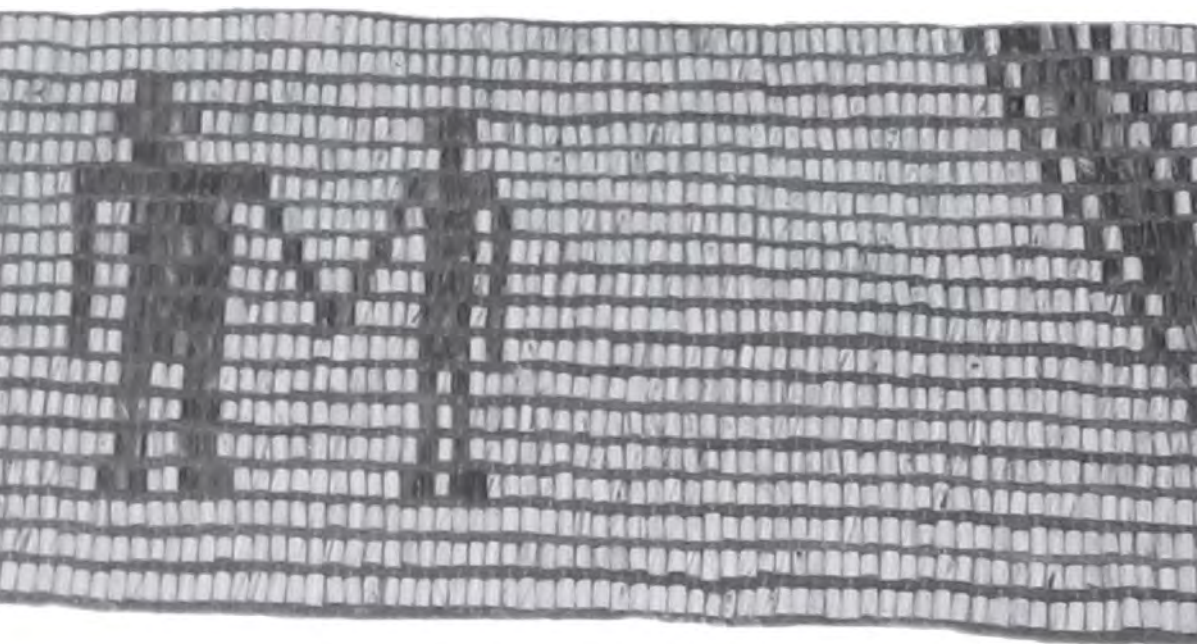


Bartosz Hlebowicz

# „ODNALEŹĆ NASZE PRAWDZIWE ŚCIEŻKI”

Nanticoke Lenni–Lenapowie  
i Oneidowie  
ze Wschodniego Wybrzeża  
Stanów Zjednoczonych



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego  
WYDAWNICTWO  
DiG

Dyplomatyzacja i akceptacja w internecie finansowana w ramach umowy 51/P.P/AN/2014 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki.

# STUDIA ETHNOLOGICA



# STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego  
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:

Lech Mróz

Zofia Sokolewicz

Jerzy S. Wasilewski

Anna Zadrożyńska-Barącz

Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

Anna Malewska–Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa 2002

*Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002

*Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, pod red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny Zowczak, Warszawa 2003

Wojciech Bęben, *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*, Warszawa 2004

*Etnos przebudzony*, pod red. Lecha Mroza, Warszawa 2004

Agnieszka J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005

Maciej Ząbek, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Warszawa 2007

*Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, pod red. Magdaleny Lubańskiej, Warszawa 2007

Anna Malewska–Szałygin, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich. 1999–2005*, Warszawa 2008

Łukasz Smyrski, *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*, Warszawa 2008



Bartosz Hlebowicz

# „ODNALEŹĆ NASZE PRAWDZIWE ŚCIEŻKI”

Naticoke Lenni–Lenapowie  
i Oneidowie  
ze Wschodniego Wybrzeża  
Stanów Zjednoczonych



Warszawa 2009

CIP — Biblioteka Narodowa  
Hlebowicz, Bartosz  
„Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki” : Nanticoke  
Lenni–Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża  
Stanów Zjednoczonych / Bartosz Hlebowicz ; Instytut  
Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu  
Warszawskiego. – Warszawa : Instytut Etnologii i  
Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego  
: Wydawnictwo DiG, 2009. – (Studia Ethnologica)

Publikacja dofinansowana przez:  
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Umowa nr 511/DWB/P/2008)  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Redakcja: *Daria Loska*

Redakcja techniczna: *Beata Gratys*

Projekt okładki: *Wioletta Szebesta*

Na okładce: tzw. wampum Williama Penna (według ustnych opowieści  
ten pas z koralików z muszli był darem od Delawarów podczas traktatu  
z 1682 roku w Shackamaxon, dziś Filadelfia, na mocy którego Indianie  
sprzedali Pennowi ziemię, co stało się załącznikiem kolonii Pensylwania),  
dzisiaj przechowywany w Atwater Kent Museum w Filadelfii,  
fot. Bartosz Hlebowicz

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego & Wydawnictwo DiG, 2008

ISBN 978–83–7181–578–2



Wydawnictwo DiG, Sp. j.  
PL 01–524 Warszawa, al. Wojska Polskiego 4  
tel./fax: (+48 22) 839 08 38  
e-mail: [biuro@dig.pl](mailto:biuro@dig.pl), <http://www.dig.pl>

Druk cyfrowy



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w  
ramach umowy 511/P-DiG-N/2016 ze środków Ministra  
Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na  
działalność opiewocześniejącą naukę.

# Podziękowania

Szczególne podziękowania chciałbym przekazać dwóm społecznościom, którym jest poświęcona ta praca i których członkowie cierpliwie akceptowali moją obecność i odpowiadali na moje pytania: Oneida Indian Nation ze stanu Nowy Jork oraz Nanticoke Lenni–Lenape z New Jersey.

Ta książka, oparta na pracy doktorskiej, którą obroniłem na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2004 roku, nie mogłaby jednak powstać, gdyby nie dwie osoby: dr John Johnsen, profesor antropologii w Utica College of Syracuse University, oraz Andrzej Wala, dyrektor Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego w Atlantic City. Dzięki pierwszemu moje badania terenowe wśród społeczności indiańskich doszły do skutku. On też pomógł mi w nawiązaniu kontaktu z Oneidami ze stanu Nowy Jork. Andrzej z kolei zaprosił mnie do badań w społeczności Nanticoke Lenni–Lenapów.

Mojemu promotorowi, prof. dr. hab. Aleksandrowi Posern–Zielińskiemu, dyrektorowi Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, a także dr. Mariuszowi Kairskiemu z IEiAK UAM dziękuję za wskazówki pozwalające lepiej rozumieć problemy etniczne. Profesorowi historii w Cornell University w Ithaca, NY, Robertowi Venablesowi, a także Harry’emu Schüllerowi z Uniwersytetu we Freiburgu oraz Johnowi Faddenowi, artyście z plemienia Mohawk, mieszkającemu w górach Adirondacks, dziękuję za liczne dyskusje na temat kultury Irokezów i współczesnych problemów Oneidów. Johnowi należą się szczególne podziękowania za udostępnienie reprodukcji swoich rysunków do wykorzystania w tej pracy. Z kolei profesor Venables przejrzał i poprawił cytowane fragmenty wywiadów w języku angielskim.

Wiele osób wśród badanych przeze mnie grup okazało pomoc. Dziękuję Rayowi Halbritterowi, liderowi nowojorskich Oneidów, a także Radzie Mężczyzn i Matek Rodowych oraz wodzowi Markowi Gouldowi i Radzie Plemiennej Nanticoke Lenni–Lenapów za zgodę na prowadzenie badań wśród ich społeczności. Głęboką wdzięczność winienem Pat Rossello. Dzięki Pat, wspaniałej przewodniczce, uzyskałem pierwszy rzetelny wgląd w społeczność Nanticoke Lenni–Lenapów.

Każda z osób wymienionych poniżej pomogła w prowadzeniu badań, zbieraniu materiałów lub zakwaterowaniu. Serdecznie dziękuję: Kandice Watson z Oneida Indian Nation, Brendzie Bush z Oneida Indian Nation, Lis Munson z Nanticoke Lenni–Lenapów w Bridgeton w stanie New Jersey, Pat Burchard, bibliotekarce w Utica College, Ewie Dżurak z Gutman Library of Harvard University, Barbarze Brennan z Bridgeton, Markowi Gromanowi z New Jersey.

Odrębne wyrazy wdzięczności składam Markowi Maciołkowi, redaktorowi i wydawcy kwartalnika „Tawacin”, niestrudzenie odpowiadającemu na setki pytań, którymi zasypywałem go o każdej niemal porze dnia i nocy, oraz mojej rodzinie: rodzicom Grażynie (pierwszej redaktor tej pracy) i Stanisławowi Hlebowiczom, siostrze Urszuli Waclawczyk i żonie Giulii Torri, wytrwale mnie wspierającej. Profesorowi Lechowi Mrozowi, dyrektorowi Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, należą się podziękowania za umożliwienie opublikowania tej książki, a pani redaktor Darii Losce — podziw za żmudną pracę.

Następujące instytucje w różnych etapach moich badań zapewniły mi pomoc finansową: Freie Universität w Berlinie, Fundacja im. Stefana Batorego, Komitet Badań Naukowych, Fundacja Kościuszkowska i Tokyo Foundation.

Pamięć, podobnie jak sztuka, ma skłonność do selekcji i zamilowanie do szczegółów. (...) Pamięć zachowuje właśnie detale, a nie cały obraz, czy też, jak kto woli, kluczowe sceny, a nie całe przedstawienie. Przekonanie, że w jakiś sposób pamiętamy całość ze wszystkimi szczegółami — ta pewność, dzięki której ludzie kontynuują życie — jest bezpodstawne.

Josif Brodski, *W półtora pokoju*





# Wstęp

## A. Cele pracy, metody, badane grupy, literatura

Oneida Indian Nation<sup>1</sup> i Nanticoke Lenni–Lenape<sup>2</sup>, bohaterowie niniejszej pracy, to niewielkie tubylcze społeczności walczące dziś o zachowanie odrębności i poprawienie statusu w społeczeństwie amerykańskim. Ich przodkowie należą do pierwszych, z którymi zetknęli się europejscy koloniści w XVII wieku. Analiza współczesnych strategii podtrzymywania i odtwarzania minionych tradycji oraz budowania etnicznych autowizerunków w obu tych społecznościach stanowi główny temat pracy. Jednocześnie jest ona przyczynkiem do rozumienia formowania się tubylczej tożsamości etnicznej na Wschodnim Wybrzeżu Stanów Zjednoczonych, gdzie ruchy indiańskiego odrodzenia kulturowego wydają się dzisiaj najintensywniejsze.

Interesowały mnie związki etniczności z tożsamością: sposoby wykorzystywania pierwszej do tworzenia drugiej. Przy obszernej literaturze na temat tubylczych mieszkańców Ameryki Północnej Wschodnie Wybrzeże wciąż pozostaje regionem otwierającym duże możliwości zarówno dla badaczy kultury, etniczności, jak i amerykanistów zajmujących się rdzennymi społecznościami kontynentu. W przeciwieństwie do grup indiańskich z zachodu czy południa Stanów Zjednoczonych, o rozpoznawalnych dla outsiderów symbolach kulturowych, tubylczy mieszkańcy Wschodniego Wybrzeża często są „niewidzialni” kulturowo i dopiero znajdują się w procesie wytwarzania i przyswajania owych symboli — w dużej mierze zanikłych na skutek kilkusetletniego kontaktu z kulturami białego człowieka (dłuższego niż u ludów indiańskich z zachodniego brzegu Missisipi). Współcześnie świeżo wynalezione, odtwarzane na skutek działalności politycznej i etnotwórczej tradycje nakładają się na od dawna — na skutek dłuższej

---

<sup>1</sup> Czasami będę używał skrótu OIN.

<sup>2</sup> Czasami będę używał skrótu NLL.

akulturacji, asymilacji i transkultuacji<sup>3</sup> — przyswojone elementy kultury amerykańskiej (styl życia) czy nieliczne tradycje tubylcze<sup>4</sup>. W tym procesie tworzy się nowa, unikalna w skali Ameryki, kultura Indian Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych.

Praca ma charakter etnograficzny i koncentruje się na analizie projektów etnopolitycznych w obu społecznościach. Jednocześnie nie stanowi ona ich monografii, to znaczy nie usiłuje przedstawić całościowego oglądu kultury oraz historii omawianych tu ludów. Niemniej historia na kartach tej książki będzie stale obecna, a to dlatego, że przeszłość dostarcza zarówno OIN, jak i NLL bogatego arsenału środków do budowania współczesnych strategii etnicznych.

Ze względu na specyficzną historię kolonizacji Ameryki Północnej Wschodnie Wybrzeże stało się terenem szczególnie intensywnych i głębokich przemian tubylczych kultur, a od mniej więcej 40 lat obszarem równie doniosłych przeobrażeń o charakterze etniczno-politycznym. Dzisiaj obserwować można proces gwałtownego odradzania się licznych grup indiańskich, a także powstawania grup uzurpujących sobie indiańskie pochodzenie<sup>5</sup>. Sprzyjają temu przychylny klimat społeczny, sytuacja polityczna i, częściowo z nich wynikające, indywidualne poszukiwania odpowiedzi na stosunkowo nowe pytania: „kim jestem?” i „kim jesteśmy jako grupa?”. O ile historia sądowych i politycznych zmagania Oneidów z rządem federalnym i stanowym ciągnie się nieprzerwanie od zakończenia amerykańskiej wojny o niepodległość, o tyle w wypadku Nanticoke Lenni–Lenapów trudno zauważyć ślady jakiegokolwiek działalności etnotwórczej przed 1974 rokiem.

Badania wśród indiańskich społeczności przeprowadziłem pomiędzy latem 2001 a latem 2004 roku. Podczas pięciu wyjazdów w tym okresie spędziłem w sumie wśród społeczności tubylczych 12 miesięcy. Celem wyjazdów było przede wszystkim przeprowadzenie etnograficznych badań terenowych wśród Oneida

<sup>3</sup> Termin „transkultuacja” propagowany przez kubańskiego antropologa Fernando Ortiza i Bronisława Malinowskiego. „(...) Każda transkultuacja jest procesem, w którym coś jest zawsze dawane w zamian za to, co się otrzymuje: system «daj i weź». To proces, w którym obie strony równania się zmieniają, proces, z którego powstaje nowa rzeczywistość, zmieniona i złożona, rzeczywistość, która nie jest mechanicznym zbiorem cech, ani nawet mozaiką, ale nowym zjawiskiem, oryginalnym i niezależnym. (...) słowo trans–kultuacja... sugeruje wymianę pomiędzy dwiema kulturami, obydwoma aktywnymi, obydwoma wnoszącymi swój udział i obydwoma współpracującymi, by spowodować nową rzeczywistość cywilizacji” [Malinowski, 2004: 445].

<sup>4</sup> Pamiętać przy tym należy, że integracja Indian z amerykańskim społeczeństwem nie przebiegała na Wschodnim Wybrzeżu równomiernie: mieszkańcy rezerwatów zachowują odmienne zwyczaje i światopogląd niż Indianie wychowani w miastach i miasteczkach. Indianom rezerwatowym, np. Irokezom ze stanu Nowy Jork, przynajmniej do niedawna, trudniej też było się wyzwolić ze statusu outsidera w społeczeństwie amerykańskim.

<sup>5</sup> Mam na myśli takie grupy, które odwołują się do dziedzictwa plemion znanych z czasów kolonialnych, ale który to status nie jest rozpoznawany przez innych. Sprawdzanie, w jakim stopniu członkowie takich grup w istocie pochodzą od tubylczych Amerykanów, jest niezmiernie trudne. Nieco inny problem stanowi zaś ustalenie, czy mamy do czynienia z grupami w sensie antropologicznym: przypadkowo zetknięte osoby o pochodzeniu indiańskim lub częściowo indiańskim nie stanowią grupy indiańskiej.

Indian Nation z Nowego Jorku oraz Nanticoke Lenni–Lenapów z New Jersey. Prócz tego krótsze rekonesansy badawcze przeprowadziłem między innymi wśród Oneidów z Wisconsin i znad rzeki Thames w Kanadzie, wśród Delawarów z Anadarko i Bartlesville w Oklahomie oraz Delawarów z Moraviantown w Kanadzie, wśród Indian Mohawk w rezerwacie Akwesasne w stanie Nowy Jork<sup>6</sup>, a także w grupie Piscatawayów w stanie Maryland.

Zasadniczym elementem badań terenowych były obserwacja uczestnicząca wydarzeń życia społecznego grup indiańskich, a także formalne oraz nieformalne wywiady z członkami społeczności. Wśród Nanticoke Lenni–Lenapów przeprowadziłem wywiady z 80 informatorami, wśród Oneidów z Nowego Jorku z 31, wśród Oneidów z Wisconsin — z 16, wśród Oneidów z Southwold — z 21, wśród Mohawków z Akwesasne — z 16, wśród Delawarów z Oklahomy — z 12. Do tego dochodzą liczne rozmowy nieformalne z członkami badanych społeczności, a także wywiady kontynuowane po powrocie do Polski za pośrednictwem Internetu. Rozmowy nagrane na taśmach magnetofonowych oraz zapisane w wersji elektronicznej przechowuję we własnym archiwum.

W części dotyczącej OIN często odwoływałem się do doniesień prasy codziennej wydawanej w stanie Nowy Jork, a także Wisconsin. Nie ma tygodnia, w którym nie ukazałby się artykuł donoszący o negocjacjach Oneidów (oraz innych Irokezów) z rządem stanowym lub federalnym, o zakupie nowej ziemi przez OIN czy o wydarzeniach związanych z konfliktem rozdierającym tę niewielką społeczność lub napięciem między Indianami a częścią mieszkańców lokalnych nieindiańskich społeczności. Również prasa wydawana przez samych Indian (w tym Oneidów) była pomocna w poszukiwaniu obrazu tubylczych sposobów pojmowania tożsamości etnicznej.

Dzięki uprzejmości Anthony’ego Wonderleya z Departamentu Prawnego OIN uzyskałem wgląd w archiwum wodza Williama Rockwella. Materiały zgromadzone przez lidera Oneidów z pierwszej połowy XX wieku stanowią nieoceniony materiał do studiów nad współczesną historią i polityką Oneidów.

Literaturę dotyczącą kwestii indiańskich, w większości niedostępną w Polsce, zdobywałem najpierw w znakomitej amerykańskiej bibliotece Instytutu Kennedy’ego we Freie Universität w Berlinie podczas pobytu na stypendium w listopadzie 2000 roku, a następnie podczas podróży amerykańskich w następujących placówkach: bibliotece Utica College w NY, bibliotekach na Uniwersytecie Harvarda w Cambridge, MA, bibliotece Western Ontario University w London, Ontario, oraz bibliotece Oneida Indian Nation na Terytorium Oneidów, NY.

Nieodzownym elementem studiów nad sposobami rozumienia własnej etniczności przez Indian ze Wschodniego Wybrzeża było prowadzenie dokumentacji fotograficznej. Niewielka część spośród sporządzonych fotografii zamieszczona została w niniejszej pracy; przedstawia ona tubylcze sposoby interpretowania

---

<sup>6</sup> Rezerwat Akwesasne (St. Regis) leży na granicy stanu Nowy Jork oraz kanadyjskich prowincji Ontario i Quebec.

własnej kultury, rekonstruowania tradycji, a także ukazuje kulturę codzienną badanych grup etnicznych. Zdjęcia te zostały wykonane w latach 2001–2003. Rozprawa, zwłaszcza w części dotyczącej kultury Oneidów, ozdobiona jest również rysunkami artysty Johna Kahionhesa Faddena, który uprzejmie pozwolił na ich wykorzystanie.

Fredrik Barth podaje ważną wskazówkę metodologiczną, której przestrzegam w toku niniejszej analizy: pisze on, że jeśli członkowie danej grupy twierdzą, że należą do grupy A, chociażby dla osób z zewnątrz wyglądali na przedstawicieli grupy B, badajmy ich w kategoriach właściwych grupie A [Barth, 1969: 15]. Dlatego niniejsza praca, choć traktuje o sposobach formowania tożsamości indiańskiej, nie zawsze mówi o samookreśleniach wyłącznie grup indiańskich. Kategorie „indiańskości” przykładane tu są zarówno do potomków rdzennych mieszkańców Ameryki, jak i do tych, których etniczność jest niekoniecznie lub nie tylko indiańska, ale którzy za Indian chcą uchodzić.

Zasadnicza część pracy powstała w 2004 roku, ale na użytek publikacji starałem się uzupełnić ją o informacje dotyczące najnowszych wydarzeń wśród Indian Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych.

Pomimo tego, że literatura naukowa dotycząca Irokezów (w tym Oneidów) jest obszerna w porównaniu z pracami na temat innych ludów indiańskich, współczesna sytuacja Oneidów w Nowym Jorku nie doczekała się dotychczas etnograficznego ujęcia. Gruntowny polityczno–historyczny kontekst współczesnej historii Irokezów ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji Oneidów zawierają prace Laurence’a Hauptmana [1988a, 1988b] oraz pod redakcją Jacka Campisiego i Hauptmana [1988], jednakże w większym stopniu dotyczą one Oneidów z Wisconsin niż z Nowego Jorku. Dobrym syntetycznym ujęciem historii Ludu Długiego Domu aż do lat dziewięćdziesiątych jest praca Deana Snowa *The Iroquois* [1995]. Znakomitym wprowadzeniem do współczesnych dziejów Oneidów w Nowym Jorku, ale koncentrującym się na ich sądowych bataliach o odzyskanie ziemi w centralnym Nowym Jorku, jest książka prawnika reprezentującego Oneidów w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia [Shattuck, 1991]. Hauptman w pracy o sytuacji Irokezów po drugiej wojnie światowej poświęca rozdział panoramie współczesnych dziejów nowojorskich Oneidów [Hauptman, 1986: zwłaszcza strony 179–203]. Natomiast bodaj tylko dwa artykuły odnoszą się wyłącznie do najnowszych problemów nowojorskich Oneidów: Bruce’a Johansena [2002] i Harry’ego Schülera [2000], przy tym pierwszy jest bardziej artykułem publicystycznym, drugi — etnologiczną narracją. Nie ma potrzeby dodawać, że to ostatnie ujęcie jest najbliższe duchowi niniejszej pracy. Artykuł Schülera to zresztą jedyna spośród tu wymienionych publikacji będąca owocem europejskiej myśli etnologicznej w tej dziedzinie.

Pierwsze polskie spisane obserwacje dotyczące Oneidów (i innych Irokezów) znalazły się w *Podróżach po Ameryce* Juliana Ursyna Niemcewicza. Wędrując po wschodnich obszarach Stanów Zjednoczonych na przełomie XVIII i XIX wieku, polski polityk i pisarz oglądał nędzę rezerwatów irokeskich i rozkład więzi społecznych

Indian [Jaskulski, 1996: 7; Niemcewicz, 1959: 68, 232–241, 397–412]. Zaskakującą parabolą w ubogiej krajowej literaturze na temat Oneidów są trzy artykuły amerykańskiego antropologa napisane specjalnie dla polskiego czasopisma indianistycznego po niemal 200 latach od ukazania się zapisków Niemcewicza [Johnsen, 2000, 2001, 2006]. Tym razem to amerykański obserwator, nieświadomy zapewne pracy Niemcewicza, zdecydował się — dzięki kontaktom nawiązanym w naszym kraju — podzielić z polskimi czytelnikami swoimi obserwacjami na temat Oneidów, z którymi od kilkudziesięciu lat mieszka po sąsiedzku. Uzupełnieniem tych tekstów jest wywiad z ich autorem [Hlebowicz, 2001a]. Antropologiczna analiza problemów związanych ze współczesną tożsamością Oneidów została przedstawiona w języku polskim po raz pierwszy w moich artykułach [Hlebowicz, 2003a, 2006a].

Podobnie ma się rzecz z opracowaniami dotyczącymi Delawarów (Lenapów): o ile fachowa literatura amerykańska obfituje w prace na temat archeologii, historii i kultury głównych odłamów tego ludu, o tyle literatura na temat niewielkiej społeczności Nanticoke Lenni–Lenapów prawie wcale nie istnieje. Dwie prace [Trusty, 1999; Steward, Steward, 1994 [1913]] rzucają nieco światła na lokalne historie z południa New Jersey, ale zawierają sporadyczne i lakoniczne wzmianki o Indianach.

Poza artykułami w lokalnej prasie relacjonującymi bieżące wydarzenia z życia społeczności z Bridgeton (na przykład prezentacja współczesnych tańców indiańskich dla mieszkańców miasteczka) i marginesowymi wzmiankami w pracach historyków czy antropologów niewiele jest źródeł pisanych na temat Nanticoke Lenni–Lenapów. Herbert C. Kraft, zmarły przed kilkoma laty wybitny badacz Lenapów, autor kilku książek i kilkudziesięciu prac na temat ich kultury, prehistorii i historii, w swoich dwóch najważniejszych pracach: *The Lenape...* [1986: 242–243] oraz *The Lenape–Delaware Indian Heritage...* [2001: 544] poświęcił organizacji Nanticoke Lenni–Lenape odpowiednio: zaledwie akapit oraz pół strony, przy czym informacje zawarte w drugim dziele<sup>7</sup> w większości powtarzają skromne dane z poprzedniej pracy.

Wśród innych publikacji, które zawierają ograniczoną ilość danych o Nanticoke Lenni–Lenapach, wymienić należy artykuł Andrew Garellego [1986: 70–72 i 100–105], prace Clintona Weslagera [1983: 245–260<sup>8</sup>] i Gregory’ego Dowda [1992: 59–67 i zwłaszcza 68–69]. Artykuł Garellego ma charakter popularny, ale podaje więcej istotnych informacji na temat NLL niż prace pisane przez specjalistów.

I znowu warto zwrócić uwagę na fakt, że i w wypadku Nanticoke Lenni–Lenapów europejskie zainteresowania przewyższają amerykańskie. W Polsce ukazały się dwa artykuły Andrzeja Wali, zamieszkałego od kilkunastu lat w Atlantic City, 70 mil od Bridgeton, siedziby Nanticoke Lenni–Lenapów, założyciela i dyrektora Polsko–Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego im. Bronisława Malinowskiego [Wala, 2001a, 2001b]. Przybliżają one historię Indian w New Jer-

<sup>7</sup> Będącym summą wieloletnich badań Krafta nad Delawarami (wydane tuż po jego śmierci).

<sup>8</sup> Czyli rozdział „Indian Revival in Delaware and New Jersey”.

sey, a także omawiają organizację współczesnych NLL. Moje wstępne obserwacje z badań terenowych w Bridgeton w 2001 roku zostały opublikowane w dwóch artykułach [Hlebowicz, 2002c, 2003c].

Kilka pozycji naukowych dostarcza wiedzy na temat sposobów formowania tożsamości współczesnych grup tubylczych na Wschodnim Wybrzeżu. Do najlepszych, moim zdaniem, należą opracowania Karen Blue *Lumbee problem...* [1980] oraz Davida Cohena *The Ramapo Mountain People* [1986], przybliżające etniczną historię grup starających się o zdobycie indiańskiej tożsamości (zakończone sukcesem w przypadku Lumbee i niepowodzeniem, jeśli chodzi o kolorowych mieszkańców gór Ramapough w północnym New Jersey). Bez wątpienia książką, która wypełnia choć część luki w studiach etnicznych dotyczących współczesnych zjawisk na Wschodnim Wybrzeżu USA, jest zbiór esejów *Strategies for Survival. American Indians in the Eastern United States* pod redakcją Franka W. Portera III [1986a]. Analizuje ona procesy etnicznego odrodzenia i redefiniowania tożsamości pięciu grup o indiańskim bądź wielorasowym dziedzictwie.

Wśród innych prac na uwagę zasługują: zbiór tekstów pod redakcją Laurence'a Hauptmana i Jamesa Wherry'ego, poświęcony etnohistorii Indian Pequot z Connecticut [1993], monografia potomków Indian z Long Island z podkreśleniem współczesnych starań o zmanifestowanie odrębności etnicznej [Strong, 1998], solidna praca o historii i XX-wiecznym odrodzeniu Nanticoków ze stanów Maryland i Delaware [Weslager, 1983] czy podobne ujęcie historii i współczesnej tożsamości Indian Powhatan z Virginii [Rountree, 1990].

Pomimo specyfiki problemów etnicznych Wschodniego Wybrzeża nie sposób nie dostrzec podobieństwa procesów budowania tożsamości etnicznej do innych rejonów świata. Obszar Pacyfiku dostarcza znakomitego materiału porównawczego w tej dziedzinie. Oprócz głośnego artykułu Allana Hansona o „wynalezieniu” Maorysa [Hanson, amerykańskie wydanie 1989, polskie wydanie 1999] chciałbym wymienić zbiory esejów o kulturowych sposobach konstruowania tubylczej tożsamości etnicznej wśród ludów Pacyfiku [Wassmann, 1998] oraz rozprawy dotyczące tożsamości i etniczności [Linnekin, Poyer, 1990]. Obydwie książki stanowiły inspirację w moich przedsięwzięciach badawczych.

Polska literatura dotycząca tubylców Ameryki Północnej nie jest imponująca, zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym. Wyjątkiem jest wydawany w Wielichowie pod Poznaniem w niewielkiej liczbie egzemplarzy kwartalnik „Tawacin”, regularnie dostarczający solidnej wiedzy na temat rdzennych ludów USA i Kanady. Dobry wstęp do wiedzy o Indianach oferują też prace Ewy Nowickiej i Izabelli Rusinowej [zwłaszcza *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*, Warszawa: PWN, 1991], Arkadiusza Kilanowskiego [*Współcześni Indianie Stanów Zjednoczonych*, Toruń: Wyd. Adam Marszałek, 1998] czy Jerzego Gąssowskiego [*Indianie Ameryki Północnej*, Warszawa: Trio; Pułtusk: WSH, 1996]. W ostatnich latach ukazało się też kilka tomów materiałów pokonferencyjnych poświęconych historii i współczesnym problemom Indian Ameryki

Północnej, będących owocem dociekań badawczych wąskiego grona polskich indianistów: *Odrębna rzeczywistość* [A. Kilanowski (red.), Wielichowo: TIPI, 2004], *Pióropusze i krawaty* [Wielichowo: TIPI, 2007], *Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych* [M. Górka (red.), Wielichowo: TIPI, 2006]<sup>9</sup>. Jeżeli chodzi o prace antropologiczne będące wynikiem badań terenowych, nie sposób pominąć wnikliwych badań wśród indiańskiej populacji Chicago, prowadzonych przez socjologa Janusza Muchę [dwa artykuły: *Sukces wśród najuboższych. Chicagowscy Indianie i ich elita* oraz *Z prerii na ulice. Przemiany indiańskiej społeczności Chicago*, opublikowane w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku; ponownie ukazały się w tomie *Oblicza etniczności. studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków: Nomos, 2005]. Niniejsza praca jest bodaj drugą pozycją w literaturze polskiej opartą na badaniach terenowych wśród społeczności tubylczych Ameryki Północnej.

Z powodu wymiernych ekonomicznych korzyści, jakie społeczności tubylcze uzyskują w wyniku oficjalnego uznania ich za grupy indiańskie, współczesne strategie etniczne muszą mieć w jakimś zakresie charakter polityczny. Wbrew jednak stanowisku licznych krytyków legalności istnienia współczesnych grup indiańskich na Wschodzie uważam, że to nie motywy ekonomiczne decydują w głównej mierze o ujawnianiu się grup tubylczych w tym regionie. Uwikłanie idei tradycyjności, suwerenności, narodu itd. w grę o tożsamość i lepszy status społeczny nie oznacza automatycznie „nieautentyczności” samej grupy, jak chcą niektórzy.

Obydwie wybrane przeze mnie grupy stanowią niewielkie wspólnoty etniczne (obie liczą zaledwie po kilkanaście setek osób), ale ukazują, każda na swój sposób, najistotniejsze problemy współczesnych sposobów „negocjowania etniczności” w Stanach Zjednoczonych. Podobnie jak pojawienie się ruchu etników, czyli potomków emigrantów pochodzenia europejskiego, odrodzenie indiańskiej tożsamości nastąpiło w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku<sup>10</sup>. Do dzisiaj zarówno Oneidowie, jak i Nanticoke Lenni–Lenapowie znajdują się na etapie (choć każda grupa w innej jego fazie) formowania własnego wizerunku i walki o lepszą pozycję w społeczeństwie amerykańskim.

Oneidowie należeli do Ligi Irokeskiej (Haudenosaunee, Hode'nosaunee, Ho–dė–no–saū–nee, Hotinoshoni — Their House is Extended albo People of the Long-

---

<sup>9</sup> Historię Indian polskiemu czytelnikowi próbuje przybliżyć Aleksander Sudak [m.in. prace: *Paunisi. Nieszczęśliwy lud Równin*, 1999; *Komancze. Władcy Południowych Równin*, 1988; *Detroit 1763*, 2006]. Marek Hyjek jest autorem ogólnego opracowania na temat zwyczajów i życia rodzinnego Indian Ameryki Północnej [*Za ścianą wigwamu*, 2002]. Istnieją też pozycje poświęcone indiańskim religiom, m.in. M. Posern–Zielińska, *Peyotyzm*, 1972; E. Nowicka, *Bunt i ucieczka*, 1988; M. i A. Posern–Zielińscy, *Indiańskie wierzenia i rytuały*, 1977; A. Szyjewski, *Symbolika kruka. Między mitem a rzeczywistością*, 1991; B. Myerhoff, *Pejotlowe lwy*, 1997; T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u Indian Kalifornii*, 1984.

<sup>10</sup> Wśród najistotniejszych wydarzeń dla omawianych grup były: pierwszy wygrany proces o ziemię Oneidów w centralnym Nowym Jorku (1974) oraz utworzenie Nanticoke Lenni–Lenape Incorporation w 1978 roku.





1. „Stojący kamień”, symbol ludu Oneida (Onyota'a:ka). Zdjęcie wykonano na granicy terytorium Oneidów w Southwold, Ontario (fot. B. H., sierpień 2001 r.)

house ‘Lud Długiego Domu’), zwanej też Konfederacją Sześciu Narodów<sup>11</sup>, która w czasach kolonialnych panowała nad szerokimi połaciami ziemi od południowo-wschodniego pasa Kanady po Pensylwanię na południu i Wielkie Jeziora na zachodzie. Plemię zamieszkiwało okolice jeziora Oneida w centralnej części stanu Nowy Jork. Po niemal 200 latach rozproszenia (które następowało po rewolucji amerykańskiej) dopiero druga połowa XX wieku przynosi powrót części Oneidów na dawne terytorium w centrum Nowego Jorku. Właśnie procesy tworzenia nowej grupy, składającej się z ludzi o odmiennych doświadczeniach życiowych, zamieszkujących uprzednio różne tereny stanu Nowy Jork i Ameryki Północnej, w mniejszym lub większym stopniu zaadaptowanych bądź do kultury białego człowieka, bądź innych plemion irokeskich (a czasem do dwu kultur jednocześnie), stanowią główny temat pierwszej części pracy — poświęconej Oneida Indian Nation.

Oneidowie ze stanu Nowy Jork liczą, według oficjalnych danych, 1100 osób<sup>12</sup>. Większość mieszka w stanie Nowy Jork, ale nieliczne osoby zamieszkują inne stany (m.in. Kalifornię, Arizone, Ohio, Michigan, Massachusetts, Pensylwanię,

<sup>11</sup> Na temat Konfederacji patrz podrozdział 2.1. Nazw „Liga Irokezów”, „Konfederacja Irokeska”, „Konfederacja Haudenosaunee” używam zamiennie.

<sup>12</sup> W 1995 roku Biuro do spraw Indian informowało o 1109 członkach OIN (w tym 251 poniżej 16. roku życia; 770 pomiędzy 16. a 64. rokiem życia; 88 powyżej 64 lat).



2. Turtle School — wizytówka Oneidów z Wisconsin. W programie szkoły są zarówno przedmioty obowiązujące w powszechnym programie, jak i nauka kultury i języka Oneidów (fot. B. H., wrzesień 2002 r.)



3. Samochód policji Oneidów. Decyzją Raya Halbrittera, lidera OIN, składa się ona wyłącznie z białych (najczęściej emerytowanych policjantów). Po prawej stronie Centrum Edukacyjne OIN (fot. B. H., lipiec 2001 r.)

Florydę). Większość, podobnie jak ich nieindiańscy sąsiedzi, mieszka w prywatnych domach, rozrzuconych w ruralnej okolicy trzech miasteczek w stanie Nowy Jork: Vernon–Sherrill–Verona w hrabstwie Oneida w stanie Nowy Jork (gdzie mieszczą się liczne przedsiębiorstwa należące do OIN) oraz w pobliżu miasteczka Oneida w hrabstwie Madison (gdzie znajduje się siedziba władz plemienia): około 30 rodzin w wybudowanej w 1994 roku Wiosce Białych Sosen; kilka rodzin w pobliżu „Route nr 5”, czyli tzw. Territory Road biegnącej wzdłuż rodzimych 32 akrów ziemi Oneidów; kolejne skupisko czterech czy pięciu rodzin znajduje się w Marble Hill. Mieszkańcy znajdują zatrudnienie w firmach prowadzonych przez Oneida Nation.

Oneida Indian Nation jest grupą oficjalnie uznaną przez rząd federalny za plemię indiańskie. Dzięki temu pozycja Oneidów w politycznych negocjacjach z rządem stanu Nowy Jork i federalnym jest dość mocna. Energiczność przywódców OIN, łatwość poruszania się w meandrach współczesnej polityki amerykańskiej oraz umiejętność egzekwowania prawa pozwoliły Oneidom stać się znaczącą siłą w lokalnej ekonomii i polityce.

Oprócz grupy zamieszkującej stan Nowy Jork istnieją jeszcze dwie wspólnoty Oneidów: w rezerwacie niedaleko miasta Green Bay w stanie Wisconsin i w okolicach miasteczka Southwold pod Londynem w Ontario w Kanadzie. Prócz tego kilkuset Oneidów zajmuje terytorium w Brandford w Ontario, dzieląc rezerwat Sześciu Narodów z potomkami innych plemion irokeskich i algonkińskich. Wszystkie wymienione społeczności wyemigrowały z rodzinnej ziemi w Nowym Jorku w ciągu XIX wieku z powodu utraty ziemi na rzecz białych Amerykanów oraz na skutek wewnętrznych podziałów i konfliktów. Współcześnie stosunki między nowojorskimi Oneidami a pozostałymi grupami z Kanady i z Wisconsin są nadal bardzo złe; wzajemne animozje potęgowane są poprzez odmienne strategie i polityczne cele, jakie każda z grup przyjmuje w związku z roszczeniem sądowym o odzyskanie rodzinnej ziemi w centralnej części stanu Nowy Jork.

Spośród wspólnot indiańskich najbliższymi sąsiadami Oneidów są Onondagowie zajmujący rezerwat położony 30 kilometrów na południe od miasta Syracuse (około 60 mil na zachód od terytorium Oneidów). Oficjalne stosunki pomiędzy obydwoma grupami są bardzo napięte, pomimo licznych więzów pokrewieństwa je łączących. Onondagowie, liderzy Konfederacji Irokeskiej, nadal uważają się za reprezentantów wszystkich plemion irokeskich i próbują wpływać na decyzje polityczne poszczególnych wspólnot. Tworzą najbardziej tradycyjny odłam irokeskiej wspólnoty, sprzeciwiający się hazardowi na ziemiach indiańskich oraz istnieniu nietradycyjnych zarządów plemiennych (tzw. *tribal councils*), uznawanych z kolei przez amerykański rząd federalny. Ich zdaniem zagrażają one suwerenności plemion irokeskich i Ligi Haudenosaunee, która — jak utrzymują — powinna być jedynym legalnym reprezentantem Irokezów. Budzi to sprzeciw zawsze niezależnych Oneidów.

Na północny wschód od terytorium Oneidów, na granicy kanadyjsko-amerykańskiej, znajduje się rezerwat Mohawków St. Regis (Akwesasne). Wzajemne

stosunki przywództwa nowojorskich Oneidów i liderów Mohawków są nieco lepsze niż relacje Oneidów z Onondagami. Wynika to między innymi z podobnych strategii ekonomicznych w obydwu społecznościach (przemysł kasynowy). Jednakże wśród Mohawków istnieje silna grupa tradycjonalistów przeciwnych kasynu i niechętnych liderom wybieranym niezgodnie z tradycyjnymi zasadami (a to właśnie oni decydują o sprawach politycznych i ekonomicznych plemienia), ale uznawanym przez władze stanu Nowy Jork i rząd federalny.

