konfliktu wewnątrz plemienia. Gdy mówił o „plemiennym miejscu”, miał na myśli wynajęte biuro w centrum miasteczka, dokąd przenieśli się wcześniejsi przywódcy Kiowa, na czele z Hessem Bointym, wyrzuceni przez obecną władzę pół roku wcześniej, 7 stycznia. Mieściło się ono w jednopiętrowym budynku, niemal ruderze, tuż przy posterunku policji. (Jak się okazało, miałem tu zamieszkać na tydzień. Mogłem korzystać z plemiennego komputera, żeby wysyłać maile i zdjęcia, lodówkę, prysznic, mikrofalówkę spałem na łóżku polowym. Wyglądało to wszystko dość prowizorycznie, ale warunki jak na moje potrzeby były świetne, mimo karalucha, który przebiegł po podłodze którejś nocy, gdy nagle zapaliłem światło). Niezręczna sytuacja obróciła się na moją korzyść, bo w następnych dniach w plemiennym budynku rzeczywiście przeprowadziłem dwie ciekawe rozmowy, dzięki czemu mogłem poznać różne perspektywy. Od Hessa i Ernesta dowiedziałem się później, że 7 stycznia kilku mężczyzn weszło do plemiennego budynku, poturbowało plemiennych urzędników (najbardziej Ernesta) i zmusiło do opuszczenia kompleksu. Ernest trafił nawet do szpitala. Hess powiedział, że był jedynym, którego nie dotknęli. Ale wyszedł razem z kolegami. Hess wyjaśnił, że poszło o hazard. Kiowowie nie mieli wtedy jeszcze kasyna (dzisiaj mają cztery). Władze, kiedy zasiadał w nich Hess, przygotowały projekt budowy kasyna we współpracy z firmą, której nie akceptowało BIA. Winą za konflikt Hess obarczył właśnie BIA, które miało upatrzoną firmę i podpuściło kilka osób – w przeszłości także członków władz Kiowów – do siłowego przejęcia plemiennego budynku.

*To nie jest konflikt między Indianami. Problemem nie są Indianie. Problemem jest BIA – mówił Hess. – Chcą nas traktować jak dzieci i ciągle mówić, z kim mamy się zadawać. Przez dwa lata (kiedy Hess był we władzach – BH) robiliśmy po swojemu. Ci, co poszli na rękę BIA, są ignorantami, nie rozumieli, co robią. Plemienny rząd jest wyłącznie po to, żeby zapewniać usługi ludziom. 6 stycznia, kiedy my rządaliśmy, mieliśmy finansowanie 32 programów – edukacja, opieka nad dziećmi – teraz, po pół roku, zostało ich sześć. Gdy zwróciłem uwagę, że ponoć BIA się zmieniło, stało się bardziej przychylne tubylczym grupom, w końcu pracuje w nim coraz więcej Indian, Hess odpowiedział: Tak, BIA się zmieniło, rozszerzyło się. Teraz jest bar-*



Bizony pasące się przy budynku plemiennym Kiowów



Baptystyczny Kościół Kiowów w Rainy Mountain, fot. BH (28 lipca 2004)

*dziej skorumpowane niż kiedykolwiek. Może i było potrzebne sto lat temu, kiedy Indianie nie umieli mówić po angielsku, dziś mogą sami o sobie zadbać. Od czasu do czasu sprawdzam w lokalnych mediach, co się dzieje u Kiowów, pytam Blasa. Władze zmieniają się często, frakcje oskarżają się wzajemnie o nieudolność, korupcję, a nawet zachowania kryminalne. Przypomina mi się, co wtedy, 23 lipca 2004 r., powiedział mi Hess, którego bardzo polubiłem. Mówił, że ze swoimi adwersarzami spotykają się podczas plemiennych ceremonii: *Niektórzy z nich są z nami* (zapewne mówił o stowarzyszeniu Tańca Tykwy). *Oczywiście, politycznie jesteśmy przeciwnikami, ale wciąż podajemy sobie ręce i rozmawiamy ze sobą.**

### Jeden z ostatnich

Przed rozmową z Hessem spotkałem się wreszcie z Ernestem YellowHair Toppahem, po wyjściu z plemiennego kompleksu. Usiedliśmy w knajpce przy szklance coca-coli. Postawił Ernest, bo mnie po eskapadzie na zachód zostało mniej niż 50 centów, a niełatwo było znaleźć miejsce na realizację czeków z banku w Utice. Z listu wiedziałem, że w linii matki pochodzi z rodu Samotnego Wilka – Guipago, jednego z ostatnich walczących wodzów, który zmarł w 1879 r. („Moja matka nazywała się Esther LoneWolf Toppah. Imię LoneWolf jest ważne w historii Kiowów. Moja matka zmarła w 1982 r.”). W liście Ernest pisał jeszcze. *Nasz plemienny język już prawie znikł. Moje dzieci i wnukowie nim nie mówią. Młodsze pokolenia Kiowów nie są zainteresowane kulturą Kiowów, językiem, tańcami i ceremoniami. Przed 1900 rząd USA zmusił Kiowów, żebyśmy zamieszkali tu, gdzie teraz jesteśmy, w południowo-wschodniej Oklahomie. Zabronił też nam naszych plemiennych tańców i zgromadzeń. W latach 50. odtworzyliśmy część z nich, ale straciliśmy zbyt wiele z autentycznego znaczenia naszych tańców. On sam, jeden z nielicznych, którzy wciąż mówili i śpiewali w kiowa, kierował śpiewem podczas plemiennych spotkań, jeździł też po całym regionie, do innych plemion, ale także do szpitali, szkół i uczelni, gdzie prezentował stare pieśni. Nieraz wabił ze sobą grupę tancerzy Kiowa.*

W 2004 r., kiedy się spotkaliśmy, Ernest miał 67 lat. Wróciłem do jego słów z listu. Opowiadał teraz, że on sam wyrósł w kulturze Kiowów dzięki babce ze strony matki, która go wychowywała.

– Babcia mówiła do mnie głównie po angielsku, ale tam, gdzie mieszkaliśmy, na południowy zachód od Rainy Mountain, było wielu starszych. Oni zawsze mówili w kiowa. Chodziłem z nimi do miasta, np. do sklepu spożywczego. Mówili mi, czego chcą. A ja byłem mały. I rozumiałem, czego chcą. Wybierałem to dla nich. A potem mówiłem im, ile to kosztuje. Tak uczyłem się od naszych starszych. Potem bywało, że ich podwoził, zawsze mówili tylko w języku kiowa. – Byłem bardzo młody. W ten sposób się nauczyłem. Nie uczyli mnie, po prostu nie potrafili wysławiać się po angielsku (...). Niektórzy z nich nawet nie znali języka angielskiego.

Wspominał też, że zaśpiewał m.in. Huntsville w Teksasie, w miejscu, w którym w 1878 roku słynny wódz Satanta, aresztowany po ataku na białych łowców bizonów, popełnił samobójstwo w więzieniu.

– *Miał swoją własną pieśń. Znam tę pieśń. Zaśpiewałem ją. Potem pomyślałem, żeby zaśpiewać jeszcze pieśń żałobną (memorial song), i to zrobiłem.*

– *Teksańczycy zabili wielu ludzi. Osadnicy zaciskali pętlę wokół nas. Ludzie głodowali. To był bardzo zły czas. Musieliśmy próbować przetrwać, próbowaliśmy walczyć. Ale ich było znacznie więcej. Wybili wszystkie bizona, głodowaliśmy* - opowiadał Ernest.

Uczył się w szkole dla Indian z internatem w Riverside, w Anadarko.

– *Po jej ukończeniu zacząłem pracować. Pojechałem do Teksasu, potem do Kansas. A potem pracowałem w szkole z internatem dla Indian w Chillico, w północnej Oklahomie. Pracowałem ze studentami. Organizowałem im zajęcia rekreacyjne. Miałem dużo pracy. Pracowałem też w akademiku, w związkach studenckich. Robiłem to przez 23 lata, a potem zamknęli szkołę. Moja żona i ja spędziliśmy tam 23 lata. A potem przyjechałem tutaj, moja matka jeszcze żyła. Przyjechałem się z nią zobaczyć. Zaproponowali mi nową pracę. Przyjąłem ją, to był błąd.*

Wspominał, że był w biurze 7 stycznia, kiedy wpadli napastnicy. Ernest pracował w plemiennym muzeum, oprowadzał turystów, wyjaśniał znaczenie murali namalowanych przez współczesnych artystów plemiennych. – *Zabrali mi wszystkie rzeczy, straciłem wszystko. Próbuje odzyskać w sądzie. Mam 67 lat, chore biodro*



Grób Jacka Bointy'ego, ostatniego whipmana Kiowów, cmentarz przy Baptystycznym Kościele Kiowów w Rainy Mountain, fot. BH (28 lipca 2004)



Grób Kłowy, weterana wojennego i członka Kościoła Tubylczych Amerykanów. Cmentarz Baptystycznego Kościoła Kiowów w Rainy Mountain, 28 lipca 2004, fot. BH.

*i kolano, jestem cukrzykiem, noszę specjalne buty. Dziesięć lat wcześniej byłoby inaczej. Było ich czterech. Powalili mnie na ziemię. Rzucili się na mnie. Nie wiem dlaczego. Ale ostatnio zawsze tak jest. I zawsze tak będzie. Będzie tylko gorzej. To się znowu powtórzy. Ranimy siebie nawzajem. Dla nikogo nic dobrego z tego nie wynika.*

### Strażnicy pieśni, języka nie obronia

Od Ernesta dowiedziałem się, że są aż trzy stowarzyszenia Tańca Tykwy. - W latach 50. XIX wieku było jedno. To ukazuje też, na czym polega nasz problem dzisiaj. Kiedyś mieliśmy jedno stowarzyszenie, teraz trzy. Kiowowie po prostu nie potrafili się dogadać. Ernest mówił o sporach związanych z własnością pieśni, które stały się jedną z przyczyn rozpadu stowarzyszenia Tańca Tykwy. Rozmawiałem o tym później z Hessem, który przywiózł mnie do zastępczego biura w Carnegie, gdzie zamieszkałem. Zdaniem Hessa istnienie trzech stowarzyszeń nie wynika z podziałów. - *Ja sam należę do wszystkich trzech. Po prostu w latach 60. powstała druga grupa w Lawton i potem się tu przeniosła. I potem jeszcze jedna, w Lawton. To głównie Komanche. W rzeczywistości jest nas za dużo, żebyśmy mogli wszyscy być w jednym miejscu przez cztery dni ceremonii.*

Potem się dowiedziałem, że w tym samym czasie, kiedy grupa z Hessem, Ernestem i Blasem odprawiała ceremonię pod Carnegie, inna tańczyła w parku w Carnegie, a wśród uczestników był N. Scott Momaday... Zapytałem Hessa, czy taki autorytet jak Momaday nie próbuje odegrać roli peacemakera wśród Kiowów. - *Nie, trzyma się z dala od tych spraw. Pamiętam, że 23 lipca wybrałem się do Anadarko na ceremonię jeszcze innego stowarzyszenia Kiowów, Tańca Wojowników (Ohoma). Zaczęło się wieczorem, Kiowowie tańczyli na niewielkiej polanie, zająłem miejsce na betonowej widowni z boku. Około dziesięciu śpiewaków-bębniarzy siedzących wokół wielkiego bębna nadawało monotony rytm tancerzom. Każda pieśń miała swego właściciela. Prowadzący spotkanie ogłaszał przez mikrofon: Ta pieśń należy do rodziny X. Y otrzymał ją od swojego dziadka.*

Hess był mniej pesymistyczny niż Ernest co do przyszłości tradycji Kiowów. - *Nasze tradycje, ceremonie, przetrwają. Ale jeżeli nie będziemy uważać, będziemy mieć problem z zachowaniem języka* - mówił. Aczkolwiek z żalem przyznał, że jego syn nie chce podjąć się przekazywanej w rodzinie Bointych roli *whipmana*, czyli „porządkowego”, który wkracza do akcji z batem, kiedy „tancerze nie są zbyt żywili”. Ostatnim *whipmanem*, który pilnował porządku podczas ceremonii stowarzyszenia Tańca Tykwy, był dziadek Hessa, Jack Bointy. Relacjonuję dalej słowa Hessa: *whipman* cieszy się szacunkiem, przynajmniej tak było w dawnych czasach. Jack Bointy był ostatnim Kiową, który pełnił funkcję *whipmana* dziedzicznie. Przed śmiercią pragnął, by *whipmanem* został jego wnuk, syn Hessa. W tym celu musi się odbyć ceremonia przekazania tradycyjnej funkcji. W lipcu, gdzieś w latach 80. XIX wieku Kiowowie świętowali Taniec Tykwy i oczekiwali na przybycie Jacka Bointy'ego, który mieszkał w Oklahoma City. Zamierzali przerwać swoje świętowanie, jak tylko Jack Bointy się pokaże, żeby mógł uroczystie przekazać wnukowi funkcję *whipmana*. Zdawali sobie sprawę, że jest już stary i niedołężny. Jack jednak nie dotarł i nie doszło do przekazania funkcji wnukowi. Jack Bointy zmarł w następnym miesiącu, sierpniu. Siostra Jacka ogłosiła, że skoro jego wola była taka, żeby wnuk przejął jego obowiązki, to tak powinno się stać. Zrobiła dwie różgi (whips) i jedną przekazała rodzinie Hessa. Hess nie wie, gdzie jest druga. Hess powiedział mi, że jego

4. W Kiowa Voices piszą o języku kiowa, że ma tylko jeden dialekt, bez wariantów, nigdy nie został w pełni zarejestrowany, nie powstał jego słownik, ani też nie została ujednolicona jego pisownia. „Každy rozmówca kiowa wymawia, a potem literuje fonetycznie, stąd nieuniknione znaczne różnice. Komplikacje z pisownią wynikają też z tego, że mówiony język zawiera dźwięki ssania i klikania, dwie głośności i akcent wysokościowy, przy czym różne sylaby słowa otrzymują wysokie, niskie lub opadające wysokości. Istnieją również nierytmiczne „trzaskające” dźwięki nosowe o niskiej częstotliwości, które niemal wymykają się tłumaczeniu na formę pisemną” [Boyd, 1981: 28].

syn nie był przygotowany na przyjęcie roli *whipmana*, za mało wiedział o Kiowach, za mało się interesował. Ale Hess pragnie któregoś dnia zrealizować wolę swego ojca. Powiedział: *Jestem blisko załatwienia tej sprawy*. Nie wiem, czy mu się udało.

Hess wspominał, że jego rodzice mówili płynnie w kiowa i w tym języku zwracali się do dzieci (miał pięciu braci i cztery siostry). On sam też go używał, np. gdy z kuzynami chodzili na mecze futbolu. - *Ale mówienie kiowa w kraju Kiowów bywa niebezpieczne. Musisz bardzo uważać, jeśli popełnisz błąd, inni zwrócą ci uwagę w bardzo nieprzyjemny sposób. Inni Kiowa, starsi, miejscowi. Zawsze jest ktoś, kto wie lepiej*<sup>4</sup>.

Z Ernestem i Hessem pojechaliśmy do Rainy Mountain, skąd Ernest zabrał cegłę z ruin szkoły dla Indian, i znowu do Cache, do parku starych domów. Hess wzruszył się, kiedy zobaczył przeniesiony tu, historyczny kościół Kiowów z Saddle Mountain. Pamiętał go z dzieciństwa. Przyznał, że nie wiedział, iż znajduje się w parku rozrywki w Cache. - *Musimy go odzyskać dla plemienia* - powiedział. Wyprawę do Cache zakończyliśmy lunchem w knajpie w jednym z miasteczek w okolicy. Gdy wcinaliśmy steki i żeberka, z plakatów na ścianach spoglądał na nas John Wayne. Uśmiechnąłem się: Ernest miał taki sam kapelusz jak słynny pogromca Indian z „Poszukiwaczy”.

Rudolph Harrison Bointy, nazywany Hessem, zmarł 23 stycznia 2017 roku w wieku 75 lat. Ernest YellowHair Toppah zmarł 26 maja 2020 roku w wieku 83 lat.

**Bartosz Hlebowicz**

## Bibliografia

Boyd Maurice, 1981. *Kiowa Voices. Ceremonial Dance, Ritual and Song*, v.1, The Texan Christian University Press, Forth Worth.

Gwynne S.C., 2015. *Imperium księżycy w pełni. Wzlot i upadek Komanczów*, Czarne, Wołowiec.

Hagan William, 2014. *Quanah Parker. Wódz Komanczów*, TIPI, Wielichowo.

Hlebowicz Bartosz-Froń Alicja-Hyjek Marek, 2004. *The Role of Education in Identity Formation Among American and Canadian Indigenous Communities: Case Studies of Three Haudenosaunee/Iroquois Groups*, SYLFF WORKING PAPERS no 21.

Hlebowicz Bartosz, 2004. *Ludzie Mocnego Drzewa. Rozmowy z Odźbuejami z Bois Forte w Minnesocie* (2022), „Tawacin” 2[66]:31-33.

Hlebowicz Bartosz, 2006a. *Ciastko od Geronima. Podróże po indiańskim kraju*, „Tawacin” 1[73]:26-30.

Hlebowicz Bartosz, 2006b. *Znikające plemię. Walka Delawarów o samostanowienie*, „Tawacin” 4[76]:16-24.

Hlebowicz Bartosz, 2012. *Why care about Lenape Lixsewakàn? Ethnography of the Lenape Language Loss*, „Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe”, vol. 11, no. 1.

Bartosz Hlebowicz, 2017. *Ranczo sto jeden*, „Tygodnik Powszechny”, 28 sierpnia 2017, nr 36.

Bartosz Hlebowicz, 2021. *Okrutna melancholia Czirokezów*, „Tygodnik Powszechny”, 2 kwietnia, nr 15.

Bartosz Hlebowicz, 2023. *Tragedia indiańskich milionerów*, „Tygodnik Powszechny”, 17 października, nr 43.



*Żaden esej, slogan, polityka, czy oświadczenie nie uchroni północnoamerykańskiego Indianina od wygnania go przez nie-Indian w królestwo mitologii. Tylko poeta w swej straszliwej samotności i zdolności przekraczania chronologicznego istnienia, może stworzyć ten duchowy pomost, umożliwiający podróże drogami ludzkich doświadczeń. Dlatego, gdy walczymy ze strukturami i instytucjami współczesności, a nagłówki czerwienią się od złości i frustracji, tylko poeci mogą nam powiedzieć, jak się ta walka zakończy.*

*Vine Deloria, Jr.<sup>1</sup>*

1. V. Deloria, Jr., „Nowe i stare głosy Wah'kon-tah”, Literatura na świecie nr 2 (211), Warszawa luty 1989.

# Moje doświadczenia z ludami tubylczymi



Matsigenka Noé naciąga na drewnianą obręcz skórę małpy wyjca (*Alouatta sp.*), która później posłuży za membranę do bębna (*tampora*). Kipatsiari. Pora sucha 2003.

**Dokąd sięgnę pamięcią interesowały mnie dwa tematy: tubylcze ludy Ameryk i przyroda. Stąd, dzisiaj jednym z moich zainteresowań naukowych jest etnobiologia, zwłaszcza etnozologia.**

Moje najwcześniejsze „inspiracje indiańskie” to *Biały mustang* Stanisława Supłatowicza, *Legends Indian kanadyjskich* Elli Elizabeth Clark, *Ninawa - wieloryb ładowy: Legendy indiańskie* Theodory Kroeber, trylogia *Złoto Gór Czarnych*, *Tomek u źródeł Amazonki* i *Tomek w Gran Chaco* Alfreda Szklarskiego.

Na studiach (etnologia na UAM w Poznaniu) bardzo inspirujące dla mnie były wykłady Mariusza Kairskiego (podówczas magistra) oraz profesora Aleksandra Posern-Zielińskiego. Dodatkowo, dzięki Mariuszowi, poznałem Pana Borysa Malkina, który, poczynawszy od połowy XX stulecia przebywał u wielu ludów nizin Ameryki Południowej. Wszystko to skłoniło mnie, by zainteresować się ludami Amazonii, a dokładniej tej jej części, która znajduje się blisko gór Andów (tzw. Amazonia andyjska lub, precyzyjniej - Amazonia przedandyjska). Lektura raportów organizacji *Cabeceras Aid Project* skierowała moje zainteresowania ku Indianom Nanti i Matsigenka (Machiguenga) z dorzecza Urubamby w Peru. Kiedy tylko zdobyłem odpowiednie sumy pieniędzy, postanowiłem przeznaczyć je na rekonesansowy wyjazd do kraju Matsigenków. Wcześniej skontaktowałem się mailowo z amerykańskimi antropologami z Cabeceras - Levem Michaeliem i Christiną Beier, którzy zaproponowali mi spotkanie na lotnisku po moim przylocie do Limy. Tak też się stało.

W połowie sierpnia 2001 roku spotkałem się z nimi, a oni dali mi użyteczne namiary na ludzi, instytucje, a także poradzili jakie prezenty zakupić dla Matsigenków znad Paquirii. Moim celem było właśnie poddorzecze Paquirii - jednego z dopływów Dolnej Urubamby - zamieszkane przez Matsigenków żyjących w śród-

leśnych „przysiółkach” i umiarkowanie dawkujących sobie kontakty ze światem zewnętrznym, w tym ze swoimi pobratymcami zamieszkującymi duże wioski nad rzeką główną. Lev i Chris zarekomendowali mi dwujęzycznego (a w zasadzie kilkujęzycznego) Matsigenkę - Daniela Riosa Sebastiana, którego wynająłem jako kierowcę łodzi z silnikiem. Służył mi też za tłumacza. Daniel stał się moim pierwszym „odźwiernym” do świata Matsigenków. Opowiedział mi też wiele mitów, które dobrze znał, mimo że miał wtedy zaledwie 22 lata. Pracowałem z nim też podczas mego pobytu badawczego w roku następnym. Zaprzyjaźniłem się też z Samuelem Osegą Panduro, błyskotliwym opowiadaczem i żartownisiem, który traktował mnie jak syna.

## Matsigenkowie i inni

Etos i typ osobowości właściwe Matsigenkom przypadły mi do gustu. Są to na ogół ludzie traktujący nowych znajomych z pewną rezerwą. Dopiero po bliższym poznaniu się stają się bezpośredni i skłonni do żartów. Podczas pierwszej bytności poznałem miejsca, do których później wracałem - Nueva Luz i Nuevo Mundo - duże wioski nad Urubambą oraz małe, śródleśne przysiółki nad Paquirią i jej dopływami, gdzie nieformalnym przywódcą był Erenanto (Fernando) - jedyny Paquiriano mówiący po hiszpańsku.

Łącznie byłem w Peru siedem razy - w sumie ponad dwa lata. W 2002 roku, z moimi nauczycielami, Mariuszem Kairskim i Tarcyzjuszem Bulińskim, odwiedziłem też Indian E'ñepá (Panare) w wenezuelskiej części Wyżyny Gujańskiej. W Peru prowadziłem badania nie tylko wśród Matsigenków (o których napisałem doktorat), ale też wśród peruwiańskich Jívarów (Wampis i Awajún). Oprócz badań stricte naukowych uczestniczyłem też w projektach stosowanych, które pokrótce tu opiszę. W porze suchej 2003 roku wziąłem udział w projekcie brytyjsko-peruwiańskiej organizacji pozarządowej Shinai Serjali, realizowanym we współpracy z paroma innymi NGOs. Dotyczył on obszaru Reserva Kugapakori-Nahua na

obszarze którego żyje większość Matsigenków znad Paquirí, a także Indianie Nanti i Nahua. Reserva Kugapakori-Nahua jest pierwszą, założoną w 1990 roku spośród tzw. *reservas territoriales de estado* (państwowych rezerwatów terytorialnych), ustanowionych by chronić Indian niezintegrowanych jeszcze ze społeczeństwem narodowym, żyjących w tradycyjny sposób (w tym także grupy żyjące w niemal całkowitej izolacji).

Większość Indian amazońskich w Peru żyje w *comunidades nativas* (wspólnotach tubylczych). Są to wioski z wybieralnymi władzami, posiadające własną ziemię. Formuła *comunidad nativa* istnieje od 1974 roku. *Reservas territoriales* są przeznaczone dla tubylców, którzy „jeszcze” nie założyli własnej *comunidad nativa*. Zakłada się jednak, że z upływem czasu „zintegrują się” oni i to robią. Stąd, *reservas* te mają status tymczasowy tj. mają trwać i chronić swych mieszkańców dopóki ci nie zorganizują się w „nowoczesny” sposób. Po tym *reservas* mają być rozparcelowane i, w domyśle, nie cały ich obecny obszar musi przypaść Indianom. Tego właśnie dotyczył projekt Shinai Serjali. Chodziło o to by wymapować i opisać użycie zasobów przez trzy grupy tubylcze zamieszkujące Reserva Kugapakori-Nahua. Mapy, ukazujące terytoria używane przez Indian mają być podstawą do tego, by w razie likwidacji R.K.-N., nie odbierać tubylcom ziem, które są przez nich używane. Dodam jeszcze, że dorzecze Paquirí jest słabo opisane na oficjalnych mapach peruwiańskich. Nazwanych jest tam tylko parę większych dopływów, a w jednym wypadku nazwy dwóch z nich są zamienione.

W celu sporządzenia mapy otrzymałem od Shinai Serjali GPSa Garmin i z nim udałem się nad Paquirí. Tu, wraz z miejscowymi Matsigenkami oraz paroma Matsigenkami z Nueva Luz, oznaczałem lokalizację ujść dopływów Paquirí oraz ujść dopływów niektórych z jej dopływów, a także położenie przysiółków, aktualnych i opuszczonych poletek, miejsc występowania palm, których liście są używane na strzechy, terenów łowieckich i rybackich. Eksploracja kraju Matsigenków paquiriańskich była fascynującym zajęciem. Jest to teren zróżnicowany, obfitujący we wzgórza i wąwozy. W drodze spotykaliśmy liczne dzikie zwierzęta. Jednego razu gdy nocowałem z tubylcami w lesie, nasze skromne obozowisko zostało niemal stratowane przez tapira. Zaznaczyłem też GPSem lokalizację krótkiego i niewielkiego strumienia Tsimiato, w ogóle niewidocznego na mapach peruwiańskich. Jest on nieduży, ale ważny dla mieszkańców ponieważ znajduje się przy nim lizawka mineralna uczęszczana przez zwierzęta łowne (tsimi to w matsigenka właśnie lizawka). Lizawka i strumień przy niej mają zapach porównywalny z wonią stajni. Gdy dotarłem tam z moimi tubylczymi towarzyszami, z okolic lizawki zerwała się do ucieczki samica tapira z młodym w białe paski i ciapki.

Na podstawie danych z GPSa, w Limie, w Instituto del Bien Común powstała mapa zrobiona, przy mojej asyście, przez Margaritę Varé Altamirano z tej organizacji. Różne rodzaje miejsc (np. poletka, przysiółki) zostały na niej oznaczone symbolami. Mapa, po modyfikacji, znalazła się w raporcie Shinai Serjali, wieńczącym to przedsięwzięcie. Póki co, zebrana dokumentacja nie znalazła zastosowania ponieważ R.K.-N. nadal istnieje, a Matsigenkowie z dorzecza Paquirí nie kwapią się by założyć *comunidad nativa*.

### Jeśli park narodowy, to jaki?

Po raz drugi wziąłem udział w projekcie stosowanym w 2004 roku. Do tego przedsięwzięcia zaprosił mnie kolega-antropolog, Filip Rogalski, który był jego koordynatorem. Chodziło w nim o udokumentowanie związków pomiędzy Wampisami (Huambisa) i Awajúnami (Aguaruna) a górami Kampankis leżącymi wewnątrz ich tradycyjnego terytorium. Problem polegał na tym, że państwo peruwiańskie zaplanowało utworzenie na terenie tych gór parku narodowego, co spotkało się z oporem Indian uprawiających tam łowiectwo, zbieractwo i rybołówstwo i uważających ten teren za swoje dziedzictwo. Z ekipą organizacji indiańskiej - AIDESEP (Asociación Interetni-



Mysliwy Wampis ze swą dmuchawką (uum), z której przed chwilą zastrzelił tanagra srokatego (*Cissopis leverianus*). Towarzyszący mu chłopiec trzyma łup, a przez szyję przewieszony ma kołczan (zwany tunta), zawierający strzałki do dmuchawki i watę kapokową (w przymocowanej tykwie). Shinguito. Pora sucha 2009.

ca de Desarrollo de la Selva Peruana) i z miejscowymi Indianami dwukrotnie przeszliśmy te góry, dotarliśmy znad rzeki Santiago (Kanus) do rzeki Morona i z powrotem (górami idzie wododział tych rzek). W drodze zaznaczyliśmy ważne dla Indian miejsca, w tym lokalizacje zamieszkania dawnych wojowników i potyczek między nimi. Odwiedziliśmy też jedno z ostatnich na stałe zamieszkałych miejsc w górach - grupę przysiółków Kampo Taish.

Zarówno w górach jak i w wioskach nad brzegami rzek zbieraliśmy opowieści o charakterze mitów i wspominków historycznych związanych z tym pasmem. Przykładem może być tu historia o zdradzieckiej żonie zabitej włócznią przez męża gdzieś w dekadzie 1950. Góra na zboczu której się to stało nosi do dziś imię kobiety - Inchit. Na zebraniach w tubylczych wioskach Indianie często podkreślali, iż nie chcą by zabierano im te góry ponieważ są one „ich targowiskiem”. Mówili, że jak Metysi i Kreole mają pieniądze i idą zaopatrzyć się w jedzenie i inne potrzebne rzeczy na targ, tak Indianie, mając mało pieniędzy lub nie mając ich wcale, idą w góry po to czego potrzebują.

Rozważane były różne opcje jaki status, zamiast parku narodowego, nadać temu leśnemu pasmu górskiemu. Ostatecznie stało na tym, iż tubylcy chcą by było to ponadkomunalne „terytorium integralne Wampisów i Awajúnów”. Pod tym też hasłem powstał nasz raport na ten temat, dokumentujący historyczne i obecne związki Indian z górami. Oprócz Filipa i mnie autorami byli też biolog - Alfredo Dosantos i topograf AIDESEP-u - Nerio Reategui

- Indianin Shipibo, dowcipny i pomocny towarzysz podróży. Góry Kampankis nie mają do dziś statusu indiańskiego "terytorium integralnego", ale też nie stały się parkiem narodowym i w praktyce znajdują się pod kontrolą Indian. W okolicach gór Kampankis znalazłem się potem jeszcze dwa razy, gdyż naszym raportem zainteresowało się Field Museum of Natural History promujące ochronę cennych przyrodniczo obszarów przy udziale ich tubylczych mieszkańców. Filipa i mnie zaproszono ponownie do badań na tym terenie.

Bardzo miło wspominam góry Kampankis, pobyty w nich oraz nad Santiago i Moroną, a także naszych towarzyszy Wampisów takich jak Aurelio Ampam czy Flores Sharian. Będąc tam poznałem Gerarda Petsaina Sharupa - wampiskiego malarza przedstawiającego w swych pracach sceny mityczne i z dawnego życia. W 2011 roku współpracowałem też w terenie z przyrodnim bratem Gerarda - Gerónimem Petsainem Yakumem.



Luciano - starszy mężczyzna z ludu Matsigenka, w tradycyjnej bawełnianej tunice kushma. Jego stojąca obok córka nosi dziecko w bawełnianym "temblaku" tsagompurontsi. Nueva Luz. Pora sucha 2019.

## Wiele zmian...

W 2019 roku, po dłuższej przerwie udałem się do kraju Matsigenków i zobaczyłem jak wiele się zmieniło i to nie tylko to, że moja "córka chrzestna" (matsigenka: *shameto*, hiszp. *ahijada*), której przecinałem pępowninę w 2003 roku, jest teraz panienką, a jej dziadek, mój przyjaciel - Samuel Osega - nie żyje.

Tereny nad Dolną Urubambą pomiędzy wielkim przełomem Pongo de Mainique a granicą z departamentem Ucayali zostały objęte nowym dystryktem Megantoni. Przed 2016 rokiem obszar ten był częścią wielkiego dystryktu Echarati i pieniądze od argentyńskiej kompanii naftiarsko-gazowej Pluspetrol wydobywającej gaz ziemny nad Camisęą szły do władz nad Górną Urubambą, podczas gdy niedogodności związane z wydobywaniem ponosili Indianie mieszkający w dolnej części dorzecza. Teraz to się zmieniło. Stolica dystryktu Megantoni jest w *comunidad nativa* Camisea u ujścia rzeki o tej samej nazwie. Pluspetrol daje pieniądze władzom dystryktalnym i Megantoni jest najbogatszym dystryktem w kraju.

W związku z tym, w wioskach nad Urubambą wiele osób żyjących dotychczas głównie z uprawy poletek, łowiectwa i rybołówstwa ma teraz regularną pracę z pensją i pracuje 5 dni w tygodniu. Niektórzy z moich przyjaciół z Nueva Luz pracują m.in. przy konserwacji wodociągu wybudowanego z pieniędzy dystryktu. Niemal każdy dom ma teraz obok betonową kabinę z kranem ("prysznicem"), pod którym mieszkańcy się myją. Niektóre osoby komentowały mi, że ich dzieci nie uczą się pływać ponieważ myją się teraz pod "prysznicami", a nie, jak jeszcze niedawno bywało, w rzece. Wielu *comuneros* ma też obecnie telefony komórkowe.

Pomimo tych zmian, *comuneros* Matsigenka nadal cenią sobie tradycyjne aktywności. W weekendy bardzo wielu z nich udaje się czółnami na polowanie w górę Paquirii. Niemal każdego obecnie stać na benzynę do silnika więc nie ma z tym problemów.

Dostępność pracy za pieniądze ma jeszcze inne konsekwencje, mianowicie niemal każdy chce mieć dowód osobisty, niezbędny by dostać legalnie pracę. Jeszcze niedawno wyglądało to inaczej, wielu, nawet młodych *comuneros* nie posiadało dowodu tożsamości i nie dążyło do tego aby takowy mieć. Jeden z peruwiańskich socjologów na początku stulecia opisywał dorzecze Dolnej Urubamby jako obszar o niskim etosie obywatelskim, podkreślając, że powszechne jest tu nie posiadanie dowodów i nie uczestniczenie w wyborach.

W Nueva Luz i innych *comunidades* coraz trudniej spotkać tradycyjne domostwa Matsigenków z drewnianych pali, z dachem krytym strzechą palmową i z wyniesioną, elastyczną podłogą z nie do końca rozdzielonych listew palmy *Iriarte deltoidea*. Przeważają domy z grubych desek, kryte blachą falistą, która w ciągu dnia nagrzewa się niemiłosiernie, sprawiając, że przebywanie w tym czasie w domostwie staje się nad wyraz męczące. Nad Paquirią zmiany są mniej widoczne. Tu dominują tradycyjne domostwa kryte strzechą. Najniżej położony przysiółek - Mañokiari - leżący w granicach ziem komunalnych Nueva Luz - ciąży ku tej *comunidad*. Jego przywódca - Ereman (Germán) często bywa w wiosce, a na domostwach w jego przysiółku znajdują się panele słoneczne. Posiada też strzelbę - rzecz, której Paquirianos onegdaj nie mieli. Jednak tubylcy ulokowani w górnej części dorzecza, na terenie R.K.-N., oszczędnie dawkują sobie kontakty z Nueva Luz. Jak mi mówiono, przybyła do nich delegacja z peruwiańskiego Ministerstwa Kultury z propozycją ustanowienia szkoły. Propozycja ta została odrzucona.

Kacper Świerk



*Jeszcze w roku 1984 wielu wydawców sądziło, że*

*1) Indianie nie potrafią pisać książek,*

*2) książka napisana przez Indianina byłaby „stronnicza” na korzyść Indian. Gdy tylko podnoszono temat Indian piszących własne książki, nawet najbardziej przyjaźni nie-Indianie stwierdzali, że bardzo wielu Indian je pisało i że powinniśmy być zadowoleni z tego, co pozostawili.*

*Ślad po książkach pisanych przez Indian jest wyraźny, jeżeli traktować je jako zapis uczuć istniejącej niegdyś rasy, ale nieznaczny, jeżeli miałby on przedstawiać współczesne problemy społeczne i prawne, które stworzyły i nasiliły warunki ubóstwa części społeczeństwa amerykańskiego.*

*Nawet obecnie wielu ludzi uważa, że stare książki o Indianach wystarczająco dobrze informują współczesnych o naturze indiańskiego życia i zapewniają im dosyć informacji o Indianach, żeby mogli oni sensownie zdecydować, jak najlepiej wspierać indiańskie cele i aspiracje. Pewien historyk stwierdził, że Indianie napisali już dosyć książek i że nie powinno się wydawać książek opisujących współcześnie doświadczane zniewagi, ponieważ pogarszają one stosunki między Indianami a białymi.*

*Vine Deloria, Jr.<sup>1</sup>*

---

1. V. Deloria Jr., „Indianie Ameryki”, Literatura na świecie nr 2 (211), Warszawa luty 1989.

---

# Badania archeologiczne w Kolorado

## Indiańskie społeczności Południowego Zachodu USA i badania polskiego projektu archeologicznego w Kolorado

Archeologiczne badania kultur i plemion tubylczych wraz z etnografią są jednymi z głównych źródeł do poznania prekolumbijskich, ale też historycznych społeczności indiańskich Ameryki Północnej. Jest tak przynajmniej od drugiej połowy XIX wieku, gdy rozpoczęto najpierw amatorskie, a później profesjonalne wykopaliska, ale też antropologiczne opisy tradycyjnych obrzędów, rytuałów i struktur społecznych różnych plemion. Najbardziej widoczne było to pewnie na Południowym Zachodzie USA, gdzie archeolodzy byli często jednocześnie etnografami, w lecie prowadząc prace wykopaliskowe, a w zimie mieszkając niejednokrotnie w pueblach i innych osadach tubylców i rejestrując skrzętnie ówczesny, poniekąd powoli odchodzący (lub może po prostu zmieniający się) indiański świat. Jednocześnie w Stanach Zjednoczonych prawodawstwo amerykańskie zupełnie inaczej chroniło zabytki historyczne i archeologiczne niż miało to miejsce w Europie, w tym w Polsce. Tak jest do dzisiaj, a główna różnica polega na tym, że w USA prawo zabezpiecza praktycznie wyłącznie zabytki i stanowiska położone na terenach rządowych, plemiennych i stanowych (obecnie głównie

w parkach i pomnikach narodowych oraz w rezerwach), natomiast poza znaleziskami szczątków ludzkich chroni ono w znikomym stopniu tereny prywatne.