Licząca około 1500 osób grupa Nanticoke Lenni–Lenape, jak wskazuje nazwa, to zbiorowość osób przyznających się do mieszanego pochodzenia od dwóch grup indiańskich: Lenapów<sup>13</sup> zamieszkujących niegdyś obszar New Jersey oraz Nanticoków ze stanów Maryland i Delaware, którzy migrowali do New Jersey w ciągu XIX i XX wieku. Jest to w istocie bardzo mieszana grupa etniczna, dawniej określana mianem „trzyrasowej” (*tri-racial*): oprócz indiańskiego dziedzictwa Nanticoke Lenni–Lenapowie mają domieszkę krwi białej i czarnej. Większość członków tej zbiorowości osiedliła się w południowych hrabstwach stanu New Jersey: Salem i Cumberland. Część współczesnej grupy zamieszkuje osadę Gouldtown, położoną o trzy mile od Bridgeton. Uchodzi ona za najważniejszy ośrodek społeczności, to stąd wywodzi się część założycieli organizacji Nanticoke Lenni–Lenapów i jej lider, Mark Gould. Jest on potomkiem Benjamina Goulda, założyciela Gouldtown, urodzonego w 1779 roku [Steward, Steward, 1994: 54–55]. Niektórzy żyją w mieście Waszyngton, a nawet tak odległych miejscach, jak Oklahoma, Kalifornia czy Hawaje.

Stan New Jersey aprobował status grupy jako plemienia indiańskiego od 1982 roku do stycznia 2003 roku. Potem władze stanu zaczęły rozważać cofnięcie uznania<sup>14</sup>, zapewne na skutek konfliktu wokół stanowiska archeologicznego Black Creek w północnej części stanu, zawierającego artefakty indiańskie i szczątki przodków Indian z New Jersey, o ochronę którego walczyli NLL<sup>15</sup>. Od 1982 roku Nanticoke Lenni–Lenapowie ubiegają się o uzyskanie oficjalnego uznania za plemię indiańskie przez rząd federalny. Cofnięcie akceptacji przez stan New Jersey,

---

<sup>13</sup> Nazwa „Lenni Lenape” (czasem pisana też „Lenni–Lenape”) stała się — chwilowo — popularna w drugiej połowie XIX wieku („Lenni–Lenape” miało oznaczać „Prawdziwych ludzi”), ale dziś znawcy języka wskazują, że zarówno „Lenni”, jak i „Lenape” oznaczają „zwykłych”, „naszych” ludzi (*common people*). Założyciele współczesnej grupy NLL postanowili jednak wykorzystać w swej nazwie właśnie wersję „Lenni–Lenape”.

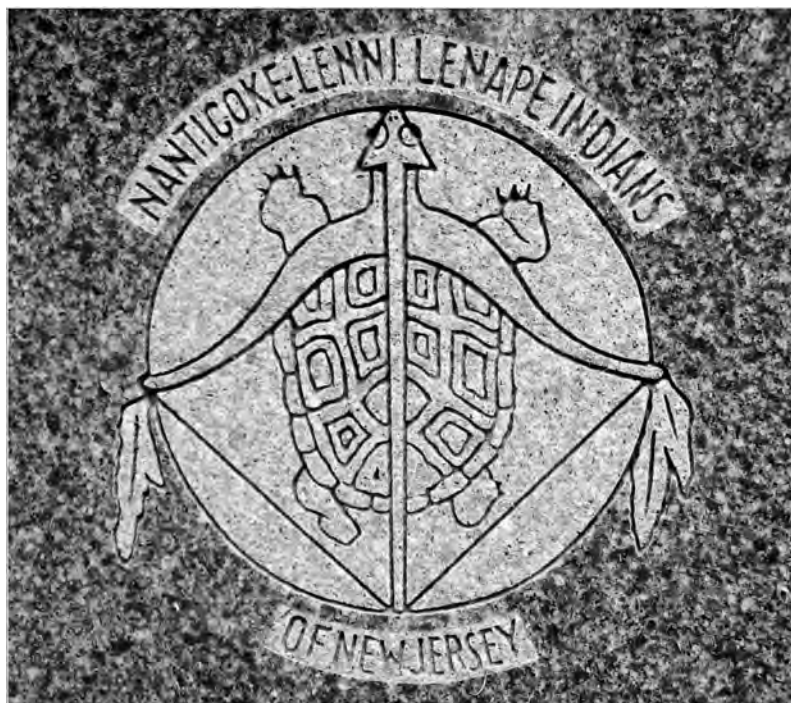
Jest prawdopodobne, że rozmaite grupki Indian z dorzecza rzeki Delaware mogły używać „Lenni Lenape”, aby wskazać, że są Lenapami pochodzącymi z konkretnego miejsca, w odróżnieniu od pozostałych Lenapów. Przy tym wszystkim tubylczy mieszkańcy Wschodniego Wybrzeża częściej niż ogólnej nazwy „Lenapowie” używali nazw swoich osiedli, np. Hackensack, Manhattan, Rockaway, Raritan czy Minisink, zachowanych zresztą do dziś w nazwach geograficznych stanu New Jersey. Nazwa „Lenapowie” była przywoływana raczej tylko w sytuacjach, kiedy zachodziła potrzeba odróżnienia się od innych ludów, np. Nanticoków czy Irokezów [Kraft, 2001: 6, 10; wiadomość uzyskana drogą e-mailową od Davida Oestreichera 29 czerwca 2008 r.].

<sup>14</sup> Przyznawanie i odbieranie przez administrację stanową statusu plemienia, a tym samym tożsamości etnicznej, ukazuje arbitralność i polityczny charakter decyzji władz amerykańskich.

<sup>15</sup> Patrz między innymi podrozdział 8.5.

choć oficjalnie nieistotne dla procesu federalnego uznawania (*federal recognition process*), zapewne osłabiłyby pozycję Nanticoke Lenni–Lenapów w negocjacjach z rządem federalnym.

NLL nie posiadają plemiennej ziemi — poza skrawkiem kilkunastu akrów, na którym spotykają się kilka razy w roku w celach religijno–towarzyskich. Ich oficjalna siedziba (nosi nazwę American Indian Center, zwana też Centrum Kulturowym) znajduje się w Bridgeton, które jest stolicą hrabstwa Cumberland.



4. Symbol Nanticoke Lenni–Lenapów na nagrobku w Fordville  
(fot. B. H., 7 września 2004 r.)

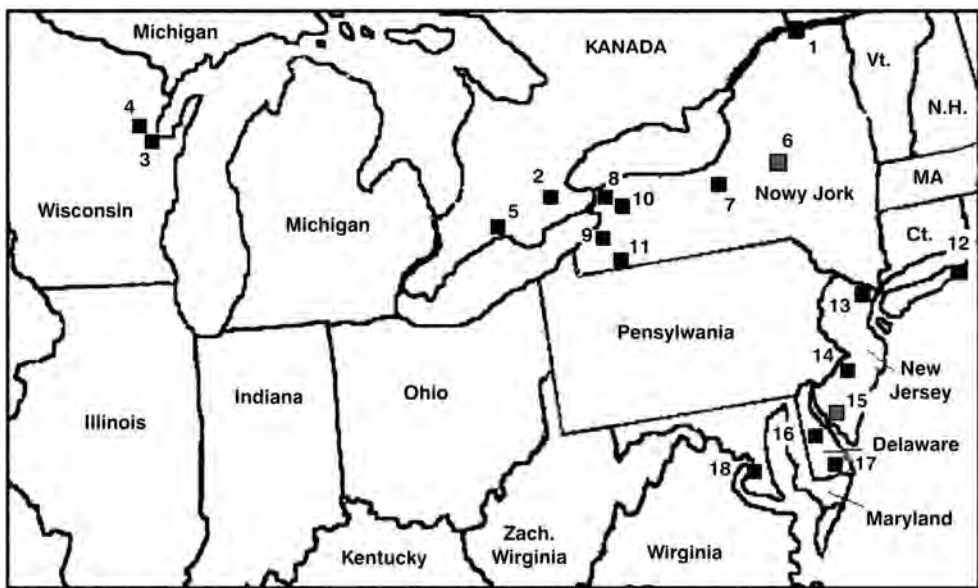
Spółeczność NLL to, podobnie jak nowojorscy Oneidowie, ludność wiejska i małomiasteczkowa; często spotykane wśród jej członków zawody to farmerzy, stolarze, mechanicy samochodowi, kamieniarze, elektrycy, zdarzają się też nauczyciele czy urzędnicy. Według Patricii Rossello, która jest członkiem władz plemienia i historykiem miejscowego Kościoła metodystów (z którym związana jest część NLL), dopiero we współczesnym pokoleniu zdarzają się studenci czy ekonomiści.

W stanie New Jersey zamieszkują jeszcze dwie grupy o statusie podobnym do NLL: Ramapough Lenape z północy (okolice miasteczka Mahwah) oraz Renape–Powhatan zamieszkujący środkową część stanu. Obydwie utrzymują, że wywodzą się od plemion indiańskich. Jednakże, podczas gdy wśród społeczności NLL

niewątpliwa jest obecność osób o pochodzeniu indiańskim (choćaby przybyli ze stanu Delaware Indianie Nanticoke), roszczenia wspólnot Ramapough i Renape–Powhatan budzą wiele wątpliwości nie tylko wśród władz federalnych (w 1996 roku Biuro do spraw Indian odrzuciło roszczenie grupy z Ramapough o uznanie za plemię indiańskie), ale także antropologów [D. S. Cohen, 1986; Oestreicher, 2001: 543–545].

NLL, Renape–Powhatan oraz społeczność z Ramapough, nadal posiadające status plemion w stanie New Jersey, mają także po dwóch przedstawicieli w stanowej Komisji do spraw Indian.

OIN i NLL odróżnia status: pierwsza jest uznana przez rząd federalny za plemię indiańskie, druga nie. Obydwie mają też różne historie, różny stopień świadomości tożsamości tubylczej. NLL w moim odczuciu to grupa dobrze wkomponowana w społeczeństwo amerykańskie, wśród nich są właściciele ziemscy, od pokoleń utrzymujący się na ziemi należącej do ich rodzin. Oneidowie zaś całkiem niedawno byli jeszcze biedakami, izolowanym marginesem społeczeństwa amerykańskiego. Z niego dopiero w ostatnich latach powstała grupa, która błyskawicznie zajęła czołowe miejsce w konkursie na realizację amerykańskiego snu.



- |  |  |
|--|--|
| 1. Mohawkowie z St. Regis (Akwasasne)              | 10. Senekowie (Tonawanda)                        |
| 2. Rezerwat Sześciu Narodów Irokeskich w Brandford | 11. Senekowie (Alleghany)                        |
| 3. Oneidowie z Green Bay, Wisconsin                | 12. Montaukowie z Long Island                    |
| 4. Stockbridge–Munsee Band of Mohican Nation       | 13. Ramapough „Lenape” z Mahwah                  |
| 5. Oneidowie znad rzeki Thames, Southwold          | 14. Powhatan–Renape z Rancocas                   |
| 6. ONEIDOWIE                                       | 15. NANTICOKE LENNI–LENAPE                       |
| 7. Onondagowie                                     | 16. Lenape z Cheswold („Delaware Moors”)         |
| 8. Tuskarorowie (Niagara Falls)                    | 17. Nanticoke z Millsboro (Indian River Hundred) |
| 9. Senekowie i Kajugowie (Cattaraugus)             | 18. Piscatawayowie z Port Tobacco                |

5. Rozmieszczenie współczesnych społeczności tubylczych, o których mowa w niniejszej pracy. Opracowanie własne

Obie grupy łączą podobna niewielka liczba członków oraz podobne dążenie: do wytworzenia wizerunku suwerennej grupy indiańskiej.

Osoby, z którymi rozmawiałem zarówno wśród społeczności Nanticoke Leni–Lenape, jak i Oneida Indian Nation, reprezentują dość szeroki przekrój społeczności. Podstawowym kryterium wyboru rozmówców była po prostu ich przynależność do badanych grup. Starłem się dobrać rozmówców różnorodnych, jeśli chodzi o płeć, wykształcenie, wiek, pozycję w grupie, zaangażowanie w sprawy plemienne czy stosunek wobec przywództwa grupy. Ponieważ rozprawa nie ma charakteru socjologicznego czy statystycznego, zrezygnowałem z dokonywania wyliczeń procentowych czy ilościowych. Chciałbym zachować przede wszystkim etnograficzny charakter pracy — jako najwłaściwszy moim zdaniem do badań nad tożsamością etniczną, dlatego nacisk kładę przede wszystkim na jakościowe interpretacje wypowiedzi moich informatorów.

W przypadku badań wśród OIN wywiady odbywały się najczęściej (choć nie zawsze) w bibliotece znajdującej się w budynku Departamentu Edukacji (Educational Department) OIN. Większość z nich była aranżowana przy pomocy mojego tubylczego opiekuna (*supervisor*), osoby wyznaczonej przez radę plemienną Oneidów do nadzorowania mojego pobytu na terytorium OIN. Było to oczywiście ograniczenie swobody badacza, ale nie uniemożliwiało pracy. Podczas pierwszego pobytu w okolicach Terytorium Oneidów w 2001 roku zdołałem porozmawiać z 23 osobami należącymi do plemienia. W większości rozmówcy nie sprawiali wrażenia ukrywających informacje czy unikających dialogu, mimo napiętej sytuacji wewnątrz plemienia (konflikty między rodzinami, frakcjami). Druga wizyta, w 2002 roku, przyniosła gorsze rezultaty, jeśli chodzi o liczbę odbytych wywiadów. Na skutek wewnątrzplemiennych rozgrywek i sporów kompetencyjnych między różnymi urzędnikami OIN zdołałem porozmawiać tylko z dwoma osobami należącymi do zdecydowanej opozycji wobec obecnych władz. Były to jednak wywiady istotne dla ogólnego rozumienia polityki plemienia.

Oneidowie, z którymi się zetknąłem, zaprezentowali oblicze ludzi dość nieśmiałych w kontaktach z obcymi, a z drugiej strony pewnych własnego zdania i niezależnych<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Interesujące było zachowanie Oneidów wówczas, gdy odmawiali spotkania i rozmowy ze mną. Na samym początku moich badań umawiałem się (pomagali mi w tym profesor Johnsen z college'u w Utice oraz biała kobieta, która zajmuje wysoką pozycję wśród doradców Raya Halbrittera) z Oneidami, z którymi zamieniałem kilka zdań podczas pikniku z okazji rocznicy traktatu w Canandaigua, ważnego z punktu widzenia historii Irokezów. Zapisywałem nazwiska tych osób, po to by móc później do nich zadzwonić. Podczas rozmowy telefonicznej mieliśmy ustalać termin spotkania. Jedna z kobiet, do których zadzwoniłem, oznajmiła mi, że nigdy ze mną nie rozmawiała i że pierwszy raz słyszy o wywiadzie, na który zresztą nie miała najmniejszej ochoty. To, co odbierałem w pierwszej chwili za nieuprzejmość, po pewnym czasie zinterpretowałem inaczej. Bardzo możliwe, że już podczas naszego umawiania się kobieta nie miała w rzeczywistości ochoty na wywiad, ale być może niezręcznie jej było odmawiać w obecności osób trzecich, ani też nie chciała sprawiać mi przykrości. W rozmowie telefonicznej z kolei broniła własnej woli nierozmawiania ze mną. Myślę, że wynikało to z nieśmiałości. Po-

Reakcja ze strony członków Nanticoke Lenni–Lenape była znacznie lepsza. Latem 2001 roku przeprowadziłem wywiady z 40 osobami, podobnie rok później. Miały miejsce albo w centrum NLL w Bridgeton, albo w domach moich informatorów, albo też podczas spotkań towarzyskich (takich jak piknik organizowany z okazji Święta Niepodległości 4 lipca). Najczęściej odbywały się w życzliwej atmosferze; odnosiłem wrażenie, że moi rozmówcy chętnie dyskutują o sprawach związanych z ich nową przynależnością plemienną, tak samo fascynującą dla nich jak dla badacza. Bodaj dwa razy podczas wizyt (umawianych wcześniej przez telefon) w domach informatorów rodziny gospodarza nie kryły lekceważenia czy niezadowolonia, jakie wzbudzała obecność „obcego”. Innym razem osoba, z którą umawiałem się w „centrum” NLL na spotkanie, kazała na siebie czekać dwie godziny, a gdy się wreszcie zjawiała, przywitała się ze mną, po czym zajęła swoimi sprawami. Po skończonej pracy wyszła, nie wspominając ani słowem o planowanym spotkaniu. Tego typu sytuacje, jakkolwiek nieprzyjemne dla badacza, wzbogacały i zarazem czyniły mniej oficjalną moją relację z członkami NLL.

Informatorzy z NLL oznaczam cyframi arabskimi, rozmówców z OIN — kolejnymi literami alfabetu. Aby zachować przejrzystość narracji, dłuższe fragmenty zebranych przeze mnie wypowiedzi informatorów — w języku angielskim — umieściłem w przypisach na dole stron, w zasadniczej części pracy pozostawiając tylko krótsze przetłumaczone na polski. Nieliczne wypowiedzi są dostępne czytelnikowi tylko w polskiej wersji: w przypadku cytowania nienagrywanych wywiadów telefonicznych, wywiadów źle nagranych lub wypowiedzi odtwarzanych z notatek sporządzanych na bieżąco.

W dalszej części wstępu zamierzam przedstawić podstawowe pojęcia i podejścia, które będą pomocne w toku analizy. Rozdział pierwszy poświęcony jest ogólnej prawnej, politycznej, demograficznej, społecznej i geograficznej sytuacji Indian w Stanach Zjednoczonych oraz ukazaniu specyfiki sytuacji nowo powstających lub odradzających się grup na Wschodnim Wybrzeżu.

Zasadniczą część pracy stanowi osiem rozdziałów zawierających analizę zebranego przeze mnie materiału etnograficznego i etnohistorycznego odnośnie do obu grup. W minimonografiach Oneidów i Nanticoke Lenni–Lenapów omawiam kolejno historię, sytuację współczesną, rolę tradycji, współczesne mity związane z historią każdej z grup oraz dzisiejsze strategie budowania tożsamości w każdej z nich. Pierwsze cztery rozdziały dotyczą Oneidów, następne — Nanticoke Lenni–Lenapów. Dobór tematów do poszczególnych rozdziałów pozwala na równoległą lekturę analizy sposobów formowania tożsamości u obu grup. Z jednej więc strony pracę można czytać jako studia dwóch przypadków badanych grup etnicznych, z drugiej jako porównawczą ich analizę.

Podsumowanie rozprawy stanowi rozdział dziesiąty, w którym porównuję dwie strategie konstruowania tożsamości indiańskiej na Wschodnim Wybrzeżu,

---

dobne zachowanie obserwowałem w kontakcie z innymi Oneidami. Nie odmawiali wprost, ale zachowywali milczenie, gdy słyszeli propozycję wywiadu, albo kierowali rozmowę na inny temat.



uchwycone na podstawie przedstawionej wcześniej analizy. Ten rozdział uwypukla podobieństwa strategii nowojorskich Oneidów i Nanticoke Lenni–Lenapów, ale wskazuje też różnice wynikające z odmiennych sytuacji historyczno–politycznych obu grup oraz różnych wizji liderów. Wreszcie, zadaniem tego rozdziału jest przedstawienie formowania się tożsamości wśród tubylczych mieszkańców Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych i na tym tle wyróżnienie modeli Oneidów i Nanticoke Lenni–Lenapów, uwzględniające typowość i odmienność ich przypadków.

Rozprawę uzupełnia aneks zawierający listę informatorów (ujawniam tylko nazwiska liderów grup oraz osób zajmujących wysokie stanowiska w hierarchii plemiennej; pozostałym osobom zapewniłem anonimowość — ich dane oczywiście znajdują się w moim archiwum).

## B. Tożsamość, grupa etniczna, tradycja jako źródło tożsamości

(...) [M]ój człowiek jest stwarzany od zewnątrz, czyli z istoty swej nie-autentyczny — będący zawsze nie sobą, gdyż określa go forma, która rodzi się między ludźmi.

Witold Gombrowicz, *Dzienniki*

Skąd bierze się tożsamość? Margaret Mead uważa, że tożsamość to dość późna koncepcja, która pojawiła się wraz z intensywną walką różnych stylów życia, religii i ideologii. Wcześniej „człowiek pierwotny nie znający kultury słowa pisanego (...) był tym, czym był — jednym ze swojego ludu”. Jednostka „nie mogła (...) zmienić swojej identyfikacji. Była tym, kim była — (...) jednostką, bezpiecznie ukrytą i podtrzymywaną przy życiu w kokonie zwyczajów od chwili urodzenia aż do śmierci” [Mead, 2000: 3–4]. Tożsamość rodzi się w obliczu zagrożenia ze strony Innego albo zaciekawienia Innym, którego obecność powoduje, że zaczynamy zastanawiać się nad samymi sobą. Inny staje się lustrem, w którym oglądamy samych siebie i dokonujemy porównań. Zaczynamy pytać: „kim jestem?”, wtedy gdy nasze „ja” przestaje być dla nas oczywiste<sup>17</sup>.

Edwin Ardener zamiast o tożsamości woli mówić o „wielości form utożsamiania” [Ardener, 1992: 36]. Podobnie uważa Stuart Hall, który opisuje tożsamość jako „proces budowy nigdy niezakończony”, „konstrukcję”, jako proces „utożsamiania” [Bauman, 1999: 46–47]. Jego zdaniem tożsamość „nie zwiastuje trwałego i niezmiennego jądra jaźni, ujawnianego od pierwszej chwili i opornego na wszystkie przypadki historii (...) ani też pod pokrywką owych wielu innych, bardziej po-

<sup>17</sup> Por. Graburn, 2006: 140; Bauman, 1999: 43 i n. Joanna Szczepkowska w eseju *Pociąg do Polski* pisze o problemach z ustaleniem „właściwej”, „prawdziwej” tożsamości, odwołując się do popularnego „poszukiwania korzeni”: „Kultura jest żywa nie wtedy, gdy się o niej wie, tylko wtedy, kiedy się jej potrzebuje. Korzenie istnieją nie wtedy, gdy je znamy, tylko wtedy, kiedy mamy ciekawość korzeni” [Szczepkowska, 2003: 27].

wierzchownych i sztucznych jaźni, nie kryje się jakaś zbiorowa, prawdziwa tożsamość, która przysługuje wszystkim osobnikom o wspólnej historii i wspólnych przodkach” [tamże]. W związku z tym zamiast o „tożsamości” jako czymś stałym woli mówić o „identyfikacji” jako procesie przypadkowym i przygodnym, „procesie bez fundamentu, który może postępować we wszystkich kierunkach” [Bauman, 2001: 13]. To rozumienie jest bliskie pojmowaniu tożsamości według koncepcji symbolicznego interakcjonizmu: tożsamość rozumiana jest tu jako rzecz dynamiczna, tworzona w procesie oddziaływania wzajemnego jednostek czy grup, interpretatywna, sytuacyjna i negocjowalna [Piotrowski, 1985].

Joane Nagel określa tożsamość etniczną jako „społecznie negocjowany i społecznie konstruowany status, który przeobraża się w zależności od zmian w samych widowniach, dopuszczających takie czy inne etniczne opcje”. W rezultacie jednostka (a także grupa etniczna) może być postrzegana jako nosząca portfolio z tożsamościami etnicznymi, „aktywująca” każdą z nich w innej sytuacji i czasie, w zależności od sytuacji społecznej [Nagel, 1996: 21]<sup>18</sup>.

Z punktu widzenia prymordialistów i esencjonalistów sentyment etniczny ma charakter pierwotny, niesprowadzalny do żadnego innego. Wiąże się z takimi czynnikami, jak język, lokalna grupa sąsiedzka, religia, wspólne pochodzenie, miejsce urodzenia, rasa [Malekafzali, Moser, 1992: 32; Oberschall: 2000; Linnekin, 1990: 166]. Wśród pojmowanych jako zastane kategorii, które towarzyszą człowiekowi niezależnie od jego symbolicznego działania (*givens*), Werner Sollors wymienia jeszcze „dzieciństwo, pokolenia, miłość romantyczną<sup>19</sup>, zdrowie psychiczne, płeć, region, historię, biografię (...)” [Sollors, 1989a: X]. W toku niniejszej analizy spodziewam się wykazać, że wiele z tych pojęć, wbrew sugestii „naturalności”, jaka płynie z samych określeń, ma aspekt instrumentalny (żeby posłużyć się chociaż jednym przykładem: przeszłość bywa rozumiana jako „Historia” — obiektywne następowanie po sobie faktów — podczas gdy percepcji ludzkiej dostępne tylko są „historie”, czyli subiektywne relacje o przeszłości, odzwierciedlające współczesne kategorie myślowe<sup>20</sup>).

---

<sup>18</sup> Wielu Irokezów o orientacji tradycjonalistycznej nie zgodziłoby się z tym punktem widzenia. Według ich przekonania tożsamość nie może być czymś, co się „tworzy”, „konstruuje”, „formuje”, „wynajduje”. Irokezem (czy Oneidą) po prostu się jest dzięki aktowi Stwórcy, dzięki przynależności do społeczności i do rodu. Nie ma tu miejsca na samoidentyfikację. To, co dla badacza jest konstruowane, dla osoby o orientacji tradycyjnej jest kontynuacją tego, co istnieje niezależnie od woli człowieka, jest „pierwotnym dobrem” czy „prawdą kulturową” (*cultural truth*). Zawdzięczam tę uwagę profesorowi historii, badaczowi dziejów politycznych Irokezów, Robertowi W. Venablesowi z Cornell University [korespondencja e-mailowa, styczeń 2004 r.].

<sup>19</sup> Sollors uważa, że takie koncepcje, jak „oryginalność” i „autentyczność”, wzięły się z oczywistego dziedzictwa europejskiego romantyzmu [Sollors, 1989a: XIV]. Tłumaczenia fragmentów prac anglojęzycznych, jeżeli w bibliografii nie podano ich oficjalnych polskich przekładów, są mojego autorstwa (B. H.).

<sup>20</sup> Innym znakomitym przykładem rozdzwieniu pomiędzy „naturalnym” rozumieniem kategorii a ich faktycznym konstruowanym, dynamicznym charakterem jest dyskusja na temat pojęcia „naród”.

Takie też jest podejście konstruktywistyczne, które zakłada, że etniczna tożsamość nie ma charakteru naturalnego i ustalonego definitywnie. Jest zawsze przy-  
 padkowa, zmienna, dynamiczna i nieprzewidywalna [Cornell, 2000: 42; Yancey, Ericksen, Juliani, 1976: 393; Nagel, 1996: 19; Linnekin, 1990: 152] i, podobnie jak kultura czy tradycja, jest symboliczną konstrukcją [Anderson, 1997; Linnekin, 1992: 250]. Według Joane Nagel „konstruowanie etniczności to nieustanny proces, który łączy przeszłość z terażniejszością, stanowiąc źródło dla nowych lub odnowionych tożsamości i grup” [Nagel, 1996: 19].

Można by stwierdzić, że teorie prymordialne traktują etniczność jako fakt obiektywny, podczas gdy teorie instrumentalne i konstruktywistyczne — jako fakt subiektywny. Gdzieś pomiędzy lokuje się koncepcja Fredrika Bartha, który z jednej strony wskazuje na askryptywny charakter etniczności (członkiem grupy etnicznej jest się przede wszystkim poprzez świadome deklarowanie przynależności), z drugiej sugeruje jej obiektywne istnienie, gdy stwierdza, że przynależność do etnicznej kategorii oznacza posiadanie podstawowej tożsamości (*basic identity*), zdeterminowanej przez pochodzenie i dziedzictwo społeczno-kulturowe (*background*), oraz że etniczne kategorie stanowią społeczną organizację, która manifestuje się w ten czy inny sposób poprzez kulturowe symbole [Barth, 1969: 13–14; Mitchell, 1974: 17–18]. Jednakże nawet ta najbardziej pierwotna „prymordialna” tożsamość podlega „plastycznym” zabiegom w kontakcie z innymi, kiedy członkowie grupy wykorzystują etniczność, by prezentować się w kategoriach etnicznych. Tak według Bartha tworzy się grupa etniczna [Barth, 1969: 13–14]. Właśnie ten element jego koncepcji wywarł największy wpływ na rozwój myśli dotyczącej etniczności: zauważenie arbitralnego aspektu etniczności i subiektywnego procesu odróżniania się grup ludzkich pomiędzy sobą za pomocą nadawania etnicznych etykiet [Cohen, 1978: 383]. To społeczne granice, uwypuklane w trakcie kontaktu z innymi, a nie kulturowa zawartość — jak podkreśla norweski uczyony — decydują o tożsamości grupy [Barth, 1969: 14–16; Royce, 1982: 7; por. Sollors, 1989a: XVI; Gupta, Ferguson, 1992].

Jak ujął to Werner Sollors, „grupy etniczne zazwyczaj są wyobrażane jako naturalne, realne, wieczne i stałe jednostki (...) każda grupa produkuje niezbędny zestaw mitów i tropów (...) etniczność nie jest starożytną siłą (...) lecz współczesną i modernizującą cechą strategii kontrastowania (...) Oznacza wytworzone, współczesne poczucie przynależności, które zastępuje namacalne, konkretne

---

W kontekście społeczności indiańskich Ameryki Północnej widać ten konflikt szczególnie wyraźnie. Z jednej strony część badaczy rezerwuje prawo do nazywania narodami konkretnych form zorganizowania społecznego, które ujawniły się w ciągu XIX wieku, z drugiej sami Indianie podkreślają „odwieczność” własnego dziedzictwa i niezależności politycznej poprzez stosowanie tej nazwy do własnych grup. Opinię tubylczych mieszkańców Ameryki podziela część antropologów amerykańskich. John Johnsen wybiera określenie „naród”, ponieważ: „Sugestia, że polityczne struktury tubylczych społeczności nie były niczym więcej niż luźnymi agregacjami w rodzaju «grup etnicznych» czy «grup o wspólnej tożsamości», jest wykalkulowaną i cyniczną dezinterpretacją historii” [Hlebowicz, 2001a: 5].

społeczności (...) To nie jest rzecz, lecz proces — i wymaga nieustannej pracy śledczej od czytelników zamiast zadowalania się encyklopedycznymi domniemanymi powszechnikami kulturowymi” [1989a: XIII–XV].

Założenie, że etniczność jest konstruktem społecznym (ulegającym zmianom wraz ze zmianami kategorii etnicznych i pożądanym wzorów i ról społecznych, dominujących ideologii i układu sił), a nie biologicznym (z którego miałyby wynikać, że człowiek od momentu urodzenia aż do śmierci, a nawet dłużej, bo również w przeświadczeniu potomków, pozostaje zawsze członkiem tej samej grupy etnicznej, od niepamiętnych czasów przechowującej kulturową odrębność), uzyskało powszechną akceptację badaczy [Waters, 2000: 23; Bulmer, Solomos, 1998: 822; Holy, 1992: 111]. To zasadnicze ujęcie będzie mi przyświecać w toku niniejszej analizy tożsamości etnicznej Indian na Wschodnim Wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. Pamiętać jednak należy, że etniczność, mimo instrumentalnego jej traktowania, pozostaje „twardym” faktem, realnym społecznym i kulturowym bytem, niezależnie od tego, ile osób należących do danej grupy czy wspólnoty zdaje sobie z tego sprawę. Pewne stałe cechy („naturalne”, jak chcą prymordjaliści): język, pochodzenie czy wspólna historia determinują przynależność etniczną każdej jednostki. Dopiero tzw. polityka tożsamości czyni z niej źródło utożsamień, samookreśleń, inspirację strategii etnicznych, których autorzy uzurpują sobie prawo ustalania jedyne „właściwego” kształtu etniczności, wybierając, absolutyzując i ustanawiając różnice między grupami<sup>21</sup>.

Z pewnością do opisu współczesnych zjawisk związanych z etnicznością lepiej służą teorie instrumentalne i konstruktywistyczne niż prymordialne. Farhad Malekafzali i Robert Moser słusznie zaznaczają jednak, że tożsamości „prymordialnych” i instrumentalnych nie da się łatwo oddzielić. Zauważają, że to podstawowe sentymenty (*loyalties*) grupowe (etniczność prymordialna) wyznaczają interesy polityczne (etniczność instrumentalna) [Malekafzali, Moser, 1992: 32]. Obydwie koncepcje stanowią model służący do opisu rzeczywistości społecznej, nie są zaś rzeczywistością samą w sobie. Anton L. Allahar twierdzi wręcz, że chociaż etniczność jest konstruowana społecznie, nadal zachowuje charakter „prymordialny” — dopóki ludzie uważają łączące je więzi za naturalne i podstawowe. W istocie każdy rodzaj przywiązania, biologiczny (radykalna wersja poglądu prymordialnego) czy społeczny (wersja umiarkowana), oznacza autentyczne poczucie więzi. W tym sensie, zdaniem tego autora, to, co społecznie konstruowane, staje się tożsamością pierwotną i naturalną [Allahar, 1994].

<sup>21</sup> Por. Max Weber: „Ostre granice pomiędzy obszarami, na których występują nagminnie pewne uchwytnie przyzwyczajenia życiowe, powstały zatem albo w rezultacie świadomego monopolistycznego zamknięcia, odnoszącego się do drobnych różnic, z rozmysłem potem kultywowanych i pogłębianych”. Drugie z przyczyn, które wymienia Max Weber, to „wędrowniki wspólnot”, „koegzystencja” różniących się „ras”, wcześniej sobie obcych [Weber, 2002: 308]. Myśl niemieckiego socjologa o koegzystencji różnych grup etnicznych, która doprowadza do wypuklenia i ustrukturyzowania różnic, łatwo wytropić w późniejszych o stulecie pracach badaczy społecznych. Patrz dalsza część rozdziału.

W ten sposób jasno kształtuje się prezentowany tu pogląd na etniczność. Zawiera ona zarówno elementy subiektywne, jak i obiektywne. Składają się na nią: (a) subiektywne poczucie tożsamości etnicznej — autoidentyfikacja z grupą etniczną, związana z przekonaniem o wspólnym pochodzeniu, tradycji, dziedzictwie (**samoidentyfikacja etniczna**); (b) zachowania, gusta, preferencje, opinie o nieuświadomianym etnicznym charakterze, wynikające z ciężenia dziedzictwa kulturowego (**osobowość etniczna**, a w wymiarze grupowym „**charakter narodowy**”); (c) świadome działania mające na celu manifestację samoidentyfikacji etnicznej i „umacnianie spójności i odrębności własnej grupy” (**zachowania etniczne**: symbole, stereotypy, popularne wyobrażenia i przekonania, mitologie narodowe etc. — narzędzia, za pomocą których tożsamość, jawiąca się jako cecha naturalna, jest formowana w sposób kulturowy) [Posern–Zieliński, 1987b: 79–80, 1979: 5–7]. Łatwo zauważyć, że cechy (a) i (c) uwzględniają instrumentalny bądź konstruowany aspekt etniczności, podczas gdy cecha (b) — aspekt prymordialny.

Wygodnym narzędziem w tej pracy będzie koncepcja wspólnoty wyobrażonej Benedicta Andersona, który odróżnił ją od grupy<sup>22</sup> [Anderson, 1997]. Grupę charakteryzują kontakty bezpośrednie między jej członkami, natomiast we wspólnocie wyobrażonej dotyczą one tylko (zazwyczaj niewielkiej) jej części; obok kontaktów bezpośrednich pojawiają się (i zastępują je w znacznej mierze) więzi symboliczne, choć wyobrażane jako trwałe i naturalne.

O istnieniu grupy czy wspólnoty wyobrażonej decydują granice (wyznaczone przez pokrewieństwo, kulturowe, społeczne, a czasem też geografie) oddzielające ją od innych zbiorowości. To one wyznaczają członkostwo w grupie. Celem niniejszej analizy jest śledzenie, jak obie wybrane przez mnie grupy indiańskie owe granice wytwarzają kulturowo i politycznie, i jaki jest charakter wspólnot konstytuowanych dzięki tej działalności. W takiej perspektywie tworzenie granic i tworzenie wspólnot jawią się jako procesy sprzężone; produkowanie i utrzymywanie granic między grupą a wyobrażonym światem zewnętrznym określa charakter grupy, a jednocześnie to grupa owe granice wytwarza.

W projektach etnopolitycznych tradycja, definiowana na różne sposoby, staje się argumentem za prawomocnością tego czy innego poglądu, tego czy innego rozwiązania.

Jak pisze Stanley Tambiah, „(...) ustna tradycja jest nieuniknienie elastyczna i zdolna do adaptacji, nawet jeśli wierzy w niezmienną tradycję” [1968: 181]. Uwagę Tambiaha można rozszerzyć do tradycji jako takiej i z pełnym przekonaniem stwierdzić, że naturą tradycji po prostu jest subiektywna ciągłość i obiektywna zmienność. Rzecz jasna, tradycja jako mechanizm selekcji nie pozostawia wybranych elementów dziedzictwa „czystymi”, tylko dopasowuje je do współczesnego

<sup>22</sup> W tym ujęciu grupa odpowiadałaby weberowskiej wspólnotie czy „wspólnocie obiektywnych więzów społecznych” W. I. Isajiwą [Posern–Zieliński, 1979: 10], ale z powodu wprowadzenia koncepcji „wspólnoty wyobrażonej” wolę nie używać weberowskiego terminu „wspólnota”, który ma odmienne znaczenie.

kontekstu i bieżących potrzeb. Często tracą one w ten sposób swój pierwotny sens i kształt. Sama idea tradycji oznacza, że „stara” kultura już nie istnieje, że styl życia zmienia się i pewne formy odchodzą w przeszłość<sup>23</sup>. W związku z tym tradycją będę nazywał wszelkie próby zapamiętywania, odtworzenia lub zreformowania przemijających form kultury<sup>24</sup>.

Wygodnie będzie się posłużyć rozróżnieniem, jakie poczynił Jerzy Szacki między dziedzictwem a tradycją właściwą. W jego ujęciu **dziedzictwo** obejmuje cały bagaż kulturowy przejmowany w sposób uświadamiany i nieuświadamiany przez kolejne pokolenia, podczas gdy **tradycja właściwa** jest naszą projekcją, naszą interpretacją dziedzictwa, czyli świadomym wyborem i jednocześnie recenzją tych aspektów naszej przeszłości i dorobku kulturowego, które z różnych powodów wydają się nam pożądane i godne naśladowania [Szacki, 1971: 93–155].

Koncepcja Erica Hobsbawma **wynalezionej tradycji** (*invented tradition*) zrobiła zawrotną karierę w myśli antropologicznej. To, co nazywamy tradycją i uważamy za niezmiennie, dziedziczone z pokolenia na pokolenie, w istocie ma naturę zmienną, zależną od współczesnego kontekstu [Hobsbawm, Ranger, 1983; Jolly, Thomas, 1992: 242–243; Linnekin, 1990: 151–152]. I niekoniecznie, jak implikują zwolennicy koncepcji starożytności tradycji, cieszy się ona długim życiem. „«Tradycje», które wydają się lub uzurpują sobie stary wiek, często pochodzą z nieodległych czasów, a czasem są wynajdywane. (...) Historyczna przeszłość, do której nowa tradycja się odwołuje, nie musi wcale być odległa, rozciągająca się aż do wyobrażonych początków czasu”<sup>25</sup> [Hobsbawm, 1983: 1–2]. Hobsbawm określa „wynalezione tradycje” jako „zbiór praktyk, zwykle kierowanych przez otwarcie lub milcząco akceptowane zasady, cechujących się rytualną i symboliczną naturą, które poprzez powtarzanie dążą do wpojenia pewnych wartości i norm zachowania, i które automatycznie zakładają ciągłość z przeszłością” [Hobsbawm, 1983: 1, tłum. cyt. za: Jaskułowski, 2003: 66].

Koncepcji wynalezionej tradycji nie należy odczytywać jako postulatu rozróżniania „tradycji właściwych” — „autentycznych” — i „nieautentycznych”. „Wynaleziony” aspekt tradycji jest w moim przekonaniu cechą każdej tradycji, która zawsze kiedyś musiała się narodzić, być mniejszą lub większą rewolucją w kanonie tradycji dotychczas istniejących. Dopiero czas, funkcjonalność kulturowa oraz społeczna akceptacja decydują, która „tradycja” się przyjmuje, a która odchodzi

<sup>23</sup> Zawdzięczam tę uwagę profesorowi Nelsonowi Graburnowi z Uniwersytetu Kalifornijskiego, Berkeley. Została wygłoszona podczas dyskusji na temat jego znakomitego wykładu *Culture as Narrative: Who is Telling the Inuit Story?* w ramach 24<sup>th</sup> American Indian Workshop w Turynie w maju 2003 roku [patrz: Hlebowicz, 2003: 44–45].

<sup>24</sup> Por. Jocelyn Linnekin, która zakłada, że „tradycja jest współczesną interpretacją przeszłości, a nie czymś pasywnie przekazywanym”. W przeciwnym wypadku kultura byłaby czymś statycznym, a wszelka zmiana kulturowa wynikałaby z zewnętrznych impulsów [Linnekin, 1990: 152].