### Zagrożone dziedzictwo

Mimo że po dość długim okresie lekceważenia przez białych naukowców praw Indian do ich własnej przeszłości oraz narzucania im pewnej narracji i rekonstrukcji historii świat archeologiczny i nauka obecnie stara się korzystać w wielkiego bogactwa tradycyjnej wiedzy przekazywanej w formie ustnej i włączać społeczności tubylcze w cały proces badawczy, to jednak nadal jeśli nie chce tego właściciel terenu, nie obejmuje to terenów prywatnych. Właściciel ziemi może bezkarnie zniszczyć prekolumbijską osadę kultury Pueblo czy Mimbres, starożytny kopiec kultury Missisipi, czy inny zabytek i osadę indiańską, do tego wyjmując z nich zabytki (a nawet je sprzedając, jeśli potrafi udowodnić, że pochodzą z jego posiadłości – oprócz zabytków z grobów) i w praktyce nie grożą mu za

to żadne konsekwencje. Jest to pewnie część charakterystycznego dla Amerykanów podejścia do świętego prawa własności ziemi i wszystkiego co się w niej znajduje, ale rzutuje to bardzo mocno na tubylcze dziedzictwo kulturowe, nawet w XXI wieku.

Natomiast po przyjęciu przez Kongres w 1990 roku tzw. ustawy NA-GPRA (Ustawa o ochronie i zwrocie grobów tubylczych Amerykanów) zabytki i starożytne stanowiska indiańskie na terenach innych niż prywatne są bardzo dobrze chronione; ustawa ta umożliwia także zwrot zabytków i szczątków ludzkich z muzeów amerykańskich poszczególnym plemionom (roszczenia takie coraz częściej docierają także do muzeów europejskich, w których znajdują się kolekcje z Ameryki Północnej).

W takie właśnie często zawile prawodawstwo (a często tylko umowne ustalenia i trudne niekiedy relacje pomiędzy jednostkami rządowymi a właścicielami ziemskimi) regulujące proces prowadzenia badań archeologicznych w Stanach wkroczyłem w 2011 roku i z ramienia Uniwersytetu Jagiellońskiego rozpocząłem kilkunastoletni projekt badawczy w pd.-zach. części Kolorado. Było to możliwe po obronie pracy doktorskiej o architekturze obronnej kultury Pueblo z XIII wieku n.e. i problemie migracji tych społeczności z regionu Mesa Verde (pogranicze Kolorado i Utah). Wcześniej poprzedzone to jednak zostało nawiązaniem kontaktów z badaczami amerykańskimi i kilkuletnim uczestnictwem w różnych projektach prowadzonych przez Amerykanów w Illinois i Kolorado, a także stypendiami na uniwersytetach w Stanach.

Wszystko to jednak kiełkowało wcześniej i wyrosło z czytania książek przygodowych oraz westernów oglądanych w dzieciństwie z ojcem na czarno-białym, a później kolorowym ekranie. Pewnie podobnie było z wieloma osobami interesującymi się i zajmującymi mniej lub bardziej profesjonalnie kulturami indiańskimi Ameryki Północnej w Polsce i na świecie. To chyba nie jest powód do wstydu; do tej pory z jednym z moich doktorantów wymieniamy się co weekend informacjami odnośnie emisji co lepszych westernów w telewizji. Zresztą prowadząc badania w Kolorado na każdym kroku widać, że świat kowbojów i ranczerów (ale także Indian) nie jest mitem, który odszedł w przeszłość, ale wciąż żyje i ma się dość dobrze, choć boryka się z wieloma problemami współczesnego świata.

## Badania z kowbojami

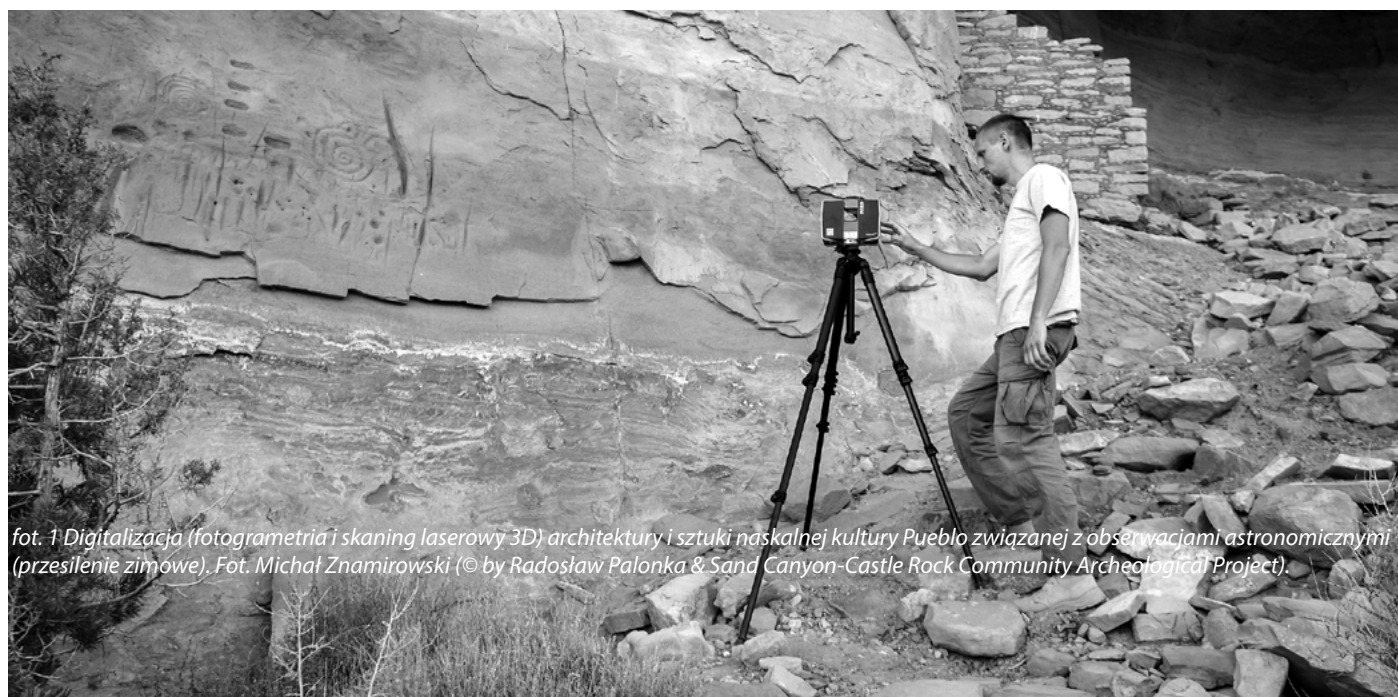
Badania naszego projektu to teren pomnika narodowego Canyons of the Ancients National Monument (CANM) administrowanego przez Bureau of Land Management/BLM, jednostkę U.S. Depart-

ment of the Interior (Departament Zasobów Wewnętrznych). Część badań jest też prowadzona na przyległych terenach prywatnych. Jeden z właścicieli terenów w otulinie CANM widząc nasze prace archeologiczne sam zaprosił nas do siebie i tak rozpoczęliśmy wykopaliska na jednym z najbardziej malowniczo położonych, ale i trudno dostępnych miejsc, w których przyszło nam pracować w Kolorado. Jednak z innymi prawdziwymi ranczerami i kowbojami musiałem długo negocjować tylko możliwość przejazdu przez ich ziemie (jedyna droga wiodąca do spektakularnych galerii ze sztuką naskalną odkrytych i badanych przez nas prowadzi odcinkami przez tereny prywatne). Teraz mamy bardzo dobre, przyjacielskie relacje, choć w pewnym momencie badania stanęły pod znakiem zapytania i z groźbą użycia broni, jeśli nie „wyniesiemy się z ich ziemi”.

Pomnik Narodowy Canyons of the Ancients National Monument utworzony decyzją prezydenta Billa Clintona w 2000 roku (to jedna z jego ostatnich decyzji) jest obecnie jednym z najważniejszych obszarów prawnie chronionych w Stanach Zjednoczonych, z wieloma enklawami środowiska naturalnego, a liczba stanowisk archeologicznych i historycznych jest szacowana jest tam na blisko 30 tysięcy. Położony on jest wewnątrz większego obszaru słynnego regionu Mesa Verde, jednego z najbogatszych archeologicznie miejsc nie tylko w Ameryce Północnej, ale chyba na świecie. Najbardziej widoczne ślady kultur prekolumbijskich to kilkupiętrowe puebla, czyli osady z kamienia, drewna i cegły suszonej na słońcu (adobe), w pewnych okresach budowane w schroniskach skalnych na stromych stokach kanionów; wznosiły je rolnicze społeczności Pueblo uprawiające kukurydzę, rośliny dyniowate i fasolę. Innym widomym znakiem obecności kultur indiańskich przed przybyciem Hiszpanów, jak i łowiecko-zbierackich plemion historycznych na tym terenie (m.in. Ute i Nawaho) jest sztuka naskalna: petroglify i malowidła zostawiane na ścianach kanionów, skałach i głazach, czasem tworzące wielkie galerie naskalnych wizerunków i będące, oprócz kamiennej architektury, ceramiki i narzędzi krzemiennych, jednym z głównych źródeł do poznania historii tego regionu.

## Kultura Pueblo

Nasze badania początkowo skupiły się na rekonstrukcji systemu i modelu osadnictwa jednego ze skupisk osadniczych kultury Pueblo z XIII wieku n.e., ale także na poznaniu jego demografii i chronologii. Tworzyło go ponad 40 osad (największa to słynne Castle Rock Pueblo), w większości stanowisk o charakterze obronnym, położonych m.in. w niszach na stromych stokach trzech kanionów: Sand Canyon, Rock Creek Canyon i Graveyard Canyon. Rozwijając pewne wątki ze wspomnianej powyżej pracy doktor-



fot. 1. Digitalizacja (fotogrametria i skaniny laserowe 3D) architektury i sztuki naskalnej kultury Pueblo związanej z obserwacjami astronomicznymi (przesilenie zimowe). Fot. Michał Znamkowski (© by Radosław Palonka & Sand Canyon-Castle Rock Community Archeological Project).



fol.2 Konsultacje z Indianami Hopi (z Hopi Cultural Preservation Office na Drugiej Mesie w Arizonie) prowadzone na stanowisku Mad Dog Tower w Sand Canyon. Fot. Radosław Kozłowski (© by Radosław Palonka & Sand Canyon-Castle Rock Community Archeological Project).

skiej, badania projektu próbowały także odpowiedzieć na pytania dotyczące tego, jak społeczność Pueblo zamieszkująca ten region była zorganizowana i odpowiadała na ówczesne, dość poważne i niekorzystne zmiany środowiska naturalnego, wahnięcia klimatu (m.in. susza-najbardziej dotkliwa w latach 1276–1299, ochłodzenie klimatu i spadek poziomu wód gruntowych) i pojawiającą się wówczas intensyfikację konfliktów i walk oraz wreszcie o powody migracji i wyludnienia tego regionu przez ludność Pueblo. Wiemy na pewno, dzięki badaniom archeologicznym i genetycznym, że migranci poszli na południe na teren dzisiejszej Arizony (w pobliże płaskowyży zamieszkiwanych przez Hopi) oraz do Nowego Meksyku, głównie do doliny Rio Grande i bardziej na zachód, gdzie dzisiaj mieszka dziewiętnaście grup Pueblo.

Obronny charakter osadnictwa kultury Pueblo w badanych przez nas kanionach podkreślają kamienne „wieże”, które prawdopodobnie służyły do komunikowania się i przekazywania sygnałów pomiędzy osadami (dymnych oraz ogniowych/świetlnych, co potwierdzają źródła hiszpańskie z XVII i XVIII wieku oraz eksperymenty przeprowadzane przez Amerykanów w Nowym Meksyku, ale też przez nas w Kolorado z użyciem luster i światła). Analiza przeprowadzona przez nasz zespół wykazała, że wieże lokowano pomiędzy osadami w taki sposób, że z każdej wieży można było dostrzec od czterech do nawet ośmiu odizolowanych stanowisk w niszach skalnych, które inaczej nie widziały się ze sobą. Miało to zapewne niebagatelne znaczenie dla przetrwania tych rozproszonych społeczności, żyjących w trudnym okresie narastających konfliktów i walk na dość sporym i trudnym do przemieszczania się terenie. Oprócz informowania o zagrożeniu i nadciągających wrogach, taki system szybkiej komunikacji pozwalał także na monitorowanie pól uprawnych i zwoływanie na uroczystości i ceremonie. Do celów kultowych mogły służyć cztery kamienne kręgi znane z zespołu osad Castle Rock (tzw. *shrines*) które według źródeł etnograficznych były miejscami, gdzie składano ofiary, ale mogły także służyć jako wyznaczniki granicy zasięgu danego skupiska osadniczego.

Badania tegorocznego sezonu (wrzesień i październik 2023) przyniosły nieoczekiwane odkrycia w tym zespole osadniczym (ale w wyższych i trudno dostępnych partiach kanionów) wielu nowych, nieznanych wcześniej stanowisk ze sztuką naskalną (głównie petroglifami, czyli rytami), ale i szczątkowo zachowaną architekturą. Okazuje się, że ten obraz osadnictwa starożytnych Pueblo, który próbowaliśmy opisać (a wcześniej częściowo nasi amerykańscy koledzy) musimy na nowo przemyśleć i zweryfikować, m.in. pod kątem demografii (żyło tam zapewne dużo więcej osób niż początkowo zakładaliśmy), czy bogactwa i złożoności rytuałów i konkretnej wiedzy ówczesnej ludności Pueblo: przy części paneli z petroglifami odprawiano zapewne różne uroczystości i ceremonie, dodatkowo niektóre panele, jak wielkie spirale wyryte na ścianach kanionu Sand mogły służyć obserwacjom astronomicznym.

### Nowoczesność w służbie historii

Do badań stosujemy różne metody archeologiczne, od tradycyjnych badań powierzchniowych, inwentaryzacji, analiz zabytków i wykopalisk poprzez metody nieinwazyjne, jak choćby badania geofizyczne pokazujące co jest pod powierzchnią ziemi bez jej naruszania. Geofizyka pomogła nam m.in. ustalić faktyczną liczbę budynków w osadach i jest podstawą do wnioskowania o potencjalnej liczbie ludności, która mogła zamieszkiwać dane stanowisko: jak się okazuje w niektórych osadach liczba pomieszczeń mogła być nawet dwukrotnie większa niż wskazuje na to widoczna w terenie architektura (ponieważ reszta jest skryta pod powierzchnią). Badania geofizyczne przyczyniły się także do odkrycia przynajmniej dwóch starożytnych pól uprawnych. Od kilku lat, na dużą skalę stosujemy też z powodzeniem nowoczesne, cyfrowe metody i aplikacje w archeologii, z użyciem zaawansowanej fotografii cyfrowej, fotogrametrii, skaningu laserowego 3D naziemnego i lotniczego oraz innych. Ważnym aspektem działań jest także integracja danych cyfrowych w odpowiednim oprogramowaniu dla wizualizacji i publikacji nie tylko w formie papierowej, ale też

w Internecie. Przykładowo zaawansowana fotografia cyfrowa stosowana przez nas do analiz sztuki naskalnej pomaga zobaczyć wiele szczegółów częściowo już zatartych przedstawień, które czasem są słabo czytelne „gołym okiem”, głównie ze względu na naturalne procesy, jak wietrzenie powierzchni skalnych i działanie wody.

## Współpraca z Hopi

Ważnym aspektem badań projektu jest współpraca z naukowcami amerykańskimi z różnych ośrodków badawczych i uniwersyteckich, a szczególne znaczenie ma współpraca prowadzona z plemieniem Hopi z Arizony. Konsultacje prowadzone są pod kątem informacji pochodzących z indiańskiej tradycji ustnej i odnoszących się do starożytnych stanowisk, które wybudowali ich przodkowie 700 i 800 lat temu w Kolorado. Wiele informacji przetrwało w opowieściach, legendach i mitach przekazywanych z pokolenia na pokolenie w formie mówionej i sięga w niektórych wypadkach nawet tak odległych okresów jak XIII wiek n.e. Konsultacje objęły znaczenie funkcji poszczególnych budynków z zespołu Castle Rock (głównie wież i kręgów kultowych *shrines*), jak też ikonografię sztuki naskalnej i relacje pomiędzy krajobrazem i poszczególnymi stanowiskami. Podczas wizyt w terenie indiańscy konsultanci opisywali i wyjaśniali także zastosowanie poszczególnych roślin, a używanych do dzisiaj w tubylczej medycynie i ziołolecznictwie.

Dodatkowo, od 2014 roku i na zaproszenie archeologów amerykańskich prace projektu zostały poszerzone o dokumentację dużych (kilkadziesiąt i ponad sto metrów długości) stanowisk ze sztuką naskalną w Kanionie Sandstone, oddalonym o 16 kilometrów od głównego obszaru badań (bardzo blisko granicy Kolorado i Utah). Teren ten stosunkowo niedawno objęto ochroną prawną i włączono także do pomnika CANM. Jest to niezwykle ważny archeologicznie i historycznie obszar, gdzie sztuka naskalna przedstawia na skałach ostatnie 2000 i więcej lat rozwoju tego regionu: 200 B.C.-1300 n.e.: rolnicza kultura Pueblo; XV-XX w.: historyczne łowiecko-zbierackie plemiona Ute i być może Nawa-ho; oraz XIX/XX wiek: historyczne inskrypcje i współczesne graffiti (inicjały, imiona, nazwiska, daty i znaki ranczerskie) pierwszych anglo- i hiszpańskojęzycznych osadników, podróżników, misjonarzy i kowbojów; ta niedawna część historii tego regionu (ostatnie 150 lat) jest także ważna w kontekście całościowego postrzegania tego miejsca i jego historii. To właśnie mniej więcej stąd rozpoczęła się eksploracja pd.-zach. Kolorado najpierw przez hiszpańskich misjonarzy w 1776 roku, a sto lat później przez pierwszą militarną i naukową ekspedycję amerykańską w 1874 roku (Hayden Expedition). Jest to więc niezwykle cenny obszar, gdzie mieszkaly, migrowaly i koegzystowały lub walczyły ze sobą różne grupy ludzkie, tubylcze i białych osadników.

**Radosław Palonka**



*Przez ostatnie lata mieliśmy do czynienia nie z amerykańskimi Indianami, lecz z amerykańskim wyobrażeniem o tym, czym Indianie powinni być.*

*Gdy tygodniowo sprzedawano po dwadzieścia tysięcy egzemplarzy „Pochowaj me serce w Wounded Knee” Dee Browna, trzystu stanowych strażników leśnych i policjantów z Tacomi niszczyło indiański obóz rybacki oraz zagrażało życiu indiańskich kobiet i dzieci z Przystani Franka nad rzeką Nisqually.*

*Podobno ludzie czytają i spisują historię, żeby uczyć się na błędach przeszłości, ale z pewnością nie dotyczy to historii Indian, jeżeli w ogóle dotyczy historii.*

*Kiedy bito Raymonda Yellow Thunder na śmierć, Amerykanie zajmowali się zamawianiem antologii „Touch the Earth” w klubach książki, próbując dowieść swojej sympatii dla Indian.*

*Gdy cmentarni rabusie włamywali się do grobu Wodza Józefa, jego słynną mowę poddańczą czytano w przynajmniej tuzinie indiańskich antologii i żałowano, że nikt już nie przemawia w takim stylu.*

*Vine Deloria, Jr.<sup>1</sup>*

1. V. Deloria Jr., „Indianie Ameryki”, Literatura na świecie nr 2 (211), Warszawa luty 1989.

# Szukając odpowiedzi

Moje „bycie w świecie” zawsze było w jakiś sposób byciem w świecie współdzielonym ze społecznościami tubylczymi obydwóch Ameryk. Na horyzoncie ścieżek, które prowadziły mnie do studiowania etnografii, a później do prowadzenia badań antropologicznych, zawsze było spotkanie z innym, zazwyczaj uosabianym przez Indianina. Byłam przekonana, że tubylczy mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, Meksyku, Amazonii znają takie odpowiedzi na – nurtujące nas wszystkich – pytania, których ja nie znam. A które chciałam poznać.

Kiedyś najbardziej pociągający wydawali mi się Indianie ze Stanów i ich opowieści o świecie. Jednak w połowie lat 80. wyjazd do USA w ramach tzw. wyprawy naukowej (bo w taki sposób postanowiłam dotrzeć do tubylczych Amerykanów) był nierealny. Łatwiejszy logistycznie wydawał się wyjazd na południe od Río Grande. Po przeczytaniu książki Fernando Beniteza Indianie z Meksyku, nie miałam wątpliwości, że to właściwa dla mnie destynacja. Po dwóch latach starań o możliwość wyjazdu do Meksyku, okazało się, że w tym czasie studiowały na UAM także inne osoby, które były zdecydowane, żeby tam dotrzeć. Z Kingą Nemere i Giselle Huanay Torres, z ludźmi, których tam poznałam i którzy sami siebie nazywają Hñähñu, a znani są też jako Indianie Otomí, do tej pory się przyjaźnię.

Po długim czasie zajmowania się innymi tematami, ludami i kulturami (przede wszystkim amazońskimi<sup>2</sup>) powróciłam do społeczności Hñähñu, mieszkającej w półpustynnej Dolinie Mezquital, z pytaniami badawczymi dotyczącymi konfliktu pomiędzy tubylczym prawem zwyczajowym a prawem stanowionym (zajmuje się tym problemem od kilkunastu lat analizując go w różnych kontekstach kulturowych, w szczególności w kontekstach kulturowych dotyczących obydwóch Ameryk<sup>3</sup>).

Nim na dobre przeniesiemy się do Doliny Mezquital, warto byśmy zwrócili uwagę, że kategoria jaką w myśli zachodniej jest „prawo” nie we wszystkich kulturach oznacza to samo. I tak na przykład to, co na Zachodzie rozumiane jest jako zbiór pewnych abstrakcyjnych reguł, dla meksykańskich Tzeltalów jest zjawiskiem substancjalnym. „Prawo” na język tzeltal tłumaczone bywa jako mantalil. Mantal bez generalizującego sufiksu il, oznacza to, co jedna osoba mówi drugiej, o tym, co powinna robić, a więc znaczy radę, ale także porządek, regułę. Dotyczy postawy, gestu i społecznej etykiety. Mantal daje się dzieciom i wówczas mogą one podążać świętą drogą rady. Mantalil jest przez całe życie akumulowany w ciele człowieka, który posiada dwie świadomości: głowy i serca. Dopiero z wiekiem człowiek i jego ciało są dostatecznie uformowani, co wiąże się z zakumulowaniem dostatecznej ilości mantalil. Świadomość głowy rozwija się przez całe życie, w trakcie którego można zakumulować dużo lub mało mantalu. Rozwój fizyczny jest więc powiązany z rozwojem moralnym.



fol. 1 Hoti, Kaïma, Wenezuela, 1991 rok. Fot. M.Krysińska-Kaluźna

Mantalil określa nie tylko relację pomiędzy ludźmi, ale także pomiędzy istotami ludzkimi i resztą świata. Ten ostatni aspekt postrzegania „prawa” charakterystyczny jest dla wielu tubylczych kultur. Podobnie jak znaczenie, jakie tubylcze prawo zwyczajowe nadaje wspólnocie, *comunidad*. Ten punkt widzenia podzielać także Otomí.

Społeczność Otomí, to ludzie – w mojej ocenie – niezwykle spokojni, rozważni i gościnni. Zawsze będę im niezmiernie wdzięczna za pomoc i schronienie, których udzielili studentkom, które przyjechały do nich w 1989 roku, żeby „przewodzić badania”<sup>4</sup>. Przemoc nie jest sposobem działania, który wartościują pozytywnie. Jednak ta społeczność – podobnie jak inne – również nie jest wolna od poważnych konfliktów.

1. „Wśród Otomí są różnice w tym, jak nazywają sami siebie. Na przykład mieszkańcy okolic Ixmiquilpan nazywają się Hñahñu's, Otomí z Querétaro nazywają się Hñahño, a ci z Tlaxcali – Hñujus. Hña' oznacza 'głowa', 'mówić', 'myśleć', 'hñu' oznacza 'drogę', 'nos', a także numer trzy. Sądzę, że najbliższym znaczeniowo tłumaczeniem [endoetnonimu Otomí] jest 'ten, który mówi w drodze', w drodze historii (Sergio Miranda Rodriguez, kontakt osobisty, maj 2017).

2. Jednym z najważniejszych moich doświadczeń badawczych był pobyt w Amazonii w 1991 roku. Brałam wówczas udział w badaniach finansowanych m.in. przez Centro de Documentación e Información de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME) w Quito. Oprócz badań wśród Huaorani prowadziliśmy wówczas, jako grupa antropologów z UAM w Poznaniu, także badania wśród Indian Panare z Wenezeli oraz Cofán z Kolumbii. Skupiały się one na analizie zmian kulturowych i wpłynęły znacząco na podejmowane przeze mnie dalsze kierunki analiz i problemy, którymi się zajmowałam, w szczególności na badania nad kontaktem kulturowym w Amazonii, sytuacją grup tubylczych pozostających od niedawna w kontakcie ze społeczeństwem narodowym oraz sytuacją grup izolowanych.

Wśród problemów badawczych, które mnie interesowały, była i nadal jest kwestia manipulowania przez różne grupy interesu określeniami „rozwój” i „postęp”. Badania dotyczące tubylczej koncepcji rozwoju prowadziłam m.in. w Kanadzie. Ich efekty miały swój wymiar społeczny: na łamach „Krytyki Politycznej” brałam udział w debacie dotyczącej wydobywania gazu łupkowego w Polsce po opublikowaniu w tym samym piśmie tekstu dotyczącego skutków, jakie wydobywanie tego gazu niesie dla społeczności autochtonicznych w Kanadzie.

3. Te zainteresowania wynikają również z praktyki: od 1992 roku przez 25 lat byłam aktywną członkinią Amnesty International, a przez kilka lat koordynatorką ds. ludów tubylczych Ameryki Łacińskiej w polskiej sekcji tej organizacji, na co dzień stykałam się z opisami przypadków łamania podstawowych praw człowieka w tym regionie.

4. Moja szczególna wdzięczność należy się mieszkańcom Orizabity, gdzie mieszkaliśmy.

Dokładne rozpoznanie konfliktu umożliwia jego wygaszenie, a także zapobieganie jego powstawaniu. W przypadku Indian Otomí konflikt dotyczy odmiennego postrzegania przez tubylczych katolików i protestantów powinności, do jakich wypełniania obowiązany jest członek wspólnoty: wsie Otomí w Dolinie Mezquital zorganizowane są zgodnie z tradycją i zarządzane przez władze wspólnotowe.<sup>5</sup> Święta patronów, procesje i pielgrzymki wyznaczają najistotniejsze momenty wspólnotowego życia tej społeczności. Kalendarz świąt i rytuałów religijnych powiązany jest z kalendarzem rolnym. Szczególnie dotyczy to uprawy kukurydzy. Można powiedzieć, że życie wspólnotowe jest regulowane cyklem rolnym i cyklem świąt. Wsie utożsamiają się ze swoimi świętymi patronami. To oni dają imię wspólnocie – San Nicolas, San Juanico – dbają o wieś i plony zapewniając dobre zbiory. By tak się działo należy odpowiednio uczcić dzień świętego: wyprawić wielką *fiestę*, złożyć ofiary, nieść patrona w długiej procesji, dziękować za dary prosząc o kolejne. Wówczas można liczyć na to, że zapewni on powodzenie i da siłę całej wspólnocie. Wszyscy mieszkańcy wsi mają prawo i obowiązek uczestniczenia w organizowaniu święta swojego patrona. Taka aktywna postawa oznacza, że osoba jest godna przynależenia do swojej społeczności. Członkowie wspólnoty przygotowują się do święta ozdabiając miejsce świecami i kwiatami oraz zakładając patronowi nowe ubrania.

Od kilkudziesięciu lat sytuacja w społecznościach w Dolinie Mezquital ulega zmianie. Coraz liczniej pojawiający się wśród Otomí protestanci często nie chcą uczestniczyć we wspólnotowych działaniach organizowanych w ich miejscowościach, ponieważ powiązane są one zazwyczaj z kultem świętych, którego protestantyzm nie uznaje. Na tle tych różnic dochodzi do poważnych sporów. Znajdują one odbicie w konflikcie pomiędzy prawem do zachowania tradycji (kultu świętych), a jednym z praw człowieka, jakim jest prawo do wolności kultu i wyznania. Ten problem jest dla mnie szczególnie interesujący, bo nie jest kultem powiązanym jedynie z religią chrześcijańską. Ma on swoje źródła w kulcie prekolumbijskich bytów nazywanych przez Otomí *k'angandho* albo *zidąhmú*.

Czasy, w których żyjemy nie stają się ani prostsze, ani łatwiejsze (pisząc tak próbuję uniknąć stwierdzenia, że żyjemy w ciężkich czasach albo takich, które w tę stronę nas prowadzą). Nie wiem czy – analizując cudze sny – uda mi się poznać więcej odpowiedzi znanych tylko społecznościom tubylczym (i co by na to powiedział Vine Deloria...?). Mam jednak nadzieję, że współpracując i łagodząc konflikty unikniemy pojawiającej się na horyzoncie zawieruchy, która dotyczy zarówno społeczności tubylczych, jak i nas. A później inni nadal będą mogli poszukiwać nowych odpowiedzi na stare pytania.

**Magdalena Krysińska-Kałużna**

---

5. Niegdyś wsiami były tylko te osady, gdzie były kościoły. Poza nimi Indianie mieszkali w rozproszonych siedliskach – barrios, manazanas, czy ranczach. Atria kościołów służyły jako miejsca zgromadzeń.

---



*Historia amerykańskich Indian to dziedzina zdominowana przez historyków – białych mężczyzn, którzy rzadko zadają sobie pytanie lub troszczą się o to, co Indianie, których badają, mają do powiedzenia na temat ich pracy.*

*Pod pretekstem akademickiej wolności zajmują swoje wygodne fotele w archiwach w całym kraju i publikują tysiące tomów na temat swojej białej interpretacji historii amerykańskich Indian.*

*Bardzo niewielu z nich próbowało dowiedzieć się, jak sami tubylcy interpretowaliby, analizowali lub kwestionowali dokumenty, z którymi mają do czynienia, lub pytało czy tubylcy, których badają, mają własne wersje lub opowieści o swojej przeszłości.*

*Dopóki historia będzie badana i opisywana w ten sposób, dziedzina ta powinna być bardziej stosownie nazywana nieindiańskimi poglądami na temat historii amerykańskich Indian.*

*- Angela Cavender Wilson<sup>1</sup>*

---

1. A. Cavender Wilson, „American Indian History or Non-Indian Perceptions of American Indian History?” w: „Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians”, ed. By Devon A. Mihesuah, University of Nebraska Press, 1998.

# Rewitalizacja języka lakota

## Początki

Łatwo jest nam łączyć kropki wstecz. Prawie nigdy nie udaje się tego zrobić do przodu, choć prawdopodobnie nawet wtedy można mówić o pewnym szczęściu. Patrząc wstecz i łącząc moje „kropki” chyba lepiej rozumiem wybór mojej późniejszej pasji związanej z językiem lakota.

Zainteresowanie językami zaczęło się u mnie w dzieciństwie, wraz z rozpoczęciem nauki języka angielskiego. Ciekawiły mnie również inne języki, a w zasadzie pewna związana z nimi tajemniczość. Zauważyłem, że niektóre języki takie jak chiński czy japoński nie posługują się alfabetem łacińskim, ale mają swoje własne systemy pisma. Zainspirowany tym odkryciem zacząłem również tworzyć swoje własne języki i systemy pism, zawierających różne symbole graficzne reprezentujące dźwięki wymyślonego przeze mnie języka. Tutaj więc pojawia się pierwsza „kropka” w postaci fascynacji językami i alfabetami. To raczej dość specyficzne, a na pewno bardzo poważne zainteresowanie jak na kilkulatka.

Dziesięć lat później moje zainteresowanie Indianami Ameryki Północnej było wciąż raczej bierne, ale weszło na kolejny poziom, kiedy przyszła pora filmów oraz książek. Dwa filmy, które zmieniły dosłownie wszystko czyli „Ostatni Mohikanin” oraz „Tańczący z wilkami” zainspirowały mnie do czytania książek beletrystycznych o Indianach, takich jak *Winnetou*, *Tecumseh*, *Gwiazda Mohawka* czy *Ostatni Mohikanin*.

Następnie przyszła kolej na studia na wydziale filologii angielskiej i bardzo krótka fascynacja językoznawstwem. Samo językoznawstwo nie okazało się zbyt istotne, ale stało się jakby naturalnym pomostem do kolejnej tematyki, tym razem języków indiańskich. W tym czasie, pod koniec 2008 r. zacząłem dosłownie pochłaniać informacje o języku Mohawków, Nawahów, Lakotów czy Mohikanów. W kwestii tego ostatniego, bardzo trudno było o jakiegokolwiek materiały do nauki tego, martwego już niestety, języka. Wtedy moją uwagę zwróciło forum poświęcone językowi lakota ([www.lakotadictionary.org](http://www.lakotadictionary.org)), które stało się czymś w rodzaju katalizatora mojego zamiłowania do tego języka. Była to kopalnia wiedzy o nim, ale również miejsce spotkań i dyskusji z innymi pasjonatami. Na owym forum dowiedziałem się również, że co roku organizowane jest tzw. Lakota Summer Institute (w skrócie LSI), czyli akademia poświęcona językowi lakota (o której więcej poniżej). W tym czasie zaczęło do mnie docierać, że nie tylko chcę kontynuować naukę języka, ale moim celem (wciąż biednego studenta) jest polecieć do USA i dostać się na owe LSI, nawet jeśli ma być to jednorazowa (i bardzo droga) przygoda. Było to jednak silniejsze ode mnie i zaraz po zakończeniu studiów zostałem... magazynierem w Wielkiej Brytanii. Po przeliczeniu wszystkich kosztów związanych z wizą i biletem do Stanów oraz zakwaterowaniem tam na cały miesiąc uznałem, że najlepiej będzie wyjechać i spróbować szczęścia poza granicami kraju. Moim celem było wtedy na poważnie zajęcie się rewitalizacją języka lakota.

Myślę, że postawienie wszystkiego na jedną kartę opłaciło się, gdyż rok później zostałem stażystą na odbywającym się wtedy w Fort Yates w Dakocie Północnej Lakota Summer Institute 2014. Kilka tygodni później otrzymałem propozycję współpracy z fundacją non-profit o nazwie Lakota Language Consortium (która była, razem z plemieniem Siuksów z rezerwatu Standing Rock, współorganizatorem LSI). Jej celem jest przede wszystkim rewitalizacja języka lakota, czyli coś czym zajmujemy się po dziś dzień.

## Język lakota

Zanim przejdziemy do kwestii rewitalizacji, warto napisać kilka słów o samym języku. Mimo, iż liczba użytkowników wielu języków indiańskich w USA regularnie spada, język lakota jest jednym z wciąż żywych i aktywnie używanych języków tubylczych Ameryki Północnej. Należy on do siuańskiej rodziny językowej, która w przeszłości obejmowała terytorium rozciągające się od dzisiejszej prowincji Saskatchewan (w Kanadzie) po Zatokę Meksykańską oraz od Gór Skalistych do Wielkich Jezior, a nawet terytoriów obecnej Karoliny Północnej i Południowej (Ullrich, 2011: vii).