<sup>25</sup> „«Traditions» which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented”. „The historic past into which the new tradition is inserted need to be lengthy, stretching back to into the assumed mists of time” [Hobsbawm, 1983].

w niepamięć<sup>26</sup>. W niniejszej pracy przyjmuję nieco zmodyfikowany punkt widzenia Hobsbawma, mianowicie, że każda tradycja ma charakter wyobrażony czy — być może to jest właściwsze określenie — symboliczny (Hobsbawm zaś dzieli tradycje na „autentyczne” (*genuine*) i „wyobrażone” (*invented*) [Linnekin, 1991: 447]). Takie ujęcie odżegnuje się od wartościowania tradycji na podstawie kryterium jej wieku, stopnia związku z przeszłością czy jakichkolwiek innych, lecz ma na celu wypuklenie faktu, że każde zjawisko kulturowe ma charakter zmienny, procesualny i że intersubiektywna zgoda co do stałego charakteru danej tradycji wynika z symbolicznych konstrukcji i (uświadamianych bądź nie) przekonań o istnieniu bliżej niezdefiniowanej sfery rzeczywistości kulturowej, która przechowuje „rdzeń” — zasób niezmiennych elementów i wartości, przekazywanych świadomie lub przechodzących samorzutnie z pokolenia na pokolenie w sposób nie naruszający ich treści. Dlatego też niniejsza praca nie zajmuje się jałowym zagadnieniem autentyczności bądź nieautentyczności instytucji kulturowych, z góry uznając taki problem za niewłaściwie sformułowany. Każda instytucja, każda tradycja po prostu jest autentyczna, natomiast proces jej powstania i przekazywania ma charakter wyobrażony i symboliczny [Hanson, 1991: 450; Linnekin, 1991: 446].

Od wynalezionej tradycji należy odróżnić **tradycję fałszywą**, która polega na całkowitym zmyśleniu, sięganiu do cudzego dziedzictwa po to tylko, by przedstawić się jako jednostka czy grupa szlachetniejsza, bardziej „zakorzeniona”, bardziej niż inne uprawniona do zaszczytów i przywilejów dostępnych we współczesnej rzeczywistości<sup>27</sup>. Każda tradycja może służyć wyżej wymienionym celom, jednakże tylko tradycja fałszywa w sposób absolutnie świadomy wykorzystuje przeszłość i dorobek, dziedzictwo innych.

Drugie użycie terminu „tradycja” nawiązywać będzie do bardziej popularnego ujęcia, które wnioskuje między innymi z wypowiedzi informatorów. Odpowiadać ono będzie takim ideom, jak: „stary (lub starożytny) styl życia”, „*the old ways*”, „kultura naszych przodków”<sup>28</sup>. Oczywiście, w tym znaczeniu nie będzie pojęciem operacyjnym, służącym do analizy przedstawionego tu materiału<sup>29</sup>. Podobnie funkcjonują określenia „społeczność tradycyjna” czy „kultura tradycyjna” —

<sup>26</sup> „(...) zadanie analityczne nie polega na odrzucaniu wynalezionych składników kultury jako nieautentycznych, ale na zrozumieniu procesu, poprzez który nabierają one znamion autentyczności” [Hanson, 1999: 199].

<sup>27</sup> Stanisław Grzybowski uznaje za fałszywą tradycję „dorabiania sobie szlachetnego rodowodu przez dorobkiewiczów” [Grzybowski, 1998: 50].

<sup>28</sup> Intuicyjna odpowiedź jednej z informatorek, Indianki Mohawk z Akwesasne: „One must be traditional” na pytanie: „What is the core of Mohawk identity?” jest przykładem rozumienia tradycji w drugim znaczeniu [wywiad z Iawén:tas Nanticoke, Akwesasne Freedom School, z 9 sierpnia 2003 r.].

<sup>29</sup> Potoczne rozumienie tradycji zawiera nieuchronną sprzeczność. Z jednej strony tradycja jest traktowana jako niezmienna, niemal jako przeniesienie z odległej przeszłości wzorów i treści kulturowych do dnia dzisiejszego (oczywiście, istnieją orientacje umiarkowane i skrajne). Z drugiej strony, jeśli ma ona rzeczywiście funkcjonować, z oczywistych powodów nieruchomą być nie może, ponieważ świat

sugerują brak głębokich zmian w kulturze czy strukturalnych („kultury zimne”, jak by powiedział Lévi–Strauss).

Na tradycję jako podstawowy punkt odniesienia tożsamości zbiorowej wskazuje Shmuel Noah Eisenstadt [1973: 151–152]. Definiuje on tradycję jako „przedstawianie faktycznych czy symbolicznych przeszłych wydarzeń, porządków lub figur jako głównego źródła tożsamości grupowej, wyznacznika zasięgu i natury społecznego i kulturowego porządku oraz sankcję zmian i wyznacznika ograniczeń innowacji” [Eisenstadt, 1973: 151].

**Orientacja tradycjonalistyczna** oznacza nastawienie na poszukiwanie w przeszłości wzorów postępowania; odwoływanie się do przeszłości jako przeciwwagi dla współcześnie dominującej kultury. Zwolennicy tej orientacji w minionych (prawdziwych czy wyobrażonych) zwyczajach upatrują sankcji dla współczesnych zwyczajów czy działań politycznych. Rzecz jasna, tylko nieliczni z nich twierdzą, że instytucje z przeszłości mogą pozostawać niezmienione. Zwolennikom tej orientacji chodzi raczej o dochowywanie wierności „podstawowym wartościom” i zwyczajom własnej kultury, a nie literalne powielanie wszelkich kulturowych instytucji z przeszłości. Zwolennicy tej orientacji trafnie dostrzegają, że tradycja stanowi najpotężniejszą siłę kultury — mechanizm zabezpieczający przed dezintegracją własnej grupy, o ile tylko jest umiejętnie przechowywana i adaptowana do zmieniających się warunków kulturowych. Jak zauważa Eisenstadt, tradycjonalizm jest ideologią, a nie „prostym”, „naturalnym” przechowywaniem danej tradycji [tamże: 156].

**Politykę tradycji** definiuję jako współczesne strategie negocjowania przeszłości i dziedzictwa kulturowego mające na celu ustalenie kanonu wartości kulturowych charakterystycznych, zdaniem „polityków tradycji”, dla ich społeczności. W ten sposób sfery na pozór nieulegające zmianom (wśród nich dziedzictwo kulturowe i tradycja) stają się polem gry, której przebieg pokazuje, że ich granice mogą być płynne, a zawartość — w ocenie poszczególnych uczestników — różna. Autorzy polityk tradycji zmierzają do przedstawienia kultury jako konstelacji elementów trwałych, decydujących o tożsamości grupy. Wiąże się to zawsze z wyborem określonych wartości i motywów z przeszłości (współcześnie interpretowanych), a ich funkcją może być podtrzymanie lub stworzenie społecznych więzi scalających grupę oraz osiągnięcie pożądanego statusu w szerszym społeczeństwie.

\* \* \*

W ostatnich kilku dekadach etniczność w Stanach Zjednoczonych i na całym świecie stała się modna. Stała się popularna w masowym myśleniu o problemach społecznych, w praktyce sądowej, działalności politycznej, wreszcie — siłą rzeczy — wśród przedstawicieli nauk społecznych. Masowość badań i ogrom literatury

---

kultury ulega ciągłym zmianom. Gdyby próbować skonstruować spójną definicję kultury „powszechnego człowieka”, prawdopodobnie trudno byłoby rozwiązać ten wewnętrzny konflikt.



dotyczącej etniczności doczekały się miana „akademickiego przemysłu etniczności” [Yinger, 1985: 152]. Studia nad etnicznością posłużyły do wytworzenia aparatu pojęciowego pozwalającego między innymi analizować konflikty etniczne [Oberschall, 2000], strategie etnopolityczne [Malekafzali, Moser, 1992], rolę stereotypów w komunikacji między grupami etnicznymi [Royce, 1982: 145–183] czy narodotwórczą rolę mitów etnicznych [Wassmann, 1998].

Niektórzy autorzy obarczają ruch etniczny Murzynów lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych odpowiedzialnością za rozwój tzw. nowej etniczności nie tylko w Ameryce, ale także w wielu innych miejscach na świecie. Przebudzenie etniczne objęło wiele różnych grup, w tym amerykańskich Indian. Triumfalny pochód etniczności w latach sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych zbiegł się z Ustawą o Prawach Obywatelskich (Civil Rights Act) z 1964 roku.

W ten sposób etniczność stała się trwałą nową jakością w życiu społecznym Ameryki. W odpowiedzi na rzeczywiste uprzedzenia rasowe i gorszy status społeczny różnych grup etnicznych (wśród których Murzyni odegrali pierwszorzędą rolę) i mniejszościowych rząd ustanowił politykę wspierania tychże grup, bynajmniej nie likwidując podziałów etnicznych, lecz je wzmacniając. Zbiorowości etniczne, by mieć szanse na osiągnięcie lepszego statusu w społeczeństwie amerykańskim, musiały „zachowywać się jak grupa” [Glazer, Moynihan, 1979: 35, wyróżnienie oryg.]. Na skutek tej polityki rządowej etniczność zyskała nowe oblicze: „etnikiem” nie wystarczyło już być, ale należało rozwinąć strategie etnicznego prezentowania się. Z drugiej strony następowało faktyczne „etniczne przebudzenie”<sup>50</sup> mniejszości upośledzonych względem dominującej części społeczeństwa amerykańskiego, uosabianej przez tzw. WASP<sup>51</sup>. Obok ludności czarnej fala etniczności<sup>52</sup> objęła potomków imigrantów z Europy (White Ethnic Movement), Indian (Red Power), tzw. Hispanics (Raza Movement). Ruch etniczny lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku wymusił ustępstwa na państwie amerykańskim, odczuwalne również wśród tubylczych Amerykanów.

W tym kontekście należy rozumieć **nową etniczność** jako całkowite przewartościowanie zbiorowego wizerunku grup mniejszościowych dawniej upośledzonych społecznie, a od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku postrzeganych jako pełnoprawnych uczestników gry społecznej. Odkąd etniczność stała się wartością samą w sobie, więcej osób o mieszanym dziedzictwie zaczęło deklorować tożsamość indiańską.

<sup>50</sup> Opisane chociażby w słynnej książce Michaela Novaka *Przebudzenie etniczne Ameryki* [1985].

<sup>51</sup> Skrót od White Anglo-Saxon Protestants.

<sup>52</sup> Etnicyzm jest terminem wypracowanym w toku analizy ruchów etnicznych w Europie Zachodniej i odpowiada amerykańskiemu *new ethnicity movement* czy *ethnic revivalism* [Posern-Zieliński, 1987a: 78].

# 1.

## Współczesna historia i sytuacja Indian w Stanach Zjednoczonych

They said that now and forever more that this was Indian land  
As long as the moon shall rise...

Johnny Cash, *As Long as the Grass Shall Grow*

### 1.1. Przełom XIX i XX wieku — „zamknięcie granicy”, „znikająca rasa”, asymilacja, odrodzenie

W XIX wieku sposobem na ucywilizowanie Indian ze Wschodu było usuwanie ich z rodzinnych ziem i umieszczanie na zachód od rzeki Missisipi, na właśnie tworzonym Terytorium Indiańskim (dzisiaj mniej więcej odpowiadającemu stanowi Oklahoma). Służyły temu uchwalona przez Kongres w 1830 roku Ustawa o Usunięciu Indian (Indian Removal Act) oraz późniejsza o kilka lat ideologia Manifestu Przeznaczenia (Manifest Destiny)<sup>1</sup>. Dzięki tym dwu mechanizmom odbieranie ziemi Indianom było nie tylko nieuchronne, ale także moralnie sprawiedliwe (podobnie jak podbój ziem Meksyku). Tubylczy mieszkańcy Wschodnich Lasów zmuszeni zostali do pozostawienia „przestrzeni życiowej” dla białych Amerykanów. W ciągu XIX wieku, głównie w dekadach następujących po uchwaleniu Removal Act, około

---

<sup>1</sup> Indian Territory w istocie był regionem o wciąż zmieniających się granicach na zachód od rzeki Missisipi. Granice Terytorium Indiańskiego obejmowały w różnych okresach dzisiejsze tereny Arkansas, Missouri, a w 1834 roku zostały zdefiniowane jako obszar południowej Nebraski, wschodniego Kolorado, Kansas i dzisiejszej Oklahoma. Pod koniec XIX wieku, na skutek polityki asymilacyjnej amerykańskiego rządu, większość ziem Terytorium została rozparcelowana na prywatne działki i utraciła status „ziemi indiańskiej” (General Allotment Act).

Manifest Przeznaczenia — tak popularnie tłumaczy się Manifest Destiny w polskim piśmiennictwie, jednakże niektórzy autorzy usiłują znaleźć bardziej adekwatne tłumaczenie, np.: „Nazwijmy to czytawym przeznaczeniem — *manifest destiny* — albo brzemieniem białego człowieka; z postępem cywilizacji nie dyskutowało się” [Swoboda, 2007: 27].

100 tysięcy Indian zostało zmuszonych do opuszczenia ziem rodzinnych na Wschodzie i przeniesienia się na zachód od Missisipi [Thornton, 1984: 289]. Jednym z najbardziej tragicznych wydarzeń w historii indiańsko-amerykańskiej był tzw. Trail of Tears/Trail Where We Cried (Szlak Łez), czyli przepędzenie na Terytorium Indiańskie ludów z południowego wschodu<sup>2</sup>.

Na Terytorium Indiańskie trafiały również plemiona z podbijanych zachodnich ziem Ameryki, osadzano je również w innych rezerwach na Zachodzie. W 1871 roku rząd amerykański zarzucił politykę zawierania z Indianami traktatów, jasno dając do zrozumienia, że odtąd nie traktuje ich jako „suwerennych narodów” (na początku XX wieku istniały 372 traktaty, jakie rząd amerykański zawarł z „narodami” indiańskimi [Venables, 2003: 365]). W 1893 roku w pracy *The Significance of the Frontier in American History* Frederick Jackson Turner ogłosił „zamknięcie granicy”, czyli ostateczny podbój kontynentu przez białych Amerykanów. Pojawiła się koncepcja „znikającej indiańskiej rasy”, która wymierała, nie mogąc się przystosować do cywilizacji białego człowieka. Choć wkrótce okazało się, że wbrew przewidywaniom populacje indiańskie nie tylko nie znikaly, lecz stawały się coraz liczniejsze, jednak straty kulturowe, jakie poniosły w epoce przymusowych przesiedleń, są dziś nie do odrobienia.

Erozę kultur indiańskich pogłębił Akt Nadania (General Allotment Act lub Dawes' Act) z 1887 roku. Stanowił on, że ziemia rezerwatowa ulegnie parcelacji, a Indianie zmienią się w jej prywatnych właścicieli. Akt Nadania oznaczał koniec traktowania poszczególnych plemion jako odrębnych „narodów” sprawujących kontrolę nad suwerennym terytorium. Wcześniej, przynajmniej oficjalnie, uznawano plemienną własność ziemi. W ten sposób miało się dopełnić dzieło amerykanizowania (cywilizowania) tubylców, a przy okazji zbywająca po parcelacji ziemia miała przypaść białym osadnikom. Parcelacja ziemi indiańskiej w istocie doprowadziła do rozbitcia struktur plemiennych oraz utraty większości ziem plemiennych przez Indian: została ona sprzedana białym właścicielom i firmom spekulującym ziemią. W 1887 roku Indianie posiadali 77 milionów hektarów ziemi, z czego w ciągu około 45 lat 53 miliony przeszły w ręce białych [Sudak, 2006: 20; McNickle, 1973: 83; Davis, 1994: 262]. Innym skutkiem, również zgubnym dla tożsamości indiańskiej, było stopniowe zanikanie oryginalnych imion indiańskich: przed rozdziałem ziemi przystąpiono bowiem do spisu ludności indiańskiej, bez uwzględnienia struktur rodzinnych, pokrewieństwa i powinowactwa, wielu Indian musiało po prostu wymyślić sobie nazwiska angielskie, żeby móc uzyskać ziemię. Ze spisami ludności indiańskiej wiąże się jeszcze inna sprawa: agenci rezerwatowi otrzymali instrukcje, żeby w pierwszej kolejności umieszczać na listach

---

<sup>2</sup> Do tych, którzy ucierpieli najbardziej, należeli Czirokezi, których w czasie forsownego marszu zginęło co najmniej cztery tysiące. O próbie utworzenia przez Czirokezów niezależnej republiki na rodzinnej ziemi w Georgii oraz o tym, jak w latach trzydziestych XIX wieku prezydent Andrew Jackson i władze Georgii przeprowadzili operację wyrugowania ich z ziemi i przepędzenia na Terytorium Indiańskie, patrz np.: Young, 2005a, 2005b. Patrz też: Thornton, 1984.

osoby o nie większej niż jedna druga „zawartości krwi” indiańskiej [Washburn, 1975: 247]<sup>3</sup>. A zatem o tym, kto jest Indianinem, decydowali urzędnicy, oni też wymagali przybierania nowych nazwisk przez Indian. Wprowadzało to podział wśród społeczności indiańskich: paradoksalnie łatwiej było zostać uznany za Indianina Metysowi niż Indianinowi „pełnej krwi”. Taka polityka miała sprzyjać asymilacji Indian do społeczeństwa amerykańskiego. O byciu Indianinem zaczynała decydować — według narzuconych przez rząd kryteriów — nie przynależność plemienna, lecz „ilość krwi” [Jaimes, 1994: 262].

Wzmocnieniem Aktu Dawesa był tzw. Burke Act z 1906 roku, który stanowił, że każdy Indianin posiadający własną ziemię powinien w ciągu 25 lat otrzymać obywatelstwo amerykańskie (ostatecznie wszyscy Indianie otrzymali prawa obywatelskie w 1924 roku, jednak Irokezi odmówili jego przyjęcia). Ta decyzja pogłębiała proces zanikania terytoriów plemiennych, ponieważ odtąd każdy Indianin mógł, tak jak każdy Amerykanin, sprzedawać swobodnie swoją ziemię.

Ustawa Dawesa okazała się wielkim fiaskiem: Indianom przyniosła nędzę, z której nie mogą wydobyć się do dziś, a zamiast asymilacji i integracji propagowanych przez jej twórców nastąpiła głęboka izolacja mieszkańców rezerwatów [Sudak, 2006: 20–21]. Pozbawienie plemion ziemi, a także uchwalenie przez Kongres Aktu Curtisa (Curtis Act) w 1898 roku oraz The Major Crimes Act w 1885 roku pozwoliły przejść rządowi i sądom federalnym kontrolę nad Indianami [Waldman, 1985: 192].

Koniec XIX wieku przynosi też intensywny program szkolnictwa pozarezerwatowego — tzw. szkoły z internatem (*boarding schools*) dla dzieci indiańskich. Dzieci, zabierane z rezerwatów do zwykle daleko położonych szkół, na długi okres traciły kontakt ze swoimi rodzinami i społecznościami, zabraniano im mówić w ojczystych językach oraz uczono zawodów przydatnych w świecie białych Amerykanów.

Nową epokę w stosunkach indiańsko-amerykańskich<sup>4</sup> wyznacza również wydarzenie z 1890 roku — bitwa nad potokiem Wounded Knee w Południowej Dakocie, w czasie której oddział armii amerykańskiej wystrzelał ponad 200 Indian z plemienia Minneconjou Sioux. To wydarzenie stanowi symboliczny koniec

---

<sup>3</sup> Oto fragment raportu Komisarza do spraw Indian (Commissioner of Indian Affairs) z 1921 roku o uprzywilejowanych Metysach, którzy chętnie nabywali ziemię indiańską: „(...) nie potrafili lub nie chcieli orientować się w biznesie, który wiązał się z chciwością i skąpstwem bardziej kompetentnych białych i w wielu wypadkach stracili każdy akr, jaki mieli (...) często młodzi mężczyźni (...) pozbywają się swej ziemi ze stratą, większość zysku przeznaczają na kupno samochodu lub na inną ekstrawagancką inwestycję i w kilka miesięcy wykołują się (...)” [Washburn, 1975: 247]. Przekazując ziemię w ręce osób niezbyt mocno związanych z grupami tubylczymi, rząd federalny doprowadził do szybszego jej odebrania spod kontroli plemiennej.

<sup>4</sup> „Amerykanie”, „amerykański” odnoszą się w niniejszej pracy do nieindiańskich mieszkańców Ameryki, najczęściej do osób pochodzenia europejskiego. Por. Jack Forbes [1993: 285], który mianem Amerykanów określa tubylczych mieszkańców kontynentu, czyli Indian. Białych Amerykanów nazywa on z kolei Europejczykami, a Murzynów Afrykanami. Ja pozostaję przy tradycyjnej nomenklaturze.

zbrojnego oporu indiańskiego przeciw Amerykanom. Symboliczny z dwóch powodów: po pierwsze, Indianie, w większości osadzeni w rezerwach, już wtedy nie byli w stanie stawić poważnego oporu Amerykanom, po drugie dlatego, że nierówna walka weszła do narodowej pamięci nie tylko samych Siuksów, ale także wielu innych plemion indiańskich jako masakra bezbronnych.

Niespodziewanym i niemiłym zapewne dla rządu federalnego efektem jego polityki amerykanizacyjnej było narastanie świadomości panindiańskiej. W 1918 roku Indianie założyli Kościół Tubylczych Amerykanów (Native American Church), synkretyczny ruch religijny popularny wśród kilkudziesięciu plemion, oparty na kulcie peyotlu, będącego symbolem Boga (a w innych wariantach wyznania — jego personifikacją). Znaczenie peyotyizmu trudno przecenić: dla tradycyjnej kultury stanowił zagrożenie, przeciwstawiał się na przykład szamanizmowi i utożsamiał indiańskiego Wielkiego Ducha z Bogiem chrześcijańskim. Oddziaływanie nowej religii na wielką liczbę Indian przyczyniało się także do przełamывania więzi plemiennych. Jednocześnie był to indiański ruch adaptacyjny, poszukujący niszy kulturowej dla swoich wyznawców<sup>5</sup>.

Obywatelstwo amerykańskie przyznano Indianom w 1924 roku — decyzja była spowodowana między innymi udziałem wielu tubylczych Amerykanów w pierwszej wojnie światowej. „Nagroda” dla Indian była jednocześnie kolejną próbą ich zasymilowania [tamże].

Jednakże był to okres, w którym władze amerykańskie zaczęły dostrzegać nieskuteczność polityki asymilacji i, już w czasie Wielkiego Kryzysu, nastąpił zwrot w kierunku polityki ochrony praw indiańskich. Zapaść z lat 1929–1933 dotknęła także rezerwy indiańskie. Rok 1933 przyniósł państwowy program wyjścia z Wielkiego Kryzysu, zwany Nowym Ładem. W ramach „indiańskiego” Nowego Ładu w 1934 roku ogłoszono Ustawę o reorganizacji Indian (Indian Reorganization Act — IRA), znany też jako Howard–Wheeler Act, który był między innymi próbą odwrócenia katastrofalnych dla wspólnot indiańskich skutków działania Aktu Dawesa z 1887 roku. Polityka Johna Colliera, ówczesnego komisarza do spraw Indian, zmierzała do przywrócenia bezpośrednich stosunków między rządem amerykańskim a plemionami, zgodnie ze strategią stosowaną we wczesnym etapie istnienia Stanów Zjednoczonych<sup>6</sup>. Dzięki IRA nastąpiła reaktywacja samorządów plemiennych, przywrócono zwierzchnictwo plemion nad ziemią, odzyskano dla plemion część ziem utraconych po 1887 roku (około czterech milionów akrów ziemi). Nastąpił napływ funduszy na szkolnictwo indiańskie, zniechęcone szkoły z internatem zastąpiono szkołami budowanymi w obrębie rezerwatów, zezwolono na odprawianie indiańskich obrzędów, wcześniej zakazanych. Collier zachęcał również plemiona do wspólnego działania. W 1944 roku powstał The National Congress of American Indians (NCAI), do dziś jedna z najbardziej wpływowych organizacji panindiańskich, skupiająca przedstawicieli z różnych plemion

<sup>5</sup> Na temat peyotyizmu patrz: monografia M. Posern–Zielińskiej [1972b].

<sup>6</sup> Patrz omówienie traktatów zawieranych przez Amerykanów z Oneidami (podrozdział 2.1.1).

[Hertzberg, 1971: 288–291; Waldman, 1985: 194]. W 1946 roku pod wpływem Colliera i przywódców indiańskich Kongres powołał do życia Komisję Roszczeń Indiańskich (Indian Claims Commission), której zadaniem było rozpatrywanie skarg plemion na łamane traktaty i przyznawanie pieniężnych odszkodowań za utracone ziemie. Komisja działała do 1978 roku.

Kolejny zwrot w polityce federalnej nastąpił po drugiej wojnie światowej. Nastroje antykomunistyczne wśród władz federalnych w okresie zimnej wojny sprawiły, że indiańskie społeczności zaczęto traktować jako prowadzące komunistyczny styl życia, co stało się pretekstem do wycofania się z polityki Colliera. Administracja federalna zarządziła rewizję traktatów z Indianami i zniesienie polityki specjalnej ochrony, jaką wcześniej rząd, zgodnie z traktatami z Indianami, miał roztaczać nad plemionami tubylczymi. Unieważnienie postanowień traktatów oznaczałoby zlikwidowanie specjalnego statusu indiańskich grup, który pozwalał im pertraktować bezpośrednio z rządem federalnym. Terminacja<sup>7</sup> (*termination*) zmierzała do zastąpienia stosunków: rząd federalny — plemiona indiańskie relacjami: poszczególne stany — plemiona w nich zamieszkujące. W 1953 roku stany przejęły od indiańskiej policji jurysdykcję wewnątrz rezerwatów. Na skutek polityki rządu amerykańskiego cedowania swej odpowiedzialności za Indian na poszczególne stany wiele grup indiańskich zostało zmuszonych do kolejnej parcelacji ziem rezerwatowych i ich sprzedaży. Rząd zerwał stosunki z 61 indiańskimi grupami [Waldman, 1985: 194]. Najgłośniejsze przypadki dotyczą plemion Menominee z Wisconsin i Klamath z Oregonu [McNickle, 1973: 105–111; Spicer, 1969: 140–142; Venables, 2003: 330–331]. Elementem nowego eksperymentu władz federalnych w polityce wobec Indian było wprowadzenie programu relokacji, czyli zachęcania mieszkańców rezerwatów do ich opuszczania i znajdowania pracy w miastach. Zdaniem Roberta Venablesa była to kontynuacja polityki „usuwania” Indian: w XIX wieku ze wschodnich ziem na zachodni brzeg Missisipi, a teraz z rezerwatów do miast. Celem za każdym razem była asymilacja [Venables, 2003: 321–323].

Lata sześćdziesiąte przynoszą narodziny Czerwonej Siły (Red Power) — ruchu odrodzenia etnicznego i politycznego ludów indiańskich, współbrzmiającego z podobnymi procesami wśród innych grup etnicznych w Stanach Zjednoczonych. Powstała wtedy (1961 rok) kolejna znacząca organizacja indiańska — Narodowa Rada Młodzieży Indiańskiej (National Indian Youth Council — NIYC). Założyli ją młodzi Indianie, studenci nauk społecznych na amerykańskich uniwersytetach, wyalienowani ze swoich plemion, lecz wysoko wartościujący indiańską kulturę plemienną. Zarzucali starszyźnie i indiańskiej klasie średniej bierność. NIYC krytykowała również NCAI za to, że wszystkie problemy z Kongresem czy rządem Stanów Zjednoczonych chciał załatwiać w sposób zgodny z amerykańskim prawem. Członkowie NIYC na przykład kontynuowali połowy ryb tam, gdzie decyzją sądu

<sup>7</sup> Tak określenie *termination* tłumaczone jest w książce Ewy Nowickiej i Izabelli Rusinowej *Wigwamy, rezerwaty, slumsy* [1988: 269].

prawa do połowu Indianom odebrano. NIYC skupiała się również na tworzeniu szkolnictwa indiańskiego [Nowicka, Rusinowa, 1988: 284–285; Spicer, 1969: 144–145<sup>8</sup>].

Na pomysł założenia Narodowej Rady Młodzieży Indiańskiej wpadli tubylczy studenci, którzy wzięli udział w bezprecedensowej konferencji na uniwersytecie w Chicago (1961), zorganizowanej przez antropologów Sola Taxa (wydawcę pisma *Current Anthropology*) i Nancy O. Lurie. Uczestniczyło w niej prawdopodobnie nawet ośmiuset Indian z co najmniej dziewięćdziesięciu społeczności z całych Stanów Zjednoczonych. Uchwalona podczas niej Deklaracja Indiańskich Celów (Declaration of Indian Purpose) nawoływała m.in. do porzucenia polityki terminacji, zwiększenia szans edukacyjnych Indian, zlikwidowania regionalnych urzędów Biura do spraw Indian oraz domagała się od narodu amerykańskiego uznania specyficznej sytuacji Indian „za podstawę posunięć i działań politycznych” [Kilanowski, 1998: 49–51; Nowicka, Rusinowa, 1991: 245–247; Lurie, 1970: 323; Hauptman, Campisi, 1988]. Nie tyle jednak patetyczna treść odezwy, co samo spotkanie tak wielu i pochodzących z tak rozmaitych ludów tubylczych mieszkańców Ameryki okazało się mieć olbrzymie znaczenie dla formowania nowoczesnej tożsamości panindiańskiej. „Konferencja (...) wskazała plemionom model działania i wsparcie moralne (...) dla celów [wówczas] niepopularnych i niezrozumiałych” w społeczeństwie amerykańskim [Lurie, 1970: 323]. Konferencja stała się też ważnym czynnikiem w rewitalizacji grup indiańskich na Wschodnim Wybrzeżu [Hauptman, Campisi, 1988]. Podczas niej doszło do spotkania przedstawicieli takich plemion, jak Tuskarorowie ze stanu Nowy Jork, Haliwa–Saponi i Lumbee z Północnej Karoliny, Narragansett z Rhode Island, Pamunkey i Mattaponi z Virginii, Catawba z Południowej Karoliny, Penobscot i Passamaquoddy, i Abenaki z Maine, Mashpee Wampanoag i Gay Head Wampanoag z Massachusetts. Między innymi dzięki staraniom przedstawiciela Ligi Irokezów z plemienia Tuskarora, Williama Rickarda, grupy ze Wschodu zostały zauważone przez dominujące dotąd w ruchu indiańskim plemiona z Zachodu. Konferencja w Chicago bez wątpienia doprowadziła do zapoczątkowania walki na rzecz uznania przez rząd federalny plemion indiańskich na Wschodnim Wybrzeżu, czego efektem było utworzenie pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku odrębnej komórki (Federal Acknowledgment Branch) w Biurze do spraw Indian zajmującej się rozpatrywaniem wniosków o przyznanie takiego statusu. Od tego czasu status plemienia przyznano kilkunastu grupom, m.in. Narragansett, Mashpee czy Poarch Band of Creek Indians z Alabamy [Hauptman, Campisi, 1988]. Warto dodać, że na konferencji w Chicago nie zakończył się czynny udział naukowców w walce o prawa Indian. Dzisiaj przejawia się na przykład w pracy na rzecz plemion, w charakterze plemiennych historyków czy antropologów, bądź doradzaniu podczas rozpraw sądowych o zwrot ziemi indiańskiej lub federalne uznanie. Swoją wiedzę na

<sup>8</sup> O Red Power czytaj np. A. M. Josephy Jr. i in., *Red Power*, 1971; Day, 1972.

użytek plemion ze Wschodniego Wybrzeża wykorzystują najlepsi indianiści amerykańscy, tacy jak Laurence Hauptman, Robert Venables, William Starna, Jack Campisi czy John Strong. A wśród adeptów takich dyscyplin, jak antropologia czy archeologia, w ostatnich latach pojawia się coraz więcej studentów o tubylczym pochodzeniu [Lurie, 1970: 323].

Najbardziej znanym ruchem indiańskim jest założony w 1968 roku American Indian Movement (AIM). Z AIM związane są spektakularne akcje, takie jak próby zajęcia przez Indian z różnych plemion opuszczonej wyspy Alcatraz w 1963, 1964 i 1969 roku. Według traktatu z 1868 roku Indianie mieli do niej prawo, jednak w 1971 Indian wyrzucono z wyspy siłą. Innymi przedsięwzięciami AIM były Marsz Złamanych Traktatów (The Trail of Broken Treaties), zakończony zajęciem siedziby Biura do spraw Indian w Waszyngtonie i zniszczeniem części znajdujących się tam dokumentów [Nowicka, Rusinowa, 1988: 285, 1991: 292–293; Venables, 2003: 334], oraz Najdłuższy Marsz do Waszyngtonu w 1978 roku, w którym Indianom protestującym w obronie swych praw przed Białym Domem towarzyszyli przedstawiciele innych mniejszości etnicznych, a także biali Amerykanie [Nowicka, Rusinowa, 1988: 286–287, 1991: 291–295]. Najgłośniejszą jednak akcją przeprowadziło AIM w 1973 roku: była to okupacja budynków w Wounded Knee, w miejscu masakry z 1890 roku.

Również w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nastąpił kolejny zwrot w polityce rządu amerykańskiego wobec Indian. Ustanowiono specjalne programy do walki z ubóstwem panującym w rezerwach, wspomagano szkolnictwo średnie i wyższe dla Indian. Utworzono także Indian Community Action Program, dzięki któremu decyzje dotyczące funkcjonowania i finansowania działalności rezerwatów, podejmowane wcześniej przez niepopularne, skorumpowane federalne Biuro do spraw Indian (Bureau of Indian Affairs), zaczęto konsultować z przedstawicielami plemion. Indianie w rezerwach po raz pierwszy podjęli próbę poprawienia warunków życia, a organizacje nieindiańskie oferowały im doradztwo i pomoc, ale nie paternalistyczną opiekę, jak to było wcześniej w przypadku polityki rządu amerykańskiego [McNickle, 1973: 118–119]. Seria ustaw Kongresu (m.in. Public Housing Act, 1961; Area Redevelopment Act, 1961; Economic Opportunity Act, 1964; Environmental Policy Act, 1969; Indian Education Act, 1972; Housing and Community Development Act, 1974; Indian Self-Determination Act, 1975; Indian Child Welfare Act, 1978; American Indian Freedom Religion Act, 1968 [Waldman, 1985: 195]) zmierzała do poprawienia sytuacji Indian. Oczywiście także Civil Rights Act z 1964 i 1968 roku, nadające równe prawa mniejszościom, stosowały się do Indian.

Przy omawianiu współczesnej polityki indiańskiej rządu amerykańskiego nie można pominąć dwóch niezwykle istotnych aktów prawnych: Native American Grave Protection and Repatriation Act — NAGPRA (1990) oraz Indian Gaming Regulatory Act — IGRA (1988). Ustawa o ochronie i zwrocie szczątków ludzkich i przedmiotów tubylczego pochodzenia (NAGPRA) zmusza federalne placów-



ki (muzea, uniwersytety), które już w XIX wieku gromadziły olbrzymie ilości indiańskich artefaktów, do przeprowadzenia ich dokładnej dokumentacji oraz przekazania współczesnym tubylczym grupom indiańskich szkieletów oraz przedmiotów o sakralnym charakterze. Ustawa, której celem było zapewnienie płynności przekazywania tych przedmiotów, okazała się katalizatorem niekończących się sporów między częścią liderów indiańskich a niektórymi naukowcami czy muzealnikami, obawiającymi się o utratę obiektów ich zdaniem ważnych dla wiedzy archeologicznej oraz posiadających walory edukacyjne dla szerszej publiczności. Najważniejszym konfliktem był zapewne spór, wygrany ostatecznie przez grupę badaczy, o szkielet tzw. człowieka z Kennewick, w który w ograniczonym stopniu zaangażowała się także Konfederacja Irokeska [Owsley, Jantz, 2001; Thomas, 2000; McAndrew, 2003]. Duże kontrowersje wzbudzała „repatriacja” irokeskich wampumów od ponad 100 lat przechowywanych w muzeach w Albany czy Nowym Jorku, które ostatecznie wróciły do Indian na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku [Fenton, 1971, 1989; Sullivan, 1992; Tooker, 1998; Muller, 2007]. Sami Oneidowie zaangażowani byli w spór o zwrot ich narodowego wampumu, przechowywanego w Field Museum w Chicago<sup>9</sup>.

Ustawa o hazardzie indiańskim (IGRA) była zaś inicjatywą administracji prezydenta Reagana, która w latach osiemdziesiątych nie widziała innego sposobu rozwiązania „problemu indiańskiego” niż obcięcie socjalnych funduszy federalnych i ich zastąpienie poprzez wprowadzenie hazardu na ziemie indiańskie, co miało ułatwić plemionom prowadzenie samodzielnej polityki ekonomicznej [por. Schüler, 2003: 3, 2006; Venables, 2003: 362–371]. Jak się szybko okazało, hazard, obok wymiernych korzyści finansowych, wzmógł wewnętrzne podziały i nepotyzm w każdej społeczności indiańskiej. Plemiona, które posiadają rezerwy w pobliżu wielkich miast i otworzyły świetnie prosperujące kasyna, targane są konfliktami wewnątrzgrupowymi [por. Giago, 2003; Johansen, 2006]. Omawiani tu Oneidowie, właściciele kasyna w centrum stanu Nowy Jork, są w tym wypadku najlepszym przykładem zbiorowości trawionej ostrą walką o władzę i przynależność plemienną.

Innym efektem polityki wprowadzania hazardu wśród społeczności indiańskich są procesy reaktywowania grup tubylczych, od dawna faktycznie nieistniejących<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Więcej na temat konfliktu wokół wampumu Oneidów w podrozdziale 3.2.1.

<sup>10</sup> Brett Duval Fromson w książce o Indianach Mashantucket Pequot [*Hitting the Jackpot: The Inside Story of the Richest Indian Tribe in History*, 2003] podaje informację, że niektórzy członkowie tej grupy zamieszkującej Connecticut przyznawali, że to perspektywy korzyści finansowych decydowały o ich powrocie na teren dawnego rezerwatu w Connecticut i wzięciu udziału w odtwarzaniu społeczności tubylczej. Oto opinie samych członków „plemienia” Mashantucket Pequot, przedstawione w książce: „The only reason why a lot of people are here is for the money. We did not need to come here to feel that we had some Indian identity. Money is what this tribe is about. We are here because of the money”; „We are the first tribe in American history to be formed around money”; „If the money spigot stops, the members will in large part drift away in different directions” [Green, 2003].

## 1.2. Demografia, polityka, status, zmiany świadomościowe wśród Indian

Russell Thornton szacuje, że pod koniec XV wieku na północ od dzisiejszego Meksyku żyło około siedmiu milionów mieszkańców (w tym około pięciu milionów na terenie dzisiejszych Stanów Zjednoczonych)<sup>11</sup> [Thornton, 1998b: 18–19]. Na skutek kontaktu z europejskimi kolonizatorami, przede wszystkim epidemii powodowanych przez zarazki przenoszone ze Starego Świata, i w mniejszym stopniu wojen z białymi, społeczności tubylcze systematycznie traciły swą liczebność. Niezależnie od epidemii niszczyły całe wioski i narody indiańskie. Inną z przyczyn był rozpad kultur tubylczych i tradycyjnych sposobów życia. Taka sytuacja trwała przez mniej więcej 400 lat aż do przełomu XIX i XX wieku, kiedy spadek liczebności populacji indiańskiej się zatrzymał. Ten proces uległ zahamowaniu dzięki nabyciu odporności na choroby białego człowieka i adaptacji do kultury amerykańskiej (między innymi poprzez mieszane małżeństwa) [Thornton, 1996: 500].

W 1950 roku zarejestrowanych jako Indianie było zaledwie 260 tysięcy osób. W 1960 roku odnotowano w spisie powszechnym niecałe 524 tysiące Indian w Stanach Zjednoczonych, w 1970 — 793 tysiące, w 1980 — 1,37 miliona, w 1990 — prawie 1,9 miliona, a w 2000 — 4,1 miliona (na 280 milionów wszystkich obywateli amerykańskich); kolejne półtora miliona osób wskazuje na częściowe pochodzenie indiańskie! Liczba urodzeń jest wśród Indian wyższa niż wśród Murzynów i białych (pochodzenia europejskiego), ale niższa niż w populacji tzw. Hispanics czy Amerykanów pochodzenia azjatyckiego [Fost, 1991: 26]. Coraz szybszy wzrost liczby populacji indiańskiej ma jednak również inne przyczyny: wiąże się ze zmieniającą się postawą społeczeństwa amerykańskiego wobec mniejszości tubylczej, zmianami świadomościowymi wśród samych Indian i osób o częściowym pochodzeniu tubylczym (które w poprzednich spisach deklarowały inną niż indiańska tożsamość), a także nową definicją Indianina — od 1960 roku kryterium tożsamości etnicznej przyjmowanym przez autorów spisu powszechnego jest wyłącznie deklaracja respondentów [Eschbach, 1993: 640]. Joane Nagel tłumaczy szybki wzrost liczby ludności indiańskiej w drugiej połowie XX wieku racjonalnymi wyborami osób, które przed rokiem 1950 czy 1960 nie widziały sensu w ujawnianiu i deklarowaniu tubylczej tożsamości. Z powodu upośledzenia Indian, jeżeli chodzi o dostęp do pracy, wykluczenie społeczne czy na przykład dyskryminację ze strony policji, wiele osób o tubylczym pochodzeniu (zwłaszcza te o mieszanym indiańsko–nieindiańskim dziedzictwie) wołało ukrywać „kosztowną” i stygmatyzującą tożsamość indiańską [Nagel, 1996: 24].