Spis ludności z 2016 r. podawał, że naród Siuksów (Lakotów i Dakotów) liczył około 170 000 członków, przez co Siuksowie są jednym z największych narodów tubylczych w USA. Według Wilhelma Meya z The Language Conservancy liczba użytkowników języka lakota wynosiła w 2016 r. 2 200 osób (w tym około 100 używających go jako drugiego języka) (źródło internetowe 1). Liczba ta być może wydaje się dosyć niska, ale pamiętajmy, że około połowa z owych 170 000 członków narodu Siuksów zamieszkuje tereny poza rezerwatami, głównie większe miasta (Denver, Minneapolis, Nowy Jork).

Język lakota jest obecnie używany głównie na terenie rezerwatów w Dakocie Południowej i Północnej przez siedem plemion Siuksów: Oglála (rezerwat Pine Ridge), Sičhángu (rezerwat Rosebud), Mnikhówožu, Sihásapa, Itázipčho i Oóhenuŋpa (rezerwat Cheyenne River) i Húnkpapha (rezerwat Standing Rock). Pewna niewielka liczba użytkowników zamieszkuje również północno-zachodnią Nebraskę oraz Kanadę (Ullrich, 2011: 1).

## Rewitalizacja języka lakota

Pierwsze próby rewitalizacji języka lakota sięgają lat 60. i 70. XX wieku, kiedy szkoły w rezerwach zaczęły oferować zajęcia z tego języka. Mniej więcej w tych czasach zaczęły pojawiać się, choć nieco sporadycznie, pierwsze materiały do nauki, a tubylczy użytkownicy języka byli zatrudniani w charakterze nauczycieli.

Niestety, do lat 90. XX wieku, nauczanie drugiego języka spotykało się z wieloma przeciwnościami, między innymi z jakościowymi i ilościowymi niedostatkami materiałów dydaktycznych, nieadekwatną liczbą godzin kontaktowych z językiem, ale przede wszystkim brakiem wysokiej jakości szkoleń dla nauczycieli, przez

co wielu z nich zmagало się z nauczaniem nawet najprostszych zagadnień – sama znajomość języka nie czyni bowiem z człowieka dobrego nauczyciela. Dla przykładu, nie każdy Polak byłby w stanie podać wzory odmian w języku polskim czy wyjaśnić czym jest czas przyszły złożony i kiedy jest on używany.

Kolejnym problemem był fakt, że wiele szkół nie przeznaczało odpowiedniej liczby godzin na nauczanie języka, przez co zajęcia nie były efektywne, a uczniowie nie byli w stanie osiągnąć odpowiednio wysokiego stopnia biegłości. Warto dodać, że rewitalizacja języków nie jest rzeczą prostą. Jest to bardzo złożony proces, a nauczanie w szkołach jest tylko jednym z wielu jej aspektów. Innymi są immersja, relacje „mistrz-uczeń” czy też wychowanie dwujęzyczne.

Wielu członków starszyny pragnęło jednak pracować dalej nad rewitalizacją języka i szukało możliwości stworzenia bardziej efektywnych materiałów do nauki oraz rozwiązać kwestię szkolenia nauczycieli. W rezultacie, w 2003 r., założyli Lakota Language Consortium (pl. Konsorcjum Języka Lakota), organizację non-profit, która miała za zadanie wprowadzić nowoczesne metody nauki języka lakota, szkolenia kadry nauczycielskiej oraz zająć się publikacją słowników i podręczników. Lakota Language Consortium wprowadziło sprawdzoną metodologię do nauki języka lakota, na którą składa się ortografia, kodyfikacja gramatyki, publikacja zbiorów tekstów w języku lakota oraz słownika *New Lakota Dictionary* (NLD), który stał się kamieniem węgielnym reformy ortograficznej i pedagogicznej.

Inne materiały dydaktyczne to między innymi podręcznik do gramatyki *Lakota Grammar Handbook* (2016 r.), podręczniki *Lakhótiya Wóglaka po!* (Speak Lakota!), *Lakota Audio Series* oraz pierwsza kreskówka wyprodukowana w języku tubylczym Mathó Waŋŋšila Thiwáhe, czyli lakocka wersja Berenstain Bears (w Polsce znana pod nazwą „Misiowanki”). Lakota Language Consortium udokumentowało więc j. lakota w każdym z trzech aspektów tzw. „Boasiańskiej trylogii” (ang. *Boasian trilogy*), która oznacza minimum potrzebne do skutecznej rewitalizacji ginącego języka: zbiór tekstów, gramatyka oraz słownik.

## Lakota Summer Institute

Wiele osób związanych z nauczaniem języków i edukacją dostrzegło w pewnym momencie potrzebę stworzenia wysokiej jakości szkolenia dla nauczycieli. Mniej więcej w tym czasie (2006 r.), reprezentanci Siuksów ze Standing Rock zaprosili Lakota Language Consortium do współpracy nad corocznym programem kształcenia nauczycielskiego. W rezultacie pierwsze Lakota Summer Institute (LSI) odbyło się w czerwcu 2007 r. w Sitting Bull College w Fort Yates w Dakocie Północnej, na terenie rezerwatu Standing Rock. Wzięło w nim udział 18 osób, z czego wszyscy byli nauczycielami języka lakota. W następnych latach liczba uczestników systematycznie wzrastała i po roku 2017 sięgała już ponad 200 osób. W 2018 r. Lakota Language Consortium zostało zaproszone przez Oglala Lakota College do współpracy nad Lakota Summer Institute w rezerwacie Pine Ridge. W kolejnych latach LSI odbywało się również w United Tribes Technical College w Bismarck w Dakocie Północnej (2018 r.) oraz w University of North Dakota w Grand Forks (2019 r.).

Podczas tych kilkunastu lat LSI ewoluowało więc ze zwykłego szkolenia nauczycielskiego do eventu o znacznie większych rozmiarach, mającego w swojej ofercie zajęcia nie tylko dla nauczycieli, ale także dla każdego, kto chce uczyć się języka lakota. Akademia ta stała się pewnego rodzaju centrum edukacyjnym tego

języka, miejscem wymiany doświadczeń, gdzie rodzimi użytkownicy mogli rozmawiać z uczniami, oraz gdzie ruch związany z rewitalizacją jest kultywowany i utrwalany. LSI oferuje zajęcia na różnym poziomie. Zajęcia komunikatywne są wysoce interaktywne i skupiają się na zajęciach w grupie, mówieniu i konwersacjach oraz zwiększają poziom wypowiedzi ustnej. Jednakże jedną z ich wad jest to, że zawierają stosunkowo niewielką ilość treści. Jako rekompensatę LSI ma w swojej ofercie również zajęcia z gramatyki, które to właśnie mają za zadanie objąć więcej tematów, takich jak fonologia, morfologia czy składnia w języku lakota. Podsumowując, zajęcia komunikatywne stworzone są z myślą o rozwijaniu płynności w mówieniu, podczas gdy zajęcia z gramatyki dają potrzebną wiedzę o języku i jego gramatycznych zawiłościach, dzięki czemu łatwiej można uczyć się tego języka na własną rękę. Znajdziemy również zajęcia z metodologii, które pozwolą na poszerzenie wiedzy na temat metod nauczania i które pomogą rodzimym użytkownikom w konceptualizacji języka oraz pozwolą poszerzyć wiedzę na temat opracowywania programów nauczania, czy innych przydatnych praktycznych umiejętności, takich jak transkrypcja czy pisanie kreatywne.

W latach 2020-2022, ze względu na pandemię COVID-19 i przez restrykcje związane z zachowaniem dystansu społecznego, nie było możliwości, aby zajęcia odbywały się osobiście. Jednak dzięki nowoczesnej technice akademia została przekształcona w kursy online, które odbywały się na platformie Zoom. W roku 2023 zajęcia wróciły w formie stacjonarnej, a LSI po raz pierwszy zawitało do Rapid City w Dakocie Południowej. Akademia Lakota Summer Institute w znaczący sposób wpłynęła na uczniów i pasjonatów języka lakota, a także na młodych Lakotów, którzy sami zaczęli uczyć się własnego języka oraz odbudowywać więzi związane ze swoim pochodzeniem. Pozwoliła ona im również poznać entuzjastów rozmieszczonych na całym świecie, przez co często można usłyszeć pozytywne opinie od uczniów i rodziców o tym, jak bardzo język lakota zmienił ich życie i pomógł odnaleźć nowy cel.

## Przyszłość języka lakota

Język lakota jest obecnie jednym z tych tubylczych języków Ameryki Północnej, który posiada najwyższej jakości materiały dydaktyczne i programy nauczania. Mimo, iż liczba rodzimych użytkowników tego języka wciąż spada, systematycznie wzrasta liczba osób posługujących się nim jako swoim drugim językiem i jest ona większa niż kiedykolwiek. Po raz pierwszy w historii widzimy tak duży wzrost wśród uczących się, którzy obecnie są przyszłością tego języka.

**Marek Kupiec**

## Bibliografia:

*Ethnologue. Lakota* | *Ethnologue*. SIL International, 2019. <https://www.ethnologue.com/language/lkt> (lipiec 2023)  
Ullrich Jan, 2011: *New Lakota Dictionary. Second edition*, Bloomington: Lakota Language Consortium.



*Dlaczego historycy i antropologowie w ogóle piszą o Indianach?  
Regularnie otrzymuję listy od europejskich studentów, którzy chcą „badać Indian”  
na Uniwersytecie Północnej Arizony (NAU), ponieważ w pobliżu znajdują się rezerwy  
Nawahów i Hopi.*

*Jeden ze studentów napisał  
„Chcę badać indiańskie religie – Nawahów lub Hopi – wszystko jedno, którą”.*

*Czy to pragnienie badania Indian bierze się z ciekawości?  
Czy chodzi tylko o uzyskanie stopnia naukowego, grantu, stypendium, posady lub awansu?  
Czy to mogła być motywacja za niedawnym seminarium nauczycielskim Narodowej Fundacji  
Nauk Humanistycznych na temat Indian, które odbyło się na Uniwersytecie Oklahomy – jednej  
z konferencji, która nie potrafiła zapewnić wglądu w to, jak interpretować plemienne historie?*

*Komisja Kwalifikacyjna NAU uznała ten problem i obecnie pyta badaczy, dlaczego wybrali  
swoje projekty i czy ich efekty przyniosą korzyść plemionom, czy tylko autorom.*

*- Devon A. Mihesuah<sup>1</sup>*

---

1. D. A. Mihesuah, "Introduction" w: "Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians", ed. By Devon A. Mihesuah, University of Nebraska Press, 1998.

---

# Magiczni Indianie w kosmosie?

## Kilka uwag o stereotypach w anglo-amerykańskiej literaturze spekulatywnej

Stereotypowy wizerunek tubylczych Amerykanów, który kultura anglo-amerykańska utrwała nie tylko w świadomości własnych obywateli, ale także – z uwagi na globalne zasięgi – poza granicami swoich państw, jest jednym z wyzwań, przed którym stoją obecnie społeczności USA i Kanady. Mogłoby się wydawać, że badanie obecności tych stereotypów w literaturze spekulatywnej jest kwestią marginalną, pozbawioną większego znaczenia w kontekście dyskusji o tak palących problemach jak stopa bezrobocia w rezerwatach, nieadekwatna opieka medyczna oferowana ich mieszkańcom czy przemoc wobec tubylczych kobiet i dzieci. Jest to jednak mylne założenie, ponieważ gatunki takie jak horror, fantastyka naukowa czy powieść dystopijna cieszą się zainteresowaniem czytelników na całym świecie, zaś stereotypy od dekad powielane przez białych pisarzy są niczym innym jak literackim odbiciem dyskryminacji, lekceważenia i niezrozumienia, z którymi rdzenni Amerykanie spotykają się w różnych sferach codziennego życia.

Moje zainteresowanie problematyką stereotypów ma swój początek w polskiej powieści indiańskiej II poł. XX w., która na wzór prozy Karola Maya pełna jest szlachetnych wojowników, ich porywających przygód i zapierających dech w piersiach krajobrazów. Dla wielu czytelników, w tym dla mnie, powieści te stanowiły chwilową wyprawę, czasem ucieczkę, w świat jakże odmienny od codziennej rzeczywistości. Marek Paryż upatruje źródła ich popularności zarówno w społeczno-politycznych realiach Polski doby PRL-u, jak i w osobie polskiego Indianina, Sat-Okha, który duchowo przewodził rosnącej grupie odbiorców zafascynowanych tradycjami rdzennych Amerykanów (Paryż 155-172). Analiza Paryża skłoniła mnie do

spojrzenia na fenomen, jakim powieść indiańska niewątpliwie była na scenie polskiej literatury popularnej, z perspektywy konwencji fantasy, celem wykazania, że oba gatunki wykorzystują podobne zabiegi narracyjne i są efektem literackiej pogoni za innym, wręcz magicznym światem (Łaskiewicz 173-187). Ta zbieżność zainspirowała mnie do dalszych poszukiwania, dzięki którym szybko odkryłam, że postaci i tradycje oparte na tubylczych kulturach bardzo często pojawiają się zarówno w anglo-amerykańskich powieściach fantasy, jak i w innych gatunkach spekulatywnych. Niestety, wiele, jeśli nie większość tych reprezentacji opiera się na stereotypach, tym samym wpisując się w teorię symulowanej tubylczej obecności nakreśloną przez Geralda Vizenora.

W swoich licznych pracach, Vizenor, uznany pisarz i badacz należący do Minnesota Chippewa Tribe, White Earth Reservation, wyjaśnia, że *Indianin* (zapis celowy) to fikcyjna postać wypracowana przez grupę dominującą w oparciu o historyczne uprzedzenia, która jedynie pozoruje obecność tubylczych Amerykanów w kulturze mainstreamu (Vizenor 1999, 80-84). *Indianin* to wynik pomyłki Kolumba, który żeglując do Indii odkrył Amerykę. Samo zresztą pojęcie „odkrycia Ameryki” wywodzi się z perspektywy europejskiego kolonializmu, taktującego pojawienie się nowego kontynentu w świadomości Europejczyków jako moment niemal powołujący ten kontynent do istnienia. Z perspektywy tubylczych Amerykanów odkrycie Nowego Świata nie był początkiem jego istnienia, lecz początkiem jego końca. W dyskursie rdzennych badaczy kolonializm traktowany jest jako wydarzenie o apokaliptycznej skali (Gross 33), które doprowadziło do zniszczenia całych

plemion i kultur, zmuszając ocalałych do funkcjonowania w rzeczywistości ludzi, którzy chcą odrzec ich z kulturowej tożsamości, w jej miejsce oferując szereg stereotypów. *Indianin* to żądny krwi barbarzyńca lub szlachetny dzikus. *Indianki* to piękne dziewice lub stare, brudne i złośliwe squaw. Szaman to duchowy przewodnik lub mściwy czarownik. Wszystkie te postaci to zwierciadło, w którym odbijają się obawy i pragnienia białego człowieka oraz maska, za którą kultura dominująca skrętnie ukrywa niewygodną prawdę o etno- i ludobójstwie oraz kradzieży ziemi (Vizenor 1998, 20-22). *Indianin* to nic innego jak symulacja kulturowa oparta na stereotypach, którą dodatkowo utrzymuje przy życiu szereg praktyk wymazujących prawdziwą tubylczą obecność, takich jak osadzanie włoskich aktorów w roli *Indian* ze względu na ich ciemną karnację, wykorzystanie przez amerykańskie drużyny sportowe maskotek sztucznie nawiązujących do tubylczych kultur oraz przywłaszczanie przez „białych szamanów” tubylczych tradycji celem zysku. Vizenor twardo sprzeciwia się zarówno takim praktykom, jak i przedstawieniu tubylczych Amerykanów jako ofiar Objawionego Przeznaczenia, w myśl którego plemiona skazane były na porażkę w obliczu nieuchronnej ekspansji cywilizacji europejskiej i powstania Stanów Zjednoczonych. Pozycja ofiary pozbawia jednak tubylczych Amerykanów odpowiedzialności za własny los i sprawczości, które będą niezbędne do odzyskania suwerenności (Vizenor 2009, 13).

Te i inne postulaty Vizenora wykorzystuję w mojej pracy badawczej jako ramy teoretyczne do analizy anglo-amerykańskiej literatury spekulatywnej, która nagminnie, choć często wbrew dobrym intencjom pisarzy, powiela szkodliwe stereotypy i praktyki kulturowe. Pojawiający się w nich *indianie* (formę zapisu celowo pożyczam od Vizenora) są zwykle nakreśleni w wyraźnie powierzchowny sposób, pozbawieni tożsamości własnej i plemiennej oraz zredukowani do zlepek cech, które kultura dominująca traktuje jako uniwersalnie indiańskie. Przeważnie są oni bohaterami pomocniczymi, a ich rola uzależniona jest od białego protagonisty. Ich wierzenia, obrzędy i wiedza są często traktowane w równie przedmiotowy sposób. Horror, na przykład, systematycznie przedstawia tubylczych Amerykanów jako źródło zagrożenia, które biali bohaterowie muszą zwalczyć, często płacąc za to wysoką cenę. Żądni zemsty szamani, zbezczeszczone cmentarze i indiańskie potwory (prym wiedzie tutaj wendigo) to kluczowe elementy anglo-amerykańskiej grozy, a zarazem stereotypy sięgające czasów kolonialnych – ich obecność we współczesnej literaturze sygnalizuje lęki, poczucie winy i obawę przed zemstą głęboko zakorzenione w anglo-amerykańskiej podświadomości (Bergland 1-3). Fantastyka naukowa także sięga do historii kolonialnej, wpisując międzygalaktyczne podróże i odkrycie obcych ras we wzorce zapożyczone z podboju Dzikiego Zachodu (Rieder 2). Sami tubylczy Amerykanie dość rzadko jednak stanowią część kosmicznej załogi, ponieważ w świadomości mainstreamu nie są zdobywcami, lecz grupą podbitą. Podobnie pomijani są oni w powieściach dystopijnych skierowanych do młodych czytelników, w których polityczne rewolucje i zmiany w strukturach społecznych państw luźno opartych na Ameryce dokonują się zwykle jedynie dzięki białym nastolatkom. W *urban fantasy* tubylczy Amerykanie występują jako śledczy i policjanci (lub ich wierni pomocnicy), którzy dzięki nadprzyrodzonym zdolnościom i intuicji potrafią rozwiązać sprawy wprowadzające w konsternację białych detektywów polegających jedynie na faktach. W epickiej *fantasy indianie* pojawiają się dość rzadko (a jeśli już, to jako postaci na wpół magiczne), ponieważ inspirowana średniowieczem, eurocentryczna konwencja zapoczątkowana przez Tolkiena nie jest kompatybilna z rdzennymi kulturami. Przykłady i gatunki uwikłane w podobne praktyki można by mnożyć. Wszystkie one przyczyniają się do wypaczenia lub wręcz wymazania tubylczej obecności ze świadomości współczesnego odbiorcy. Tubylczy pisarze tacy jak Stephen Graham Jones, Daniel Heath Justice, czy Cherie Dimaline oczywiście udowadniają, że literatura popularna może nie tylko zapewniać rozrywkę, ale także być narzędziem służącym

do walki ze stereotypami i popularyzacji wiedzy o tubylczych tradycjach. Jednak równie ważne jest, by kolejne pokolenie białych pisarzy nie popełniało błędów swoich poprzedników. Aby tak się stało, należy głośno mówić o problemach literatury spekulatywnej w kwestii wiarygodnego przedstawienia innych kultur.

W recenzjach moich prac bardzo często spotykam się z pytaniem, czasami wręcz zarzutem, czy jako biała Europejka jestem odpowiednią osobą do prowadzenia takich badań. Choć jako Polka dziedzicząc pamięć poprzednich pokoleń o grabieży naszego terytorium i ludobójstwie, oczywiście nie doświadczyłam na własnej skórze co to znaczy być przedstawicielem tubylczej mniejszości w Ameryce. Dlatego w pracy korzystam z publikacji nie tylko Vizenora, ale także innych tubylczych badaczy i nieustannie konsultuję wszystkie pomysły w szerszym gronie, aby rozwijać moją wrażliwość kulturową i występować z pozycji sojusznika tubylczych Amerykanów. Swoje badania literackie widzę jako element przemian społeczno-kulturowych, które rozpoczęły się kilka dekad temu i które będą zapewne trwały jeszcze drugie tyle. Tubylczy Amerykanie walczą o odzyskanie suwerenności we wszystkich sferach, od polityki i finansów poprzez edukację i ochronę środowiska, kończąc na praktykach żywieniowych i rozrywce. W myśl przysłowia, jak cię widzą, tak cię piszą, stereotypy i symulacje podtrzymywane przez kulturę dominującą szkodzą publicznemu wizerunkowi i interesom tych społeczności, dlatego z pozoru nawet tak błahе problemy jak obecność stereotypów w literaturze spekulatywnej nie mogą być ignorowane. Ich obecność jest szkodliwa szczególnie z uwagi na młodych czytelników, zarówno tubylczych, jak i białych, ponieważ podczas gdy ci pierwsi muszą wciąż od nowa mierzyć się z dyskryminacją, ci drudzy uczą się postrzegać ją jako normę.

Problem ten widoczny jest nawet w naszym społeczeństwie, które od dawna przyswaja sobie stereotypy obecne w kulturze anglo-amerykańskiej (i przy okazji dodaje własne). Mój kurs o historii i literaturze tubylczych Amerykanów zawsze zaczynam od pytania o skojarzenia, jakie studenci mają z tą grupą etniczną. Wśród odpowiedzi najczęściej pojawiają się wojownicy dzierżący tomahawki, szamani z fajkami pokoju, wigwamy, łapacze snów i kowboje, czyli elementy krążące wokół wizerunku sprzed kilku wieków. Rzadko ktoś potrafi wymienić współczesnego pisarza, działacza społecznego albo polityka o tubylczych korzeniach lub wie coś o wierzeniach i praktykach konkretnego plemienia (poza jego spolszczoną nazwą). Niektórzy studenci dziwią się dławczego dzieci przebijające się za Indian na Halloween czy modelki noszące pióropusze na pokazach mody stanowią kontrowersyjne zjawisko. Nie winię studentów za to, że posługują się stereotypami, ponieważ właśnie tego uczy ich kultura dominująca. Celem moich badań i pracy dydaktycznej jest obnażenie zarówno mechanizmów jak i produktów kulturowych, które sprawiają, że w XXI wieku, w krajach należących do światowej czołówki, wciąż za niejaką fanaberię uznaje się dążenie historycznie pokrzywdzonych społeczności do odzyskania suwerenności i wyegzekwowania należnych im odszkodowań.

**Weronika Łaskiewicz**

#### Źródła

- Bergland, Renée L. *The National Uncanny: Indian Ghosts and American Subjects*. Hanover: The University Press of New England, 2000.
- Gross, Lawrence William. *Anishinaabe Ways of Knowing and Being*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Łaskiewicz, Weronika. *Warriors of Our Imagination: Native Americans in 20th-Century Polish Literature*. *Ad Americam. Journal of American Studies*, 17/2016. 173-187.
- Paryż, Marek. *Polish Literary Depictions of Native Americans in Soviet-Era Adventure Novels. Tribal Fantasies: Native Americans in the European Imaginary, 1900-2010*. Red. James Mackay i David Stirrup. New York: Palgrave Macmillan, 2013. 155-172.
- Rieder, John. *Colonialism and the Emergence of Science Fiction*. Middletown: Wesleyan University Press, 2008.
- Vizenor, Gerald. *Fugitive Poses: Native American Indian Scenes of Absence and Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998.
- Vizenor, Gerald. *Postindian Conversations: Gerald Vizenor and A. Robert Lee*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
- Vizenor, Gerald. *Native Liberty: Natural Reason and Cultural Survivance*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.

# Dlaczego Indianie mnie fascynują?

## I. Inspiracje

**Karol May i Winnetou.** Moje najwcześniejsze wspomnienia o Indianach i ich kulturach pochodzą z wczesnych lat 70. Należę do pokolenia, które z wypiekami na twarzy biegło do kina, kiedy tylko pojawił się następny film o przygodach Winnetou i jego przyjaźni z Old Shatterhandem. Jako dziecko nawet nie zauważyłam, że bohaterowie mówią po niemiecku. Mali i duzi widzowie obserwowali przyjaźń pomiędzy Indianinem a białym, którzy należeli do innych światów, a jednak pomagali sobie nawzajem. Swą przyjaźń przypieczętowali braterstwem krwi. Tę ceremonie odgrywaliśmy na podwórku dotykając dłonie nacięte do krwi – oczywiście na niby. Mogliśmy obserwować, jak Old Shatterhand poznaje historię i zwyczaje Apaczów, a wszystko to w ramach... podbijania Zachodu w ujęciu Karola Maya i filmów powstałych w koprodukcji niemiecko-jugosłowiańskiej.

Jako osoba świadoma debaty na temat opisywania i zwracania się do tubylczej ludności kontynentu Ameryki przy użyciu określeń takich jak „Indianie”, „ludy rdzenne”, „ludność indygeniczna”, „Pierwsze Narody” (tak mówią o nich w Kanadzie), czy „ludność autochtoniczna”, będę używała ich w tekście zamiennie, gdyż w kwestii terminologii nawet wśród samych ludów tubylczych nie ma jednego stanowiska. W tzw. głębokim PRL-u kształtowały się fascynacje Indianami zarówno wśród młodzieży, jak i dorosłych, głównie właśnie pod wpływem popularności powieści Karola Maya. Jego książki i na ich podstawie powstałe filmy pozwalały oderwać się od komunistycznej rzeczywistości, wejść w zmitologizowaną historię konfliktu między Indianami i białymi osadnikami przybywającymi na ziemię zabrane Indianom. Łatwo było się identyfikować z ofiarami najazdu skoro żyliśmy w narzuconym ustroju. Władze komunistyczne myliły się mając nadzieję, że filmy wywołają nastawienie anty-amerykańskie. Westerny to na pewno jeden z najsilniejszych aspektów amerykanizacji Zachodniej Europy, jaka miała miejsce po drugiej wojnie światowej, a Indianie byli ich stałym elementem. Realizowane w lepszy lub słabszy sposób, wzbudzały fascynację Dzikim Zachodem symbolizowanym przez kowboja oraz stereotypowo pojmowanego Indianina – na koniu, w paciorkach, w pióropuszu, z tomahawkiem. Dużą rolę odgrywały też wydawane wówczas książki o Indianach Sat-Oka (Stanisław Supłatowicz). Szablonowy obraz na długo zawiązał wyobraźnię Polaków. Stał się inspiracją dla rozwijających się od lat 70tych ruchów indiańskich hobbistów, nie tylko w Polsce.

Ukształtowane wówczas stereotypy funkcjonują nadal. Doświadczłam tego w 2019 w trakcie spotkań z dziećmi ze szkół podstawowych w ramach Kolorowego Uniwersytetu w Poznaniu. Dzieci nie kryły zdziwienia, że współcześni Indianie nie mieszkają w tipi, ani nie polują na bizona! Chyba, że podczas powwow albo rytuałów przejścia. Wspomniane stereotypy podtrzymywane były w trakcie moich studiów anglistycznych w latach 1980-1985. Wykładowcy pokazywali na slajdach siebie z wodzami indiańskim w tradycyjnych strojach ściskających się przed tipi. Pracę magisterską pisałam o zapożyczeniach słów z języków indiańskich w powieściach Jamesa Coopera. Jego książki też utwierdzały te stereotypy, bo wiedza tego autora o Indianach była powierzchowna. Kilka zapożyczeń typu to-

mahawk, czy kalek językowych, jak np. „wejść na ścieżkę pokoju” albo „białe twarze” nie wносиło wiele do rozumienia Indian. Ale takie były początki. Zwrot w moim rozumieniu Indian nastąpił w wyniku lektury niewielkiej książeczki Arkadiusza J. Kilanowskiego wydanej w 1998 r. pod tytułem *Współcześni Indianie Stanów Zjednoczonych*. Przedstawił on syntetyczny zarys polityki amerykańskiej w stosunku do Indian na przestrzeni stuleci, której celem było ich wynarodowienie i „zniknięcie” w sposób dosłowny i metaforyczny, czyli przez ich zasymilowanie. W tym kontekście Indianie jawili się jako ofiary przemocy, kolonizacji białych, ale również jako bohaterowie, którzy przetrwali mimo wszystko. Daleko im było do cukierkowego Winnetou a biali byli raczej zaprzeczeniem szlachetnego Old Shatterhanda.

Kilanowski opisał również wkład Indian w kulturę Ameryki wskazując na książki wydane przez rodzimych autorów, ich obrazy ukazujące odrębną estetykę różnych regionów i plemion, ale przede wszystkim na kinematografię. Wywodzą się te filmy z poetyki westernów, jednak z czasem wykroczyły poza ramy narzucone przez ten gatunek. Od czasu ukazania się książki Kilanowskiego, lista tubylczych twórców znacznie się powiększyła, jednak informacje zawarte we fragmencie „Wkład Indian w kulturowe dziedzictwo Ameryki” mogą i dziś być cenną wskazówką, z jakimi filmami, książkami czy obrazami należy się zapoznać, aby zrozumieć proces kształtowania się wizerunku Indian amerykańskich. Ze współczesnej perspektywy książka ta ciągle warta jest polecenia. Są oczywiście nowe wartościowe pozycje, niestety nie wszystkie przetłumaczono na polski. Dwie dotyczące historii Nowej Anglii szczerze polecam: Davida Silvermanna’a *This Land Is Their Land: The Wampanoag Indians, Plymouth Colony, and the Troubled History of Thanksgiving* (Ta ziemia jest ich ziemią: Indianie Wampanoag, kolonia w Plymouth, i skomplikowana historia święta Dziękczynienia)<sup>1</sup> oraz Lisy Brooks *Our Beloved Kin. A New History of King Philip’s War* (Kochani krewni)<sup>2</sup>.

Zanim przeczytałam książkę Arkadiusza J. Kilanowskiego spędziłam rok (1987/1988) w opisywanej w obu wspomnianych książkach Nowej Anglii. Nie pamiętam jednak, abym wówczas poruszała w licznych rozmowach z Amerykanami problematykę dotyczącą Indian. Jedyni Indianie, z jakimi się zetknęłam to, ci którzy „grali Indian” w muzeum w Plymouth, które niejako symulowało pierwszą osadę założoną przez Pielgrzymów. Otóż w tej muzealnej osadzie, obok wielu innych ludzi przebranych za Pielgrzymów, którzy „udawali”, że nie rozumieją języka współczesnych ludzi, snuli się wzdłuż dwóch wigwamów dwaj prawdziwi Indianie, niespecjalnie wzbudzający zainteresowanie zwiedzających. Jedną kwestią, jaka przebiegała się wówczas do mnie, były medialne sprawozdania o zjawisku odbudowywania się narodów indiańskich i ubiegania się przez nie o status federalny, co miało im zagwarantować autonomię i poddanie ustawodawstwu federalnemu, a nie stanowemu. Z relacji tej wynikały rozmaite obustronne obowiązki i przywileje. Nowy status dawał podstawę do roszczeń o zwrot ziem lub do odszkodowania za nielegalne ich zabranie, czyli takie, które nie miało aprobaty rządu federalnego<sup>3</sup>. Znamienne, że większość spotkanych przeze mnie Amerykanów okazywało irytację faktem, że istnieją jacyś Indianie i czegoś się domagają.

1. *This Land Is Their Land: The Wampanoag Indians, Plymouth Colony, and the Troubled History of Thanksgiving*. New York, NY: Bloomsbury Publishing (2019).

2. *Our Beloved Kin A New History of King Philip’s War*. 2019. New Haven: Yale University Press.

3. Pierwszymi plemionami, którym w roku 1980 roku to się udało były Passamaquoddy i Penobscotze stanu Maine. Jednym z następnych byli Pekoci.

## Polski Ruch Przyjaciół Indian czy tylko hobbysci?

W 1992 roku poznałam Beatę Skwarską, tłumaczkę książek Charlesa Eastmana *Moje indiańskie dzieciństwo oraz Z lasu do cywilizacji*, która poznała mnie z Markiem Maciołkiem i Markiem Nowocieniem – twórcami wydawnictwa i środowiska pisma *Tawacin*. Już wówczas znałam Ewę Stańską i wiedziałam o istnieniu *Tawacinu*. Byli oni wszyscy uczniami Stanisława Supłatowicza, od lat zaangażowanymi w budowanie Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian.<sup>4</sup> Postanowili edukować polskie społeczeństwo na temat rdzennej ludności Ameryki, taką jaka ona jest, a więc bez przysłowiowych paciorków i pióropuszy. Było to środowisko osób nieustannie dokształcających się i pogłębiających zainteresowania kulturami Indian, odartymi z mitologii wielkich narracji amerykańskich. Wierni czytelnicy *Tawacinu*, poza kontaktem z samym pismem, mogli zapoznać się z esejami i tłumaczonymi książkami wydawanymi przez wydawnictwo o tej samej nazwie. Mam satysfakcję, że opublikowałam tam swoje teksty.<sup>5</sup> Ważnym wydarzeniem w kalendarzu zainteresowanych Indianami są coroczne zloty, czyli wakacyjne spotkania wszystkich hobbystów. Uczestniczyłam w kilku z zadowoleniem obserwując jak uczestnicy rozmaitych konkursów, pokazów i zabaw koncentrujących się wokół tradycji i kultur indiańskich podchodzili do nich z respektem i zainteresowaniem, pokazując, że „zabawa w Indian” ma walor społeczny, edukacyjny i nawet metafizyczny. W jednym z moich tekstów poświęconym hobbystom, o których jeszcze wspomnę, podkreślałam prawdziwość ich zainteresowania, co w środowisku akademickim jest poglądem dość kontrowersyjnym. Większość bowiem twierdzi, że hobbysci, „bawiąc” się w Indian, dokonują zawłaszczenia kulturowego, co ma negatywny wydźwięk. Stąd w odniesieniu do PRPI używa się nieco pobłażliwego wyrażenia „Indianscy Hobbysci”.

## Pekoci w Connecticut

Kiedy w 1999 r. drugi raz znalazłam się w Stanach Zjednoczonych, głównym przedmiotem mojego zainteresowania, a także tematem przygotowywanego doktoratu<sup>6</sup> był na nowo ukonstytuowany naród Pekotów. Jego dzieje przedstawiłam w artykule, który ukazał się w *Tawacinie* nr 2/2005. Historycznie, socjologicznie, a także kulturowo intrygujący był fakt, że w 1979 roku rezerwat zamieszkiwała jedna Pekotka – Elizabeth George. Po jej śmierci ziemię przejął stan Connecticut, ale jej wnuk Richard Hayward zmobilizował rodzinę (w liczbie zaledwie dwóch tuzinów) do przeprowadzenia się do rezerwatu w mieście Ledyard w stanie Connecticut. Tak rozpoczął się proces przywracania im statusu narodu indiańskiego. Udało to się w 1983 roku, kiedy otrzymali status plemienia federalnego. Tym samym odrodziło się plemię, które po czterech dekadach istnienia liczy ponad 1000 osób. W przeciągu tych lat stało się ono właścicielem, między innymi, największego Muzeum i Centrum Badań (w Ameryce muzeów o takim rozmachu nie ma wiele), kasyna Foxwoods, rozległych pól golfowych, sieci hoteli, aptek i centrum zdrowia Pequot Pharmaceutical Network. W tym czasie stawali się coraz bogatsi, tworzyli szkoły, kształtowali swą tożsamość i tożsamość pan-indiańską, uzyskiwali też coraz wyższy status społeczny, co umożliwiało im wpływ na bieżącą politykę lokalną, a później regionalną lub federalną. Udziałem odradzającego się narodu były zarówno dobrodziejstwa płynące z sytuacji ekonomicznej, jak i związane z tym niebezpieczeństwa: chciwość, zawiść, rywalizacja, nowobogactwo, uzależnienie od używek. Pekoci pokazali, jakie efekty może przynieść determinacja, współpraca z odpowiednimi poli-

tykami, prawnikami, a także przedsiębiorcami, zręczne posunięcia polityczne, iście kapitalistyczny rozmach w myśleniu o przyszłości, oraz pracowitość. Pekoci przejęli ster rządów i prawo do decydowania o sobie. Śledzenie procesu odradzania się narodów indiańskich, ich kultury i struktur jest inspirującym zadaniem badawczym.