<sup>11</sup> Jednakże badacze nie są zgodni co do szacunków liczby ludności tubylczej przed przybyciem Europejczyków. Liczby wahają się od mniej niż miliona do 18 milionów ludzi (a w obu Amerykach 75 milionów) [Thornton, 1996: 500].

Dopiero od lat sześćdziesiątych powoli zmienia się stereotyp Indianina zajmującego najniższy status w hierarchii społeczeństwa Stanów Zjednoczonych. Składa się na to kilka przyczyn: przede wszystkim odrodzenie etniczne, które objęło w tym czasie także inne mniejszości, spektakularne akcje organizowane przez American Indian Movement, wsparcie sprawy indiańskiej przez popularne postaci ze świata kultury i rozrywki (np. Marlona Brando, Johnny'ego Casha, Boba Dylana), sukcesy indiańskie w sprawach sądowych o odzyskanie ziemi, a wreszcie kolejna zmiana polityki rządu federalnego wobec Indian (zarzucenie terminacji).

W tym samym czasie nadal pracowała Komisja Roszczeń Indiańskich. Choć poddawana krytyce ze strony Indian (komisja nie miała prawa zwracać ziemi, jedynie przyznawać częściowo finansowe odszkodowania, co oczywiście nie mogło satysfakcjonować społeczności tubylczych), zdołała realnie dopomóc niektórym plemionom. W ten sposób na przykład nowojorscy Oneidowie, których terytorium zostało znacznie wcześniej wyludzone przez stan Nowy Jork i firmy handlujące ziemią, uzyskali pierwszą pomoc pieniężną, co pozwoliło im rozpocząć odbudowywanie wspólnoty. Wśród plemion, które odrodziły się dzięki funduszowi przyznanemu przez Komisję Roszczeń Indiańskich, byli też Delawarowie z Oklahomy.

Do 1960 roku około 25 procent Indian mieszkało w miastach [Sutton, 1994: 220; patrz też: Johnson, 1972]. Już w 1990 roku 62 procent tubylczych Amerykanów (liczonych razem z tubylczymi mieszkańcami Alaski) żyło w ośrodkach miejskich. W 2000 roku w Nowym Jorku mieszkało 41 tysięcy Indian, w Los Angeles ponad 29 tysięcy, w Phoenix niecałe 27 tysięcy, w Anchorage prawie 19 tysięcy, w Tulsie w Oklahomie 18,5 tysiąca, w mieście Oklahoma niecałe 18 tysięcy. Kolejne miasta z ponad 10-tysięczną populacją indiańską to Albuquerque w Nowym Meksyku, Tucson w Arizonie i Chicago<sup>12</sup>. Liczby te dotyczą tylko osób przyznających się do tubylczego pochodzenia jako jedyne (tzw. *full-bloods*).

Największa liczba Indian mieszka w Oklahomie (czyli byłym Terytorium Indiańskim), Kalifornii, Arizonie i Nowym Meksyku [Thornton, 1996: 501]. Największe plemiona to: Czirokezi (z Oklahomy i Północnej Karoliny), z którymi w 2000 roku utożsamiało się 281 tysięcy osób, oraz Nawahowie zamieszkujący na pograniczu czterech stanów: Nowego Meksyku, Arizony, Utah i Kolorado, liczący 269 tysięcy osób (dla porównania ich populacja w 1990 roku wynosiła ponad 143 tysiące osób). Liczby te rosną, jeżeli się weźmie pod uwagę osoby, które deklarowały więcej niż jedną przynależność etniczną (w sytuacji gdy jeden z rodziców był na przykład Nawaho, a drugi należy do innego plemienia): i tak przynależność do Czirokezów deklarowało w 2000 roku aż 730 tysięcy osób, do Nawahów prawie 300 tysięcy. Spośród grup, którymi będę się zajmował, w czołówce rankingu naj-

<sup>12</sup> Dane ze spisu z 2000 roku pochodzą z „The American Indian and Alaska Native Population: 2000”. Podobne dane ze spisu z 1990 roku w: Sutton, 1994: 220; Thornton, 1996: 501.

liczniejszych plemion znajdują się Irokezi<sup>13</sup> — 45 tysięcy (i 81 tysięcy, uwzględniając więcej niż jedno pochodzenie plemienne). Delawarowie (z Oklahomy) liczą jedynie 8–9 tysięcy (jednakże w tej liczbie nie mieszczą się Nanticoke Lenni–Lenapowie z New Jersey, mimo że sami uważają się za krewnych Delawarów<sup>14</sup>). W spisie z 2000 roku pojawiają się też nowe tożsamości etniczne, takie jak Latin American Indian (ponad 100 tysięcy).

Przykłady Nawahów, Czirokezów, a także Delawarów wskazują również dominujące obszary z największym odsetkiem ludności tubylczej. Ponad 40 procent Indian mieszka na Zachodzie, 31 na Południu, podczas gdy tylko 17 procent na Środkowym Zachodzie i jeszcze mniej — 9 procent — na Wschodnim Wybrzeżu. Podczas gdy na przykład w Arizonie mieszka 250–300 tysięcy Indian, w Oklahomie 270–390 tysięcy<sup>15</sup>, w interesujących nas obszarach jest to 82 tysiące Indian (i dalsze 90 tysięcy osób deklarujących mieszane indiańsko–nieindiańskie pochodzenie) w stanie Nowy Jork oraz 19–49 tysięcy w stanie New Jersey. Jednakże ich liczba i tak rośnie błyskawicznie. Cenzus sprzed ponad stulecia, z 1890 roku, wykazał zaledwie 84 osoby pochodzenia indiańskiego w całym New Jersey. W 1980 roku taką etniczność deklarowały 8394 osoby [Kraft, 1986: 239]<sup>16</sup>. Kraft zaznacza, że większość z Indian opisanych w cenzusie z 1980 roku pochodziła spoza stanu (Indianie napływali do New Jersey już w okresie rewolucji amerykańskiej), a potomków Delawarów czy Indian Munsee zamieszkujących pierwotnie te rejony być może było nawet mniej niż 100 [tamże: 240].

W istocie spisy powszechnie z ostatnich lat ujawniają, że właśnie na Wschodnim Wybrzeżu (oraz w Kalifornii) liczba Indian (czy osób przyznających się do indiańskiej tożsamości) rośnie najszybciej. Już porównanie danych z 1960 i 1980 roku ukazuje, że ponad 80 procent osób w wieku 20–29 lat, które deklarowały indiańską tożsamość w 1980 roku, nie było identyfikowanych jako Indianie przez ich rodziców 20 lat wcześniej! [Eschbach, 1993: 643]. Oczywiście, taka sytuacja nie może być tylko wynikiem przyrostu naturalnego indiańskiej populacji.

<sup>13</sup> Aczkolwiek nowojorscy Oneidowie, którzy należą do Irokezów, są bardzo nieliczną grupą, liczącą niewiele ponad 1000 osób.

<sup>14</sup> Jak twierdzą liderzy, populacja Nanticoke Lenni–Lenapów wynosi około 1,5 tysiąca. Według spisu z 2000 roku tylko 555 osób zadeklarowało przynależność do grupy Nanticoke Lenni–Lenape, a dalsze 191 osób wskazało na mieszane pochodzenie, w tym NLL.

<sup>15</sup> Tak szeroki przedział wynika z uwzględniania w spisie dwóch kategorii: (a) osób przyznających się tylko do tożsamości indiańskiej (niższa liczba) i (b) wszystkich: zarówno tych, którzy deklarują wyłącznie tubylcze pochodzenie, jak i tych, którzy, oprócz indiańskiego, deklarują jednocześnie inne przynależności etniczne.

<sup>16</sup> Oczywiście i w tym przypadku należy pamiętać o zmianie kryteriów zbierania danych: pod koniec XIX wieku to ankieter ustalał, jakiego pochodzenia jest indagowana osoba, dzisiaj każdy ma prawo dowolnie określać swoją przynależność etniczną. Ważniejszą jeszcze okolicznością jest zmiana stosunku do tożsamości tubylczej. Z jednej strony więcej Indian (lub osób o częściowym indiańskim dziedzictwie) zaczyna poczuwać się do tożsamości indiańskiej, z drugiej wśród białej i murzyńskiej populacji pojawiają się romantyczni entuzjaści, którzy pragną choćby poprzez spis powszechny stać się Indianami (wspomnieć też trzeba o hochsztaplerach, próbujących uchodzić za Indian w celu uzyskania korzyści materialnych).

Okolo jednej czwartej całej populacji indiańskiej nadal mieszka na „ziemi indiańskiej”: w 278 rezerwach (a także pueblach i „ranczeriach” w Kalifornii). Wiadocznym też jest proces powracania do rezerwatów osób indiańskiego pochodzenia zamieszkujących w miastach. Inni dzielą swój czas między życiem i pracą w mieście a odwiedzaniem rezerwatu w weekendy i uczestnictwem w życiu społeczności [Fixico, 2002].

Zmienia się również sytuacja ekonomiczna Indian, choć nie wszystkich. W 1997 roku istniało 197 tysięcy przedsiębiorstw prowadzonych przez Indian — w porównaniu z 1992 rokiem o 84 procent więcej! [Going Home..., 2001]. Wpływ na tę sytuację ma rozwijający się przemysł hazardowy na terenie rezerwatów indiańskich. Przynosi on olbrzymie zyski plemionom — niestety, zazwyczaj tylko tym, które mają szczęście mieszkać w pobliżu wielkich aglomeracji miejskich. Według ostatniego spisu, średni dochód rodziny indiańskiej wynosi 26 tysięcy dolarów. Dla porównania średni dochód rodziny murzyńskiej to 37 tysięcy.

W Stanach Zjednoczonych istnieje 236 grup uznawanych przez rząd federalny za plemiona indiańskie (nie licząc Alaski, gdzie status plemion ma kolejnych 225 grup) [Indian Entities Recognized..., 2007]. Co najmniej 150 grup ubiega się o taki status [Thornton, 1998a: 27]. Tytuł ten przyznaje specjalny departament Biura do spraw Indian (które z kolei należy do Departamentu Spraw Wewnętrznych) albo w specjalnych wypadkach Kongres USA. Status ten umożliwia tubylczym wspólnotom skuteczną ochronę ich tożsamości etnicznej, zapewnia częściową suwerenność polityczną (która przejawia się na przykład w specjalnym statusie „ziemi indiańskiej”, zwolnionej od podatków stanowych), a także dostęp do funduszy federalnych przeznaczonych na opiekę zdrowotną, budownictwo, szkolnictwo. Spośród badanych przeze mnie grup status ten posiadają nowojorscy Oneidowie. Ponadto mniej niż 200 grup cieszy się uznaniem przez poszczególne stany, w których zamieszkują. Najczęściej zorganizowane jako stowarzyszenia non profit (np. edukacyjne), również posiadają ograniczony dostęp do funduszy federalnych, ale nie mogą uzyskać statusu autonomicznych grup tubylczych.

Spośród kilkuset grup indiańskich tylko sześć plemion: Nawahowie, Czirokezi, Apacze, Czoktawowie, Siuksowie, Czipewejowie oraz osoby przyznające się do pochodzenia od Indian z Ameryki Łacińskiej stanowią przeszło 40 procent całej populacji indiańskiej w Stanach Zjednoczonych. Z tego wynika, że większość społeczności tubylczych to grupy bardzo małe, czasem liczące kilkaset lub kilka tysięcy osób. Takie właśnie są grupy na Wschodnim Wybrzeżu (z wyjątkiem Indian Lumbee i Czirokezów), którymi się zajmuję w niniejszej pracy.

Przynależność do grupy tubylczej jest bodaj najtrudniejszym i zarazem najciekawszym problemem związanym z tożsamością indiańską. Obok kryteriów wyznaczonych przez rząd federalny każde plemię ma własne zasady członkostwa. W niektórych grupach należy mieć przynajmniej jedną drugą krwi indiańskiej (tzn. przynajmniej jeden z rodziców powinien być Indianinem pełnej krwi), w innych jedną czwartą, jedną ósmą, jedną szesnastą, a nawet jedną trzydziestą

drugą. Inne plemiona stosują jednocześnie kryterium krwi i pochodzenia w linii matki (np. Oneidowie ze stanu Nowy Jork). Inne jeszcze wymagają udowodnienia pochodzenia od członków grupy, niezależnie od „ilości” krwi. Kryteria krwi wynikają ze zmienionej sytuacji społecznej i politycznej w Stanach Zjednoczonych. Zastępują one lub dominują nad tradycyjnymi indiańskimi kryteriami przynależności. Kimberly TallBear zauważa, że to nie ilość krwi decydowała o tożsamości tubylczej przed kolonizacją kontynentu przez Europejczyków. Przypomina ona, że granicami tubylczych grup etnicznych były: urodzenie w grupie, długie zamieszkiwanie wśród społeczności, przyswojenie przez jednostkę norm kulturowych, takich jak język czy religia, a także (lub) bycie małżonkiem czy potomkiem (drogą naturalną czy adopcji) kogoś, kto należy do plemienia [TallBear, 2000: 4]. W przeszłości często dochodziło do małżeństw międzyplemiennych (para zamieszkiwała w grupie mężczyzny lub kobiety w zależności od tego, czy była to społeczność matrylokalna czy patrylokalna). Indianie stosowali również techniki adopcji, także w odniesieniu do białych osadników, z których część mieszała się z Indianami i decydowała zamieszkać wśród nich, a także do zbiegłych niewolników murzyńskich. W tej sytuacji „czysta krew” indiańska jest wymysłem nigdy niemającym pokrycia w rzeczywistości [Jaimes, 1994: 261–262].

Jeszcze kilkadziesiąt lat wstecz polityką rządu federalnego kierowała wola zasymilowania Indian do społeczeństwa amerykańskiego, teraz rząd dąży do maksymalnie ścisłego zdeterminowania tożsamości indiańskiej, ponieważ przeznaczana na potrzeby grup tubylczych fundusze, a także nie jest zainteresowany tym, by rosła liczba względnie autonomicznych społeczności wewnątrz narodu amerykańskiego. Sami liderzy grup tubylczych stosują odmienne strategie ustanawiania zasad członkostwa. Widać to szczególnie na przykładzie odradzających się grup na Wschodnim Wybrzeżu, które czasem najpierw „ogłaszają nabór” do grupy, stosując liberalne kryteria członkostwa, a po uzyskaniu federalnego uznania, a wraz z nim możliwości zakupu ziemi i uruchomienia kasyna, uszczelniają granice wyznaczające przynależność grupową.

Ten krótki przegląd danych demograficznych, geograficznych i związanych z oficjalnym statusem grup wskazuje, że Indianie w Stanach Zjednoczonych stanowią, wbrew popularnym wyobrażeniom, bardzo mało koherentną grupę etniczną. Różnorodność: statusów w społeczeństwie amerykańskim, kultur plemiennych, zorganizowania społecznego poszczególnych „narodów”, wreszcie różnorodność autoidentyfikacji i kryteriów członkostwa sprawiają, że o Indianach należy mówić raczej jako o andersonowskiej wspólnocie wyobrażonej aniżeli o zwartej kulturowej, politycznej i organizacyjnej zbiorowości etnicznej. Jednakże to właśnie obustronna (dokonywana i przez Indian, i przez resztę amerykańskiego społeczeństwa) stereotypizacja i wzajemne podkreślanie różnic sprawiają, że w potocznym przekonaniu amerykańscy Indianie jawią się... jako Indianie właśnie; nie jako ludzie z krwi i kości, lecz istoty zmitologizowane.

Przed przybyciem Kolumba do Ameryki nie istniał żaden naród czy inna zbiorowość, którą można by określić mianem Indian. Napotkani przez odkrywcę tubylcy karaibscy zyskali swoją nazwę przypadkowo, na skutek omyłki Kolumba, biorącego nową ziemię za Indie, których poszukiwał, a więc jej mieszkańców uznał on za „Indian”. Nazwa „Indianie” przyjęła się jednak i jest popularna do dzisiaj, także wśród samych tubylców amerykańskich. Wypada wszakże pamiętać o różnorodności ludów tubylczych Ameryki, a także — z drugiej strony — o umowności terminu „biali” używanego na określenie wszystkich przybyszów ze Starego Świata. W istocie tylko symboliczne konstruowanie granic, produkowanie i odtwarzanie mitów na temat „rasy indiańskiej” (i tak samo „rasy białej”), które będą analizował w niniejszej pracy, czyni z obydwu określeń coś więcej niż puste nazwy. Jak zauważa Francis Jennings, kryteria rasowe są nieadekwatne do opisu rzeczywistości etnicznej [Jennings, 1984: 5].

Zamiennie z terminem „Indianie” stosuję w niniejszej pracy określenia „tubylczy Amerykanie” (*Native Americans, indigenous, aboriginal*) i „amerykańscy Indianie” (*American Indians*). Z różnych powodów sami Indianie stosują różne nazwy, w różnych kontekstach. Każda z nich zawiera znaczenie symboliczne, uwarunkowane historycznie (Indianie) i politycznie (tubylczy Amerykanie czy aborygeni)<sup>17</sup>.

### 1.3. Dlaczego Nanticoke Lenni–Lenape i Oneida Indian Nation

Na tle współczesnych procesów rewitalizacyjnych grup tubylczych w Stanach Zjednoczonych na szczególną uwagę zasługują zjawiska budowania etniczności wśród Indian na Wschodnim Wybrzeżu. W związku z najdłuższym okresem kontaktu między ludnością autochtoniczną a białymi kolonizatorami przeobrażenia kultur indiańskich są tam najgłębsze. Wbrew jednak popularnym przekonaniom Indianie na Wschodnim Wybrzeżu nadal istnieją i właśnie tubylcze grupy z tego rejonu zaczynają nadawać ton współczesnej panindiańskiej polityce. Wybór Oneidów ze stanu Nowy Jork jako badanej grupy jest pod tym względem trafny, ponieważ ich najnowsza historia to splot niemal cudownego odrodzenia niewielkiej społeczności tubylczej, niespotykanego wcześniej sukcesu ekonomicznego i intensywnych strategii etnicznych. To Oneidowie z Nowego Jorku — poprzez zwycięstwo na sali sądowej (patrz rozdział następny) — spowodowali lawinę roszczeń ziemskich innych grup indiańskich, na Wschodnim Wybrzeżu i w innych miejscach Stanów Zjednoczonych. Jednocześnie, jak się szybko okazało, w parze z powodzeniem ekonomicznym nie szło pełne odnowienie więzi plemiennych: konflikty targające dzisiejszą społecznością OIN stanowią podstawę do badania

<sup>17</sup> Indianie kanadyjscy coraz częściej używają określenia Pierwsze Narody (First Nations), które podkreśla, że kontynent amerykański był zamieszkiwany przez ich przodków przed przybyciem Europejczyków.

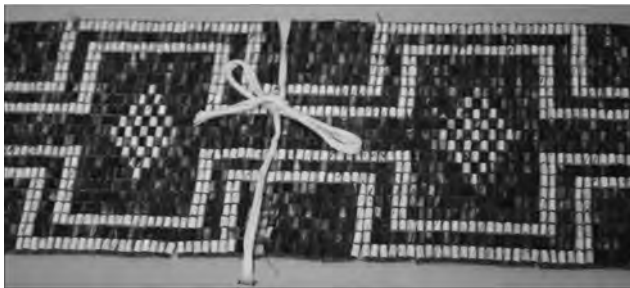
współczesnych strategii negocjowania indiańskiej tożsamości, a także pretekst do zajęcia się innymi zagadnieniami związanymi z tożsamością etniczną, jak polityka tradycji, suwerenność czy konstruowanie przeszłości.

Grupa Nanticoke Lenni–Lenape to szczególne wyzwanie dla antropologa. Prócz podobnych jak u Oneidów problemów związanych z odrodzeniem etnicznym, przekazem i konstruowaniem tradycji i historii czy walką o autonomię polityczną w przypadku NLL szczególnego znaczenia nabiera kwestia skomplikowanych relacji etnicznych, wynikająca z multietnicznego charakteru południowego New Jersey i długiej tradycji mieszania się różnych grup ludności. Przypadki grup dawniej zwanych „trzyrasowymi” (*tri-racial*) są szczególnie interesujące wtedy, gdy społeczności takie starają się w swym autowizerunku grupowym podkreślać jedną wybraną tożsamość (w tym wypadku tubylczą).





# Oneidowie





## 2.

# Lud odnaleziony

## Historia i sytuacja współczesna

Rząd amerykański utrzymywał, że poczuwa się do wielkiej odpowiedzialności za swoje indiańskie dzieci. Podpisał wiele traktatów [z Indianami] i każdy traktat — najważniejsze prawo w tym kraju — każdy traktat, który ten kraj podpisał z Indianami, został złamany.

Brian Patterson, jeden z liderów Oneida Nation<sup>1</sup>

Każdy robi, co chce, tylko mówi: „jestem tradycyjny”.

Informator A<sup>2</sup>

### 2.1. Historia Oneidów przed i po amerykańskiej wojnie o niepodległość

„Nazywali siebie Oniota–aug — ludzie, którzy wyłonili się z kamienia (...) Kiedy niezbędne było zapalenie fajek i zgromadzenie się w celu omówienia spraw narodu, wspinali się na sam szczyt, w miejsce, gdzie stał kamień” — zapisał Henry Schoolcraft [1975: 76–77] w 1856 roku, obserwując sjenitowy<sup>3</sup> głąz koloru ludzkiego ciała znajdujący się na szczycie wzgórza w miejscowości Stockbridge w środkowej części stanu Nowy Jork, ojczyściej ziemi Oneidów, Ludu Stojącego Kamienia (*onia* ‘kamień’, *aug* ‘lud’; tradycyjnie nazwę plemienia zapisuje się jako Onyota’a:ka).

Oneidowie należą do irokeskiej rodziny językowej, której przedstawiciele zamieszkiwali, oprócz ziem składających się na dzisiejszy stan Nowy Jork, rozległe tereny na północ i wschód od Wielkich Jezior. Nie wiadomo dokładnie, dlaczego

---

<sup>1</sup> „I think the US government from George Washington who said he was our Great White Father in Washington and all the following presidents from there stated that they had great responsibility for Indian children. They signed many treaties and every treaty — the supreme law of land in this country — every treaty this country has made with any Indian has been broken” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r., Oneida Educational Center].

<sup>2</sup> „Everybody is pretty much doing what they want to do, and they are just labeling: «we are traditional»” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>3</sup> Sjenit — skała magmowa, z niej zbudowano na przykład Stonehenge.

kamień stał się symbolem ludu, ani też skąd się wzięły podobne kamienie w najbliższej okolicy, niespotykane w obrębie kilkuset kilometrów. Antropologowie zapisałi różne wersje: kamień miał być na przykład ołtarzem albo też reprezentacją bóstwa, przed którą się modlono, kobietą, która wbrew zakazowi obejrzała się i, niczym żona Lota, przemieniona została w głąz. Kamień miał się pojawiać na ziemi Oneidów tylko, gdy Onyota'a:ka postępowali zgodnie z tradycją, gdy panowała wśród nich jedność. Wierzono, że kiedy kamień umieszczano w rozwidleniu drzewa, ludzie stawali się niewidzialni. Spod niego mieli się wyłonić. Pojawił się nagle i odtąd zawsze podążał za Oneidami, dokądkolwiek się przynosili, a przestał wówczas, kiedy wybudowali osiedle Oneida Castle (stan Nowy Jork) [Schoolcraft, 1975: 76; Wonderley, 2004: 30–31; Beauchamp, 1892: 227; Hauptman, McLester III, 2002: 16].

Oneidowie, jak i pozostałe ludy, które w przyszłości weszły w skład Konfederacji Haudenosaunee (Konfederacji Irokeskiej), wedle wielu badaczy, wywodzą się z kultury Owasco<sup>4</sup>, która miała istnieć na terenie dzisiejszego stanu Nowy Jork w latach 1000–1300 n.e. [Wonderley, 2004: 4–5].

Jednakże Hart i Brumbach wykazują, że kultura Owasco to konstrukt stworzony przez współczesnych badaczy na skutek mylnego datowania stanowisk archeologicznych oraz przede wszystkim błędnego założenia, że to, co współcześnie uznaje się za kultury czy grupy etniczne, można z łatwością śledzić również w czasach prehistorycznych [Hart, Brumbach, 2003]. A zatem pochodzenie Irokezów oraz samych Oneidów pozostaje i pozostanie zagadką, przynajmniej dopóki archeologowie będą usiłowali dopasowywać przeszłość do współczesnych konstrukcji i pojęć<sup>5</sup>.

O przodkach Oneidów wiemy, że przynajmniej w okresie XIV–XV wieku zamieszkiwali centrum obecnego stanu Nowy Jork. Żyli w wioskach w domach krytych korą, otoczonych palisadą; uprawiali kukurydzę, fasolę i dynię [Wonderley, 2004: 6]. Oneidowie prawdopodobnie zamieszkiwali jedną wioskę [tamże; Trigger, 1963: 96]<sup>6</sup>, którą przynosili co 10–50 lat po wyjąłowieniu ziemi uprawnej [Wonderley, 2004]. Europejczycy po raz pierwszy odnotowali nazwę osady Oneidów — Onneyuttehage — w latach 1634–1635 [Gehring, Starna, 1988: 14, 44, za: Wonderley, 2004] podczas podróży Harmena Meyndertsz van der Bogaerta — holenderskiego wysłannika z Fort Orange (późniejsze Albany) — którego zadaniem było doprowadzenie do wznowienia handlu futrami z Mohawkami i Oneidami.

<sup>4</sup> Koncept „kultury Owasco”, z czasem jako załączka kultury północnych Irokezów, rozpowszechnił William A. Ritchie [Ritchie, 1969; Ritchie, MacNeish, 1949; Hart, Brumbach, 2003].

<sup>5</sup> Historia „utworzenia” kultury Owasco przez XX-wiecznych archeologów jest pod tym względem wielce pouczająca. Jak dowodzą Hart i Brumbach, wyodrębnione przez Ritchiego i innych „wzory kulturowe” (m.in. długie domy, charakterystyczny typ ceramiki, uprawa trzech warzyw: dyni, kukurydzy i fasoli) wspólne Owasco i ich „następcom” — Irokezom — nie występowały, jak chciał Ritchie, w tym samym czasie i miejscu [Hart, Brumbach, 2003].

<sup>6</sup> Starna jednak uważa, że na początku XVII wieku Oneidowie zamieszkiwali co najmniej dwie, a może nawet cztery wioski jednocześnie [Starna, 1988: 12, 17].

José António Brandão podaje, że populacja Oneidów w drugiej połowie XVII wieku (czyli w okresie, z którego posiadamy pierwsze dokładne opisy podróżników i misjonarzy) oscylowała pomiędzy 1050 a 3000, przy czym niższą liczbę przypisuje końcowi tego okresu (odpowiednio w 1698 roku Oneidowie mieli mieć 70 wojowników, a w 1677 około 200<sup>7</sup>). Autor wyliczył wielkość populacji na podstawie sugerowanych przez archeologów liczb domów, palenisk w ówczesnych osiedlach Oneidów, a także liczb wojowników podawanych przez ówczesnych białych podróżników [Brandão, 1997: 153–167].

Wiek XVII to także okres, kiedy wśród populacji tubylczych Północnego Wschodu, także wśród Irokezów, wybuchały epidemie ospy powodowane zarazkami przyniesionymi ze Starego Świata [Snow, Lanphear, 1988; Snow, Starna, 1989; Starna, 1992<sup>8</sup>]. Na przykład Mohawkowie, najbliżsi wschodni sąsiedzi Oneidów, liczący według Deana Snowa i Kim Lanphear 8100 osób przed pierwszą wielką epidemią ospy w 1633 roku, zostali zredukowani do 2000 osób [Snow, Lanphear, 1988: 23–24]. Zapewne epidemia nie ominęła również Oneidów [Starna, 1988: 16].

Lud Stojącego Kamienia był też wyniszczany przez alkohol kupowany od białych handlarzy: holenderskie wino, francuską brandy i angielski rum. Alkohol okazał się złowrogim sprzymierzeńcem tradycyjnej kultury wielu ludów tubylczych Północnej Ameryki: pijackie zwidy traktowali jako wizje (tradycyjnie osiąganą poprzez poszczenie i trans), w których upatrywali wskazówek ze świata nadprzyrodzonego [Richter, 1992: 86; Wonderley, 2004: 13].

Inną przyczyną zmniejszania populacji Oneidów była działalność jezuitów, którzy w drugiej połowie XVII wieku rozpoczęli pracę wśród Irokezów. Z czasem utworzyli osady dla przechrzczonego Indian w Kanadzie, aby oddzielić ich od „pogańskich” pobratymców. Głębokie podziały w społecznościach irokeskich na zwolenników i przeciwników misjonarzy dowodzą skuteczności chrześcijańskiej „inwazji od wewnątrz”. Z pewnością wielu Oneidów opuściło swoje tradycyjne wioski, by zamieszkać w jezuickich osiedlach [Wonderley, 2004: 15].

W połowie XVII wieku Oneidowie, wraz z innymi plemionami irokeskimi, zaangażowani byli w tzw. wojny bobrowe, których celem było uzyskanie kontroli nad handlem skórą z Anglikami. Jednocześnie prowadzenie wojny u Irokezów było tradycyjnym sposobem zdobywania prestiżu, dokonywania odwetu, a także równoważenia znacznych ubytków populacji, będących skutkiem epidemii, jak również utrzymywania równowagi organizacji społecznej i politycznej [Brandão, 2001: 16].

Jeńców z innych plemion często włączano do społeczności za pomocą odpowiednich ceremonii. Otrzymywali oni imiona oraz społeczne pozycje i obowiązki

---

<sup>7</sup> Na przykład Jérôme Lalemant, przełożony zakonu jezuitów w Kanadzie, zanotował, że w połowie XVII wieku Oneidowie liczyli mniej niż 100 wojowników („The Onneioutheronnonns [Oneidas] have not a hundred warriors”) [Lalemant, 1996: 132].

<sup>8</sup> Oblicza się, że ludy tubylcze na Północnym Wschodzie straciły przeciętnie 55 procent populacji, choć w niektórych wypadkach ten wskaźnik był jeszcze bardziej tragiczny i sięgał 95 procent [Starna, 1992: 513; Snow, Lanphear, 1988: 23].

tych wojowników, którzy zmarli na skutek choroby lub zginęli podczas wcześniejszych walk. W ten sposób zapobiegano też utracie mocy poszczególnych rodzin, lineażu, rodów i wreszcie całych narodów. Ceremonie stanowiły również społeczny sposób uśmierzania rozpaczki po śmierci najbliższych, która, niekontrolowana, mogła się okazać zgubna dla społeczności [Richter, 1983: 530]. Możliwe, że w drugiej połowie XVII wieku dwie trzecie populacji Oneidów wywodziło się z innych plemion: Huronów i Algonkinów [Wallace, 1972b: 103]. Jednakże unikatowy system nadawania obywatelstwa wśród Pięciu Narodów Irokeskich sprawiał, że, choć bolesne, adopcje z reguły kończyły się udaną asymilacją nowych członków<sup>9</sup>.

Wspomniane Pięć Narodów Irokeskich tworzyły, od wschodu do zachodu, następujące ludy mówiące pokrewnymi językami: Mohawkowie, Oneidowie, Onondagowie, Kajugowie i Senekowie. Konfederacja Irokeska albo Konfederacja Pięciu Narodów (a przez samych Irokezów zwana Konfederacją Haudenosaunee — Konfederacją Ludu Długiego Domu) formowała się zapewne w XV–XVII wieku i szybko stała się znaczącą siłą w polityce kontynentu<sup>10</sup>. Po tym, jak na początku XVIII wieku dołączył do niej kolejny lud irokeski, Tuskarorowie z Północnej Karoliny, którzy szukali schronienia po przegranej wojnie z Brytyjczykami w tej kolonii (tzw. wojna Tuskarorów trwała w latach 1711–1713), nazwano ją Konfederacją Sześciu Narodów.

Najbliżej spokrewnieni z Oneidami są zapewne zamieszkujący na wschód od nich Mohawkowie (mówią podobnymi językami) oraz — żyjący na zachód — Onondagowie (wedle jednej z XIX-wiecznych wersji tradycji ustnej Oneidowie mieli pochodzić od dwóch braci z plemienia Onondaga [Schoolcraft, 1975: 75–76; Wonderley, 2004: 5]).

Starna uważa, że przed przybyciem Europejczyków Oneidowie mogli liczyć od 3700 do 4200 osób [Starna, 1988: 16]. Pod koniec XVIII wieku Lud Stojącego Kamienia nie przekraczał zapewne 700 osób, w tym około 150 mężczyzn zdolnych do walki [Andreani, w: Snow, Gehring, Starna, 1996: 324].

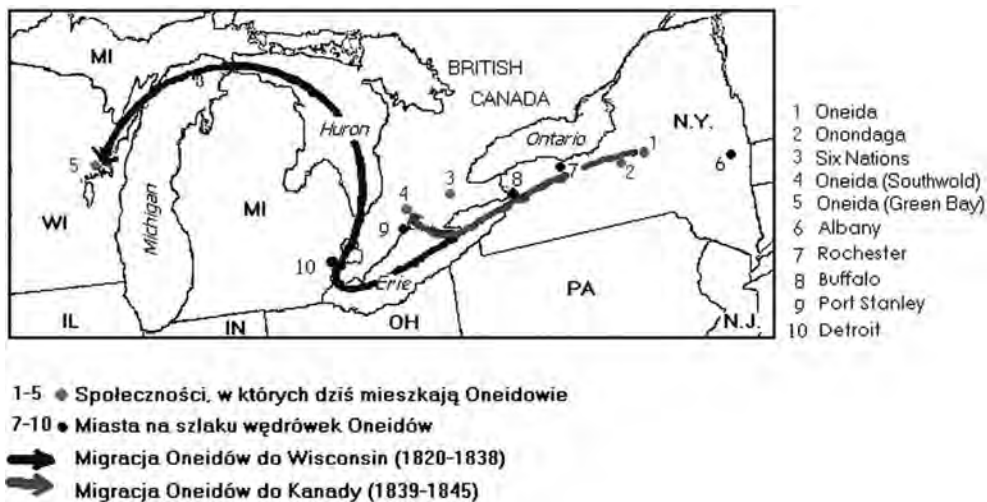
W czasie amerykańskiej wojny o niepodległość znaczna część Oneidów opowiedziała się po stronie Patriotów<sup>11</sup>. Nie uchroniło ich to jednak od utraty ziemi na rzecz nowego państwa. W ciągu 60 lat od zakończenia wojny o niepodległość na skutek wewnętrznych konfliktów, akcji spekulantów ziemskich, wyprzedaży większości ziem plemiennych i podzielenia pozostałego terytorium na prywatne działki, a także działalności misjonarzy (wśród których niebagatelną rolę odegrał pastor Kościoła episkopalnego Eleazar Williams, półkrwi Mohawk) nastąpił faktyczny rozpad ludu Oneidów w stanie Nowy Jork. Spora część wyemigrowała na Zachód do Wisconsin, gdzie osiedliła się w odkupionej od Indian Menominee czę-

<sup>9</sup> Więcej — patrz podrozdział 3.1.2.

<sup>10</sup> Patrz podrozdział 3.2.

<sup>11</sup> Czyli tych kolonistów, którzy wystąpili przeciw monarchii brytyjskiej. Koloniści, którzy pozostali wierni Wielkiej Brytanii, nazywani byli Lojalistami.

ści rezerwatu (1823–1838)<sup>12</sup>. W 1839 roku inna grupa, dokładnie 242 osoby, sprzedała część terytorium w Nowym Jorku i nabyła ziemię w południowym Ontario (w Southwold nad rzeką Thames, na południe od miasta London). W 1839 roku na ojczystej ziemi było ich tylko 578. Rok później w stanie Nowy Jork pozostało ich zaledwie 178 (posiadali 1388 akrów) — reszta sprzedała swoje udziały w ziemi i przeniosła się poza granice stanu. W ciągu kilku następnych lat kolejna grupa odsprzedała swoją ziemię i opuściła stan — w 1843 roku w Nowym Jorku pozostały tylko dwie niewielkie grupki: w Orchard Park (Marble Hill) w hrabstwie Oneida (należy do nich około 190 akrów ziemi) i Windfall w hrabstwie Madison (prawie 743 akry) [Campisi, 1988: 61]. Parcelacja terytorium Oneidów przeprowadzona w tym samym roku przez stan Nowy Jork sprawiła, że w ciągu około 40 lat obszar ziemi do nich należącej zmniejszył się do 350 akrów. Rozproszenie Onyota'a:ka stało się faktem. Część przeniosła się do odległego o 30 mil od ziem Oneidów rezerwatu Onondagów na południe od miasta Syracuse, NY. Inna grupa w latach dwudziestych XX wieku zamieszkiwała okolice Rochester, NY. Pod koniec XX wieku Lud Stojącego Kamienia nie posiadał na własność nawet skrawka ziemi w stanie Nowy Jork. Ostatnie 32 akry w hrabstwie Madison (przy dzisiejszej drodze 46) przeszły w podejrzanych okolicznościach w ręce białych spekulantów. Jednakże w 1920 roku wyrokiem sądu wróciły do Oneidów<sup>13</sup>. W tym czasie nikt już tam nie

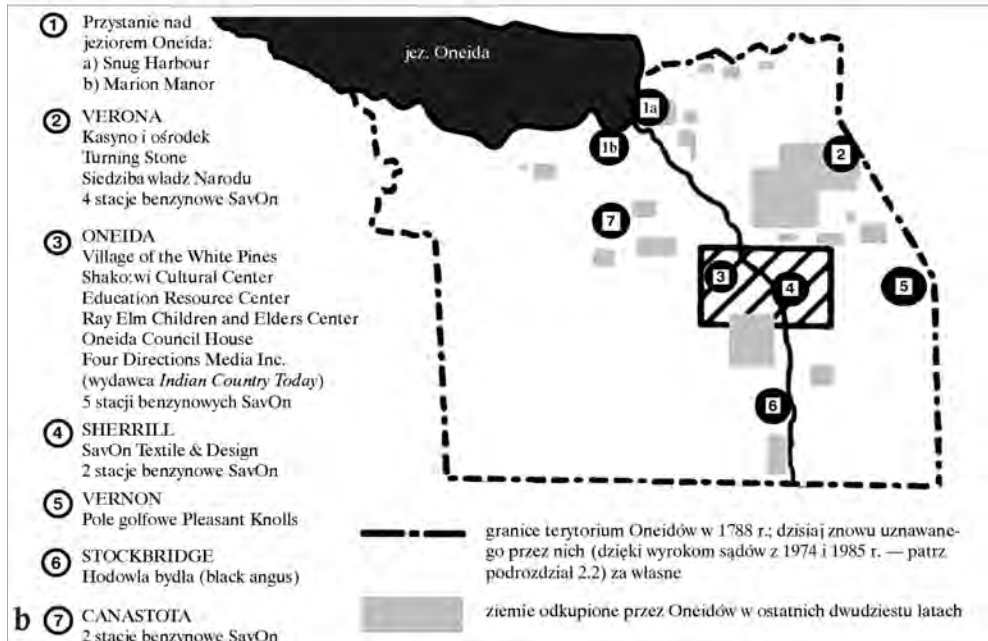
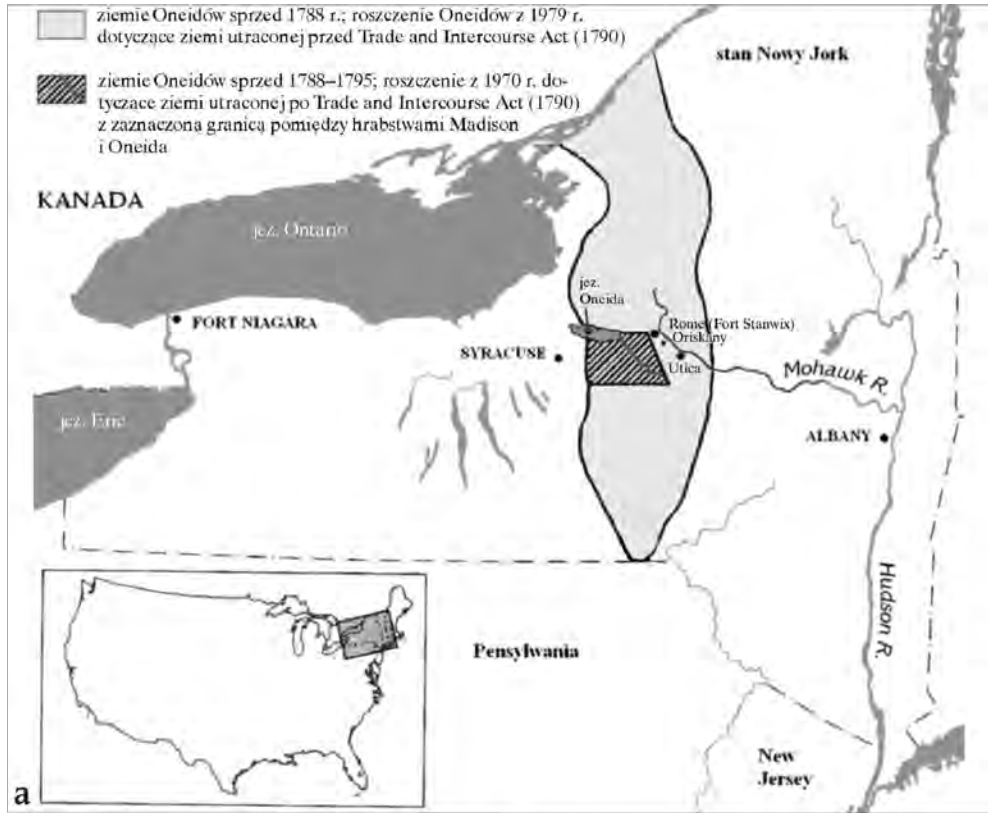


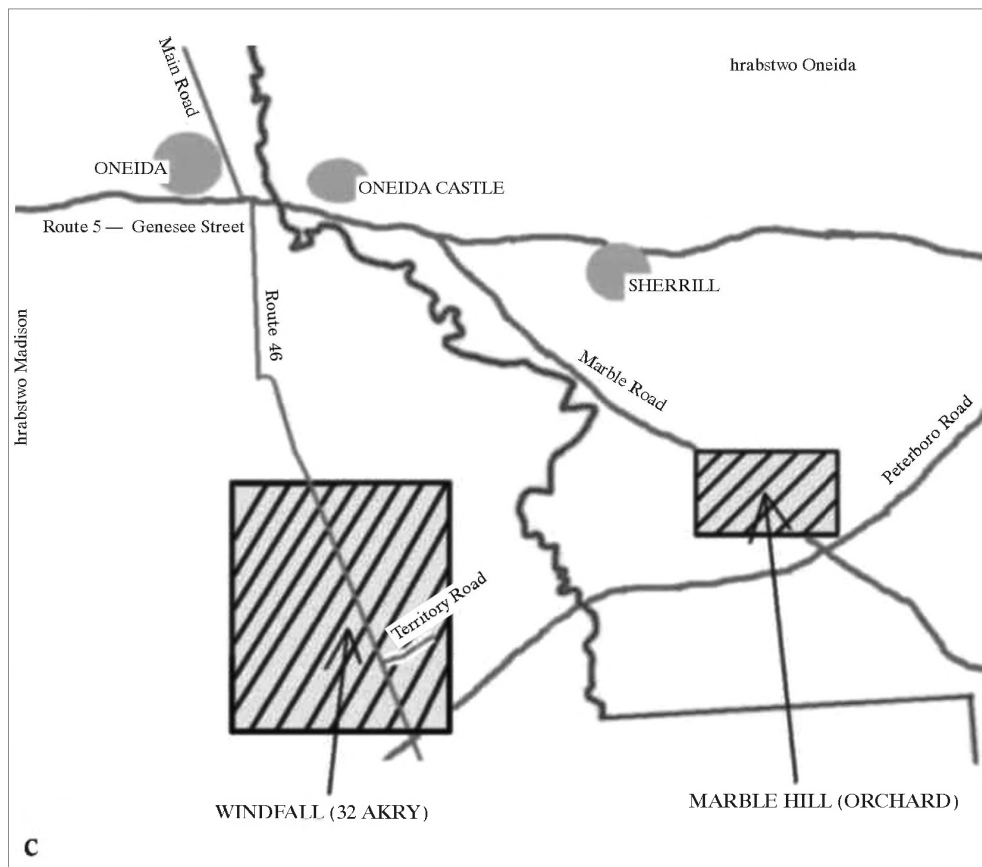
6. Migracje Oneidów (po wojnie o niepodległość). Mapę wykonał Ben Simpson. Za: Hauptman, McLester III (red.), 1999: 54

<sup>12</sup> W 1838 roku w Wisconsin mieszkało 654 Oneidów przybyłych z Nowego Jorku [Campisi, 1978: 485].