## American Indian Workshop

Źródłem inspiracji oraz wiedzy o tubylczej ludności Ameryki są dla mnie odbywające się od 1980 r. konferencje poświęcone Indianom Ameryki Północnej, zwane American Indian Workshop. Odbywają się one co roku w innym kraju europejskim. Uczestniczę w nich regularnie od 2011 roku. Gromadzą one osoby zainteresowane kulturą, literaturą, historią i wieloma innymi aspektami życia Indian. Uczestnicy w większości związani są z ośrodkami uniwersyteckimi, ale są wśród nas również reżyserzy filmowi, muzycy, poeci, aktywiści, a co najważniejsze przedstawiciele wielu narodów indiańskich<sup>7</sup>. Nie dominiuje więc opowieść „białego człowieka”, jakkolwiek dobrze motywowanego, ale reprezentowany jest głos samych „badanych”. Ich obecność pomaga omawiać zagadnienia z uwzględnieniem tego, jak oni je postrzegają, co sprzyja lepszemu zrozumieniu i poznaniu wrażliwości współczesnych Indian na rozmaite problemy. Niech za przykład posłuży burzliwa dyskusja między Indianami i badaczami z Europy o tym, czy ci drudzy mają obowiązek respektować praktykę Indian do zachowania tajemnicy o swojej kulturze i interpretacji jej znaków, czy też zadaniem badaczy jest służyć nauce, która nie zna dyrektywy: „Stop, dalej droga nie dla ciebie.” Utkwiła mi riposta osoby reprezentującej rdzennych Amerykanów: *To, że macie prawo jazdy, nie oznacza, że możecie wszędzie wjechać.*

## II. Dydaktyka i problemy

**Wydział Anglistyki UAM.** Problematyka indiańska stanowi temat moich zajęć na WA UAM. Każdy student filologii angielskiej musi zaliczyć przedmiot pn. Wiedza o Krajach Angielskiego Obszaru Językowego. Program tego kursu jest tak nasycony, że rdzennym ludom mogą poświęcić zaledwie kwadrans. Natomiast studenci zainteresowani losami Indian mają możliwość uzyskania szerszej wiedzy na seminariach, proseminariach i zajęciach w ramach specjalności amerykańskiej. Zajęcia takie proponowała też dr Zuzanna Kruk-Buchowska. Od wielu lat prowadzę seminaria licencjackie poświęcone Stanom Zjednoczonym pt. „Zrozumieć Amerykę” i każdego roku przeciętnie dwóch studentów (na 12) wybiera temat związany z Indianami. Okazują zainteresowanie problematyką tożsamości (np. kim jest współczesny Czirokez?) lub reprezentacji (jak Indianie są przedstawiani w filmie, w literaturze, na ile film może być źródłem wiedzy o Indianach). Na przykład, czy oglądając film *Na przekłętej ziemi* (*Wind River* 2017), czy wcześniejszy *Dance Me Outside* (1994) możemy przyjąć, że czytamy rzeczywistą osobistą historię, czy jest to zapis zjawiska społecznego związanego z walkami tubylczych kobiet?

W całości poświęcone tematyce indiańskiej są prowadzone przeze mnie zajęcia pro-seminaryjne. Omawiam na nich prądzieje, czyli kiedy i skąd przybyli przodkowie Indian na teren kontynentu amerykańskiego; wskazuję legendy i mity, jako repozytorium wiedzy o kulturze; na czym polega indygenizacja<sup>8</sup> kształcenia oparta na czterech kardynalnych zasadach: relacji, szacunku, wzajemności i odpowiedzialności<sup>9</sup>; analizuję politykę rządu federalnego wobec Indian.

4. Z historią tego ruchu można zapoznać się w artykule Marka Nowocienia pt. „Polski Ruch Przyjaciół Indian wczoraj, dziś i jutro”, [w] *Odrębna Rzeczywistość*. Wielichowo: Tipi. 2004. red. A. Kilanowski.

5. „Burzyciele czy budowniczości”, *TAWACIN* nr 2 [70] lato 2005.

6. *A Present-Absent Nation. Literary Representation of the Pequots in America* [Naród Obecny - Nieobecny. Literackie przedstawienia Pekotów w Ameryce]. Toruń, 2006. Pod kierunkiem prof. Tadeusza Rachwała.

7. Przyjeżdżają osoby ze znaczącym dorobkiem, np. pisarze jak np. Simon Ortiz czy Gerard Wizenor, malarze, jak Gerald McMasters czy Ukjese van Kampen, naukowcy tacy jak Lisa Brooks, Rodger L. Nickols, czy Robert Collins. Byli też poeta Maurice Frank Kenny (nieżyjący już), rzeźbiarka Roxanne Swentzell i Meghan O'Brien.

8. Termin ten oznacza wzięcie pod uwagę sposobów rozumienia i odczuwania świata zakorzenionego w dawnych praktykach stosowanych przez rdzenne ludy przed przybyciem kolonizujących terytoria Europejczyków. Patrz: D.R. Wildcat, *Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-First Century*, „*American Studies*” 46, 2005, nr 3-4, s. 419.

9. 4 principles: relations, respect, reciprocity, and responsibility. Patrz: R.J. Wimmer, *The “4 Rs Revisited”, Again: Aboriginal Education in Canada and Implications for Leadership in Higher Education*, [w:] *Assembling and Governing the Higher Education Institution. Democracy, Social Justice and Leadership in Global Higher Education*, red. L. Shultz, M. Viczko, London 2016, s. 257-270; and Ewa Domanska, „Zastanawiając się nad historią w czasach permanentnego kryzysu”, [w:] *Prace Kulturoznawcze* 26, nr 2. Wrocław 2022, str. 143.

Omawiam też aktualny status ludów rodzimych w społeczeństwie amerykańskim. Ważnym wątkiem jest budzenie się tożsamości, samoświadomości Indian, odbudowywanie przez nich swoich kultur na poziomie literackim, malarskim, społecznym, muzycznym i wielu innych. Największą trudność w przekazywaniu wiedzy na temat Indian widzę w obszarze ekonomii i metafizyki. Studenci mają problem ze zrozumieniem, na czym polega obcość kapitalizmu i idei nieustannego rozwoju dla Indian. Nie pojmują, że ważniejsze od osiągnięcia indywidualnego sukcesu są dla nich relacje z rodziną, z naturą, a także kultywowanie własnej kultury (udział w obrzędach), że bez tego stają się apatyczni, poddają się nostalgii lub beznadziei generowanej przez świadomość zagłady ich przodków, kultury i sposobu życia.<sup>10</sup>

Współcześni studenci w większości nie są religijni, co sprawia, że trudne są dla nich zagadnienia metafizyczne, tym bardziej, że wierzenia Indian różnią się od tych, jakie powstały w obrębie świata zachodniego. Zsekularyzowany student podchodzi do tego z przymrużeniem oka i nie rozumie, że bez głębszego wnikięcia w tę tematykę niewiele pojmie z kultury Indian. Bywa jednak i tak, że zaczynają ich interesować tubylcze drogi poznawania świata, wierzenia, gdzie obok wiedzy zdobytej rozumowo innym jej źródłem jest obserwacja przyrody, kosmosu, wsłuchiwanie się w głos starszyny, a także analizowanie mitów. W Polsce nikt z mitu o Wandzie i Kraku nie będzie rekonstruował historii Małopolski, natomiast dla odtworzenia dziejów Indian Nawaho opowieść o kojocie ma znaczenie istotne. Znakiem czasów jest zainteresowanie studentów tubylczym rozumieniem feminizmu a także rolą osób niebinarnych zwanych przez Indian „two-spirit”. Poza tym wciąga ich malarstwo takich współczesnych twórców indiańskich, jak: Kent Monkman, David Bradley, Daphne Odjig, Rebeka Belmore i wielu innych. Potrafią o tym żywo dyskutować porównując kulturę amerykańską, indiańską, a także polską. W tym obszarze polskiemu czytelnikowi polecam rozdział z książki Filipa Lipińskiego *Różnicowanie kolonialnej fantazji*. Na wydziale funkcjonuje koło naukowe Culture Vultures. Na jego spotkania przychodzą studenci i pracownicy naukowcy. Staram się co roku wystąpić z jakimś ważnym tematem. Z okazji 400-lecia przybycia Pielgrzymów na „Mayflower” przedstawiłam nowe spojrzenie na Święto Dziękczynienia, a ostatnio przybliżyłam problem znany jako MMIGW (Murdered and Missing Indigenous Women and Girls, zamordowanych i zaginionych tubylczych kobiet i dziewcząt).

## Moje badania

Moje zainteresowania naukowe problematyką indiańską zaowocowały doktoratem dotyczącym Pekotów, ich odrodzeniu, tożsamości, ekonomicznej samodzielności, a także artykułami w języku angielskim oraz polskim. Obecnie badam dwa tematy, o których już wspominałam: jeden dotyczy roli mitu w tożsamości narodowej na przykładzie Święta Dziękczynienia, a drugi problemu ginących i mordowanych indiańskich kobiet i dziewcząt w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych w kontekście traumy pokoleniowej oraz społecznego zjawiska wyparcia oraz politycznego przebaczenia. Współorganizowałam dwie ważne konferencje naukowe dotyczące Indian. Obie były międzynarodowe, organizowane w ramach Wydziału Anglistyki i odbyły się w Poznaniu. Pierwsza (listopad 2016) nosiła tytuł „Rdzenna Północna Ameryka a Europa: Zacieśnianie Węzłów” i stanowiła próbę skonsolidowania środowiska polskich

naukowców zajmujących się tematyką Indian Ameryki Północnej. Uczestniczyli w niej między innymi archeolog Radosław Palonka oraz artysta kanadyjski Ukjese van Kampen.

W 2019r. wraz z dr Zuzanną Kruk - Buchowską i mgr. Michałem Kapisem zorganizowaliśmy 40. edycję American Indian Workshop pod hasłem „Indygeniczna Gospodarka: Pożywienie, Zrównoważony Rozwój, Suwerenność.” Wiele wystąpień wygłoszonych podczas tej konferencji (w tym moje) ukazało się w zredagowanym przeze mnie wraz z dr Kruk-Buchowską tomie *Studia Anglica Posnaniensia*. Istotnym elementem tej konferencji było uczestnictwo kilku członków Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian. Pokłósiem ostatniej (X 2023) współorganizowanej przeze mnie konferencji w ramach Polskiego Towarzystwa Studiów Amerykanistycznych jest zapoznanie się z pracami Prof. Wai Chee Dimock, autorką pojęcia „deep time”. Prace te w dużym stopniu odnoszą się rdzennych Amerykanów i ich wkładu w powstanie i trwanie kultury na tym kontynencie. Wywiady z nią, jej książki i artykuły również bardzo polecam.

## Zamiast zakończenia

Odnośnie stosunku do ludności tubylczej w Stanach Zjednoczonych, wielu Amerykanów realizuje podejście ujęte lapidarnie przez Philipa Deloria – indiańskiego profesora z Uniwersytetu Harvarda – w sformułowaniu „Amerykanie chcą mieć ciastko i zjeść ciastko”, czyli z jednej strony dążą do zachowania obecności Indianina w amerykańskiej kulturze, również popularnej, a z drugiej życzyliby sobie żeby tzw. problemy indiańskie zniknęły. Czyli, opisując ruchy ekologiczne obsadzają ich w roli obrońców wody i zrównoważonego rozwoju, w harcerstwie przedstawiają Indian jako niezłomnych bohaterów, w gospodarce używają ich jako maskotki i gadżety do przyciągania widzów (kiedyś na mecze Redskins) lub klientów do restauracji (Steki u Siuksów). Jednocześnie nie chcą słyszeć o naprawieniu wyrządzonych Indianom krzywd, rewidowaniu mitów założycielskich (łącznie ze wspomnianym Świętem Dziękczynienia), hamowaniu rozwoju gospodarki w wyniku sprzeciwów wobec odwiertów (ruch i protesty #NoDAPL), które Indianie traktują jak ranienie Matki Ziemi.

A w Polsce? Zauroczenie Indianami nie jest zjawiskiem powszechnym; najbardziej nimi zafascynowani są członkowie Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian oraz uczestnicy zlotów o charakterze społecznym, kulturowym a także politycznym. Wzmacniają swoje zainteresowania, a zagłębiając się w inną kulturę rozpowszechniają jej największe osiągnięcia oraz wzbogacają paletę kultur w ojczystym kraju. Angażując się w poparcie politycznych celów Indian starają się im pomóc. Jest to ważne zjawisko przybliżające kulturę polską i indiańską, głębsze od fantazji Maya na temat przyjaźni Winnetou i Old Shatterhanda, ale może bez niej nie powstałoby nic z tego, co napisałam.

Fascynacja Indianami jest dla mnie źródłem radości, intelektualnego zaangażowania i próbą zrozumienia innego świata. Staram się swoją pasją dzielić ze studentami i czytelnikami. Wiem, że nie należy przeceniać skali oddziaływania uniwersyteckich zajęć i naukowych tekstów, jednak mam świadomość uczestnictwa w pojmowaniu świata i jego odczuwaniu i pragnę to przekazać wszystkim, których spotkam na zawodowej ścieżce.

**Elżbieta Wilczyńska**

10. Lear, Jonathan. 2015. *Nadzieja radykalna: Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

11. Lipiński Filip. 2022. *Ameryka. Rewizje wizualnej mitologii Stanów Zjednoczonych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

12. *MMIWG - Missing and Murdered Indigenous Women and Girls*.

13. „A Present-Absent Nation. Literary Representation of the Pequots in America” [Naród Obecny-Nieobecny. Literackie przedstawienia Pekotów w Ameryce]. Toruń, 2008. Pod kierunkiem prof. Tadeusza Rachwała.

14. „Conformity and Resistance. Catherine Maria Sedgwick and William Apess in a Debate about the Predicament the New England Indians in the Context of the 19th Century Indian Policy.” Conformity and Resistance in America. Editor(s): Jacek Gutorow and Tomasz Lebiecki. Cambridge Scholars Publishing, 2007. 176-193: „Constructing a Native Casino American in the United States: The Case of the Mashantucket Pequot Nation.” Ideology and Rhetoric. Ed. Bożena Chylińska. 2009. 181-194.

15. „W cieniu Pocahontas. Miłość między białymi i Indianami na przełomie XVIII i XIX wieku”, w: *Wielkie tematy literatury amerykańskiej*. Tom 7: Miłość / Woźniakowska Agnieszka, Caputa Sonia (red.), 2017, Uniwersytet Śląski w Katowicach, s.11-32; „Indiańskie kontnarracje – stara sprawa, nowe tropy, bohaterowie, konflikty”, *Historia Studia Metodologiczne*, 2021.51: 481-501. DOI – 10.24425/hsm.2021.138386.

16. *Aboriginal North America and Europe: Strengthening Connections*.

17. *Indigenous Economies: Sustenance, Sustainability and Sovereignty*.

18. „Studia Anglica Posnaniensia. An International Review of English Studies”, 2018, vol. 53, nr 51: „Polish Indian hobbyists and cultural appropriation”, s. 347-374.

19. Deloria J. Philip. 1998. *Playing Indian*. New Haven & London: Yale University Press.



*Pisanie o tematach, które mogą mieć dla Indian znaczenie polityczne lub kulturowe często niepokoi naszych kolegów, którzy nie akceptują związków akademii i aktywizmu.*

*Musimy także walczyć z akademikami, którzy rozpaczają, gdy sesje konferencji naukowych składają się z Indian oraz z takimi, którzy uważają, że Indianie nie potrafią precyzyjnie pisać o sobie samych, bo są zbyt blisko tematu. Brakuje Indian, a w szczególności Indianek, piszących o swoich plemionach i kulturach, i niewiele mamy wzorów, które inspirowałyby nowych indiańskich pisarzy. Indianie mają powody, by troszczyć się o to, kto pisze i kto będzie pisał o Indianach. (...) Przypominam też czytelnikom, że nie ma jednego głosu Indian; że jest wiele punktów widzenia na ustne przekazy, etniczne oszustwa, programy studiów indiańskich i – tak naprawdę – na każdą inną kwestię związaną z pisaniem, nauczaniem i interpretowaniem Indian.*

- Devon A. Mihesuah<sup>1</sup>



*Chociaż niektóre plemiona przyjęły wytyczne w sprawie badań naukowych, nie znaczy to, że chcą wytypić badania swoich historii i kultur.*

*Sugerują one często, że rozwiązaniem tego braku równowagi między liczbą piszących Indian i nie-Indian jest zachęcanie większej liczby Indian do pisania o swojej historii. Ale niewielu jest prawdziwych indiańskich historyków, antropologów kulturowych czy nauczycieli, którzy piszą. Większość wydawanych indiańskich pisarzy to powieściopisarze i poeci. Do tego wielu Indian, zwłaszcza „nowych Indian”, nie jest świadomych historii i kultury swojego plemienia. (...)*

*Co więcej, sporo „osób o nieudokumentowanym mieszanym pochodzeniu” pisze z indiańskiego punktu widzenia, ponieważ mogą posiadać odrobinę indiańskiej krwi. Ale wielu z tych Indian nie wie nawet, do którego plemienia należy i nie zostało wychowanych w łączności z plemieniem. Cóż to za głos Indian? Czy mówi nam on cokolwiek o jakimkolwiek plemieniu?*

- Devon A. Mihesuah<sup>1</sup>

---

1. D. A. Mihesuah, "Introduction" w: "Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians", ed. By Devon A. Mihesuah, University of Nebraska Press, 1998.

# Mary Simon i droga do samodzielności kanadyjskich Inuitów

Aż do końca lat sześćdziesiątych XX wieku tradycyjne ziemie Inuitów zajmujące północną część Kanady pozostawały obszarem peryferyjnym. Otoczona aurą tajemniczości Arktyka traktowana była jako obszar mityczny, niedostępny i bardzo słabo rozwinięty, bez szans na rozkwit gospodarczy. Dopiero ostatnie pięć dekad przyniosło zmiany w tym zakresie. Wskutek rosnącego zainteresowania Kanadyjczyków takimi sprawami jak suwerenność nad wodami wokół wysp Archipelagu Arktycznego, globalne ocieplenie czy możliwość rozwoju wydobywania surowców, nastąpił skokowy wzrost świadomości znaczenia Arktyki. Do listy tematów budzących zaniepokojenie stosunkowo niedawno dołączyły przemiany polityczne na północnych obszarach Kanady, będące wynikiem zarówno odzyskiwania praw przez ludy tubylcze, jak i dewolucji władzy w ramach federacji kanadyjskiej. Jednak ciągle stosunkowo niewiele osób wie, że Inuici są najbardziej zaawansowani w procesie odzyskiwania praw wśród pozostałych grup tubylczych Kanady. Ich ojczyzna – Inuit Nunangat (w języku inuktitut oznacza to „miejsce, w którym żyją Inuici”) – jest obecnie w całości objęta traktatami gwarantującymi prawa do ziemi i ustanawiającymi różnego rodzaju instytucje samorządowe. Składa się ona z czterech autonomicznych regionów utworzonych w dwóch prowincjach: Nunatsiavut w Nowej Fundlandii i Labradorze; Nunavik w Quebecu oraz na trzech terytoriach: Nunavut (w całości) i Inuvialuit (w Yukonie oraz na Terytoriach Północno-Zachodnich).