<sup>13</sup> Patrz podrozdział 2.2.1, s. 62–63.







7. Terytoria Oneidów w XVIII–XXI wieku: a — ziemię Oneidów przed 1788 r. i przed 1795 r. (na podstawie mapy Bena Simpsona zamieszczonej w: Hauptman, McLester III, 2002: 2); b — ziemię Oneidów w 1788 r. i na początku XXI w.; c — ziemię Oneidów w 1842 r. (b i c — na podstawie Wonderley, 2004: 21)

mieszkał. Jedynie kilka rodzin pozostawało w Marble Hill (które jednakże nie miało statusu rezerwatu czy ziemi indiańskiej) — na jedynym, obok owych niezamieszkałych 32 akrów w okolicy miasteczka Oneida, niezaanektowanym przez białych skrawku oryginalnej ziemi Oneidów<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Według cenzusu z 1890 roku w stanie Nowy Jork mieszkało 212 Oneidów, w tym 86 w rezerwacie Onondagów, 13 w rezerwacie Seneków w Tonawanda, 7 w innych rezerwach irokeskich i 106 poza rezerwatami [*The Six Nations of New York... 1892 Census*: 6]. Genealog Oneidów, Becky Karst, ustaliła, że w latach 1886–1887 w Nowym Jorku mieszkało 174 Oneidów oraz 66 w rezerwacie Onondagów [„Annotated Oneida Tribal Census Roll, 1886–1887”]. Podobne dane odnośnie do prawdopodobnie tego samego okresu podaje ówczesny wódz Oneidów (imię niezidentyfikowane) [„Oneida Tribal Census Roll, NY Res. — ab’t 1880”].

### 2.1.1. Traktaty ze Stanami Zjednoczonymi — podstawa współczesnych roszczeń

Poparcie, jakiego udzielili Oneidowie (a także Tuskarorowie) Patriotom w czasie rewolucji amerykańskiej, sprawiło, że władze nowo powstałego państwa kilkakrotnie obiecywały w oficjalnych traktatach<sup>15</sup> (np. w pierwszym po zakończonej wojnie traktacie w Fort Stanwix — dzisiejsze miasteczko Rome — w 1784 roku) nienaruszalność ich terytoriów [Campisi, 1988: 55–56].

Posiadłości Irokezów uzyskały prawną ochronę między innymi na mocy artykułów Konstytucji Stanów Zjednoczonych, które weszły w życie w 1789 roku. Stanowiły one, że ludy indiańskie to „suwerenne narody”, a ich członkowie nie są obywatelami stanów, w których zamieszkują [Mahon, 1988: 149]. Z tego wynikało, że wszelkie negocjacje dotyczące między innymi ziemi mogły się odbywać tylko między suwerennymi „rządami” Stanów Zjednoczonych i Sześciu Narodów<sup>16</sup>. Jednakże los Irokezów nie zależał już ani od nich samych, ani od rządu federalnego. Szybko okazało się, że głównymi rozgrywającymi byli agresywnie rozwijający się stan Nowy Jork oraz prywatne towarzystwa ziemskie, które, wbrew zapisom Konstytucji, wykupywały ziemię indiańską na własną rękę.

Dnia 22 lipca 1790 roku Kongres uchwalił Akt o Handlu i Stosunkach z Indianami (Indian Trade and Intercourse Act, znany później jako Indian Non-Intercourse Act). Zakazywał on Indianom sprzedawania ziemi osobom i stanom bez zatwierdzenia „traktatu” przez rząd federalny Stanów Zjednoczonych<sup>17</sup>. Indian Non-Intercourse Act był wznawiany co kilka lat (do 1834 roku wydano go pięciokrotnie) i jego zasadnicza część odnosząca się nabywania ziemi indiańskiej pozostawała niezmienną. Właśnie Akt o Handlu i Stosunkach z Indianami (zwłaszcza jego wersje z lat 1790 i 1793) stanowi w XX wieku skuteczną broń Oneidów i innych plemion na Wschodnim Wybrzeżu w walce o odzyskanie ziem utraconych w XIX wieku; Indianie przypominają, że większość transakcji po 1790 roku odbyła się bez uczestnictwa i oficjalnej aprobaty urzędników federalnych.

Najważniejszy układ z Irokezami po rewolucji amerykańskiej, zawarty w Canandaigua<sup>18</sup> w stanie Nowy Jork 11 listopada 1794 roku, bezwarunkowo gwaran-

<sup>15</sup> „Traktatami” nazywano również sprzedaże ziemi dla stanu Nowy Jork. Tutaj mam na myśli tylko oficjalne umowy między Oneidami a rządem federalnym.

<sup>16</sup> „The Articles gave the Continental Congress the «sole and exclusive right and power of... regulating the trade and managing all affairs with the Indians not members of any of the states»” [Richter, w: Jemison, Schein, 2000: 77].

<sup>17</sup> „No purchase, grant, lease or other conveyance of land, or of any title or claim thereto, from any Indian nation or tribe of Indians, shall be of any validity in law or equity, unless the same be made by treaty or conveyance entered into pursuant to the Constitution” — <[http://www.madisoncounty.org/motf/fed128.html#N\\_1\\_>](http://www.madisoncounty.org/motf/fed128.html#N_1_>). Polskie tłumaczenie aktu znajduje się w: Nowicka, Rusinowa, 1991: 60–62.

<sup>18</sup> Zwany traktatem Pickeringa od nazwiska komisarza Stanów Zjednoczonych, Timothy’ego Pickeringa, podpisującego traktat w imieniu rządu federalnego.

tował nienaruszalność ziem Irokezów w stanie Nowy Jork<sup>19</sup>. Od tego czasu ziemie Indian w Nowym Jorku nazywane są rezerwatami. Traktat ponownie zatwierdzał pierwszeństwo rządu federalnego nad stanowymi w przypadku handlu ziemią z Indianami. Zdaniem historyków nie ulega wątpliwości, że traktat został zawarty między dwiema suwerennymi stronami: Stanami Zjednoczonymi i Konfederacją Sześciu Narodów<sup>20</sup>.

Według interpretacji Irokezów znaczenie traktatu w Canandaigua polegało na tym, że to nie tylko Stany Zjednoczone uznały Sześć Narodów za suwerenną całość, ale także Liga Haudenosaunee potwierdziła suwerenność państwa amerykańskiego [Jemison, 2000: 154]. Dzisiaj traktaty Sześciu Narodów ze Stanami Zjednoczonymi interpretowane są przez Irokezów jako gwarancja suwerenności, stanowią źródło tożsamości etnicznej i podstawę roszczeń sądowych o zwrot ziemi.

Lud Stojącego Kamienia do dziś każdego roku świętuje podpisanie traktatu, a rząd federalny za każdym razem potwierdza jego ważność, przysyłając Oneidom (i tak samo innym plemionom, które podpisywały traktat) tzw. *peace treaty cloth*, czyli biały muślin wartości 4,5 tysiąca dolarów, zgodnie z treścią dokumentu. Wartość ekonomiczna materiału z roku na rok maleje, ale dla nowojorskich Oneidów ten zwyczaj jest niezwykle ważny. Konsekwentnie odrzucają podejmowane przez rząd federalny próby zlikwidowania corocznych dostaw sukna i zastąpienia ich jednorazową wypłatą pieniędzy. Uważają, że w ten sposób wyzbyliby się symbolu własnej suwerenności<sup>21</sup>.

Pomimo oficjalnej ochrony ziemi Irokezów ze strony rządu federalnego, zapewnianej przez kolejne wersje Aktu o Handlu i Stosunkach z Indianami oraz traktaty, terytorium indiańskie w Nowym Jorku pod koniec XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku ulegało błyskawicznemu uszczuplaniu. Zarówno stan Nowy Jork, jak i towarzystwa ziemskie (wśród nich najbardziej agresywne Ogden Land Company), wykorzystując nacisk, szantaż i przekupstwo, a także nieudolność rządu federalnego, zdołały wyrugować Indian z większości ich ziem. Współczesne roszczenia Oneidów i pozostałych pięciu grup irokeskich, dotyczące w sumie około sześciu milionów akrów ziemi w Nowym Jorku, są między innymi wynikiem ówczesnej niespójnej polityki różnych ośrodków amerykańskiej władzy. Spośród 21 ważniejszych traktatów zawartych ze wschodnimi plemionami pomiędzy 1783 a 1786 rokiem tylko w sześciu uczestniczyli przedstawiciele rządu federalnego. Większość

---

<sup>19</sup> Aczkolwiek traktat ustanawiał konstrukcję drogi i nieograniczone poruszanie się białych osadników przez odpowiednie obszary ziem Seneków i pozostałych plemion Ligi [„A Treaty between the United States of America and the tribes of Indians called the Six Nations”, w: Jemison, Schein, 2000: 296–301].

<sup>20</sup> Wnikliwą analizę tego, jak doszło do podpisania traktatu, przedstawili Campisi i Starna [1995].

<sup>21</sup> Tymczasem Oneidowie z Wisconsin zgodzili się na zamianę sukna na pieniądze (każdorazowo 1800 dolarów), wypłacane przez rząd federalny corocznie. Oneidowie przekazują je na plemienny rachunek powierniczy i przeznaczają na projekty związane z życiem społeczności [*History of the Oneida Tribe...*].

zawarta została przez stany lub nawet prywatne osoby<sup>22</sup> czy towarzystwa ziemskie [Richter, w: Jemison, Schein, 2000: 79–80].

Jack Campisi (antropolog i etnohistoryk zajmujący się wschodnimi plemionami) i inni szczegółowo opisują agresywną kampanię władz Nowego Jorku, sprzeczną z polityką Stanów Zjednoczonych, której celem było wyrugowanie wszystkich Irokezów z terytorium stanu. Między władzami Nowego Jorku a towarzystwami ziemskimi trwała zacięta rywalizacja, kto szybciej kupi (czy wyludzi) ziemię indiańską, a rząd federalny zazwyczaj biernie obserwował dramatyczne dla Indian skutki wyścigu [Campisi, 1988: 48–64].

Oto przykład ekspansji terytorialnej stanu Nowy Jork. W 1785 roku Nowy Jork zmusza Oneidów do sprzedaży połaci ziemi wzdłuż granicy z Pensylwanią. Gubernator Nowego Jorku George Clinton grozi, że nie będzie reagował na spodziewane naruszenia praw Indian przez napływających osadników. Indianie sprzedają 100 tysięcy mil kwadratowych (obecne hrabstwa Broome and Chenango). Na stwierdzenie gubernatora, że nie zapłaci tyle, ile początkowo obiecywał, Oneidowie odpowiadają, że to nie ma znaczenia, gdyż sprzedają ziemię tylko po to, by utrzymać pokój. Wymuszają jednakże na gubernatorze obietnicę, że jest to ostatnia sprzedaż ich ziemi [Campisi, 1988: 50–51]. Już trzy lata później (traktat w Fort Schuyler, wcześniej znanym jako Fort Stanwix<sup>23</sup>) Clinton proponuje im oddanie w leasing całej pozostałej ziemi, za którą Oneidowie otrzymywaliby coroczną opłatę. Deklarowanym motywem, znowu, jest chęć ochrony Indian przed białymi osadnikami i spekulantami. Oneidowie, po wstępnym odrzuceniu propozycji, ostatecznie ją akceptują, przekonani o szczerych intencjach gubernatora i o tym, że ich ziemia będzie teraz lepiej chroniona przed zachłannymi osadnikami [tamże: 52–53]. Dla siebie zachowują jedynie około 250 tysięcy akrów (dzisiaj stanowią one obszar hrabstw Madison i Oneida). Stan Nowy Jork okazuje się najlepszym spekulantem. Ziemia, którą Indianie oddali w leasing, nigdy już do nich nie wróciła. Można im zarzucać naiwność, jednakże gubernatorowi Clintonowi, przedstawicielowi stanu Nowy Jork — zwykle oszustwo.

Po rozpoczęciu w 1817 roku budowy kanału Erie, łączącego Albany z Buffalo, władze stanu wzmogły nacisk na Indian, by przenosili się z centralnych obszarów stanu na Zachód. Ukończenie prac w 1825 roku wymuszało kolejne przesunięcia ludności indiańskiej. Oficjalnie autoryzował je traktat nad Potokiem Buffalo z 15 stycznia 1838 roku. Na mocy jego postanowień większość zdesperowanych Irokezów (oraz Indianie Stockbridge–Munsee zamieszkujący gościnnie na zie-

---

<sup>22</sup> Do spekulantów ziemią Oneidów należeli późniejsi prezydenci James Madison i James Monroe, którzy razem nabyli 900 akrów [Lehman, 1990: 528].

<sup>23</sup> Tekst całego traktatu znajduje się na przykład na oficjalnej stronie internetowej hrabstwa Madison w stanie Nowy Jork: <<http://www.madisoncounty.org/motf/T1788.html>> [„State Treaty With The Oneida Indians, 1788”].

miach Oneidów) zgodziła się opuścić stan Nowy Jork i zamieszkać w rezerwacie w Kansas, ówczesnie stanowiącym północną część Terytorium Indiańskiego<sup>24</sup>.

W połowie XVIII wieku do Oneidów należało około 5,3 miliona akrów, 100 lat później — w wyniku działalności towarzystw ziemskich i niezatwierdzonych przez Kongres Stanów Zjednoczonych traktatów — tylko 60 tysięcy akrów; przed rokiem 1890 — 350 akrów, a w 1920 roku już tylko wspomniane 32 akry [Campisi, 1988: 61].

Historia utraty ziemi przez Irokezów pokazuje odmienne rozumienie ważności traktatów przez Indian i białych. Dla Indian traktaty stanowiły, jeśli użyć określenia Marcela Maussa, „totalny fakt społeczny”: podpisywaniu umowy towarzyszyła wymiana prezentów, a także przekonanie o wieczności i „świętości” umowy. Traktat zawierali, według przekonania Irokezów, dwaj równorzędni partnerzy szanujący się nawzajem. Zupełnie inne podejście prezentowała większość białych Amerykanów: traktaty miały charakter handlowy, świecki i mogły podlegać renegecjom, a nawet być zrywane [Fogelson, 1989: 142].

## 2.2. Roszczenia ziemskie

[Biali] powiedzą: „To nie moi dziadkowie czy rodzice [zabierali wam ziemię]”. Albo: „To zdarzyło się tak dawno temu, my nie mamy nic z tym wspólnego”. Mają, ponieważ dzisiaj mogą powiedzieć, co jest w porządku (...) nawet jeśli będzie to ich kosztować pieniądze. Nawet ci, co stoją z boku i nic nie robią, są winni (...) Sposób, w jaki Oneidowie byli i są traktowani... ci sami ludzie nie sprzeciwiają się temu, wiedząc, że to jest źle, że traktaty, porozumienia i wszystkie obietnice zostały złamane. Myślę, że mają pewien obowiązek, żeby chociaż powiedzieć: „Uważam, że to nie jest słuszne, coś z tym trzeba zrobić”.

Ray Halbritter, przywódca Oneida Indian Nation<sup>25</sup>

Terytorium stanu Nowy Jork stało się pod koniec XX wieku obszarem niezwyklej gry o historię, tradycję, sukces ekonomiczny i status między różnymi grupami indiańskimi, zarówno zamieszkującymi stan, jak i potomkami grup, które opuściły

<sup>24</sup> Ta część Oneidów, która kilka lat wcześniej wyemigrowała na Zachód, otrzymała finansowe wynagrodzenie. Największe straty ponieśli Senekowie, którzy w zachodniej części stanu zachowali tylko rezerwat o powierzchni jednej mili kwadratowej. Pozostałe plemiona już wcześniej utraciły większość swoich ziem [Hauptman, McLester III, 2002: 94–95].

W ten sposób społeczności indiańskie utraciły podstawę własnej odrębności. W ciągu kilku lat olbrzymia część podzielonej ziemi znalazła się w rękach nie-Indian [por. Kaiser, 2003b].

<sup>25</sup> „[P]eople will say: «Oh well, my grandparents didn't do that, my parents didn't do that» or they will say: «It happened way back, we don't have anything to do with that». They have to do with that, because today they can say what's right, they can stand up for what's right... even though it may not be comfortable, it may cost them money. Even those who stay behind and do nothing share some guilt, because if you see the child being harmed and you turn your eyes away, you carry some guilt. To some extent because of the way the Oneida people were treated and even still are, the same people don't stand up for that, knowing that that's wrong, knowing that treaties, and agreements, and promises all have been broken. I think they have some duty, some obligation to say, even just to say: «I think that's not right, I think that something should be done that is right». Today they have the opportunity” [wywiad z 10 sierpnia 2001 r. w Turning Stone Casino, w którym mieści się zarząd OIN].

Nowy Jork w XVIII i XIX wieku. Dwa wydarzenia bezpośrednio przyczyniły się do tego zjawiska: wydane w 1974 roku orzeczenie sądu federalnego (potwierdzone przez Sąd Najwyższy w 1985 roku) o ważności Indian Trade and Intercourse Act (z 1790 roku) oraz Indian Gaming Regulatory Act z 1988 roku (pozwalający plemionom indiańskim na organizowanie kasyn na terenie rezerwatów). Konsekwencje obydwu urzędowych decyzji stały się ważną częścią współczesnej historii i tożsamości Oneidów oraz innych wschodnich plemion.

### 2.2.1. Roszczenia ziemskie Oneidów dotyczące ziemi utraconej po Indian Trade and Intercourse Act (1790). Powrót do rodzinnej ziemi

Już na początku XX wieku nieliczni Oneidowie upominali się o ziemię w Nowym Jorku, śląc listy do prezydenta i Kongresu Stanów Zjednoczonych, a także bezskutecznie próbując zainicjować rozprawę w sądach: stanowym i federalnym. Do najzagorzalszych zwolenników walki o odzyskanie prawa do ziemi należała Minnie Kellog (Laura Miriam Cornelius), urodzona w 1880 roku w społeczności Oneidów w Wisconsin. Za cel stawiała sobie, ni mniej, ni więcej, odzyskanie od 6 do 18 milionów akrów ziemi, która jej zdaniem została w nieuczciwy sposób odebrana Irokezom przez stan Nowy Jork i spekulantów ziemskich pomiędzy 1784 i 1838 rokiem [Hauptman, 1986: 181–184]. Równocześnie w stanie Nowy Jork działał jeden z liderów nielicznych pozostałych tam Oneidów, Chief William Honyouost Rockwell. Około 1915 roku wódz Rockwell i Minnie Kellog doprowadzili do tzw. sprawy Boylana (U.S. v. Boylan) — pierwszy przypadek, kiedy sąd uznał prawo Irokezów do wcześniej im odebranej ziemi. Chodziło o ostatnie 32 akry należące do Oneidów (hrabstwo Madison), z których ich wcześniej przepędzono z powodu zaciągniętych i niespłaconych długów pod zastaw<sup>26</sup>. Najpierw Federal District Court, Northern District of New York (1919), a potem Okręgowy Sąd Apelacyjny Stanów Zjednoczonych (United States Circuit Court of Appeals for the Second

<sup>26</sup> Oto jak opisywał przejęcie ziemi Oneidów „wódz” Rockwell: „W 1909 r. moja biedna stara bezbronna ciotka Mary Schenandoah została wyniesiona z domu i porzucona na autostradzie, która teraz jest drogą numer 43. Wynoszono ją na drogę 46 pięć razy, ponieważ poprzednio czterokrotnie udawało jej się wrócić. Przenoszono ją i wyrzucano na drogę siłą, aż nie była w stanie wrócić do domu. Mój wujek William Honyouost został potraktowany w ten sam sposób. Siedmiu krzepkich szeryfów wynosiło dwójkę bezbronnych Indian na drogę dotąd, aż ci, zupełnie wyczerpani, nie byli w stanie wrócić do domu. Konia, który należał do Williama Honyousta, zabrano ze stajni. Nasze meble wyrzucono na drogę. Na koniec jakiś biały człowiek wywiózł je i porzucił na słabo zalesionym terenie nieopodal” [Chief William Honyouost Rockwell, Rockwell Papers, Box II, Collection 3, file 11; Box I, Collection 2, File 3. Archiwum Oneida Indian Nation, Oneida Territory, NY, zapis niepublikowany, za: Johnsen, 2001: 6; cytat ten pojawił się później w: Wonderley, 2004: 50].

Jeden z informatorów, Ken Phillips, dziś członek Rady Mężczyzn Oneidów, wspomina dzieciństwo w Marble Hill (67 lat): „Chodziłem do szkół w Oneida, przenosiliśmy się cały czas z Marble Hill do Oneida i z powrotem. Większość moich wspomnień jest związana z Marble Hill (...) pożyczaliśmy pieniądze. Gdy ich zabrakło, wyrzucano nas. [Gdy znowu mieliśmy pieniądze,] wracaliśmy do Marble Hill. (...) Zimy były zbyt ostre, by zostawać w Marble Hill, więc najczęściej spędzaliśmy je w Oneida” [wywiad z 3 września 2001 r.].

Circuit) (1920) zdecydowały, że w związku ze statusem Oneidów jako federalnie uznanego plemienia sądy stanu Nowy Jork nie miały prawa wydawać decyzji w sprawie ich własności bez zgody rządu federalnego oraz że ów skrawek ziemi jest częścią historycznego terytorium Oneidów [Johnsen, 2001: 8; Hauptman, 1981: 11, 1986: 184; Shattuck, 1991: 11, 44–46; Wonderley, 2004: XXVII–XXVIII i zwłaszcza 196–209].

Dnia 19 sierpnia 1922 roku doszło do prawdopodobnie pierwszego spotkania liderów wszystkich trzech społeczności Oneidów na terenie 32 akrów, zwanych wówczas Windfall Reservation. W „ceremonii na cześć odzyskania ziemi przez Indian” uczestniczyli: gospodarz, wódz William Rockwell, podpisany jako „sekretarz Narodu Oneida” ze stanu Nowy Jork, Chief William K. Cornelius, reprezentujący kanadyjskich Oneidów, Chief Martin Archiquette i Laura Cornelius Kellog, Oneidowie z Wisconsin, a także przedstawiciele innych grup irokeskich: Mohawków z St. Regis (Akwasasne), Onondagów, Tuskarorów oraz Seneków z Tonawanda<sup>27</sup>.

Kolejną korzystną dla Oneidów i pozostałych Irokezów była opinia Edwarda A. Everetta, szefa komisji Zgromadzenia Stanu Nowy Jork (New York State Assembly) z 1922 roku. Komisja miała za zadanie ustalenie prawnego statusu Indian zamieszkujących stan Nowy Jork. Po odwiedzeniu irokeskich rezerwatów w USA, a także w Kanadzie Everett uznał (pozostała część członków zespołu nie podpisała jego raportu), że Sześć Narodów Irokeskich bezprawnie pozbawiono 6 milionów akrów ziemi po traktacie w Fort Stanwix (1794). Opinia ta, choć nie przyniosła oczywiście zmian w statusie ziemi Irokezów, dała aktywistom, takim jak Minnie Kellog, pretekst do dalszych działań [Hauptman, 1986: 184, 1988a: 14].

Następną ważną batalię Irokezi przegrali. W 1927 roku [Hauptman, 1986: 185–186] sąd federalny (United States District Court for the Northern District of New York) w sprawie James Deere v. St. Lawrence River Power odrzucił pozew (Deere był bratem Kellog) o zwrot małego kawałka ziemi należącej do Mohawków z rezerwatu Akwasasne (St. Regis). Kellog i Deere twierdzili, że sprzedaż ziemi (w 1824 roku) dla stanu Nowy Jork odbyła się niezgodnie z prawem, ponieważ w transakcji nie uczestniczył ani rząd federalny, ani Konfederacja Irokeska jako całość<sup>28</sup>, jedynie jeden z jej „narodów” — Mohawkowie. Sąd uznał jednakże, że sprawa ta nie leżała w jego kompetencjach. Rząd federalny również nie wsparł roszczenia — choć zdaniem Indian miał taki obowiązek<sup>29</sup>. Według władz i sądów

---

<sup>27</sup> „Ceremony in honor of the reveral of land to the Indians. Case of United States vs Boylan and Moyer. Windfall Reservation, Lots #17 & #19, Town of Lenox, Madison County, New York, Oneida, NY, August 19–1922”, Rockwell Papers, Box I, Collection 1, File 4, Archiwum Oneida Indian Nation, Oneida Territory, NY, zapis niepublikowany.

<sup>28</sup> Do dziś wśród części Irokezów, zwłaszcza uznających się za tradycyjnych, istnieje silne przekonanie o tym, że Liga Irokezów (Haudenosaunee) jest ciałem nadrzędnym wobec organizacji plemiennych. Bierze się między innymi stąd, że rzeczywiście kolonialne rządy brytyjskie, a potem amerykańskie zawierały traktaty z Sześcioma Narodami jako całością, a nie poszczególnymi plemionami.

<sup>29</sup> Oficjalnie Biuro do spraw Indian (Bureau of Indian Affairs) było agencją rządową oficjalnie powołaną do obrony praw Indian (1824). W praktyce przez długie lata służyło jako instytucja przymusowej



federalnych Indianie nie mają prawa przedstawiać roszczeń ziemskich w sądzie federalnym, ponieważ mogą być one rozstrzygane przez sąd stanowy (chodzi o zasadę *well-pleaded complaint*, zgodnie z którą plemię bez ziemi nie może starać się o jej odzyskanie w sądzie federalnym, tylko w stanowym [Shattuck, 1991: 34]). Historia roszczeń ziemskich Oneidów i innych Irokezów w Nowym Jorku składa się z nieustannych rozgrywek sądowych przypominających atmosferę *Paragrafu 22*, jak zauważa profesor Johnsen z Utica College. Oneidowie odesłani z sądu federalnego do stanowego, dowiadują się w nim, że sprawą powinien zajmować się jednak sąd federalny. Gdy do niego wracają, ten znów przekazuje sprawę do sądu stanowego, ponieważ dana sprawa nie podlega federalnemu rozważeniu (*federal question*) [Johnsen, 2001: 9].

Dla wszystkich Indian w Stanach Zjednoczonych, także i dla Irokezów, niewątpliwie dwa wydarzenia z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku miały zasadnicze znaczenie. W 1924 roku Stany Zjednoczone przyznały wszystkim Indianom obywatelstwo — wielu Irokezów uznało ten akt za zagrożenie ich suwerenności i specjalnych relacji z rządem federalnym (*government to government*). Jak wiemy, w 1934 roku John Collier, komisarz w Biurze do spraw Indian, przedstawił Indian Reorganization Act (IRA), w którym proponował zreorganizowanie społeczności indiańskich na wzór demokratycznych rządów Stanów Zjednoczonych: z konstytucją i rządami wybieralnymi na okres kilku lat. Większość społeczności irokeckich nie zaakceptowała IRA, opowiadając się za utrzymaniem tradycyjnych form władzy. Nowojorscy Oneidowie odrzucili IRA w referendum w 1936 roku. Jednakże Oneidowie z Wisconsin, dwa lata wcześniej, głosowali za reformą Colliera — w przyszłości ułatwić to miało wszystkim Oneidom starania o odzyskanie ziemi. IRA zakładało również możliwość powierzenia ziemi indiańskiej „w opiekę” rządowi federalnemu — tzw. ziemia powiernicza nie podlegałaby opodatkowaniu lokalnemu i stanowemu<sup>30</sup>.

Do prekursorów współczesnych roszczeń ziemskich Oneidów w Nowym Jorku należą Wilson Cornelius (działał na przełomie XIX i XX wieku) oraz jego córki: Mary Cornelius Winder i po jej śmierci w 1954 roku — Delia Cornelius Waterman. Tak jak Minnie Kellog walczyła o wspólną sprawę Oneidów z Nowego Jorku (chodziło jej o zwrot ziemi w tym stanie) i Wisconsin (sama przecież pochodziła z Oneidów z Wisconsin), tak wysiłki Wilsona Corneliusa i jego córek łączyły nowojorskich Oneidów z ich krewnymi w rezerwacie nad rzeką Thames w Ontario (on sam mieszkał wśród nich przez wiele lat, a Mary Winder wyszła za mąż za tamtejszego artystę) [Hauptman, 1986: 187]. Wilson Cornelius prowadził obfitą korespondencję

---

asymilacji Indian. Korupcja i lekceważenie praw Indian dominowały jej politykę aż do ostatnich dekad XX wieku.

<sup>30</sup> Zorganizowanie plemienia według zasad IRA było faktycznie ostatnią szansą uratowania tożsamości rozpadającej się grupy Oneidów w Wisconsin. Umożliwiło to uznanie grupy przez rząd federalny i zapewniło pomoc rządu w odkupywaniu części ziemi utraconej na skutek parcelacji [Snow, 1995: 214–215].

z Biurem do spraw Indian, instytucją należącą do rządu federalnego, w której powołując się na traktaty, domagał się wsparcia roszczeń indiańskich o ziemię w stanie Nowy Jork [Shattuck, 1991: 42–43]. Jego prośby niezmiennie lekceważono<sup>31</sup>. W 1943 roku Mary Winder wysłała list (podyktowany córce Glorii, matce Raya Halbrittera, przyszłego lidera OIN) do agenta do spraw indiańskich w Nowym Jorku, w którym przypominała, że traktat w Forcie Schuyler w 1776 roku zapewniał „potomkom Oneidów ich ziemię na wieczność”, i żądała pomocy w przemieszczeniu Oneidów z powrotem na ich dawne terytorium w Nowym Jorku. Jednakże jej prośbę zignorowano [Hauptman, 1986: 189].

W 1946 roku Kongres Stanów Zjednoczonych ustanowił Komisję Roszczeń Indiańskich (Indian Claims Commission), o czym już była mowa w podrozdziale 1.1. Miała ona przyznawać pieniężne zadośćuczynienie za odebrane Indianom terytoria (jednakże o zwrocie samej ziemi mógł decydować tylko sąd). Jednak nowojorscy Oneidowie nie mogli wnosić spraw do Komisji Roszczeń, ponieważ Departament Spraw Wewnętrznych uznał, że nie są oni grupą indiańską! Sytuacja Oneidów w stanie Nowy Jork stawała się coraz trudniejsza. Wielu z tych, którzy zamieszkiwali wśród Onondagów, musiało opuszczać rezerwat, gdy zaczęło brakować dla nich miejsca po wybudowaniu tamy w rezerwacie Onondaga pod koniec lat czterdziestych XX wieku.

Tymczasem w latach 1930–1960 uwidocznił się konflikt między liderami w walce o odzyskanie ziemi. Wódz Rockwell stawał się coraz bardziej niechętny Oneidom powracającym do Nowego Jorku z Wisconsin i Kanady. Przed 1948 rokiem Mary Winder „wybrała” na wodza Oneidów Rossa Webstera (który kilkanaście lat później w rozmowie z dziennikarzem stwierdził, że Rockwell nosił tytuł wodza tylko honorowo [Walter, 1960]). Winder doprowadziła do spotkania przywódców trzech grup Oneidów w 1948 roku i próbowała ustanowić jedną organizację, która miałaby reprezentować interesy wszystkich Oneidów przed Komisją Roszczeń Indiańskich. Ten pomysł został jednak zablokowany przez urzędników stanu Nowy Jork [Hauptman, 1986: 189, 192].

W 1948 roku Mary Winder dotarła do komisarza do spraw Indian Zimmermana w Waszyngtonie, przypominając mu o ustaleniach traktatu w Forcie Schuyler z 1788 roku, na mocy którego Oneidowie mieli zachować między innymi prawa do ziemi wokół jeziora Oneida. Tymczasem przeszła ona w ręce prywatnych nieindiańskich właścicieli. Dzięki wytrwałości sióstr Winder i Waterman Oneidom udało się wreszcie przedstawić sprawę przed Komisją Roszczeń Indiańskich. Poparły je krewni z Wisconsin. Wspólne wystąpienie obu grup Oneidów wynikało

---

<sup>31</sup> Vollmann, prawnik Departamentu Spraw Wewnętrznych Stanów Zjednoczonych, lansuje przeciwną tezę, mianowicie, że rząd federalny intensywnie popierał wiele roszczeń ziemskich Indian na Wschodzie, także Oneidów [Vollmann, 1979–1980: 5–6]. Liczna dokumentacja zebrana przez Shattucka, Campisiego, Sharona Eadsa, prawnika organizacji Native American Rights Fund, i innych zaangażowanych po stronie Oneidów w ich roszczeniach obala to twierdzenie [Shattuck, 1991: 43–46; Hauptman, 1986: 201; Skenandore, w: Campisi, Hauptman, 1988: 126].

prawdopodobnie z dwóch powodów: Oneidowie z Wisconsin, w przeciwieństwie do nowojorskich, byli zorganizowani na zasadach wyznaczonych przez IRA, a tylko takie grupy miały szanse na skuteczne rokowania z Indian Claims Commission. Drugi powód był zapewne mniej polityczny, a bardziej wynikający z poczucia więzi z krewnymi: Mary Winder, tak jak wcześniej Minnie Kellog, źródła siły przyszłego narodu upatrywała w jedności rozproszonych Oneidów. Zupełnie odmiennie będą się na tę sprawę zapatrywać Oneidowe pod koniec XX wieku.

Mary Winder zmarła w 1954 roku. Dalszą walkę prowadziła jej siostra, Delia Waterman, mieszkająca w rezerwacie Onondagów. Z powodu braku źródeł i rozbieżnych opinii współczesnych informatorów trudno ustalić rolę, jaką odegrali inni Oneidowie w dalszej walce o odzyskanie ziemi i względnej autonomii plemienia. Na przykład córki Mary Winder: Gloria Halbritter i Maisie Shenandoah pomagały w pisaniu listów do różnych urzędników i nauczały o zwyczajach i przeszłości Oneidów<sup>32</sup>. Ale to Jake Thompson, Mohawk, zięć Delii Waterman i „adoptowany” przez nią członek narodu Oneida, jest tym, któremu Lud Stojącego Kamienia zawdzięcza sukcesy w bataliach sądowych w latach siedemdziesiątych XX wieku. To jego starania obaliły przekonania polityków i urzędników nowojorskich o tym, że nie istnieje plemienna własność ziemi Oneidów w stanie Nowy Jork. Ów pogląd, wyrażany przez kolejnych urzędników do spraw Indian, niedorzeczny z dzisiejszego punktu widzenia, dominował jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku.

Thompson, dzięki pomocy profesora Roberta Raybacka z Syracuse University i prawnika Ala Coughlina, skontaktował się z firmą Bond, Schoeneck and King z Syracuse, NY, która zgodziła się reprezentować interesy Oneidów w roszczeniach ziemskich [Hauptman, 1986: 193; Shattuck, 1991: 6]. Wstępne badania dokumentów, traktatów i procesów innych grup indiańskich (zwłaszcza Tuskarorów i Montauków) przekonały dwóch prawników firmy, George’a Shattucka i Roberta Wildridge’a, że wszystkie sprzedaże ziemi dla stanu Nowy Jork w latach 1785–1840 odbyły się niezgodnie z prawem. W raporcie dla swojej firmy napisali: „wielu prawników zdecydowało, że traktaty są nielegalne i nieważne. Dlaczego więc nie zgłosili pozwu? Możliwe, że konsekwencje unieważniania «umów» ze stanem [chodzi o „traktaty”, na mocy których stan Nowy Jork zakupił ziemię od Oneidów, a nie o oficjalne traktaty plemienia z rządem federalnym — B. H.] wydawały się tak fantastyczne, że prawnicy bali się po prostu z nimi zmierzyć” [Shattuck, 1991: 7–8].

W 1966 roku odbyło się kolejne spotkanie<sup>33</sup> przedstawicieli trzech grup Oneidów. Oprócz Delii Waterman i Jake’a Thompsona brali w nim m.in. udział: wódz Ray Elm, lider „frakcji” Rockwella [Hauptman, 1986: 192], reprezentujący Oneidów zamieszkałych na terenie rezerwatu Onondagów, a także jego córka Lee Elm.

<sup>32</sup> Wywiad z Sheri Beglan z lipca 2001 r.; por. George–Kanentiiio, 2000b: 218.

<sup>33</sup> Wbrew temu, co pisze Shattuck [1991: 9], nie było to pierwsze spotkanie przedstawicieli wszystkich grup Oneidów — wcześniej odbyło się przynajmniej jedno, w 1922 roku, w posiadłości „wodza” Rockwella, o czym była mowa we wcześniejszej części rozdziału.

Jake Thompson miał w owym czasie wsparcie Wielkiej Rady Irokezów<sup>34</sup>. Uczestniczyli w nim także prawnicy nowojorskich Oneidów.

Jednocześnie firma prawnicza wynajęta przez Oneidów próbowała skłonić rząd federalny — bezskutecznie — do wsparcia roszczeń. Zgodnie z prawem federalnym o Indianach (Federal Indian Law, sekcja 175 — wcześniejsze Nonintercourse Acts) powinni oni być reprezentowani przez urzędnika Stanów Zjednoczonych podczas procesu.

Już na początku lat sześćdziesiątych pierwsze rodziny Oneidów, przybyłe z rezerwatu Onondaga, osiedliły się na 32 akrach rodzimej ziemi w centrum stanu Nowy Jork. W 1964 rząd ofiarował mieszkania — przyczepy samochodowe (*trailers*) — dzięki czemu mogły się sprowadzić następne rodziny (jest ich wtedy na „terytorium Oneidów” już około 20). W 1974 roku Komisja Roszczeń Indiańskich przyznała Oneidom odszkodowanie w wysokości 1,2 miliona dolarów. Pozwoliło ono myśleć o odtworzeniu społeczności w obrębie tradycyjnego terytorium. Wśród pierwszych re-emigrantów była Delia Waterman, a także jej siostrzenice: Maisie Shenandoah i Gloria Halbritter.

Po nieudanych staraniach włączenia rządu Stanów Zjednoczonych do roszczenia Oneidów w 1968 i 1970 roku Shattuck złożył „próbny” pozew do sądu federalnego w 1970 roku. By nie zaczynać od rozpętania wojny ze stanem Nowy Jork, zamiast niego oskarżył dwa hrabstwa stanu Nowy Jork — Madison i Oneida — o niezgodne z prawem zawarcie „traktatu” z Oneidami w 1795 roku (Indianie sprzedali wtedy 100 tysięcy akrów Nowemu Jorkowi, bez zgody rządu federalnego) i zażądał zadośćuczynienia tylko za „wynajmowanie” ziemi od Indian przez dwa lata: 1968 i 1969 [Shattuck, 1991: 26]. Pozwanie hrabstw (choć nie istniały one w czasie wyłudzeń), a nie stanu Nowy Jork, faktycznego nabywcy ziem, było sprytnym wybiegiem taktycznym Oneidów i ich prawników, gdyż pozwalało obejść „prawo nietykalności” (*sovereign immunity*) stanu Nowy Jork w sprawach wnoszonych przez obywateli.

Sprawy o ziemię są szczególnie trudne w stanie Nowy Jork właśnie z powodu „prawa nietykalności” stanu, które blokowało poprzednie roszczenia Oneidów i innych Irokezów. Stan Nowy Jork, już od czasów kolonialnych, uzurpuje sobie prawo do jurysdykcji nad Indianami, pomimo prawa federalnego ustanawiającego specjalne relacje pomiędzy rządem USA a plemionami. By usprawiedliwić swoją politykę, Nowy Jork ustanowił prawo, według którego Indianie nie są „osobami prawnymi” mogącymi wszczynać sprawy w sądach stanu [Shattuck, 1991: 24].

Pomysł pozwania hrabstw zamiast stanu tym razem jeszcze nie przyniósł korzystnych efektów dla Indian: sąd federalny, a za nim sąd apelacyjny mimo wszystko uznały, że nie jest to sprawa dla sądu federalnego (znowu tłumaczeniem był brak *well-pleaded complaint*). W związku z tym w 1972 roku Shattuck

---

<sup>34</sup> Wielka Rada jest tradycyjną instytucją sprawującą religijną i polityczną władzę w Konfederacji Irokeckiej — więcej na jej temat w części pracy poświęconej tradycji, zwłaszcza w podrozdziale 3.2.

skierował prośbę do Sądu Najwyższego o rozpatrzenie sprawy (*certiorari*<sup>35</sup>). Tym razem Oneidów wsparła tubylcza organizacja Native American Rights Fund. Główny radca prawny Stanów Zjednoczonych (U.S. Solicitor General) nie dość, że nie wystąpił po stronie Indian jako ich prawny „opiekun”, to jeszcze wystosował do Sądu Najwyższego list z prośbą o odrzucenie roszczenia Indian. Sąd Najwyższy mimo to przychylił się do stanowiska Oneidów. Dzięki temu Shattuck mógł w 1973 roku napisać pozew. Tak opisał tę sytuację po latach: „Moim zdaniem prawdziwym problemem była integralność Stanów Zjednoczonych, a nie jakiś prawny kalambur dotyczący tego, czy skarga jest wystarczająco umotywowana [*well-pleaded complaint*]”. W sądzie adwokat Oneidów tłumaczył, że niezajęcie się sprawą „rezerwatu” Oneidów w Nowym Jorku przez rząd Stanów Zjednoczonych będzie pogwałceniem traktatów i praw zawieranych z Indianami przez to państwo [Shattuck, 1991: 32–33]. W styczniu 1974 roku Sąd Najwyższy przyznał Oneidom rację! Jego zdaniem zgodnie z prawem federalnym, zupełnie niezależnym od prawa stanowego, Oneidowie mieli pełne prawo do posiadania ziem, a ich roszczenie powinien rozpatrywać sąd federalny [tamże: 37].

Sprzymierzeńcem Oneidów okazał się wspomniany już Jack Campisi, który został powołany jako biegły w procesie w 1975 roku. Jeden z najważniejszych znawców roszczeń ziemskich na Wschodzie i historii Irokezów wykazał przed sądem, że nie dość, że sprzedaże ziemi sprzed 200 laty nastąpiły w niezgodzie z traktatami, to Indianie podpisujący się pod nimi nie byli do tego upoważnieni! Campisi dowiódł, że reprezentanci stanu Nowy Jork, po odrzuceniu ich oferty przez przywódców Oneidów, przekonali do podpisania transakcji wybranych przez siebie członków plemienia. Połowę z nich stanowiły kobiety, które, zdaniem Campisiego, mogły wypowiadać się w ważnych dla ludu sprawach tylko poprzez mężczyzn. Pozostali sygnatariusze nie byli ani sachemami<sup>36</sup>, ani wodzami wojennymi, ani żadnymi innymi przedstawicielami najważniejszych rodzin. Co więcej, Campisi przypomniał jeszcze, że wśród agentów namawiających do sprzedaży ziemi byli tacy, którzy sami otrzymali jej część<sup>37</sup>. Stwierdził też, że ziemie, których dotyczyło roszczenie, należały do rezerwatu Oneidów ustanowionego przez rząd federalny i uznanego przez rząd stanowy w kolejnych trzech traktatach pod koniec XVIII wieku [Shattuck, 1991: 50–56]. W tym samym roku do sprawy włączyli się Oneidowie z Southwold w Kanadzie.

Po prawie dwóch latach od ostatniej rozprawy, w lipcu 1977 roku, sąd federalny uznał, że sprzedaż ziemi w 1795 roku nastąpiła z pogwałceniem Nonintercourse Act z 1790 roku, a zatem była nielegalna. Po raz pierwszy w historii sąd

<sup>35</sup> *Certiorari* oznacza apelację do Sądu Najwyższego USA, wnoszącą o ponowne rozpatrzenie sprawy zakończonej nie po myśli strony wnoszącej apelację w sądzie niższej instancji. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych niezmiernie rzadko zgadza się rozpatrzyć sprawę, co do której sąd apelacyjny (Court of Appeals) podjął już decyzję.

<sup>36</sup> Sachem — tytuł dziedzicznego wodza wśród Indian Północnego Wschodu.

<sup>37</sup> Wśród nich Samuel Kirkland, wpływowi misjonarz i długoletni „przyjaciel” Oneidów.

stwierdził, że Oneidowie byli prawnymi właścicielami ziemi, mimo że faktycznie na niej nie zamieszkiwali. Wyrok został zaskarżony przez pozwane hrabstwa i dopiero w 1985 roku Sąd Najwyższy ostatecznie go podtrzymał. Sąd Najwyższy nakazał hrabstwom oraz stanowi Nowy Jork podjąć negocjacje z Oneidami w sprawie polubownego zadośćuczynienia strat poniesionych przez Indian. Negocjacje te trwają do dziś — kolejne propozycje rozwiązania sprawy są odrzucane przez którąś ze stron. Na przykład w lutym 2002 roku OIN uzgodnili wstępnie z gubernatorem stanu Nowy Jork George'em Patakim oraz przedstawicielami hrabstw Oneida i Madison następujące rozwiązanie konfliktu: 500 milionów dolarów do podziału dla trzech grup indiańskich, z czego 250 dla Oneidów z Wisconsin, 225 dla Oneidów z Nowego Jorku, 25 dla Oneidów z Southwold w Ontario, a także rezerwat wielkości 35 tysięcy akrów w Nowym Jorku dla OIN. Pieniądze miały być wypłacone przez władze stanowe i federalne (każda strona miała wyłożyć po 250 milionów). Zarówno Oneidowie z Wisconsin, jak i z Southwold plan ten odrzucili, ponieważ nie uwzględniał on rekompensaty w postaci ziemi dla tych grup. Wkrótce potem Oneidowie z Wisconsin, tak jak wcześniej (w 1998 roku) Oneidowie z Nowego Jorku, zniecierpliwieni brakiem korzystnych z ich punktu widzenia propozycji w negocjacjach, pozwali prywatnych właścicieli ziemskich z hrabstw Oneida i Madison. Halbritter, widząc zagrożenie dla własnych interesów, zaoferował współpracę ze stanem Nowy Jork przeciwko Oneidom z Wisconsin [Coin, 2002e]. W sierpniu 2002 roku sąd oddalił pozew o włączenie do procesu prywatnych właścicieli [Coin, 2002d]. Tymczasem, również w sierpniu, okazało się, że urzędnicy z Departamentu Spraw Wewnętrznych wysłali do mediatora tajny list, w którym poinformowali, że nie wypłacą swojej części odszkodowania za ziemię — tym samym porozumienie z nowojorskimi Oneidami stało się martwe [Federal Government Backs Away..., 2003].

W maju 2003 roku nowy mediator (poprzedni zrezygnował w 2000 roku), wyznaczony przez rząd federalny, poprosił o dalsze sześć miesięcy na wypełnienie swej misji (w maju mijał termin „ostatecznego” porozumienia) [*Mediator Seeks More Time...*, 2003]. W grudniu 2003 roku czas zakończenia negocjacji przedłużono (już po raz czwarty) do końca marca 2004 [*Land Claim Mediator...*, 2003]. Ostatecznie, we wrześniu 2005 roku, mediator uznał, że dalsze negocjacje nie mają sensu i rzekł się dalszego pośredniczenia [*Oneida Nation land claim mediator calls...*, 2005]. Wszelka ziemia, jaką dzięki dochodom z kasyna Turning Stone udało się plemieniu odzyskać do tej pory (w 2002 roku w ich władaniu było już ponad 14 tysięcy akrów), zostaje nabyta w drodze kupna od prywatnych właścicieli (często za cenę dwu- lub trzykrotnie wyższą niż rynkowa), a nie zwrócona w wyniku negocjacji ze stanem i hrabstwami<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Lider Oneida Indian Nation, Ray Halbritter, przedstawia stosunki z USA i stanem Nowy Jork, nawiązując do historii: „They were certainly very nice to us when they needed our help in Revolutionary War. As soon as the war was over, the State of New York immediately tried to dispossess us of our

Historia batalii sądowej Oneidów ukazuje złożoność ich współczesnej sytuacji. Chociaż zwrot ziemi wydawał się oczywistym zadośćuczynieniem za lata oszukańczych transakcji i niedopuszczania do prawnego upominania się o nią, roszczenie — w oczach zaangażowanych stron i obserwatorów — w miarę upływu czasu jawiło się jako wyrafinowana gra prawników na argumenty i przepisy, których sens dla wielu pozostawał niezrozumiały. Ubóstwo, w jakim po utracie ziem i rozpadzie więzi plemiennych w czasie i po rewolucji znaleźli się Oneidowie, z jednej strony uniemożliwiało skuteczną walkę o utracone posiadłości, z drugiej dostarczało powodów do pielęgnowania idei powrotu na nie w przeszłości.

Od początku walkę sądową prowadzono w imieniu wszystkich Oneidów, ale zapewne bez wiedzy i zainteresowania większości z nich. Ideę odzyskania ojczyźnej ziemi pielęgnowano w zaledwie kilku rodzinach i tylko ich członkowie tak naprawdę mogliby zdać relację z tego, jak żmudny i pełen wyrzeczeń był proces dochodzenia do praw, którymi Oneidowie cieszą się dzisiaj. Poza tym nawet te nieliczne jednostki reprezentowały różne wizje działania.

Również jedność trzech grup Oneidów, która pozwoliła im skutecznie walczyć w sądach o ziemię w latach siedemdziesiątych, nie przetrwała długo. Szybko okazało się, że społeczności mają odmienne pomysły na zagospodarowanie zwyczajstwa sądowego.

### 2.2.2. Roszczenie z 1979 roku w sprawie odzyskania ziemi utraconej przed Indian Trade and Intercourse Act (1790)

W 1978 roku Jake Thompson i popierająca go grupa Oneidów rozpoczęli wojnę sądową o znacznie szerszym zasięgu. Tym razem chodziło o odzyskanie ziem — 6 milionów akrów! — utraconych przez Oneidów przed uchwaleniem Nonintercourse Act, a zatem przed 1790 rokiem. Jednakże pozycja Thompsona wśród nowojorskich Onyota'a:ka była już inna niż jeszcze parę lat wcześniej. Coraz większą rolę zaczynał odgrywać młody lider Ray Halbritter. To on w imieniu Oneida Indian Nation i przy wsparciu Native American Rights Fund przedstawił identyczne żądanie rok później.

Podczas gdy pozew Thompsona skierowany był przeciw stanowi Nowy Jork i poszczególnym hrabstwom, pozew z 1979 roku dotyczył także posiadłości około 60 tysięcy prywatnych właścicieli zamieszkujących historyczne ziemie Oneidów:

---

lands, since that time we never were treated properly, like a proper ally or as a friend. Yes, today we are still struggling. The sad history of this country, in this state is that they are not able to keep their word. We negotiated the agreement to start this facility (casino) and the State of New York is suing us, because we put the machines that we want the money from, now we have an agreement that's black and white. They are selling their souls, their honor and suing us to break their word that we negotiated, just to try to get the money out of us. Unfortunately that's probably endemic of the relationship between Indian people and white government. They don't care about the honor, they care in words, but in action they want something [else]. They sell their souls for profit. I think that's to their own dishonor" [wywiad z 10 sierpnia 2001 r.].

obszar od Pensylwanii do rzeki św. Wawrzyńca [Shattuck, 1991: 67]. W 1989 roku Sąd Najwyższy odrzucił to roszczenie.

## 2.3. Roszczenia ziemskie innych grup indiańskich na Wschodzie

Zwycięska batalia Oneidów, nawet jeśli nieuwieńczona jeszcze rzeczywistym odzyskaniem ziemi, zainspirowała inne grupy indiańskie do zdecydowanej walki w sądzie w podobnych sprawach. Ich podstawą zawsze był argument o nieprzestrzeganiu Nonintercourse Act przez nabywające ziemię stany. Kilkakrotnie, jak w przypadku plemion Passamaquoddy i Penobscot z Maine, sądowy spór zaowocował olbrzymimi odszkodowaniami finansowymi dla Indian, pozwalającymi na zakup ziemi i budowę kasyna<sup>39</sup>. Wiele innych plemion ze Wschodniego Wybrzeża, na przykład Narragansettowie w Rhode Island, Schaghticoke<sup>40</sup>, Mohegan i Pekoci Zachodni z Connecticut, Catawba z Południowej Karoliny, Mohawkowie z rezerwatu St. Regis w Nowym Jorku, wytacza podobne procesy.

W tym podrozdziale przedstawiam kilka wybranych roszczeń indiańskich w stanie Nowy Jork i innych stanach Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych. Pozwoli to na lepsze zrozumienie zarówno samej sprawy Oneidów, jak i rozległości problemu, którego ich roszczenie jest przykładem.

### 2.3.1. Tuskarorowie

Tuskarorowie zamieszkują okolice Lewiston w zachodniej części stanu Nowy Jork niedaleko wodospadu Niagara. Sprawa Tuskarorów przeciwko stanowi Nowy Jork, chociaż przegrana (1960), była, jak przyznaje George Shattuck, adwokat Oneidów, źródłem podstawowej wiedzy w opracowywaniu strategii jego klientów [Shattuck, 1991: 6–7, 32–33]. Tuskarorowie utrzymywali, że stan Nowy Jork nabył w przeszłości bezprawnie ich ziemię w okolicach wodospadu Niagara, ponieważ w transakcjach nie uczestniczyli przedstawiciele rządu federalnego. Nowy Jork utrzymywał, że Nonintercourse Act nie stosował się do pierwszych 13 kolonii. Wprawdzie sąd odrzucił argumentację stanu (uznając tym samym ważność

<sup>39</sup> Plemię Passamaquoddy sprzedało wszystkie swoje ziemie stanowi Massachusetts w 1794 roku (stan Maine oderwał się od Massachusetts w 1820 roku) bez formalnej aprobaty rządu federalnego [Clinton, Tobey–Hotopp, 1979, 1980: 43–44]. W wyniku ugody sądowej w 1980 roku Indianie Passamaquoddy i Penobscot otrzymali 81 milionów dolarów na zakup ziemi oraz uznani zostali formalnie za plemiona przez rząd federalny. Szczegółowy opis wydarzeń towarzyszących roszczeniu Indian w stanie Maine patrz: Brodeur, 1985.

<sup>40</sup> Często roszczenia ziemskie powiązane są z procesami federalnego uznawania grup pragnących uchodzić za indiańskie. W tym miejscu nie wprowadzam dyskusji na temat prawnego czy ważnego z punktu widzenia nauk społecznych rozróżnienia pomiędzy ludami indiańskimi a grupami pseudoindiańskimi, społecznościami skomponowanymi z członków częściowego indiańskiego pochodzenia czy „organizacjami plemiennymi” złożonymi z Indian, niebędącymi jednak indiańskimi ludami.



Nonintercourse Act, co później wykorzystali w swojej sprawie Oneidowie), ale z powodów niewłaściwie skonstruowanego pozwu oddalił również roszczenie Tuskarorów [tamże].

### 2.3.2. Montaukowie z Long Island

Procesy sądowe Oneidów do złudzenia przypominają wcześniejszą o kilkadziesiąt lat sprawę Indian Montauk, którzy na początku XX wieku próbowali odzyskać ziemię swoich przodków na Long Island. Traktat z 1703 roku oddawał im w wieczystą dzierżawę niewielki kawałek własnych ziem, zwany Montauk Point (a wcześniej Indian Fields), z prawami do „zamieszkiwania, polowania i połowu ryb”. W 1879 roku przedsiębiorca Arthur Benson odkupił od pojedynczych rodzin tę ziemię (Montauk Point zamieszkiwało wówczas nie więcej niż 20 osób), oferując im domy w innym miejscu i obiecując, że w każdej chwili będą mogli na nią powrócić. Żadna z tych obietnic nie została w pełni spełniona. Oszukani Indianie wystąpili z pozwem do sądu.

Najpierw w 1900 roku Sąd Apelacyjny Nowego Jorku (New York Court of Appeals) uznał, że Indianie nie mogą występować z roszczeniami ziemskimi w sądach stanu Nowy Jork, o ile sam stan takiego prawa — w postaci specjalnego aktu — im nie przyzna<sup>41</sup>. Znowu przeciw Indianom działała doktryna nietykalności stanu (*sovereign immunity*).

Z kolei w 1914 i 1918 roku, po tym gdy potomkom Montauków udało się doprowadzić do uchwalenia takiego aktu, sąd zdecydował, że pozywającym nie należy się żadne zadośćuczynienie, ponieważ nie żyją już oni jako „plemię Indian” (*tribe of Indians*), że „rasowo” są za bardzo wymieszani z czarną populacją (sic!), a także ponieważ ich „obecna sytuacja jest znacznie lepsza, niż gdyby pozwolono im wrócić do poprzedniego miejsca zamieszkiwania w Indian Field”<sup>42</sup> [Shattuck, 1991: 24–25; Strong, 1998: 21]. Zdumiewająca troska o los grupy, nakazująca podjąć decyzję wbrew ich woli, ukazuje typową w historii stosunków indiańsko-amerykańskich paternalistyczną i etnocentryczną postawę przedstawicieli władzy amerykańskiej.

Zadanie omięcia przepisów utrudniających pozывanie stanu Nowy Jork stało się również problemem w sprawie Oneidów.

### 2.3.3. Mikosucy z Florydy

Prawne skomplikowanie sytuacji własności ziemi Indian, nie tylko Irokezów, wynikające między innymi z nakładania się przepisów stanowych i federalnych, można zaobserwować w jednym z najnowszych konfliktów na Wschodnim Wybrzeżu. Przy okazji roszczeń Oneidów został poruszony problem statusu „ziemi indiań-

<sup>41</sup> Doktryna nietykalności stanu (*sovereign immunity*) — mowa o niej w dalszej części rozdziału.

<sup>42</sup> „[P]resent condition of the [Montauks] is far better than if they were allowed to return to their former dwelling place in Indian Field” [Wick, Maier, 2003].

skiej” i co za tym idzie — suwerenności tubylczych ludów. Ustalona podczas ich procesów interpretacja Aktu o Handlu i Stosunkach z Indianami, korzystna dla rdzennych Amerykanów, posłużyła plemieniu Mikosuków z Florydy we współczesnej batalii o ziemię z gubernatorem stanu.

Mikosucy zamieszkujący południową część Florydy nabyli w 1997 roku 800 akrów ziemi (miejsce zwane Golden Gate) na bagnach Everglades w hrabstwie Collier. Dzisiaj administracja stanowa próbuje wymóc odebranie ziemi Indianom w związku z ekologicznymi planami przywrócenia bagien Everglades ich pierwotnemu stanowi. W tym celu stan Floryda ułożył się już z 26 tysiącami prywatnych właścicieli Everglades. Jedynie Mikosucy jako grupa oraz dwóch indywidualnych właścicieli nie zamierzają odsprzedawać ziemi stanowi. Gubernator Jeb Bush grozi plemieniu sprawą sądową, oczekując na korzystny wyrok nakazujący Indianom sprzedaż ziemi po wskazanej cenie. Jednak Mikosucy, tak jak Tuskarorowie czy Oneidowie w stanie Nowy Jork kilkadziesiąt lat wcześniej, powołują się na ustanowiony przez Kongres Akt o Handlu i Stosunkach z Indianami z 1790 roku o niesprzedawaniu ziemi indiańskiej bez uczestnictwa przedstawiciela rządu federalnego oraz formalnej zgody prezydenta i Senatu Stanów Zjednoczonych. Zdaniem adwokata plemienia, Dione Carroll, przepis ten nie wprowadza rozróżnienia między ziemią będącą w posiadaniu Indian od wieków a nabytą przez nich w nieodległej przeszłości. Administracja Busha uważa jednak, że ziemia nabyta przez plemię indiańskie poza terytorium znajdującym się w „opiece” rządu federalnego jest prywatną własnością jak każda inna i stosują się do niej przepisy o przymusowej sprzedaży (*condemnation*), „jeśli zajdzie taka potrzeba”.

Billy Cypress, przewodniczący plemienia, twierdzi: „Po prostu odkupujemy ziemię, którą nam zabrano”. Dodatkowym argumentem, na jaki powołują się Mikosucy, tłumacząc niezgodę na odstąpienie ziemi, jest to, że od 150 lat Indianie wykorzystywali Golden Gate jako miejsce do zbierania liści palm potrzebnych do pokrycia dachów tradycyjnych chat (*chickee*), a także tam zbierali zioła stosowane w tubylczej medycynie. Gubernator Bush zauważa, że plany jego administracji dotyczące rekonstrukcji Everglades znane są od 20 lat i zakupienie skrawka ziemi przez Indian w 1997 roku rodzi podejrzenia, że nie o przywiązanie do tradycji chodzi...

W grudniu 2002 roku South Florida Water Management District, mimo sprzeciwu Mikosuków, przegłosował przejście 4 tysięcy akrów należących do plemienia w okolicy Bird Drive w hrabstwie South Miami-Dade. Do tej pory ziemi Indianom nie odebrano. W tej sprawie, jak i w przypadku Golden Gate, zapowiadają się żmudne negocjacje, a jeśli one nie przyniosą efektu, długoletnie procesy sądowe [James, 2003].

### 2.3.4. Kajugowie

Kajugowie w zachodnim Nowym Jorku liczą około 1000 osób. Nie posiadają własnej ziemi. Część z nich zamieszkuje rezerwat Seneków w zachodniej części stanu Nowy Jork, reszta rozproszona jest po okolicy.

Indianie Kajuga odsprzedali swoją ziemię w Nowym Jorku w trzech traktatach: w 1789, 1795 i 1807 roku [Lavin, 1988: 89]. Podobnie jak Oneidowie uważają, że stan Nowy Jork wyludził, a nie nabył legalnie ich terytorium. W 1980 roku po długotrwałych i niezakończonych żadnymi ustaleniami rokowaniach ze stanem i władzami hrabstw Cayuga i Seneca<sup>43</sup> (zachodni Nowy Jork) Kajugowie wszczęli proces sądowy o odzyskanie 64 tysięcy akrów — części rodzimych ziem, utraconych w traktatach z 1795 i 1807 roku. Twierdzili, jak wcześniej Oneidowie, że traktaty nie miały mocy prawnej, ponieważ w ich podpisywaniu nie uczestniczył urzędnik federalny, ani też nie zostały zatwierdzone przez Kongres Stanów Zjednoczonych. Powołują się też na złamanie przepisów Nonintercourse Act z 1790 roku i następnych.

W 1977 roku prywatni właściciele z hrabstw, których dotyczyło roszczenie Kajugów, założyli stowarzyszenie Cayuga–Seneca Property Owners Association. Jest to jedna z pierwszych organizacji występujących przeciwko indiańskim roszczeniom ziemskim w Nowym Jorku. „Myślałem, że kiedy Clinton [generał James Clinton — B. H.] i jego żołnierze przemaszrowali tędy w XVIII wieku, problem indiański został rozwiązany”<sup>44</sup> — oto wypowiedź lokalnego urzędnika w owym czasie [Lavin, 1988: 94]. Wisner Kinne, przywódca następnej antyindiańskiej grupy, Seneca County Liberation Organization, pisał w lokalnej prasie: „Nie pozwólcie Indianom dać się zaskoczyć. Zaskoczenie zawsze było ich taktyką w wojnie”<sup>45</sup> [tamże]. W ten sposób westernowy stereotyp wojowniczego i zdradzieckiego Indianina znalazł kontynuację w rasistowskiej wypowiedzi polityka w XX wieku. Nowojorscy Oneidowie dzielą z Kajugami podobne doświadczenia ataków ze strony członków antyindiańskich organizacji.

Antyirokeski lobbing doprowadził do wycofania się władz okręgów i hrabstw z przygotowywanego porozumienia z Kajugami. Przewidywało ono, że Indianie otrzymają niecałe pięć tysięcy akrów ziemi (publicznej, nie prywatnej) w hrabstwie Seneca oraz osiem milionów dolarów administrowanych przez Secretary of Interior [tamże: 93].

Pozew do sądu z 1980 roku obejmował, obok zwrotu ziem, opuszczenie jej przez siedem tysięcy prywatnych właścicieli i zadośćuczynienie za bezprawne wykorzystywanie ziemi w wysokości 350 milionów dolarów.

W 1984 roku pojawiła się nowa propozycja rozwiązania konfliktu: podobna ilość ziemi co poprzednio i „o wiele ponad” proponowane wcześniej osiem milionów (suma miała zostać ustalona w dalszych negocjacjach). Wodzowie Kajugów zapowiedzieli, że zgodzą się na tę propozycję. Niestety i to rozwiązanie zostało

<sup>43</sup> Dla ułatwienia używam spolszczonych wersji nazw plemion indiańskich: „Seneka” i „Kajuga” (a także, w innych miejscach, „Tuskarora” zamiast „Tuscarora”), natomiast pozostawiam oryginalne we wszelkich innych przypadkach (a więc gdy mamy do czynienia na przykład z nazwami hrabstw czy organizacji).

<sup>44</sup> „I thought when Clinton and his troops marched through here in the 1700s that the Indian problem was taken care of”.

<sup>45</sup> „Don't let the Indians surprise you. Surprise has always been their tactic in war”.

odrzucone, między innymi na skutek sprzeciwu ówczesnej administracji prezydenta Reagana [tamże: 98–99].

W 1990 roku sąd federalny uznał, że Indianie słusznie domagają się ziemi wokół północnej części jeziora Cayuga. W lutym 2000 roku przysięgli sądowi federalnego zaproponowali rozwiązanie sporu poprzez „splacenie” roszczeń Kajugów sumą niecałych 37 milionów (nie ma mowy o zwrocie terytorium). Nawet przeciwnicy Indian spodziewali się znacznie wyższej ceny. W październiku następnego roku sędzia federalny McCurn (który stwierdził, że w istocie Kajugowie zostali pozbawieni ziemi z pogwałceniem Nonintercourse Act z 1790 roku), wyznaczony do nadzorowania roszczeń różnych grup Irokezów, uznał tę sumę za niewystarczającą i zaproponował prawie 250 milionów dolarów [Johnsen, 2001: 12; Adams, 2001a; *New York Cayuga Land Claim...*, 2001]. Stan Nowy Jork, pozwane hrabstwa oraz siedem tysięcy właścicieli ziemskich wniosło apelację. Podobnie uczynili Indianie, tym razem uznając zaproponowaną sumę za niewystarczającą (zażądali 1,7 miliarda dolarów). W czerwcu 2005 roku sąd apelacyjny odrzucił roszczenie Kajugów, niezależnie od poprzedniego wyroku Sądu Najwyższego przyznającego Indianom pieniężne zadośćuczynienie za wyłudzone w XIX wieku terytorium. Sąd apelacyjny orzekł, że pozew Kajugów został złożony zbyt późno i ewentualna wygrana Indian byłaby szkodliwa dla nieindiańskich mieszkańców stanu! [Hlebowicz, 2006b]. Jako uzasadnienie wyroku sędziowie wskazali wcześniejszy niekorzystny dla Indian (tym razem Oneidów) wyrok w sprawie *Sherrill v. Oneida Indian Nation* (patrz dalsza część rozdziału). Kajugowie zwrócili się do Sądu Najwyższego, który jednakże w maju 2006 roku odmówił zajęcia się sprawą. W ten oto sposób Kajugowie, po początkowych sukcesach w sądzie, ostatecznie zostali pozbawieni zadośćuczynienia za utracone ziemie. Pozostało zwrócenie się do rządu federalnego o przyznanie im statusu ziemi powierniczej, co oznaczałoby, że rząd USA formalnie jest ich właścicielem w imieniu narodu indiańskiego (ten zaś nie odprowadza z niej podatków)<sup>46</sup>. Obecnie (stan na luty 2009 roku) czekają na decyzję.

Sprawę roszczenia ziemskiego Kajugów komplikował fakt, że uczestniczyli w nim ich krewni z Oklahomy, plemię Seneka–Kajuga (*Seneca–Cayuga*), którego przodkowie wyemigrowali tam w połowie XIX wieku<sup>47</sup>. W listopadzie 2002 roku Seneka–Kajuga nabyli kawałek ziemi w zachodniej części stanu, gdzie rozpoczęli budowę pomieszczenia do gry bingo. Kajugowie z Nowego Jorku sprzeciwiają się tym planom, uważając, że indiański status ziemi nabywanej przez Seneka–Kajuga z Oklahomy w Nowym Jorku jest wątpliwy, a hazard może być organizowany tylko

<sup>46</sup> Patrz dalsza część rozdziału, podobny problem w przypadku *Oneida Indian Nation* (podrozdział 2.5.3).

<sup>47</sup> Seneka–Kajuga z Oklahomy to potomkowie grup głównie irokeskich, które oderwały się od Konfederacji Haudenosaunee w XVIII wieku i żyły w krainie Ohio (np. „Senekowie znad Sandusky”, w rzeczywistości będący konglomeratem przedstawicieli różnych tubulczych grup), oraz tych, które po amerykańskiej wojnie o niepodległość emigrowały ze stanu Nowy Jork na Zachód (jak Kajugowie). Wśród Indian wędrujących w XIX wieku do Oklahomy (ówczesnego terytorium indiańskiego) razem z „Senekami z Sandusky” i Kajugami byli członkowie Mohawków, Oneidów, Onondagów i rozproszonych grup algonkińskich, głównie Szaunisów.

na ziemi rezerwatowej [Shaw, 2002]<sup>48</sup>. Jednakże sędzia McCurn orzekł, że również i to plemię ma prawo ubiegać się o rekompensatę za utraconą ziemię w Nowym Jorku [Rapp, 2004].

### 2.3.5. Mashpee

W 1976 roku grupa Mashpee znad Cape Cod w Massachusetts pozwała władze miasteczka Mashpee, domagając się przyznania im prawa do ziemi. Mashpee to potomkowie ludu Wampanoag, znanego między innymi z wojny Metacoma (Króla Filipa) z 1675 roku przeciw kolonistom, ale też z kilkusetletnich związków z chrześcijaństwem, które wkroczyło na ziemie Wampanoagów w XVII wieku. Mashpee znani są zresztą w okolicy jako „modlący się Indianie”, gdyż w XVI i XVII wieku stanowili tzw. modlące się miasto, jedno z kilku w Nowej Anglii, w których „dzikich” Indian przeobrażano w chrześcijan. Historia związków lokalnych Indian (mieszających się z innymi grupami etnicznymi: Euroamerykanami i Murzynami) z władzami kolonii była burzliwa i polegała na naprzemiennym nadawaniu i odbieraniu autonomii społeczności Mashpee. Jedno nie ulegało wątpliwości: Mashpee stanowili odrębną społeczność. Aż do połowy ubiegłego wieku właśnie oni kontrolowali miasteczko, stanowiąc większość w radzie nim zarządzającej. Wtedy sytuacja zaczęła się zmieniać: położone nad oceanem Mashpee stawało się coraz popularniejszym celem turystów, a także przybyszów osiedlających się tu na stałe. Z czasem okazało się, że Indianie stracili decydujący wpływ na władze miasteczka. Postanowili odzyskać go przy pomocy sądu, powołując się, tak jak wcześniej Oneidowie, na Trade and Intercourse Act i podważając prawo nie-Indian do ziemi. Zaskakującym posunięciem sądu było skupienie się na problemie, czy Mashpee w ogóle są plemieniem, czyli czy zasadne jest powoływanie się na Akt o Handlu i Stosunkach z Indianami. W 1978 roku ława przysięgłych orzekła, że Mashpee plemieniem nie są ani nim nie byli w czasie, gdy Kongres uchwalał Nonintercourse Act (1790)<sup>49</sup>. Mashpee nie zamierzali się poddać i zmienili strategię: zrozumieli, że zanim będą mogli odzyskać ziemię, muszą wywalczyć status plemienia indiańskiego. Udało się go uzyskać dopiero w 2007 roku, mimo wcześniejszych oporów ze strony BIA [Ryan, 2007; Clifford, 2000; Campisi, 1991; Brodeur, 1985; Kotłowski, 2006: 66]. Dzisiaj Mashpee planują budowę kasyna, ale czekają na zmianę prawa stanu Massachusetts, gdzie jak dotychczas maszyny do gry (podstawowe źródło dochodu z kasyn) są zakazane.

<sup>48</sup> Także Indianie kanadyjscy występują z wielomilionowymi roszczeniami, które przypominają zmagania Irokezów w Nowym Jorku i Indian na całym Wschodnim Wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. Oto na przykład Indianie Mississauga zamieszkujący w niewielkim rezerwacie w okolicy Hamilton, Ontario, są bliscy uzyskania sowitego wynagrodzenia za ziemię (w obrębie której znajduje się dziś miasto Toronto) wyłudzoną przez Koronę Brytyjską w 1805 roku za 10 szylingów! [Aboriginal Land Claim..., 2003; Oziewicz, 2003].

<sup>49</sup> Ciekawą relację i analizę procesu z 1976 roku przedstawia James Clifford w rozdziale „Tożsamość w Mashpee” w książce *Kłopoty z kulturą* [2000, s. 299–360].

## 2.4. Przemysł hazardowy i odrodzenie tożsamości indiańskiej

Nie tylko Oneidowie i Kajugowie, ale także wszystkie pozostałe grupy Irokezów zamieszkujące stan Nowy Jork (a nawet grupy spoza stanu) są zaangażowane dzisiaj w procesy sądowe o ziemię<sup>50</sup>. Coraz częściej dotyczą one obok zwrotu terytorium również możliwości uruchomienia legalnego hazardu (kasyn). Nie jest to tylko walka między Indianami i białymi, ale coraz ostrzejsza rywalizacja między grupami indiańskimi, wewnątrz grup, a nawet rodzin. Stają do niej również potomkowie nieistniejących już wspólnot tubylczych, usiłujący reaktywować wygasłe więzy z przeszłością.

Niepodobna nie zarysować współczesnej sytuacji przynajmniej w dużym skrócie. Oprócz trzech grup Oneidów w negocjacjach usiłują brać udział Indianie Stockbridge–Munsee, których przodkowie przybyli z Nowej Anglii po rewolucji amerykańskiej i zamieszkali jako goście na ziemiach Oneidów w Nowym Jorku. W pierwszej połowie XIX wieku Indianie Stockbridge, podobnie jak większość Ludu Stojącego Kamienia, opuścili ziemię Haudenosaunee i osiedlili się w Wisconsin. W 1986 roku, po około 150 latach, złożyli pozew o zwrot 23 tysięcy akrów ziemi w centralnym Nowym Jorku. Jest to część obszaru, o który ubiegają się Oneidowie [Coin, 2003f; Israel, 2003a]. Niedawno zakupili kawałek ziemi przy drodze 46, również w pobliżu terytorium nowojorskich Oneidów. W 2003 roku przeprowadziła się tu jedna rodzina Stockbridge–Munsee [Coin, 2003d]. Ta sama grupa z Wisconsin planuje również otwarcie kasyna w górach Catskills we wschodniej części stanu Nowy Jork. Góry Catskills leżą niespełna godzinę jazdy od miasta Nowy Jork — potencjalnie największej klienteli rynku hazardowego na świecie.

W 2001 roku dwóch mężczyzn ze stanu Connecticut, bracia Champlain, utrzymujący, że są potomkami grupy chrześcijańskich Indian Brotherton, którzy zamieszkiwali na przełomie XVIII i XIX wieku część ziemi Oneidów, zainicjowali sprawę o zwrot „ziemi rodzinnej” w Nowym Jorku<sup>51</sup>. Terytorium, którego się domagają, wchodzi w skład roszczenia ziemskiego Oneidów [Adams, 2001b]. Niezależnie od

<sup>50</sup> W 2005 roku Onondagowie złożyli pozew, w którym domagają się orzeczenia, że ziemia rozciągająca się pomiędzy jezioro Ontario i granicą z Pensylwanią (a więc obejmująca m.in. miasto Syracuse, od którego rezerwat Onondagów znajduje się około 30 mil na południe) nadal należy do Onondagów.

<sup>51</sup> Indianie Brotherton, którzy w 1785 roku założyli osadę na ziemiach Oneidów, stanowili mieszaninę uchodźców przede wszystkim z różnych plemion algonkińskich z Nowej Anglii (m.in. Mohegan, Pequot i Farmington z Connecticut, Narragansetts z Rhode Island), Montaukett (Montauków) z Long Island, Nahanticks, a także między innymi grupkę Delawarów Raritan z New Jersey, którzy pod przewodnictwem pastora Samsona Occouma (sam pochodził z plemienia Montauków) postanowili założyć chrześcijańską osadę z dala od miast białego człowieka. Z jednej strony widzieli zepsucie społeczeństwa kolonistów, z drugiej chcieli wyzwolić się spod tradycyjnej władzy sachemów w swoich plemionach. Byli to zakulturowani Indianie, pozostający pod silnym wpływem idei Wielkiego Prze-

stopnia autentyczności pochodzenia od Indian Brotherton braci Champlain (właściwa grupa Brotherton od przeszło 150 lat zamieszkuje okolice Fond du Lac w Wisconsin) ich roszczenie wydaje się nie mieć żadnych podstaw, ponieważ Oneidowie nigdy nie oddawali ani nie sprzedawali własnej ziemi. Natomiast zgodnie z polityką Ligi Irokezów pozwalali się na niej osiedlać różnym rozproszonym grupom indiańskim. Wspólnoty te, szukające oddalenia od siedzib amerykańskich kolonistów na ziemi kontrolowanej przez Irokezów, zachowywały tożsamość, ale nie suwerenność polityczną i własność ziemi. Oprócz Indian Brotherton i Stockbridge Oneidowie przyjęli na tych zasadach inną społeczność o nazwie Brotherton — schryścianizowanych Delawarów z New Jersey<sup>52</sup>. Wedle terminologii Haudenosaunee stawali się oni „młodszy braćmi” Oneidów, reprezentowanymi przez nich podczas narad w irokeskim Długim Domu<sup>53</sup> czy traktatów zawieranych z Amerykanami [por. Venables, 1993: 3–4, 2001; Wonderley, 2000: 465–468]. Ich dzisiejsze starania o zdobycie ziemi należącej w czasach kolonialnych do Oneidów (a więc i Ligi Irokezów) są zastosowaniem amerykańskiego rozumienia prawa własności, nałożonego na odrębny — irokeski — system. Innymi słowy, przed 200 laty ani Indianom Brotherton, ani Indianom Stockbridge nie przyszłoby do głowy twierdzić, że dostają ziemię znajdującą się na terytorium Ludu Stojącego Kamienia na własność. Dzisiejsze roszczenia wskazują na brak zrozumienia odmienności zwyczajów indiańskich i białych Amerykanów. A współczesne problemy, których źródło tkwi w przeszłości, należy badać, używając kryteriów właściwych epoce i sytuacji kulturowej, w której powstały.