Do zilustrowania drogi, którą w ostatnim półwieczu przeszli kanadyjscy Inuici w celu odzyskania utraconej samodzielności, warto posłużyć się biografią Mary Simon – Inuitki mianowanej dwa lata temu na stanowisko gubernator generalnej Kanady. Ta pierwsza w historii przedstawicielka monarchii, pochodząca z tubylczej ludności, symbolizuje inuicki aktywizm oparty na specyficznych cechach tej kultury. Z jednej strony jest to cierpliwość i determinacja, a z drugiej gotowość do kompromisu. Dzięki temu połączeniu Inuici zdołali wykorzystać nadzieje władz na przyspieszenie rozwoju gospodarczego kraju, który zależał od ostatecznego uregulowania kwestii własności ziem. Zręby autonomii budowano metodą małych kroków, ale ciągle z myślą o celu ostatecznym, jakim było samookreślenie. Choć dzisiaj jeszcze nie we wszystkich regionach formalnie osiągnięto ten cel, to niemniej wszędzie wzrosła zdolność Inuitów do kontrolowania procesu podejmowania decyzji. Inuici są na najlepszej drodze do zakończenia polityki, w której byli, jak określił to Zebedee Nungak, pisarz i działacz na rzecz kultury inuickiej, „ofiarami serii proklamacji i «pociągnięć pióra», które mówiły o statusie naszego terytorium i naszych ludzi”.

Mary Simon (Ningiukudluk w inuktitut) urodziła się w 1947 roku w małej miejscowości Kangiqsualujuaq, położonej w północno-wschodnim Quebecu, która obecnie wchodzi w skład Nunavik. Jej matką była Inuitka, a ojcem biały Kanadyjczyk pochodzący z Manitoby, który prowadził placówkę handlową Kompanii Zatok Hudsona. Dzieciństwo Simon spędziła jeszcze we wspólnocie zachowującej tradycję inuicką – rodzina przez wiele miesięcy w roku prowadziła koczowniczy tryb życia; gdy jednak osiągnęła wiek szkolny, poszła do prowadzonej przez władze federalne dziennej placówki dla tubylczych mieszkańców, gdzie nauczanie odbywało się w języku angielskim. Następnie ukończyła szkołę średnią w Kuujuaq.

W tym czasie, z powodu napływu osadników, nastąpiła kulminacja procesu transformacji nomadycznych społeczności inuickich. Włączeni w struktury gospodarcze południowej Kanady, poddani procesom akulturacji i asymilacji, prowadzonej zarówno przez instytucje religijne, jak i świeckie, a także wskutek bezrefleksyjnej polityki modernizacyjnej, Inuici znaleźli się w sytuacji zagrażającej istnieniu ich odrębnej kultury. Skumulowane efekty kolonizacji niemal załamały autonomię Inuitów.

Szczęśliwie jednak udało się częściowo zatrzymać negatywne zmiany. Przywódcy Inuitów pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku weszli na drogę, która stała się egzystencjalną walką o odzyskanie kontroli nad kierunkami rozwoju własnego społeczeństwa oraz nad ziemią. Wymagało to przełamania oporu władz, które traktowały Inuitów jako osoby niezdolne do wzięcia pełnej odpowiedzialności za funkcjonowanie w świecie politycznym, gospodarczym czy społecznym. Wejście w nowy etap uzależnione było też od zniwelowania poczucia społecznej niższości i znalezienia form oporu. Paradoksalnie pierwszym krokiem do tego stał się ruch spółdzielczy, zainicjowany przez Kościoły i władze państwowe. Uzyskanie głosu umożliwiło artykułowanie potrzeb, aspiracji i interesów Inuitów, co z kolei dało początek ożywieniu kultury i języka inuickiego, a także pozwoliło na zmobilizowanie się i wysunięcie żądań większej kontroli nad własnym życiem i zajmowaną ziemią. To ostatnie inspirowane było działaniami podejmowanymi na zamieszkiwanych przez Inuitów obszarach Alaski i Grenlandii. W kolejnych latach utworzenie krajowych i międzynarodowych organizacji, reprezentujących ludy inuickie w całej Arktyce, oznaczało powstanie trwałej struktury politycznej.

Wśród inuickich liderów, którzy nie pogodzili się z faktem odebrania autonomii przez kolonizatorów, znalazła się też Mary Simon. Po zakończeniu edukacji i krótkiej pracy dla telewizji CBC skoncentrowała się na działalności na rzecz Inuitów. Dzięki mieszanemu pochodzeniu, jak również edukacji w ramach systemu szkół rezydencjalnych, mogła korzystać z doświadczeń oraz wiedzy pochodzącej z obu światów (inuickiego i południowej Kanady) i odgrywać rolę „pomostu” między kulturami. Simon zaczęła od zaangażowania się w negocjacje Porozumienia Zatoki Jamesa i Północnego Quebecu, które stało się pierwszym tzw. nowoczesnym traktatem z ludnością tubylczą w Kanadzie. To także pierwsze roszczenia ziemskie na obszarze Arktyki, które zainicjował plan rozbudowy przemysłu wykorzystującego środowisko naturalne tradycyjnych terenów inuickich (w tym wypadku była to rozbudowa hydroelektrowni w zlewisku Zatoki Jamesa). Na podstawie zapisów Porozumienia utworzono w 1975 r. Nunavik, czyli pierwszy autonomiczny region inuicki w Kanadzie, a Simon weszła w skład powstałej wówczas korporacji Makivik. Instytucja ta zarządza pieniędzmi z odszkodowań i do dzisiaj odgrywa kluczową rolę w gospodarce i polityce regionu.

W latach osiemdziesiątych XX wieku inuicki liderzy stali się już poważnymi aktorami w polityce kanadyjskiej i podjęli wyzwania, przed którymi stanęła ich społeczność, zarówno o charakterze gospodarczym czy związanym ze środowiskiem naturalnym, jak i o charakterze politycznym. W kolejnych dekadach doprowadzili do powstania Inuvialuit (1984), Nunavut (1999) i Nunatsiavut

(2015), a także – przy współpracy z innymi grupami tubylczymi – spowodowali, że do konstytucji Kanady dodano zapisy chroniące ich prawa (1982). Na obu polach aktywnie działała Mary Simon.

Powstanie autonomicznych regionów inuickich przekształciło zarządzanie publiczne w arktycznej części Kanady. Kluczowe znaczenie ma fakt, że ani rząd federalny, ani rządy prowincji bądź terytoriów nie są już jedynymi szczeblami władzy w relacjach z Inuitami. Powstanie samorządnych jurysdykcji inuickich ustanowiło bowiem kolejny – subregionalny – poziom władzy. Proces podejmowania decyzji uległ więc istotnej zmianie – tubylczy mieszkańcy Arktyki nie są już tylko „odbiorcami” decyzji politycznych, zapadających w innych częściach Kanady, ale uczestniczą w całym procesie decyzyjnym. Bez udziału Inuitów, a często bez ich zgody, nie mogą zapaść finalne rozstrzygnięcia, na przykład w sprawie projektów inwestycyjnych dotyczących zasobów naturalnych.

Co więcej, dzięki istnieniu instytucji samorządowych udało się zbudować potencjał ludzki, dający możliwość obsadzenia kolejnych stanowisk i zdobycia doświadczenia w zakresie zarządzania własnymi sprawami. Wskutek tego Inuici zyskali pewność siebie – co jest wynikiem gromadzenia wiedzy i umiejętności – i odzyskali wolną wolę, czyli świadomość możliwości odmowy współpracy, co jest dowodem na ostateczną zmianę reguł władzy i podporządkowania oraz osiągnięcia nowego poziomu autonomii politycznej tego ludu.

Doskonale ilustrują to kolejne funkcje pełnione przez Mary Simon: przewodnicząca Okołobiegunowej Konferencji Inuitów (obecnie Okołobiegunowej Rady Inuitów) czy pierwsza ambasador Kanady do spraw okołobiegunowych, w okresie powstawania Rady Arktycznej. W latach 2006-2012 Simon była przez dwie kadencje przewodniczącą Braterstwa Inuickiego (Inuit Tapiriit Kanatami), organizacji reprezentującej interesy Inuitów z całej Kanady.

Nie ulega wątpliwości, że Inuici są w coraz większym stopniu podmiotem, a nie przedmiotem decyzji podejmowanych za nich przez Ottawę, Yellowknife, Quebec czy St. John's. Badania wyraźnie pokazują, że dobrostan inuickich mieszkańców regionów wchodzących w skład Inuit Nunangat zdecydowanie wzrósł, biorąc pod uwagę wymiar materialny (np. infrastrukturę i poziom rozwoju gospodarczego poszczególnych osad), kulturowy (zachowanie kultury inuickiej i języka), finansowy (związany z zarządzaniem i pomnażaniem funduszy uzyskanych w ramach rekompensaty za ziemię i umów z innymi poziomami władzy lub inwestorami) oraz związany z rozwojem potencjału społecznego Inuitów (np. w zakresie przywództwa). Nie oznacza to jednak, że wyeliminowano wszystkie problemy – w każdym regionie władze borykają się z przeludnieniem, kłopotami zdrowotnymi (niespotykane na południu przypadki gruźlicy), nadużywaniem alkoholu i innych substancji psychoaktywnych oraz z przemocą domową. Po części problemy te sięgają korzeniami kolonializmu, a zaradzenie im wymaga działań, które zależą nie tylko od środków finansowych, ale także od szczegółowych i długotrwałych rozwiązań, opartych na inuickim potencjale i współpracy z władzami na różnych szczeblach.

Również na tym polu widać aktywność Mary Simon. W czasie przewodniczenia Braterstwu Inuickiemu podejmowała działania m.in. na rzecz zwiększenia środków dla młodych ludzi

z północy czy ochrony środowiska naturalnego. Simon jako jedna z pięciu przedstawicieli organizacji tubylczych, przyjechała w 2008 r. przeprosiny premiera Stephena Harpera za złe traktowanie tubylczej ludności w systemie szkół rezydencjalnych. Wielokrotnie zabierała publicznie głos w sprawach kluczowych dla Inuitów. Zabiegała też o podniesienie poziomu szkolnictwa Inuitów – w ostatnich latach kierowała przystosowaniem narodowej strategii do edukacji inuickiej. Simon pozostaje zaangażowana w sprawy dotyczące zwiększenia dostępu do służby zdrowia na północy, m.in. w zakresie pomocy psychologicznej, co ma istotne znaczenie w obliczu wysokiego wskaźnika samobójstw.

To najważniejsze, choć nie jedyne wyzwania, którym muszą sprostać Inuici zarządzający regionami autonomicznymi. Na najbardziej ogólnym poziomie największą próbą dla każdego z tych regionów inuickich jest uzyskanie stabilnej i trwałej kontroli nad ziemią i życiem społeczno-gospodarczym, a także zapewnienie sposobów na poszerzenie autonomii. W tym zakresie priorytetem są rozbudowa zdolności administracyjno-instytucjonalnej i potencjału ludzkiego oraz zwiększenie transferów finansowych ze strony władz prowincji oraz federalnych. Ostatecznym celem pozostaje zdobycie niezależności finansowej, którą można osiągnąć tylko przez powiększenie niezależnych źródeł dochodów.

W tym zakresie szereg zmian wprowadzono po 2015 roku, gdy rząd Justina Trudeau zaczął budowę nowych relacji z organizacjami reprezentującymi grupy tubylcze. Mary Simon jako specjalna przedstawicielka Ottawy do spraw arktycznych, zaangażowana była m.in. w przygotowanie strategii arktycznej, ogłoszonej w 2019 r. To w tym czasie wprowadzono możliwość przekazywania środków finansowych bezpośrednio do organizacji inuickich w Inuit Nunangat.

Nie oznacza to bynajmniej, że wszystkie instytucje władzy w Kanadzie przełamały kolonialne schematy. Nie można jednak zapomnieć o symbolicznym znaczeniu powstania autonomicznych regionów inuickich. Są one postrzegane przez Inuitów jako spełnienie ich największego marzenia – przebudowy mapy politycznej Kanady za pomocą pokojowych środków. W tym kontekście wspominany już wcześniej efekt powstania regionów inuickich, czyli odbudowa „ducha” mieszkańców Inuit Nunangat i przywrócenie im poczucia własnej wartości, nie tylko stanowi przełom w dotychczasowej historii kolonialnych kontaktów, ale też ustanawia podstawy niezbędne do przeprowadzenia procesu pojednania. Jeżeli bowiem ma ono doprowadzić do realnej przemiany relacji, to musi opierać się na fundamentach dających rękojmię, że nie powtórzą się historyczne niegodości i cierpienia.

Choć trudno ze stuprocentową pewnością stwierdzić, że już dzisiaj jesteśmy świadkami akceptacji tych warunków przez wszystkich Kanadyjczyków, to nadzieję budzi fakt, że pojednanie od 2015 roku nie tylko stało się priorytetem rządu federalnego, ale przede wszystkim jest stale obecne w debacie publicznej, mimo iż często pojawia się przy okazji tragicznych wydarzeń z przeszłości. Pozostaje mieć nadzieję, że mianowanie w 2021 roku Inuitki Mary Simon gubernatorką generalną Kanady jest symbolicznym dowodem dokonujących się przemian.

# Autorzy

**Marcin Gabryś**, doktor nauk humanistycznych, kanadyista. Adiunkt w Katedrze Studiów Kanadyjskich Instytutu Amerykanistyki i Studiów Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się problematyką ustrojową oraz polityczną Kanady, w tym jej północnymi regionami. Autor książki *Na drodze do samodzielności: ewolucja instytucji samorządu Inuitów w kanadyjskiej Arktyce*.

**Bartosz Hlebowicz**, doktor nauk humanistycznych (Uniwersytet Jagielloński, 2004). Autor opartej na badaniach etnograficznych książki *„Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki”*. *Nanticoke Lenni-Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych* (2009). Współpracownik i redaktor „Tawacinu” (2000-2010). Tłumacz literatury poświęconej grupom tubylczym Ameryki (m.in. *Liga Hode'-no-sau-nee, czyli Irokezów* Lewisa H. Morgana, 2011), a ostatnio *Pipestone. Życie w szkole z internatem dla Indian* Adama Fortunate Eagle'a, 2023). Redakcja (z Adamem Piekarskim) *Szlakiem złamanych traktatów. O dyplomacji w Kraju Indian od czasów kolonialnych do dzisiaj/ The Trail of Broken Treaties. Diplomacy in Indian Country from Colonial Times to Present* (2011). Obecnie pracuje jako korespondent „Gazety Wyborczej” z Włoch.

**Magdalena Krysińska-Kałużna**, doktor habilitowana, etnologa, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, zajmuje się antropologią prawa i kulturami społeczeństw tubylczych Ameryki Łacińskiej. Prowadziła badania w Meksyku i Amazonii, jest autorką m.in. książek *Yamashta, czyli Ten Który Prawie Umarł. Proces kontaktu a przetrwanie kultur indiańskich w Amazonii oraz Prawo jako mit. Relacja pomiędzy tubylczym prawem zwyczajowym a prawem stanowionym*.

**Waldemar Kuligowski**, profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Antropologii Kulturowej na UAM w Poznaniu. Prowadzi badania terenowe w Europie, Azji i Ameryce Północnej. W swoim dorobku ma kilkanaście książek i ponad sto artykułów naukowych. Został odznaczony odznaką „Zasłużony dla Kultury Polskiej”, był także wyróżniany za pracę dziennikarską i w ogólnopolskich konkursach poetyckich.

**Marek Kupiec**, absolwent filologii angielskiej ze specjalizacją tłumacza na Uniwersytecie Śląskim (2013). Od 2014 pracuje dla Lakota Language Consortium i zajmuje się rewitalizacją języka lakota.

**Weronika Łaszkiewicz**, doktor, jest adiunktem na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. Jest autorką książek *Fantasy Literature and Christianity* (2018) i *Exploring Fantasy Literature* (2019) oraz współredaktorką tomu *Images of the Anthropocene in Speculative Fiction* (2021). Dr Łaszkiewicz napisała szereg artykułów o anglo-amerykańskiej literaturze spekulatywnej, a obecnie pracuje

na książką badającą symulację tubylczej obecności w literaturze fantasy. Z jej pracami można zapoznać się na portalu Academia.edu.

**Marek Nowocien**, wieloletni uczestnik Polskiego Ruchu Przyjaciół Indian, współzałożyciel kwartalnika przyjaciół Indian „Tawacin” (1985-2010), współtwórca indyjanistycznych portali internetowych, współautor i redaktor magazynu „Wyspa Żółwia”, tłumacz anglojęzycznych biografii („Czarny Łoś mówi”, „Piękna-tarcza”), indiańskiej poezji i licznych tekstów o współczesnych tubylcach Ameryki Pn., współzałożyciel i pierwszy prezes PSPI, organizator i uczestnik długodystansowych indiańskich biegów i marszów, członek fundacji Bieg na Rzecz Ziemi, wędrowiec, prelegent i popularyzator wiedzy o ludach tubylczych.

**Radosław Palonka**, doktor habilitowany, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego (Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz Crow Canyon Archaeological Center). Od kilkunastu lat uczestniczy i prowadzi badania kultur indiańskich w różnych częściach Ameryki Północnej; stypendysta m.in. Fundacji Fulbrighta i Fundacji Kościuszkowskiej. Od 2011 roku kieruje projektem archeologicznym w Kolorado (USA), badającym przemiany osadnicze i kulturowe oraz sztukę naskalną prekolumbijskiej kultury Pueblo oraz innych grup indiańskich z Południowego Zachodu. Autor m.in. pierwszej w Polsce monografii dotyczącej archeologii Pd-Zach USA: *Sztuka i archeologia kultur indiańskich prekolumbijskiego Południowego Zachodu USA* (Kraków, 2019).

**Kacper Świerk**, antropolog kultury, etnolog. Studiował i obronił doktorat w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Pracował w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Szczecińskiego. Od 2021 roku zatrudniony w Instytucie Antropologii na Uniwersytecie Gdańskim. Specjalizuje się w etnologii amerykańskiej, w tym głównie w ludach nizin Ameryki Południowej. Prowadził badania terenowe wśród Indian Matsigenka i Wampis w peruwiańskiej Amazonii.

**Elżbieta Wilczyńska**, doktor nauk humanistycznych, pracuje w Zakładzie Badań nad Tekstami Kultury na Wydziale Anglistyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Uczy wiedzy o kulturze i instytucjach Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Prowadzi badania i seminaria licencjackie na temat Stanów Zjednoczonych, a także historii i kultury tubylczej ludności Stanów Zjednoczonych i Kanady. Publikuje i prezentuje (w kraju i zagranicą) artykuły na temat historii, kultury i sztuki tubylczej ludności. Współorganizowała międzynarodowe konferencje na temat Indian Ameryki Północnej. Jest członkinią Polskiego Towarzystwa Studiów Amerykanistycznych, American Indian Workshop.



a



b



c



d



e

Ceramika kultury Pueblo zdobiona czarnym barwnikiem na białym tle i typowa dla okresu XIII wieku n.e. w regionie Mesa Verde  
(fot. Radosław Palonka & Sand Canyon-Castle Rock Community Archeological Project).