Jednakże na samym początku roszczenia ziemskiego, czyli w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, także Oneidowie akceptowali roszczenia Indian Stockbridge. Wedle interpretacji historyka Roberta Venablesa, zaangażowanego wtedy w roli eksperta wspierającego Indian, polityka Oneidów polegała na tym, aby wszystkie trzy grupy Stojącego Kamienia wsparły roszczenia Indian Brotherton i Stockbridge, a te grupy z kolei pomagały Oneidom. W ten sposób architektki wspólnej panindiańskiej strategii pragnęli, aby roszczenie objęło cały obszar wydłużony przez stan Nowy Jork — „bez żadnych dziur”<sup>54</sup>. W traktatach zawieranych na przełomie XVIII i XIX wieku obok plemion irokeskich wymieniane były

---

budzenia (Great Awakening) i doktryny kalwińskiej. Prawa w osiedlu, które dzięki zgodzie Oneidów wybudowali na ich ziemiach w środkowym Nowym Jorku, wzorowali na prawach miast kolonistów w Connecticut. Ich pragnieniem było utworzenie idealnego demokratycznego i chrześcijańskiego państwa na wzór euroamerykański, ale wyłącznie dla Indian. Nazwę Brotherton wybrano prawdopodobnie na wzór już istniejącej osady chrześcijańskich Indian Brotherton w środkowym New Jersey [Love, 2000: 208–209; Wonderley, 2000: 458–462; Venables, 1993].

<sup>52</sup> O Delawarach Brotherton z New Jersey patrz podrozdział 6.1.

<sup>53</sup> Patrz dalsza część pracy — rozdział 3.

<sup>54</sup> „[A]t that time, there were Wisconsin Oneidas who had Stockbridge and/or Brotherton ancestor. As I understood it in 1970, the idea was that the each would support the other: the Brothertons and the Stockbridges who were already working with the Wisconsin Oneidas would support all the Oneidas, and the Oneidas would support the Stockbridges and Brothertons. In this way, there would be no

również grupy zamieszkujące terytorium Konfederacji Haudenosaunee: Stockbridge i Brotherton. A zatem Oneidowie uznali, że strategia odzyskiwania ziemi będzie skuteczniejsza, jeżeli te same plemiona będą wspólnie walczyć o jej zwrot.

Gubernator stanu Nowy Jork, George Pataki, usilnie poszukując wpływów do pogrążonego w deficycie po 11 września 2001 roku budżetu stanowego, rzeczywiście rozpoczął rozmowy z różnymi plemionami na temat wybudowania aż trzech kasyn w samym sercu gór Catskills, w okolicach Monticello i Bridgeville (południowa część stanu). Jest to ulubiony teren wypoczynku mieszkańców miasta Nowy Jork, a zatem bardzo atrakcyjne miejsce dla biznesmenów pragnących rozwijać przemysł hazardowy. Wpływy z prowadzonego przez Indian hazardu (25 procent dochodów) miałyby wspomóc budżet stanu. Wśród konkurentów do wybudowania kasyna, oprócz Indian Stockbridge z Wisconsin, są Oneida Indian Nation, Oneidowie z Wisconsin, Kajuga–Seneka z Oklahomy, Kajugowie z Nowego Jorku, Senekowie z Nowego Jorku, Mohawkowie z St. Regis w północnej części stanu, a także „społeczność” (liczy według danych prasowych 150 osób) przedstawiająca się jako Western Mohegan znad granicy stanów Nowy Jork i Vermont, nieposiadająca jednakże uznania stanowego ani federalnego<sup>55</sup>. Współpracuje z nią nawet tak „egzotyczna” dla tego regionu grupa, jak Modokowie z Oklahomy [Israel, 2002a, 2002b, 2003c; Schüller, 2003: 20].

Wyścig o pozwolenie na budowę kasyn w górach Catskills rodzi konflikty między plemionami. W marcu 2002 roku plemiona ze stanu Nowy Jork: Kajugowie, Oneidowie i Mohawkowie wystosowały ultimatum do gubernatora George’a Patakiego, w którym zażądały, aby nie prowadził żadnych rozmów z grupami indiańskimi spoza stanu. Upatrują w nich zagrożenia dla i tak skomplikowanych negocjacji dotyczących hazardu w Catskills i roszczeń ziemskich nowojorskich Irokezów dotyczących także innych części tego stanu [Odato, 2002b]<sup>56</sup>.

Stan Nowy Jork stara się łączyć w układach z każdą z grup wszystkie problemy: zwrot lub rekompensatę za ziemię utraconą w czasach kolonialnych, kwestię podatków na „ziemi indiańskiej” oraz możliwość budowy kasyn. Oneidowie z Nowego Jorku już zaproponowali rezygnację z części roszczeń ziemskich w centralnej

«holes» in any of area stolen by New York, and all the land would be «covered» [informacja uzyskana drogą e-mailową 20 stycznia 2004 r.].

<sup>55</sup> W przypadku „plemienia” Western Mohegan ewidentnie mamy do czynienia z próbą nielegalnego wykorzystania przepisów pozwalających grupom indiańskim na otwieranie kasyn. Biuro do spraw Indian zarzuca przywódcy–„sachemowi” Ronaldowi A. Robertowski „Golden Eagle” fałszowanie dokumentów mających potwierdzać indiańską tożsamość jego grupy. Oszust oczekuje na proces, w którym grozi mu pięć lat więzienia (oskarżany jest również o posługiwanie się fałszywymi dokumentami w celu wyłudzenia pożyczek bankowych, za co grozi mu kolejne 25 lat) [Kinney, 2002; Brooks, 2003].

<sup>56</sup> Robert Odawi Porter, Indianin Seneka i profesor prawa na uniwersytecie w Syracuse, uważa, że indiańskie kasyna oznaczają zrzeczenie się przez Irokezów prawa do niepłacenia podatków, a zatem rezygnację z części suwerenności. „What has happened is somewhat of a race to the bottom. It’s almost become a competition among the tribes to see who can give the most away to the state for a casino” [McGrath, 2003].



części Nowego Jorku w zamian za przyznanie im prawa do budowy jednego z kasyn w Catskills.

Następnie, w 2004 roku, Oneidowie z Wisconsin zawarli umowę z gubernatorem stanu Nowy Jork, George'em Patakim, w której z kolei zabrakło miejsca dla nowojorskich i kanadyjskich Oneidów. Na mocy tego porozumienia Oneidowie z Wisconsin — w imieniu wszystkich Oneidów! — zrzekli się roszczenia do ziemi w Nowym Jorku w zamian za obietnicę pozwolenia na budowę kasyna w górach Catskills — popularnym regionie turystycznym stanu Nowy Jork, na południowy wschód od rodzinnej ziemi plemienia. Tym razem zaprotestowali oczywiście Oneidowie z pozostałych dwóch grup. Stan Nowy Jork, którego nie stać na wynagrodzenie za słuszne historyczne roszczenia irokeskie, teraz — jeżeli plan Patakiego się powiedzie — będzie mógł wykorzystać na ten cel pieniądze wygenerowane przez Indian!

Tradycyjna władza polityczna Irokezów, Wielka Rada, która nadal próbuje oddziaływać na bieżącą politykę, zdecydowanie sprzeciwia się wprowadzaniu hazardu na ziemi indiańskie, a zwłaszcza jakimkolwiek negocjacom ze stanem czy hrabstwami. Uważa takie rozmowy za naruszenie zasady bezpośrednich stosunków „narodów” indiańskich z rządem federalnym, czyli dobrowolne wyrzekanie się suwerenności. Tymczasem oficjalne negocjacje toczą się z udziałem uznanych przez władze amerykańskie reprezentacji poszczególnych grup, a nie całej Konfederacji. Oczywiście sprzyja to zaostrzeniu konfliktu między „tradycyjnymi” i „nie-tradycyjnymi” orientacjami w każdej ze społeczności<sup>57</sup>.

Do dzisiaj żadne kasyna indiańskie w Catskills nie powstały, a także żadne z plemion nie otrzymało pozwolenia. Realne za to są między- i wewnątrzplemienne konflikty, które osłabiają więzi dopiero odradzających się małych grup irokeskich w stanie Nowy Jork<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Na przykład wśród Mohawków z St. Regis istnieje silna opozycja wobec ugody dotyczącej kasyna w Catskills i zrzeczenia się części roszczeń ziemskich, zawartej przez elekcyjny–nietradycyjny zarząd ze stanem Nowy Jork kilka lat temu. Jednak wybory z czerwca 2003 roku do władz elekcyjnych (większość wybranych „wodzów” i „zastępców” prezentuje umiarkowane antyhazardowe stanowisko) zmieniły diametralnie sytuację. Nowi liderzy postanowili przeprowadzić najpierw debatę wewnątrz własnej społeczności, a dopiero potem wrócić do negocjacji ze stanem Nowy Jork. Zawieszenie wstępnego porozumienia ze stanem umożliwia porozumienie pomiędzy różnymi orientacjami wewnątrz „narodu” Mohawków.

Mohawkowie z St. Regis od kilkunastu lat prowadzą kasyno w Hogansburg na terenie rezerwatu Akwesasne, które nie przynosi spodziewanych zysków. Co gorsza, w czerwcu 2003 roku sąd uznał, że ugoda pomiędzy Mohawkami a gubernatorem stanu nie była zawarta zgodnie z prawem, ponieważ nie zatwierdził jej formalnie sam stan. Ta decyzja z kolei jest zagrożeniem dla Turning Stone — kasyna Oneidów, które zostało otwarte dzięki podobnej umowie pomiędzy Oneidami a gubernatorem stanu. Zgromadzenie (Assembly) i Senat stanu Nowy Jork ostatecznej decyzji co do ważności umów jeszcze nie podjęły.

<sup>58</sup> Na temat konfliktu wokół kasyn Catskills patrz wnikliwy artykuł Harry'ego Schülera [2006].

## 2.5. Współczesne konflikty i sukcesy

Roszczeniom ziemskim i procesom sądowym Oneidów towarzyszą często dramatyczne konflikty wewnątrz grupy. Już w przeszłości wewnętrzne walki w dużym stopniu przyczyniły się do szybkiego rozpadu plemienia po wojnie o niepodległość, migracji do Wisconsin i do Kanady (ale i w każdej z nowo powstałych społeczności istniały zwalczające się frakcje, podziały przetrwały zresztą do dzisiaj), utraty ziem w Nowym Jorku i rozparcelowania rezerwatu w Wisconsin w 1887 roku. W tym kontekście dzisiejsze napięcia stają się bardziej zrozumiałe, choć nie mniej ostre. Jednak nie wszystkie szczegóły dawniejszych i dzisiejszych sporów łatwo przybliżyć, ponieważ ich uczestnicy często podają sprzeczne wersje wydarzeń.

### 2.5.1. Dyrektor generalny kontra matka rodowa i Wielka Rada Haudenosaunee. Rozwój ekonomiczny OIN. Gra o suwerenność

Właściwie był to problem z wodą. Nie mieliśmy systemu wodociągowego ani nic. Przyczepy [na terytorium 32 akrów — B. H.] zaczęły się palić, ludzie zginęli. Departament straży pożarnej [miasta Oneida — B. H.] nie reagował, twierdzili, że ich się nie wpuszcza na to terytorium. Nawet koroner nie przybył, żeby zbadać ciała. Wtedy zdecydowaliśmy, że musimy sami sobie zorganizować [straż pożarną], bo nie możemy liczyć na nikogo innego<sup>59</sup>.

W 1974 roku Arthur Raymond Halbritter, syn Glorii Halbritter, obecny przywódca OIN, z żoną (z plemienia Onondaga) i córką przenoszą się z rezerwatu Onondaga (gdzie rezydowali jak wielu innych Ludzi Stojącego Kamienia) do Oneida Territory (na wspomniane 32 akry). W tym czasie między nim a Jake'em Thompsonem (odpowiedzialnym za sukcesy sądowe w sprawach roszczeń), „prezydentem”<sup>60</sup> plemienia, jeszcze nie ma konfliktu (Ray Halbritter i Jake Thompson są powinowatymi). Ale już w rok później ich drogi rozchodzą się. W sierpniu 1975 roku Oneidowie przeprowadzają wybory, w których wyniku Jake Thompson traci pozycję lidera

<sup>59</sup> „[T]his was actually a water problem, there was no fire-hydrant or anything. The trailers down there got fire, the people died in this fire. The fire department wouldn't respond, because they said they were not allowed on this land. They wouldn't even let the coroner to come up here and check the bodies. After that happened we decided we gonna do it for ourselves, because we can't count on anybody else. At this time we got federal funds, like any other nation. But we didn't want this. At the beginning, for the very short time in early 1990s we took some federal money for [water], but we stopped that, because we always wanted to be self-sufficient, even in 1970s we wanted be self-sufficient. They tried bingo operation. And then by 1985 we got enough money from our members to build the big building, and we started making money” [wywiad z Marilyn John z 7 sierpnia 2001 r., Centrum Edukacyjne, Oneida Nation].

<sup>60</sup> Współczesna historia Irokezów dostarcza ciekawych przykładów mieszania się tradycyjnego indiańskiego nazewnictwa i amerykańskich tytułów: w społecznościach Haudenosaunee jednocześnie funkcjonują, choć na różnych poziomach, „wódz”, „prezydent”, „matka rodu”, „reprezentant narodu”. Dla tradycjonalistów pewne tytuły — związane z ceremoniałem Długiego Domu — pozostają ważne i zachowują realne znaczenie, inne, jak wspomniane „reprezentant narodu” czy „prezydent”, są kalkami pojęć z systemu amerykańskiego, użytymi i zadomowionymi w odmiennym, indiańskim, kontekście.

Oneida Nation. Zastępuje go niejaki David Honyuoust. Wkrótce potem Jake Thompson ogłasza, że w wyniku kolejnych wyborów znowu został wybrany liderem grupy. Oczywiście, zmieniające się niemal z dnia na dzień wyniki „wyborów” oznaczają, że Oneidowie nie są jednomyślni w kwestii przywództwa, a w każdym z głosowań biorą zapewne udział tylko zwolennicy jednej frakcji. Gloria Halbritter, matka Raya, oskarża Thompsona o defraudację pieniędzy z funduszu federalnego. W kolejnym oświadczeniu Thompson informuje: „By uniknąć przemocy i wrogości pomiędzy członkami Narodu Oneida, rezygnuję ze stanowiska prezydenta tego narodu ze skutkiem natychmiastowym; moją jedyną troską i celem było zjednoczyć lud Oneidów. Wierzę więc, że członkowie zorganizują spotkanie Narodu [które doprowadzi] do pokoju i jedności” [Shattuck, 1991: 47].

W 1975 roku część Oneidów pod wodzą Halbrittera zakłada Warrior Society<sup>61</sup>, które nowy lider określa jako „prawdziwych suwerennych Oneidów” (jeden z kuzynów Halbrittera mianuje się „wodzem wojennym”). Warrior Society okupują biuro władz plemiennych, blokują drogi prowadzące do „terytorium”, żeby nie dopuścić do wejścia policji, demonstrując tym samym suwerenność „narodu”. Narasta napięcie między różnymi ośrodkami uzurpującymi sobie prawo do reprezentowania Oneidów. Rząd federalny cofa swoje uznanie statusu plemiennego Oneida Indian Nation.

W 1977 roku Wielka Rada Irokeska wyznacza trzech przedstawicieli (*representatives*, zwanych też posłańcami — *messengers* — który to tytuł nawiązuje do tradycyjnej funkcji w społeczeństwach irokeskich, rolą posłańców było bowiem przekazywanie innym „narodom” decyzji podejmowanych przez społeczność nowojorskich Oneidów: każdy pochodzi z innego rodu<sup>62</sup>. Mają oni z jednej strony występować w imieniu swojego ludu przed rządem Stanów Zjednoczonych, a z drugiej w czasie obrad Wielkiej Rady. Ród Wilka reprezentuje Halbritter, wybrany dzięki poparciu swojej matki rodowej Maisie Shenandoah (jest ona zresztą jego

<sup>61</sup> „Stowarzyszenia wojowników” powstają w różnych grupach Irokezów, chociaż najczęściej wiązane są ze społecznościami Mohawków. Do najgłośniejszych spraw, w których uczestniczyli „wojownicy”, należała blokada rezerwatu Mohawków w Kanasatake, niedaleko miejscowości Oka w Quebecu, w 1990 roku, podczas której zginął policjant. Przyczyną konfliktu był projekt poszerzenia pola golfowego w Oka, na co nie chcieli się zgodzić Mohawkowie, utrzymując, że sporny teren był niegdyś cmentarzem indiańskim.

Prawdopodobnie pierwsze „stowarzyszenie wojowników” powstało w rezerwacie Mohawków w Akwesasne (St. Regis), na granicy kanadyjsko-amerykańskiej w 1981 roku — świetnie uzbrojeni mężczyźni (broń pochodziła z przemytu, który stał się istotnym elementem kultury części społeczności Akwesasne), deklarując suwerenność „narodu” Mohawków i otwarcie popierając wprowadzenie hazardu na teren rezerwatu, wystąpili przeciwko tradycyjnej części społeczności. Konflikty w St. Regis pomiędzy różnymi frakcjami doprowadziły w 1990 roku do zastrzelenia dwóch osób — sprawcy zabójstwa pozostają nieznani [o wydarzeniach w Akwesasne w 1990 roku i konfliktach w innych rezerwach Mohawków czytaj w: Ambrosio, 1995: 22–28; Snow, 1995: 201–213; Johansen, 1993: 23–132].

<sup>62</sup> Tradycyjne społeczeństwa Irokezów posiadały rodowy system organizacji. Na czele każdego rodu, złożonego z kilku matrylinearnych rodzin, stała kobieta wybrana przez resztę rodu na jego przedstawiciela. Patrz podrozdział 3.1.1.

ciotką). Gdy w ciągu kilku lat umiera dwóch pozostałych *messengers*, Ray Halbritter zostaje jedynym przywódcą Oneidów w Nowym Jorku.

W 1985 roku Warrior Society otwiera klub bingo. Rok później Halbritter i jego zwolennicy blokują skrzynkę wyborczą, by nie dopuścić do wyborów nowych władz plemienia, zarządzonych przez Biuro do spraw Indian (BIA). Przeciwnikiem Halbrittera jest Jake Thompson. Halbritter otrzymuje poparcie Wielkiej Rady Irozeskiej. Wybory nie odbywają się. Rok później rząd federalny oznajmia, że Halbritter i jego zwolennicy są prawowitymi liderami Oneida Indian Nation, ponieważ „zostali wybrani przez naród Oneidów i Wielką Radę Sześciu Narodów w tradycyjny sposób” i przywraca im status federalnie uznanego plemienia. Już wkrótce Wielka Rada Haudenosaunee będzie żałowała swojego wyboru.

Mimo odwoływania się przez obie strony konfliktu do rządu federalnego, policji, a nawet FBI każda uważa się za suwerenną władzę Oneidów i każda orzeka, czym jest tradycyjna władza u Irokezoów — ba! takiej definicji dokonuje sam rząd federalny<sup>63</sup>.

Jednym z najdonioślejszych wydarzeń w najnowszej historii Ludu Stojącego Kamienia jest budowa „długiego domu”, czyli miejsca narad i ceremonii (wcześniej ceremonie odprawiano w domu Maisie Shenandoah znajdującym się na terenie 32 akrów<sup>64</sup>). Odradzająca się społeczność Oneidów jeszcze pod przewodnictwem Jake’a Thompsona zdecydowała o jego powstaniu. Projekt został zrealizowany w 1986 roku już za czasów przywództwa Halbrittera. Marilyn John, jedna z liderek OIN, opowiada, że na konstrukcję „długiego domu” przeznaczono pierwsze pieniądze zarobione przez Nation<sup>65</sup>. Po około 175 latach Oneidowie znowu posiadają budynek, który symbolizuje powrót do tradycji irozeskiej [por. Schüler, 2000: 48–49]. „Długi dom” na terytorium 32 akrów bywa zwany „domem narad” (*council house*) albo „długim domem narad” (*long council house*); dwa razy w tygodniu zbierają się w nim przywódcy OIN i rozpatrują różne bieżące sprawy plemienia, a także mają w nim miejsce tradycyjne uroczystości, zwane ceremoniami<sup>66</sup>.

W 1987 roku Stowarzyszenie Wojowników Oneida należy już do przeciwników Halbrittera. „Wojownicy” zajmują salon gry w bingo i blokują dostęp do znalezionych w biurze pieniędzy. Zarzucają Halbritterowi defraudację około 10 milionów dolarów należących do plemienia. Twierdzą, że wcale nie sprawuje władzy w sposób tradycyjny; nie słucha racji wszystkich, ma zapędy dyktatorskie. Halbritter składa doniesienie w sądzie federalnym o nielegalnym przejęciu pieniędzy przez Warrior Society. Po trzech tygodniach ktoś podpala miejsce gry w bingo. Sąd skazuje

<sup>63</sup> To samo zaobserwował przy okazji konfliktu w Akwesasne w latach osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Dean Snow, wskazując, że każda ze stron: i „tradycjoniści”, i władza elekcyjna powoływała się na suwerenność, ale w różnych momentach konfliktu wzywały siły z zewnątrz, gdy wydawało się, że same nie są w stanie rozwiązać problemu [Snow, 1995: 207].

<sup>64</sup> Informacja uzyskana drogą e-mailową od Jake’a Swampa, tradycyjnego wodza Mohawków z St. Regis [13 sierpnia 2003 r.].

<sup>65</sup> Wywiad z Marilyn John z 7 sierpnia 2001 r.

<sup>66</sup> Na ich temat patrz rozdział 3.



8. Nowy długi dom w budowie. Terytorium Oneidów („32 akry”) w NY (fot. B. H., lipiec 2001 r.)

pięciu podejrzanych na karę więzienia, wśród nich jest dwóch kuzynów Halbrittera. Nation (jak się powszechnie nazywa organizację i społeczność nowojorskich Oneidów) na miejscu zniszczonego całkowicie salonu gry bingo stawia długi jednopiętrowy budynek, zwany Centrum Edukacyjnym (Educational Center). Mieszczą się w nim biblioteka i sale, w których prowadzone są zajęcia z dziećmi Oneida.

Dnia 20 lipca 1993 roku rozpoczyna się nowy etap w historii Oneidów — dzięki ugodzie z ówczesnym gubernatorem stanu, Mario Cuomo, Halbritter otwiera kasyno Turning Stone w okolicy miasteczka Verona<sup>67</sup>. Jest to pierwsze indiańskie kasyno w stanie Nowy Jork. Szybko okazuje się, że ta decyzja zaważy na losach społeczności Onyota'a:ka. Z jednej strony pozwoli jej rozwinąć się ekonomicznie, z drugiej wzbudzi destrukcyjny konflikt wewnątrz grupy. Opozycja uważa, że wchodzenie w układ ze stanem Nowy Jork zagraża suwerenności Narodu jako niezależnego politycznego organizmu. Jej zdaniem Oneidowie zmuszeni zostają w ten sposób do przestrzegania restrykcyjnych rozporządzeń stanowych<sup>68</sup>.

W sierpniu 1993 roku Ada Deer, szefowa Biura do spraw Indian, na wniosek Wielkiej Rady Konfederacji Irokeskiej, oburzonej faktem, że Halbritter zawarł z gubernatorem stanu Nowy Jork porozumienie w sprawie kasyna (nie konsultując się zresztą z Radą), usuwa go z pozycji reprezentanta Narodu Oneidów. Zarówno opozycja wśród Oneidów, jak i zdominowana przez Onondagów Wielka Rada podkreślają, że zawierając układ z gubernatorem bez konsultacji z resztą

<sup>67</sup> Przewrotne nawiązanie do tradycji nie podoba się antyhalbritterowskiej opozycji, która często podkreśla: „Jesteśmy narodem stojącego, a nie toczącego się kamienia”.

<sup>68</sup> Jednakże tzw. kompakt, inaczej niż większość umów pomiędzy plemionami wprowadzającymi hazard a stanami, w których zamieszkują, nie przewiduje na przykład przekazywania Nowemu Jorkowi podatków od zysku. A zatem jest korzystny dla OIN. Wkrótce Halbritter udowadnia swoim przeciwnikom, że nie waha się działać wbrew prawom stanowym i umieszcza w kasynie popularne automaty do gry (*slot machines*), mimo że zabrania tego konstytucja stanu.

społeczności, lider przekroczył swoje uprawnienia „reprezentanta” grupy. Halbritter natychmiast leci do Waszyngtonu, gdzie w ciągu jednej doby udaje mu się skłonić Deer (Indiankę z plemienia Menominee z Wisconsin) do tymczasowej zmiany decyzji. Szefowa BIA ostateczną decyzję postanawia podjąć po przeprowadzeniu przez Oneidów demokratycznych wyborów. Po kilku miesiącach oczekiwania na ostateczne rozstrzygnięcie Halbritter otrzymuje list z Departamentu Spraw Wewnętrznych potwierdzający zmienioną decyzję Ady Deer: „(...) Mam przyjemność przekazać informację, że Stany Zjednoczone bezwarunkowo uznają pana za prawomocnego przedstawiciela narodu [Oneidów] (...)” [*Halbritter hails ruling as „victory”...*]. Jednym z argumentów, które przekonały BIA o legalności przywództwa Halbrittera, było ponad 400 deklaracji poparcia zebranych wśród członków plemienia<sup>69</sup>.

Zdaniem jego przeciwników większość Oneidów jest posłuszna przywódcy w obawie przed pozbawieniem świadczeń przysługujących członkom plemienia (Oneida Nation Enterprises zapewnia im między innymi kwartalne stypendia<sup>70</sup>, opiekę zdrowotną, fundusze na edukację). Lista zarzutów wobec lidera obejmuje, oprócz wprowadzania hazardu (który zdaniem oponentów jest sprzeczny z tradycją Irokezów), utworzenie przez Halbrittera Rady Mężczyzn (*men’s council*) — instytucji niezgodnej z tradycją — a także powołanie do życia policji plemiennnej złożonej wyłącznie z nie-Indian.

W 1994 roku Oneida Nation realizuje kolejne wielkie przedsięwzięcie: budowę osiedla dla starszych — Wioski Białych Sosen (Village of White Pines). Nazwa osiedla nawiązuje do mitycznej białej sosny (sosny wejmutki), która była symbolem zjednoczonych „narodów” irokeskich, miejscem, przy którym zawiązano Ligę Irokeską i ustanowiono irokeskie Wielkie Prawo Pokoju. Duża część projektu zostaje wykonana dzięki grantowi federalnego Departamentu Mieszkalnictwa i Rozwoju Miejskiego (U.S. Department of Housing and Urban Development) [McNeill, 1994: 4A]<sup>71</sup>. Wioska Białych Sosen staje się widowym znakiem, że Oneidowie powrócili do rodzimej ziemi.

W tym samym roku dochodzi do konfliktu między Maisie Shenandoah i Rayem Halbritterem. Przyczyny sporu nie są jasne: rodzina Shenandoah dzisiaj wyjaśnia je niezgodnym z tradycją postępowaniem Halbrittera i niezważaniem na opinie pozostałych członków społeczności. Lider OIN i jego zwolennicy uważają zaś, że Maisie Shenandoah i jej rodzinie chodziło o władzę i większe profity z wpły-

<sup>69</sup> 443 spośród 610 dorosłych członków grupy podpisało oświadczenia [Chavez, 1993].

<sup>70</sup> Każdy członek Oneida Nation, poza „dysydentami”, otrzymuje kwartalną wypłatę będącą częścią dochodów przedsiębiorstw Oneida Enterprise. W 2001 roku było to 1100 dolarów [Johansen, 2002: 8].

<sup>71</sup> Wbrew twierdzeniom liderów OIN, że nie chcą korzystać z żadnych funduszy federalnych. Część członków społeczności wyrażała sceptycyzm wobec planów wykorzystania pieniędzy wyasygnowanych przez rząd USA, przewidując w tym zagrożenie suwerenności plemienia. OIN byli jedną spośród 190 tubylczych społeczności, które ubiegały się o granty (w sumie 227 milionów dolarów) przeznaczonych przez władze federalne na pomoc dla indiańskiego budownictwa. Zastrzyk finansowy z Departamentu Mieszkalnictwa dla Oneidów wyniósł nieco ponad trzy miliony dolarów.

wów z kasyna. Zgodnie z tradycją irokeską matka rodu Wilka, czyli Maisie Shenandoah, przekazuje Halbritterowi trzy razy ostrzeżenie (pierwsze w maju 1994 roku, ostatnie w maju 1995 roku): zostanie usunięty z funkcji reprezentanta Narodu, jeżeli nie zmieni swojego zachowania.

W odpowiedzi na działanie matki rodu, przewidując, że Maisie rzeczywiście podejmie kroki zmierzające do pozbawienia go władzy, Ray Halbritter rozkazuje Oneida Nation Police założyć zamki w wejściu do długiego domu (*longhouse*). W ten sposób uniemożliwia zebranie się rodu Wilka, w którym skupiali się jego przeciwnicy. Jest to szczególnie bolesne dla Maisie, ponieważ właśnie ona przechowała tradycję odprawiania ceremonii wśród Oneidów: jak już wspomniano, odbywały się one w jej domu jeszcze przed wybudowaniem długiego domu na Terytorium. Ona też należała do zwolenników jak najszybszego wybudowania domu ceremonialnego. Rozgniewana tym Maisie Shenandoah, usiłuje wymusić odejście Halbrittera. Znowu, postępując według tradycji Haudenosaunee, próbuje — jako



9. Wódz wojenny przekazuje w imieniu matki rodowej wampum z ostrzeżeniem dla wodza, który błądzi. Rys. John Kahionhes Fadden

matka rodu — odebrać mu poroże jelenie, symbol wodza<sup>72</sup>. Wysłany w tym celu młody mężczyzna odchodzi z kwitkiem<sup>73</sup>.

W tym samym czasie (maj 1995 roku) tzw. dysydenci organizują Marsz Oneidów na rzecz Demokracji (Oneida March for Democracy), w którym protestują przeciwko sposobom sprawowania władzy przez Halbrittera. W odpowiedzi Maisie Shenandoah, jej córki i inni uczestnicy marszu ukarani zostają przez lidera OIN „utrata głosu”: nie mogą występować podczas posiedzeń Rady Matek Rodowych i Mężczyzn, a także zostają pozbawieni wszelkich przywilejów członków Oneida Nation, w tym kwartalnych wypłat. Jak tłumaczy lider Narodu, jest to tradycyjna (*sic!*) kara za występowanie przeciw przywódcom plemienia. Mimo to przywódcy OIN twierdzą, że rodzina Shenandoah wciąż należy do plemienia<sup>74</sup>. W 1996 roku dysydenci oskarżają Raya Halbrittera w sądzie federalnym o to, że nielegalnie reprezentuje Oneida Nation. Sąd nie zajmuje się sprawą<sup>75</sup>.

W 2005 roku w kasynie pracuje ponad cztery tysiące osób [Brown, 2005] (w 1997 roku 2600), z czego znakomita większość to nie-Indianie. W tym samym roku

<sup>72</sup> W wersji mitu o powstaniu Konfederacji Irokeskiej przytoczonej współcześnie przez Johna C. Mohawkę, Indianina z plemienia Seneka, to kobieta—wódz innego irokeskiego ludu, Neutralnych (Neutrals), Jikohnsaseh, zjednała dla Ligi wodza Onondagów Thadodaho, najpotężniejszego i najbardziej wrogiego planom utworzenia Konfederacji. Uczyniła to, zakładając na głowę Thadodaho poroże jelenie — symbol władzy kobiet w społecznościach irokeskich [Mohawk, 1996: 299]. Por. s. 117 i przypis 38 w rozdziale 3.

<sup>73</sup> Raport chrześcijańskiej organizacji z najnowszych wydarzeń na „32 akrach” dostarcza zabawnych przykładów rozumienia „irokeskiej tradycji” przez nie-Indian. „The authentic traditional Oneida system of government has been subverted by Ray Halbritter, owner of the Turning Stone Casino, who's «Nation of Oneida, Inc» is recognized by the Bureau of Indian Affairs as representing all the Oneida People. This is despite the fact that the authentic body, the Council of Clan Mothers, removed him from power for crimes against his own people”.

Tradycyjny system rządów Oneidów nie mógł być obalony przez Halbrittera, bo, niezależnie od woli i deklaracji dzisiejszych „tradycjonalistów”, system nawiązujący do historycznej struktury władzy u Oneidów nie istniał już w XX wieku. Nie istniał nigdy w przeszłości również Council of Clan Mothers — Rada Matek Rodowych. Nie istnieje i dziś — w opisanym zdarzeniu brała udział jedna matka rodowa, Maisie Shenandoah. Jedyną instytucją u współczesnych Oneidów, w której zasiadają matki rodowe, są wspólne spotkania Rady Mężczyzn (*men's council*) i Matek Rodowych — formalne ciało decyzyjne w Oneida Indian Nation, utworzone przez Halbrittera. Autorom raportu, informowanym przez rodzinę Shenandoah, z pewnością nie o tę Radę Matek Rodowych chodziło [Huston, 2003].

<sup>74</sup> Wywiad z Danielle Shenandoah z 27 września 2002 r. oraz strona internetowa „dysydentów” „Oneidas for Democracy” [<http://www.oneidasfordemocracy.org/history.htm>] — dostęp 13 stycznia 2008 r.]. Inaczej przedstawia fakty Marilyn John, matka rodu Niedźwiedzia, wywiad z 7 sierpnia 2001 r.: „Wciąż korzystają m.in. z opieki zdrowotnej, pomocy rodzinnej, mają wodę, kanalizację, wywóz śmieci — dostają całkiem sporo za to, że są czarnymi charakterami [*bad guys*]”. Również Brian Patterson w wywiadzie, który przeprowadziłem 6 sierpnia 2001 roku, potwierdził, że „dysydenci” nadal są członkami plemienia.

<sup>75</sup> Wieści o sporach związanych z kasynami, podziałem pieniędzy i członkostwem w grupie docierają od czasu do czasu także do polskiej prasy. *Gazeta Wyborcza* podawała na przykład informację o wykreślaniu przez władze plemienne z list członków niektórych Czipewejów Saginaw w Minnesocie. Saginawowie posiadają potężny kompleks hotelowo-kasynowy Soaring Eagle, z którego czerpią duże dochody [Zaraska, 2001].



Turning Stone Resort and Casino (prócz kasyna także między innymi centrum odnowy biologicznej, pole golfowe, hotele) odwiedziło prawie 4,5 miliona ludzi (w 1995 roku 2,1 miliona, a w latach 2000–2002 ponad 3 miliony). Dochody z samego hazardu w kasynie, nie licząc hotelu, restauracji, pól golfowych etc., wynosiły w 2002 roku 152 miliony, w 2005 — ponad 300 milionów [Gregory, 2006; Adams, 2002].

Kasyno szybko staje się kołem zamachowym gospodarki plemienia, pozwalającym zarobione pieniądze inwestować między innymi w zakup i budowę 12 stacji benzynowych, sklepów tytoniowych (Oneidowie traktują je jako przedsiębiorstwa znajdujące się na „ziemi indiańskiej”, a więc takiej, gdzie nie obowiązują stanowe podatki od sprzedawanych towarów), przystani portowych. Oneida Nation Enterprises („biznesowa reprezentacja” plemienia, której dyrektorem generalnym jest Ray Halbritter) okazuje się największym pracodawcą w hrabstwie Oneida i drugim w całej środkowej części stanu. Naród prowadzi też firmę włókienniczą Oneida Textile, która produkuje i sprzedaje T–shirty i inne ubrania.

Wkrótce w 1997 roku powstaje luksusowy hotel dla gości kasyna, wzniesiony za 75 milionów dolarów. Wśród obiektów wybudowanych przez Oneida Nation w ciągu ostatnich 10 lat jest klinika, z której mogą korzystać wszyscy Indianie.

W grudniu 1998 roku kierowane przez nowojorskich Oneidów przedsiębiorstwo Four Directions Media, Inc. odkupuje renomowane prywatne indiańskie pismo *Indian Country Today*, wydawane wcześniej w Dakocie Południowej. Świetnie redagowany, jeden z najlepszych magazynów dotyczących spraw indiańskich, nie zmienił poziomu publikacji po przejęciu przez Oneida Indian Nation, jednakże



10. Centrum Kulturowe — Muzeum Shako:wi im. Richarda Chrisjohna, jednego z liderów Oneidów w latach siedemdziesiątych XX wieku (fot. B. H., lipiec 2001 r.)

łatwo zauważyć nieobecność wcześniej cenzurę w doborze tematów<sup>76</sup>. Oneidowie zakładają też muzeum Shako:wi, zwane Centrum Kulturowym (Cultural Center). Przed 2004 rokiem OIN planował wybudowanie nowych pól golfowych, 300-pokojowego hotelu, sali konferencyjnej z ponad 5 tysiącami miejsc, parkingu na 2,5 tysiąca samochodów i luksusowego kurortu [Adams, 2002]. W ośrodku Turning Stone organizowane są rozmaite atrakcje: mecze bokserskie (walczył tu Andrzej Gołota w 2003 roku), koncerty (Led Zeppelin w lutym 2008 roku), obchody chińskiego Nowego Roku (2008 rok).

Oto jak wyjaśnia przyczyny współczesnych sukcesów Brian Patterson, jeden z liderów Oneida Indian Nation:

Dzisiaj nastaje nowy dzień dla nas, dla narodu. Dzisiaj nasi indiańscy wojownicy zdobywają wykształcenie. (...) Narody indiańskie patrzyły w przeszłości na Stany Zjednoczone jak na Wielkiego Ojca, który będzie o nie dbał — nie dlatego, że go wybraliśmy, ale ponieważ kazano nam... W efekcie biali uzyskali przewagę (...). Wykształcenie poszerza naszą perspektywę, poszerza naszą wiedzę, a wiedza to siła. Pióro jest potężniejsze niż miecz. Mamy Indian-prawników, walczymy w tych samych sądach... Tak więc musieliśmy sami zdobyć wykształcenie, żeby wiedzieć, jak gra się w tę grę<sup>77</sup> [wyr. B. H.].

Samowystarczalność poprzez edukację, zwłaszcza naukę reguł gry, która rządzi życiem dominującej (a więc nieindiańskiej) części społeczeństwa amerykańskiego — tak można by streścić idee przywódców Oneidów.

Gdy w pewnym momencie taktyka Oneidów w roszczeniu ziemskim doprowadza do pozwania tysięcy prywatnych właścicieli, rodzina Shenandoah się temu sprzeciwia. Twierdzą, że polityczna gra obecnego przywództwa „narodu” szkodzi dobrym stosunkom z sąsiadami. Kilkakrotnie uczestniczą nawet w spotkaniach Upstate Citizens for Equality, antyoneidzkiej organizacji prywatnych właścicieli w środkowym Nowym Jorku.

Brian Patterson, który jest kuzynem przywódczyni opozycji, przedstawia własny punkt widzenia na temat przyczyn zacieklej wewnątrzplemiennej walki:

<sup>76</sup> Przykładem może być pominięcie informacji o niezaproszeniu Joanne Shenandoah na ceremonię Grammy — patrz dalsza część rozdziału.

<sup>77</sup> „But today is a new day for us, a people. Today our Indian warriors are becoming educated. And we are knowing and understanding how the society works... that we almost live in, whether we like it or not... So what all has been done is the creation of vicious cycle of dependency on the U.S. government... Indian tribes throughout the country have looked in the past at the U.S. to be a Great White Father and provide for us — not because we chose him, but because we were told. Ultimately they got better weapons and U.S. cavalry divided and separated many Indian tribes and ultimately massacred whole entire villages or left them in such dilapidated conditions that no one could live on that. Today people see that to truly survive we need to empower ourselves and in my opinion it should be through education. I know the treaties, I understand them, but I don't know how they were viewed from outside my nation. Then education broadens our perspective, broadens our knowledge and knowledge is a power and the pen is mightier than a sword. We understand this system now. We have Indians, we have become lawyers, we argue in the same courtroom. You go to court and the U.S. justice system and they say: «A jury of your peers». But I don't know of any judge, any juries of Indians that would be my peers. So we have become educated to know how the game is played” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

Byli nieszczęśliwi (...) ponieważ czegoś nie uzyskali. Kierowała nimi chciwość, próbowali stworzyć własny rząd (...) Maisie Shenandoah jest ciotką mojej żony, to jest rodzina moich dzieci, zrobiła nam okropną rzecz. (...) Jeżeli chcą stworzyć inny rząd Oneida, nie powinni tego robić tutaj, ponieważ rząd narodu Oneida jest tutaj<sup>78</sup>.

Kolejnym „dyktatorskim” posunięciem rządu Oneida Nation jest niezaprośzenie Joanne Shenandoah na ceremonię towarzyszącą wręczeniu nagród Grammy, zorganizowaną na cześć tubylczych artystów (album Joanne Shenandoah *Peacemaker's Journey* był pierwszym albumem indiańskiej piosenkarki nominowanym do nagrody Native American Grammy — 2001) w Times Square Studios w Nowym Jorku. W 2003 roku gospodarzem imprezy był Oneida Nation. Jerry Reed, rzecznik OIN, wyjaśnił, że „po prostu nie ma między nami dobrych stosunków”.

Dnia 7 lipca 2002 roku na terytorium Oneidów („32 akrach”) Clint Hill, członek Rady Mężczyzn (reprezentant rodu Żółwia), popchnął Diane Shenandoah, siostrę Joanne<sup>79</sup>. Kobieta, padając, przewróciła stojącą obok matkę. Upadek spowodował niegroźne obrażenia ciała Maisie Shenandoah. Już w sierpniu sąd plemienny (zasiada w nim między innymi dwóch kuzynów Hilla) oddalił sprawę. Jednakże zajęli się nią sąd miasta Oneida, w granicach którego leżą „32 akry”. Po kilku latach sprawa trafiła do sądu stanowego [Adams, 2005].

Prawnicy zatrudnieni przez Oneida Nation próbowali przekonać sąd, że druga rozprawa jest niezgodna z konstytucyjnym zakazem dwukrotnego sądzenia w tej samej sprawie (*double jeopardy*). Sędzia miasta Oneida Anthony Eppolito odrzucił tę argumentację. W uzasadnieniu swej decyzji przypomniał, że indiańskie plemiona w niektórych sferach są uważane za suwerenne narody, a zatem wyrok sądu plemiennego można uznać za decyzję sądu suwerennego państwa, a nie państwa amerykańskiego, a zatem amerykańska zasada *double jeopardy* nie ma tu zastosowania. Wynika z tego, że Clint Hill przed sądem w Oneida miałby być sądzony jako obcy obywatel.

Co w całym wydarzeniu może wzbudzić zainteresowanie badacza kultury i tożsamości? Otóż opinia sędziego Eppolito okazuje się decyzją nie tylko w sprawie o zwykłą napaść, ale także ważnym głosem w dyskusji na temat indiańskiej suwerenności i tożsamości. Wiele posunięć Oneidów jest wyrazem ich woli samostanowienia: nie płacą podatków od nieruchomości, które znajdują się na ich terytorium, nie płacą też podatków na szkoły w hrabstwie Oneida (ale oferują w zamian dobrowolną „pomoc” dla szkół w postaci tzw. Silver Covenant Chain — patrz

<sup>78</sup> „Because they were unhappy with our leadership within the Oneida Nation, because they didn't get something. They were driven by their own greed, they attempted to form their own government and they looked to get support for that government. Her name is Maisie Shenandoah, she used to sit as Wolf Clan Mother, she is the aunt of my wife, this is my children's family, she did awful this thing to us. They said they wanted to form another government, traditional Oneida nation government. If they want to do another Oneida government, they shouldn't do it here, because the Oneida nation government is here” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>79</sup> Diane Shenandoah jest znaną tubylczą rzeźbiarką. W Polsce reprodukcje niektórych jej prac zamieścił *Tawacín* 2003, nr 1 [61].

dalsza część rozdziału). „Ośmielają się” żądać w sądzie zwrotu ziemi, na której już od kilkunastu pokoleń żyją nie-Indianie, utrzymując, że traktaty z rządem amerykańskim im tytuł do tej ziemi gwarantują. Żadna inna grupa etniczna w Stanach Zjednoczonych prawa do ziemi — jako grupa etniczna — nie ma. Tymczasem w sądzie (nieindiańskim) to sędzia powołuje się na suwerenność Oneidów, co, paradoksalnie, ułatwi mu sądenie Indianina za czyn popełniony na terytorium indiańskim! Oczywiście, również w obronie prawa do suwerennego sądenia swoich obywateli, OIN nie zamierza dopuścić do postawienia go w stan oskarżenia w amerykańskim sądzie. Może wyjściem z sytuacji byłoby jednak przeprowadzenie uczciwego procesu Clinta Hilla w sądzie plemiennym? — w ten sposób OIN uniknęłyby ingerencji sądu miasta Oneida, zagrażającego poczuciu suwerenności Oneidów.

### 2.5.2. Spór o „32 akry”

Najważniejszy konflikt wśród nowojorskich Oneidów dotyczy „32 akrów”. Ciągnie się on przynajmniej od początku XX wieku. W pozostawionych przez wodza Rockwella pismach można zauważyć rozgoryczenie faktem, że — według jego opinii — „wszyscy inni Indianie porzucili nadzieję na odzyskanie [„32 akrów”] i dowodem tego jest, że nie wsparli moich wysiłków, by odzyskać [ziemię]. Mówili wtedy, że *nie zamierzali wydawać pieniędzy na zdechłego konia*”<sup>80</sup>. W pozostawionym zapisie wódz Rockwell relacjonuje, że za budowę domu, w którym mieszkał, zapłacił jego ojciec, Winthrop Rockwell (biały mieszkaniec miasteczka Stockbridge — wódz Rockwell był Oneidą, ponieważ jego matka należała do tego ludu, a Oneidowie z Nowego Jorku tradycyjnie zachowują matrylinearny system dziedziczenia).

(...) On dobrze rozumiał Indian. W owym czasie, jeśli dano by im jakieś pieniądze, nie wybudowałiby domu i byłoby więcej kłopotów. Zużyliby je na alkohol albo na jedzenie. Ale nie wybudowałiby domu... To była wciąż część rezerwatu. [Dom] został wybudowany w samym rezerwacie (...) Chcę ustalić własność tego domu. Mój ojciec chciał, żeby ten dom był mój. Powiedział: „Nie chcę go oddać nikomu innemu”. Moje prawo do przebywania w tym rezerwacie zawdzięczam matce. Pochodzenie w narodzie Irokezów idzie w linii matki. Irokezi żyją według praw zwierząt, które są wyższe niż ogólne prawa cywilizowanych ludzi (...).

Dalej Rockwell stwierdza, że ród Han Yost (Honyuoust) zawsze żył w tych okolicach i że do tej rodziny należała jego matka, ciotka i dziadkowie. Z uwagi na to, że tylko on nie porzucił nadziei na odzyskanie tej własności, uważa, iż miał prawo dysponować nią po jej odzyskaniu. Z niektórych pism wynika, że z czasem najbar-

<sup>80</sup> Chief William Honyuoust Rockwell, Rockwell Papers, Box I, Collection 1. Archiwum Oneida Indian Nation, Oneida Territory, NY, zapis niepublikowany, brak daty, tekst musiał jednakże powstać po „sprawie Boylana”, czyli po 1922 roku. Przekonanie o prywatnej własności domu na terenie rezerwatu Rockwell demonstruje w licznych zapiskach, m.in. w oświadczeniu datowanym na 5 stycznia 1956 roku, czyli na cztery lata przed śmiercią. Pozwalam sobie cytować dość obficie pisma „wodza” Rockwella z kilku względów: oryginalny język ułatwia, moim zdaniem, rozumienie jego stosunku do ziemi indiańskiej; zasługują na upublicznienie jako ważne dokumenty historii Oneidów, mające również znaczenie dla współczesnych sporów o własność ojczystej ziemi tego ludu.

dziej zależało mu na tym, aby jego druga żona, nie-Indianka, a także ich potomkowie mogli tam mieszkać [*Indian Chief's Estate in Chaos...*, 1963].

Lektura pism wodza Rockwella może czasem sprawiać wrażenie, że traktował odzyskanie domu i niewielkiego skrawka rezerwatu Oneidów jako sprawę osobistą i że przedkładał dobro własnej rodziny nad interes „narodu”. Jednakże inne fragmenty pozostawionych przez Rockwella zapisków dobitnie wykazują, że miał silnie zakorzenione poczucie więzi ze swoim ludem oraz dużą wiedzę dotyczącą praw i traktatów między rządem USA a Oneidami.

Artykuły w lokalnej prasie z 1960 roku wspominają o obawie przywódców Oneidów, że Indianie znowu stracą „32 akry”. Gdy Rockwell umarł w 1960 roku, okazało się, że prawa własności posiadłości Rockwella-Oneidów nie są wcale oczywiste. Ziemi, jako terytorium plemiennego, nie opodatkowano, ale mimo wszystko pojawiły się wątpliwości, czy stanowiła własność prywatną, podlegającą zatem prawu stanowemu, czy plemienną, podlegającą prawu federalnemu<sup>81</sup>. Oneidowie obawiali się, że gdyby zastosowano prawo stanowe, utraciliby ostatni skrawek ziemi w Nowym Jorku, ponieważ potomkowie Rockwella, którzy dziedziczyliby ziemię, nie byli Oneidami (prasa lokalna z tego okresu podaje różne informacje na temat ich narodowości: miał dwóch synów — jednego z Indianką z plemienia Seneka lub Onondaga, drugiego z białą. Miał też córkę, o której pochodzeniu gazety nie wspominają) [Walter, 1963].

Zastanawiać musi ówczesna obawa Oneidów o losy „32 akrów”. Przecież wyrok w sprawie Boylana z 1922 roku ostatecznie oddał ziemię w ich ręce. Możliwe, że problemy wynikały z postawy samego wodza Rockwella — który, rozgoryczony postawą swoich współplemieńców i obawiający się o przyszłość potomstwa, być może starał się doprowadzić do legalnego przekazania im ziemi.

Dalsze badania dokumentów znajdujących się w Archiwum Narodu Oneida oraz będących w posiadaniu rodzin indiańskich w rezerwacie Onondagów i na Terytorium Oneidów (czyli „32 akrach”) zapewne pomogłyby wyjaśnić wątpliwości<sup>82</sup>. Jedno jest pewne — ziemia pozostała w rękach Oneidów, co wcale nie oznacza, że kłopoty z nią związane się skończyły.

Od 2000 roku Oneida Nation realizuje program „upiększania” swojego terytorium. Inspektorzy Halbrittera sprawdzają stan starych przyczep samochodowych

<sup>81</sup> W świetle uchwały Kongresu Stanów Zjednoczonych z 1948 roku (w której rozszerzono definicję „indiańskiego kraju” do prywatnych posiadłości ziemskich osób należących do plemion uznawanych przez rząd federalny; wcześniej określano jako indiańską tylko ziemię rezerwatową [Snow, 1995: 196]) obawy te były niesłuszne.

<sup>82</sup> Profesor Robert W. Venables, który jest znawcą traktatów zawieranych z Irokezami, uważa, że decyzyja w „sprawie Boylana” jednoznacznie przesądzała własność „32 akrów”. Jego zdaniem to nie wódz Rockwell, tylko nieindiańska część rodziny „wodza” mogła próbować zdobyć ziemię Oneidów. „The whites who were part of the Rockwell family had no legitimate claim to the land, no matter what the fears may have been after 1960. The Boylan case of 1920 recognized the thirty-two acres as Oneida Indian land: that is, lands possessed by the Oneida people. This land could not be transferred without federal approval. That said, it would not be the first time that white Americans have tried to claim lands which are not theirs!” [informacja uzyskana drogą e-mailową 9 lipca 2003 r.].

służących za domy kilkunastu rodzin zamieszkującym „32 akry”. Oficjalnym celem akcji miało być uchronienie mieszkańców od wypadków spalenia domów (rzeczywiście takie się zdarzały). Znajdujące się w najgorszym stanie przeznaczone są do rozbiórki. Większość już zostało zburzonych. Rodzinom przysługują granty w wysokości 50 tysięcy dolarów na zbudowanie nowych domów (niektóre rodziny, których przyczepy zburzono, przeniósł się do Wioski Białych Sosen). To nie dotyczy jednak dysydentów, pozbawionych świadczeń po Marszu na rzecz Demokracji w 1995 roku [Coin, 2004]. A „32 akry” uchodziły właśnie za „siedlisko” opozycji wobec Halbrittera i szefostwa OIN. Wśród mieszkań przeznaczonych do inspekcji było należące do Danielle Patterson–Shenandoah, kolejnej córki Maisie Shenandoah. Po kilkumiesięcznym oporze (Danielle Shenandoah usiłowała nie wpuścić inspektorów) policji Oneida udało się ją zaarrestować i osadzić w areszcie w Pensylwanii (300 mil od Oneida Territory!), a zaraz potem, w październiku 2002 roku, zburzyć jej dom.



11. Tak wygląda dzisiaj Territory Road przebiegająca wzdłuż „32 akrów”  
(fot. B. H., lipiec 2001 r.)

W listopadzie 2002 roku oponenci Halbrittera złożyli w sądzie federalnym doniesienie, że rząd Oneida Indian Nation celowo wymyślił projekt „ulepszania” domów na terytorium Oneidów, by wyeksmitować dysydentów i zburzyć ich domy, a także że gwałci ich prawa obywatelskie, wynikające z Indian Civil Rights Act z 1968 roku [Coin, 2003c]. W marcu 2003 roku sąd federalny zapowiedział, że zamierza zarzut rozpatrzyć. Terminu nie wyznaczono. Tymczasem już w czerwcu inspektorzy Halbrittera, nie czekając na wyrok sądu federalnego (kolejna manifestacja „suwerenności”?), dokonali kolejnych, tym razem niezapowiedzianych inspekcji domów: Diane Shenandoah i czwartej córki Maisie Shenandoah, Vicky. Domy

wskazano do rozbiórki. Obydwie kobiety oczywiście należą do grupy, która kilka miesięcy wcześniej złożyła skargę w sądzie. Wkrótce potem inspektorzy orzekli, że także dom Maisie Shenandoah musi zostać rozebrany. Dzięki licznym protestom sędzia sądu plemiennego nakazał wstrzymać rozbiórkę do czasu rozpatrzenia w sądzie federalnym apelacji od decyzji inspektorów. W kwietniu 2004 roku sąd federalny uznał, że sprawa leży w gestii sądu Oneidów, który jest suwerenny — w uzasadnieniu sąd powołał się, tak jak skarżący, na Indian Civil Rights Act, który to akt zabrania władzom federalnym mieszania się w wewnętrzne sprawy plemienia (sędziowie wyrazili wprawdzie ubolewanie, że w imię fałszywie rozumianej suwerenności dokonywany jest gwałt na prawach obywateli). To oznacza, że eksmisje mogą nastąpić w każdej chwili [*Latest Oneida Court Decision*, 2004; *Oneida Nation families lose...*, 2003].

Nie ulega wątpliwości, że przyczepy samochodowe nie są najbezpieczniejszym miejscem do życia, ale nie o bezpieczeństwo ani tym bardziej upiększenie tutaj chodziło. Trzeba pamiętać, że Oneida Territory — 32 akry rdzennej ziemi Oneidów — stanowi centrum tożsamości Ludu Stojącego Kamienia; to jedyny kawałek oryginalnego terytorium (poza Marble Hill), którego Oneidowie nie utracili w XIX wieku. Pozostawanie ważnej rodziny Shenandoah na „32 akrach” zapewne nie daje spokoju Halbritterowi, który chciałby mieć pewność, że ta ziemia jest własnością Oneida Indian Nation jako całości, a nie jednej rodziny. To walka o prestiż. Mimo wydalenia Danielle Shenandoah wcale nie jest pewne, czy tę rundę wygrał *national representative*. Sprowokował nieprzychylnie artykuły w prasie, konflikt przez kilka tygodni obserwowali ludzie z zewnątrz (między innymi z organizacji Christian Peace Mission), powstały krytyczne raporty. Wywiezienie kobiety do innego stanu, jakby brakowało dla niej aresztu w bliższej okolicy, przypomina metody stosowane przez FBI wobec liderów indiańskich i działaczy AIM w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Przypomina też wyrzucanie z domu wuja i ciotki wodza Rockwella z początku XX wieku, wspomiane w podrozdziale 2.2.1, tyle że tym razem stosuje je Indianin, i to wobec własnego ludu.

Najnowsza historia Oneidów to nierozzerwalny splot oszałamiających sukcesów i zawstydzających porażek. Osiągnięciem Halbrittera i innych (wśród nich znajdują się również jego dzisiejsi przeciwnicy) jest odrodzenie społeczności Onyot'a:ka. Opuszczona ziemia rodzinna błyskawicznie zamieniła się w terytorium, na którym zamieszkuje żywa społeczność. Oneidowie, jeszcze kilkanaście lat temu pogardzani zarówno przez nieindiańskich sąsiadów, jak i swoich gospodarzy w rezerwacie Onondaga, stali się ludem chlubiącym się własną historią i współczesnym ekonomicznym rozwojem. Turning Stone należy do najlepiej zarabiających indiańskich kasyn w Stanach Zjednoczonych. Przedsiębiorstwa Oneida Nation Enterprise zapewniają miejsce pracy niemal każdemu członkowi narodu... no właśnie, „niemal” — z tych wszystkich korzyści wykluczeni są przeciwnicy polityczni Halbrittera, „zdrajcy narodu”, jak ich określa. Człowiek, który podniósł indiański lud z kolan, teraz, być może, zmierza w kierunku katastrofy. Dochowuje wierności

tradycjom Oneidów w tym sensie, że powoduje kolejne rozłamy i konflikty. Naznaczają one historię Oneidów od przeszło 200 lat.

### 2.5.3. Konflikty z prywatnymi właścicielami i władzami lokalnymi. Sprawa Sherrill. Przymierze zamiast podatków

Roszczenia ziemskie Irokezów zaniepokoiły niektórych mieszkańców stanu Nowy Jork. W latach siedemdziesiątych założyli oni organizację Upstate Citizens for Equality (UCE), głoszącą hasła równouprawnienia nieindiańskich białych właścicieli z tubylczymi. UCE domaga się zniesienia specjalnych praw dla Indian, które ich zdaniem polegają na zwolnieniu z opodatkowania domów i przedsiębiorstw znajdujących się na terenie rezerwatu. Oneidowie i inni Irokezi odpowiadają, że zgodnie z traktatami, które ich przodkowie zawierali z rządem amerykańskim, indiańskie „narody” są suwerenne na swoich terytoriach. Roger Potocki, jeden z liderów UCE, kandydat partii republikańskiej na stanowisko kongresmana w 2002 roku, stwierdza wprost: „Nie wierzę w suwerenność [indiańskich społeczności]. Nie powinniśmy pozwalać na istnienie wewnątrz narodu różnych narodów, różnych ras i różnych religii. Nie akceptuję suwerenności [Indian]”<sup>83</sup>. Prostolinijne „nie powinniśmy pozwalać” lokalnego polityka nie jest niczym niezwykłym w historii stosunków „demokratycznej” nieindiańskiej większości i tubylczych mieszkańców stanu.

Kiedy Oneidowie, rozczarowani nieprzynoszącymi efektu negocjacjami z hrabstwami Oneida i Madison, pragnąc ich przyspieszenia, w 1998 roku pozwali około 20 tysięcy prywatnych właścicieli, UCE wzmożyła agresywną kampanię<sup>84</sup> antyindiańską, pikietując regularnie, dwa razy w tygodniu, wybrane stacje benzynowe należące do Oneidów, ustawiając w widocznych miejscach (np. przed wjazdem do kasyna Turning Stone) napisy „informujące” o tym, że podatki mieszkańców idą na rozkręcanie oneidzkich biznesów, że Indianie „kradną ziemię białych właścicieli” (dla wielu tubylczych Amerykanów, zwłaszcza w stanie Nowy Jork, przez dziesiątki lat pozbawianych ziemi, takie oskarżenie musi brzmieć jak gorzka ironia) albo że posiłki w restauracji w kasynie Turning Stone nie są sprawdzane przez żadną komisję higieny żywności.

W 1999 roku UCE pozywa gubernatora stanu Nowy Jork i Oneida Indian Nation o, ich zdaniem, niezgodne z Konstytucją Stanów Zjednoczonych zawarcie umowy o budowie kasyna Turning Stone. Najnowsza decyzja amerykańskiego Departamentu Spraw Wewnętrznych ze stycznia 2008 roku zdecydowanie podtrzymuje legalność umowy Oneidów z gubernatorem [*Group not happy...*, 2008].

<sup>83</sup> „I don't believe in sovereignty. We should not allow nations within nations of different people, different colors and different religions. I don't accept sovereignty” [Taylor, 27 lutego 2002 r.]. Inne źródło podaje nieco inną wersję wypowiedzi Potockiego: „«I don't accept any notion of (tribal) sovereignty at all», he said. «We should not allow nations of different people and different colors and different religions. It's the Balkanization of America»” [*Oneidas Protest...*, 2002].

<sup>84</sup> Nie zahamowało jej odrzucenie wniosku Oneidów we wrześniu 2000 roku przez sędziego McCurna.





12. UCE umieszcza swoje antyoneidzkie hasła na drogach wjazdowych do kasyna. „Obywatele, podatki — do 22 procent, podatki plemienia — niezbrane. Twoje milczenie jest ogłuszające” (fot. B. H., sierpień 2001 r.)



13. „Mieszkańcy hrabstw Madison i Oneida. Nie wydawajcie tu pieniędzy! Wasze dolary pomagają Oneidom zabierać naszą ziemię, nasze domy” (fot. B. H., sierpień 2001 r.)

Do organizacji zaczęli masowo wstępować nowi członkowie. UCE założyła własną gazetę *Upstate Citizen*, utrzymuje też stronę internetową. Susan Galbraith, wydawca *Upstate Citizen*, w płomiennym artykule w lokalnej prasie oskarża Halbrittera o zapędy dyktatorskie, a Oneida Indian Nation o uzurpowanie sobie prawa do suwerenności, która — w jej opinii — Indianom nie przysługuje. Galbraith przypomina słowa Gandhiego o stosowaniu biernego oporu wobec zła, ale też przywołuje inną wypowiedź przywódcy Hindusów: „Bezczynność stoi w szeregach z tchórzostwem, jest zniechęcająca. Trzeba jej unikać za wszelką cenę”<sup>85</sup>. Dodaje: „Upstate Citizens for Equality oferuje mieszkańcom środkowej części stanu Nowy Jork (...) miejsce do wyrażania swojego rozgoryczenia tą ciężką sytuacją (...) Mam szczerą nadzieję, że uda się uniknąć przemocy. Ale nie można głosować za kapitulacją w obliczu zła”. Ta sama osoba wspomina o „trującej tabletkie indiańskiej suwerenności”<sup>86</sup>.

Używając agresywnego i demagogicznego języka, liderzy UCE, mimo deklaracji działania zgodnie z prawem, niemal wprost zachęcają do przemocy. Wszystko dlatego, że ich dotychczasowa wiara w amerykański sen, życie w państwie równych praw i niewyczerpanych możliwości, musiała zostać zachwiana, gdy ów sen zaczęli realizować Indianie, ostatnia grupa etniczna, po której można się było tego spodziewać. Dzisiejszy stosunek Amerykanów do traktatów zawieranych przez rząd amerykański z indiańskimi ludami w przeszłości jest sprawdzianem rzeczywistej wartości ideałów amerykańskiego snu.

Ray Halbritter utrzymuje, że Oneidowie są suwerennym narodem i w związku z tym nie może być mowy o płaceniu podatków obcemu państwu, czyli Stanom Zjednoczonym:

Jesteśmy odrębnym rządem (...) odrębnym krajem. Rządzimy się sami na tyle skutecznie, że nie musimy płacić podatków jak [mieszkańcy stanu Nowy Jork] (...) W tym stanie dają olbrzymie zwolnienia podatkowe dla IBM i innych wielkich firm (...) Ale nie narzekają, jeśli chodzi o ich własną rasę, narzekają na Indian (...) Moim zdaniem to ekonomiczny rasizm (...) Po prostu zazdrościsz. Nie szanują własnego prawa: stan nie opodatkowuje innego stanu, państwo nie opodatkowuje innego państwa (...) Nawet według Konstytucji traktaty stanowią najważniejsze prawo dotyczące ziemi<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> „Inaction is rank cowardice and unmanly. It must be shunned at all cost”.

<sup>86</sup> „Upstate Citizens for Equality offers the people of Central New York a non-violent outlet to express their outrage at this intolerable situation (...) I hope with all my heart that violence can be avoided. But I cannot advocate capitulation in the face of evil (...) poisonous pill of Indian sovereignty” [Galbraith, 2000a].

<sup>87</sup> „We are a separate government (...) We are a separate country. We run our government and our country efficiently enough so we don't have to be subject to the taxes, they do. Just like the states of Alaska, New Hampshire, and other states in the Union that don't have kind of property taxes that they have here in the state of New York, and they don't complain about those people, don't complain about that. In this state alone they give IBM, large businesses incredible tax breaks, they don't limit here, just gave 20 million dollars of land property tax exempt (...) They don't complain about their own race, they only complain about other races, they complain about Indians. This is just another excuse that

Oneidowie źródła suwerenności ziemi upatrują w XIX-wiecznych traktatach z rządem federalnym. Nie płacąc podatków, Indianie demonstrują przekonanie, że ziemia, leżąca w obrębie terytorium, którego się domagają w roszczeniu sądowym, jest ich własnością, mimo że negocjacje jeszcze się nie zakończyły. Ich zdaniem wyrok Sądu Najwyższego z 1985 roku taką interpretację potwierdza. Władze hrabstw oraz okręgów (*townships*), w których zakupione przez Oneidów ziemie się znajdują, nie uznają tego tłumaczenia. Nie mają prawnych środków, by wymusić na Indianach płacenie podatków, ale skrupulatnie wyliczają straty, jakie ponoszą wskutek polityki OIN. Na przykład w 1995 roku hrabstwo Oneida miałoby stracić ponad 20 tysięcy dolarów [Schneider, 1997]. Zdaniem Jamesa Capella, burmistrza miasta Oneida, w ciągu jednego roku miasto straciło 560 tysięcy dolarów na rzecz OIN, głównie z powodu wykupowania ziemi przez Indian, którzy nie płacą podatków od własności i prowadzonych przez siebie przedsiębiorstw, arbitralnie — jego zdaniem — uznając nabyte posiadłości za „ziemię indiańską”<sup>88</sup> [Randolph, 2003]. Zaledwie kilka lat później (2003 rok) administracja hrabstwa Madison oceniła, że „straciło” ono z tego samego powodu od pięciu do siedmiu milionów dolarów [Elliott, 2003].

Władze miast, okręgów i hrabstw w rejonie zarzucają Oneidom, że korzystają z publicznych szkół, dróg i innych obiektów użyteczności publicznej, ale tylko nie-Indianie opłacają ich utrzymanie. Ray Halbritter zauważa, że Oneidowie nagle — dopiero gdy zaczęli odnosić sukcesy ekonomiczne — znaleźli się w centrum zainteresowania białych sąsiadów i władz lokalnych.

Żyli na naszej ziemi, a my byliśmy biedakami. Czy ktokolwiek z nich narzekał z powodu naszego ubóstwa? Nie, dopiero gdy odnosimy sukces, narzekają. Czego więc chcą? Żebyśmy wrócili na zasilek, do bezrobocia. Byliby szczęśliwi, gdybyśmy znowu byli tacy jak kiedyś: biedni, bezsilni i na ich łasce<sup>89</sup>.

Niejednomyślna decyzja sędziów w jednej z ważniejszych spraw o ziemię odzwierciedla różnice poglądów na temat nie tylko własności Oneidów, ale także suwerenności Indian w stanie Nowy Jork. Mam na myśli niezmiernie ważny dla OIN

---

they use in a racist fashion (...) only when their race does it, it's OK, when Indians do it, it's not OK. (...) To me it's economic racism. (...) They complain only about the Indians, only about the different race. To me it is unfair, biased, prejudice and racism. They are jealous, they even don't respect their own law; the state doesn't tax another state, the county doesn't tax the county. We are a government, we are not taxable — they don't even understand their own laws, you see, they don't even care about their laws... Now they want us to pay for their own bad government. We are not a taxable government, just like all governments are not taxable. Even by the Constitution treaties are considered the supreme law of the land” [Turning Stone Casino, wywiad z 10 sierpnia 2001 r.].

<sup>88</sup> Według jego obliczeń wpływy miasteczka z podatków spadły z 700 do 139 tysięcy dolarów [Randolph, 2003].

<sup>89</sup> „Here's another point: they have been living on our land, and we were in poverty. Did any of these people complain about our poverty? Did they say: «Oh, the Oneidas are poor!»? No, only when we have success do they complain. So now what do they want? They want us go back on welfare lands, on unemployment lands — they would be happy if we go back to how we were: poor, disempowered and helpless and on their mercy” [wywiad z 10 sierpnia 2001 r.].

werdykt z marca 2005 roku w sprawie miasteczko Sherrill v. Oneida Indian Nation, w którym większość sędziów (ośmiu na dziewięciu) uznało, że ziemia odzyskana przez Oneidów drogą kupna nie staje się automatycznie suwerenna, a zatem że Indianie nie są zwolnieni z podatków.

Oneidowie kupili w Sherrill, najmniejszym miasteczku w stanie Nowy Jork (stąd wprowadzające w błąd potoczne określenie późniejszego procesu jako walki Dawida z Goliatem), kilka parceli w 1997 i 1998 roku i otworzyli na nich stację benzynową, sklep i fabrykę włókienniczą (którą zamknęli w 2004 roku). Oneidowie nie odprowadzają podatków w Sherrill (jak zresztą nigdzie indziej w obrębie terytorium roszczenia), zgodnie ze swoją interpretacją statusu „ziemi indiańskiej” (popartą omówionymi wcześniej decyzjami sądu z 1974 i 1985 roku). Przypomnijmy: według Nonintercourse Act z końca XVIII wieku tylko rząd federalny miał prawo autoryzować sprzedaż terytorium Indian, co więcej, ta decyzja musiała być potwierdzona przez Kongres Stanów Zjednoczonych i samego prezydenta. Taktyka lokalnych władz Sherrill polegała na tym, by podważyć status OIN jako plemienia uznanego przez rząd federalny. Prawnicy Sherrill twierdzili, że Oneidowie utracili w pewnym momencie rodzinną ziemię i przestali istnieć jako plemię. W 2000 roku władze Sherrill rozpoczęły procedury wywłaszczenia Oneidów i przejęcia ich posiadłości na poczet spłaty zaległych podatków. Oneidowie odpowiedzieli pozwem w sądzie federalnym, w którym domagali się zakazania władzom Sherrill zbierania podatków. Sprawa wędrowała do kolejnych, coraz wyższych instancji sądu. W wyroku Okręgowego Sądu Apelacyjnego Stanów Zjednoczonych z lipca 2003 roku jeden z sędziów podzielił argumentację Sherrill, jednakże dwóch innych przypomniało, że ani rząd federalny, ani Kongres nigdy nie unieważnił traktatu z 1794 roku (Canandaigua), na mocy którego Oneidowie zachowywali rezerwat o powierzchni 300 tysięcy akrów. Sędziowie orzekli, że władze lokalne nie mają żadnej jurysdykcji nad ziemią Oneidów, także w kwestii podatków. W ten sposób sprawa podatków okazała się częścią ważnego problemu suwerenności Indian. Władze Sherrill nie złożyły broni i wystosowały apelację do Sądu Najwyższego, podkreślając między innymi raz jeszcze, że Oneidowie zniknęli jako plemię na przełomie XIX i XX wieku. W odpowiedzi Oneidowie poinformowali sąd, że rząd federalny nigdy nie przestał przekazywać im *peace treaty cloth*, co potwierdza, że rząd Stanów Zjednoczonych bez żadnej przerwy uznawał i uznaje do dziś istnienie i suwerenność Oneidów [Wanfried, Walters, 2004]<sup>90</sup>. W lipcu 2004 roku Sąd Najwyższy, pomijając opinię rządu federalnego (reprezentowanego przez głównego radcę prawnego Stanów Zjednoczonych — U.S. Solicitor General, który doradzał sądowi niezajmowanie się sprawą, co oznaczałoby utrzymanie w mocy ostatniego, korzystnego dla Oneidów, wyroku), zdecydował się ją rozpatrzyć [Walters, Picard, 2004; Protzman, 2005], mimo że odrzuca on 99 procent zgłaszanych spraw. W maju 2005 roku zapadł niekorzystny dla Oneidów wyrok: Oneidowie „nie mogą

<sup>90</sup> Patrz podrozdział 2.1.1, s. 59.

jednostronnie odzyskać swojej starożytnej suwerenności (...) nad spornymi działkami. Dawno temu zrzekli się kontroli i nie mogą jej odzyskać poprzez zakupy na wolnym rynku (...)” [*Supreme Court rejects...*, 2005].

Sędziowie wskazali jednocześnie Oneidom możliwą drogę do starania się o wyłączenia ziemi spod opodatkowania: na mocy Ustawy o reorganizacji Indian<sup>91</sup> poprzez zwrócenie się do sekretarza spraw wewnętrznych o nadanie jej statusu ziemi powierniczej (*trust status*) [Johnsen, 2006: 25; *Supreme Court rejects...*, 2005]. Ziemia indiańska, nad którą sprawuje pieczę rząd federalny, nie podlega podatkom lokalnym i stanowym. Oneidowie skierowali więc stosowne podanie do rządu federalnego — w maju 2008 roku rząd zapowiedział wzięcie w powiernictwo większej jej części. Stan Nowy Jork oraz hrabstwa Madison i Oneida złożyły apelacje<sup>92</sup>.

Argument miasta Sherrill o utracie ziemi i tożsamości plemiennej należy traktować jako dość perfidną ironię, bo przecież nie kto inny jak biali Amerykanie wyłudziili ziemię od Indian. Nowojorscy Oneidowie nigdy też nie zrzekli się oneidzkiego obywatelstwa, rząd federalny nadal utrzymuje z nimi symboliczne stosunki w postaci przekazywania *peace treaty cloth*, wreszcie poświadczaniem ich suwerenności jest potwierdzanie w ostatnich dekadach XX wieku ich prawa do ziemi przez kolejne sądy.

Dzięki wpływom z kasyna w 1996 roku Oneidowie uruchomili tzw. Srebrne Przymierze (*Silver Covenant Chain*)<sup>93</sup>, czyli system grantów dla szkół w regionie V–S–V (tak nazywany jest obszar wyznaczony przez miasteczka Vernon–Sherrill–Verona na styku hrabstw Madison i Oneida, wokół których znajduje się większość ziem i przedsiębiorstw Oneidów). Jest to dobrowolna pomoc finansowa, która ma zastępować niejako dochody miast z podatków. Jednakże władze administracyjne nie traktują darowizn jako regularnych podatków i wciąż domagają się formalnych opłat.

Nie każdy z Oneidów podziela stanowisko zarządu. Randolph Phillips pracuje jako nauczyciel w szkole publicznej w miasteczku Oneida, a także przygotowuje studentów oneidzkich w Oneida Educational Center do nauki w college’ach. Mimo że jego ojciec jest członkiem „narodu”, Randolph Phillips nie należy do OIN, ponieważ jego matka nie jest Oneidką. Ale z tytułu pracy dla OIN mógłby nie odprowadzać podatków. Jednakże woli to robić:

Absolutnie (...) ponieważ uważam, że moi [nieindiańscy — B. H.] sąsiedzi płaciliby więcej, gdybym ja nie płacił (...) Naród [OIN — B. H.] ma pieniądze, by płacić, ale nie chce tego nazywać podatkami. Naród płaci podatki na szkoły, ale nie nazywa tego podatkiem, lecz

<sup>91</sup> Patrz s. 36.

<sup>92</sup> Niestety, przeciwko Oneidom wystąpili także Indianie Stockbridge–Munsee z Wisconsin. Stockbridge–Munsee, na początku XIX wieku goście na ziemi Oneidów, dziś roszczą sobie prawa do tej samej ziemi co Oneidowie. Obawiają się, że przejęcie ziemi w powiernictwo przez rząd federalny jako ziemi Oneidów uniemożliwi im w przyszłości dochodzenie własnych praw [*Wisconsin tribe opposes...*, 2007].

<sup>93</sup> Nazwa *Silver Covenant Chain* odnosi do przymierza handlowego i politycznego z czasów kolonialnych pomiędzy Konfederacją Irokezów a Holendrami, a potem koloniami brytyjskimi.

„Srebrnym Przymierzem”. Pamiętam, że podczas narady zasugerowałem kiedyś, że skoro zamierzamy wysłać nasze dzieci do szkół publicznych, musimy pomagać w finansowaniu. Wydaje mi się, że od tego czasu Naród rozpoczął „Srebrne Przymierze”, z czego jestem zadowolony. Ta sama kwota wypłacana by była w podatkach, ale [biała — B. H.] społeczność jest uparta i mówi: „Nie chcemy tych pieniędzy w ten sposób, chcemy nazywać to podatkami”. To kwestia słów, ja nie widzę różnicy. Sąd Najwyższy orzekł, że nie musimy płacić podatków (...) ale mimo to chcemy płacić. (...) [Przecież] w okolicy jest mnóstwo instytucji, które nie płacą podatków: budynki [administracji] miasta, hrabstwa, szkoły, kościoły. (...)”<sup>94</sup>.

Znaczna część Oneidów osiedliła się w rejonie miasteczka Oneida i przylegającym do niego Terytorium Oneidów w ciągu ostatnich kilku lat. Choć wcześniej większość z nich zawsze zamieszkiwała pośród nieindiańskich sąsiadów, dopiero teraz stali się dla białych zauważalni.

Przeniosłam się z Syracuse do [miasteczka] Oneida dopiero w 1993 roku... Wtedy zauważyłam różnicę. Myślę, że to dlatego, że zamieszkałam bliżej rezerwatu Oneidów. Sama nie mam kłopotów, ale widzę wiele różnych postaw<sup>95</sup>.

Nawet ci, którzy urodzili się i wychowali w tych okolicach, wśród białych sąsiadów, odczuwają zmiany. Randolph Phillips zastanawia się, dlaczego Amerykanie prowadzą kampanię antyoneidzką, między innymi pikietując ich stacje benzynowe.

Znam niektórych pikietujących, byli moimi przyjaciółmi. Ciężko na to patrzeć, nie rozumiem. Niektórzy ludzie powinni orientować się lepiej<sup>96</sup>.

Jedna z informaterek dopiero po przeprowadzeniu się do miasteczka Oneida zaczęła rozumieć, co to znaczy być członkiem Narodu. Jej opinia pokazuje, jak nawet

<sup>94</sup> „Absolutely. I had the option in couple of cases: for my summer job to be paid without having taxes taken, I chose not to do it (...) because I think that my neighbors will pay more if I don't pay. I think it should be resolved. But I think people in power in both places can be stubborn. The Nation has the money to pay, they just don't wanna call it taxes. The Nation pays the taxes for the school, but they don't call it taxes, they call it Silver Covenant. I remember being in the commission years ago suggesting that if we are going to send our kids to public schools, we need help pay them for. From there I believe the Nation started paying the Silver Covenant, which I am pleased with. The same amount would be paid to the community as the taxes, but the community is also stubborn and says: «we don't wanna this in this way, we want to call it taxes». It is a matter of words, I see no difference. Legally the Supreme Court said we don't have to pay taxes, this is our highest government response, but we still want to pay. If you look at the area, there are a lot of institutions that don't pay taxes: city buildings, county buildings, schools, churches. We don't have to, but we chose to” [wywiad w Educational Center z 4 września 2001 r.].

<sup>95</sup> „(...) I still stayed in Syracuse. I didn't move to Oneida until about 1993... When I moved down here this was the time when I noticed the difference. I think this was because I was closer to Oneida reserve. I don't know if I noticed the people treated me differently. I just noticed a lot of attitudes. And I never really experienced too much... I see them when they are picketing, but I... as individual I don't see it. I go to stores, I have no problems” [informatorka B, wywiad w Educational Center z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>96</sup> „I think small part of this is the taxes, which is legitimate. More because there is prejudice. I don't understand. I know some people that are picketing, they were friends of mine. It is very difficult to watch, I don't understand. Some people should know better” [wywiad z 4 września 2001 r.].

tym Indianom, którym nie zależy na podkreśleniu swojej przynależności etnicznej, tożsamość zostaje niejako narzucona od zewnątrz, niezależnie od ich woli<sup>97</sup>.

Mieszkałam na przedmieściach Syracuse. Nic szczególnego się tam nie działo. Poszłam do college'u, potem dostałam pracę w szpitalu, pracowałam tam 20 lat. Uważałam się za sumienną pracownicę, szanowano mnie, bo byłam dobrą pielęgniarką. Nigdy nie było problemu typu: „Nie chcemy z nią pracować, bo jest Indianką”. Byli tam Czarni, Portorykańczycy, każdy robił swoją pracę. Gdy się sprowadziłam tutaj, nie było tak źle, do momentu kiedy zaczęło się roszczenie ziemskie. Od tego czasu sytuacja jest bardzo napięta; ludzie nie patrzą na ciebie jak na X [imię i nazwisko informatorki — B. H.], nie patrzą na ciebie jak na pielęgniarkę, nie patrzą na ciebie jak na kobietę, przede wszystkim patrzą na ciebie jak na Indianina. (...) <sup>98</sup>.

UCE bywa oskarżana o szerzenie rasizmu, do czego przyczyniają się wypowiedzi jej liderów. Oneidowie oraz panindiańskie organizacje: Narodowy Kongres Amerykańskich Indian (National Congress of American Indians) i United South and Eastern Tribes zaliczają UCE do tzw. grup siejących nienawiść (*hatred groups*). Apelują do prezydenta i Kongresu, by oficjalnie uznano Upstate Citizens for Equality za organizację szerzącą nienawiść etniczną i rasową. Niektórzy porównują nawet UCE do Ku-Klux-Klanu. Marilyn John mówi: „Kiedys mieliśmy tutaj Ku-Klux-Klan, bili każdego... teraz są gdzieś ukryci, może w UCE. Teraz mamy UCE”<sup>99</sup>. Być może to przesadzone oceny, ale sympatię wobec Ku-Klux-Klanu, nawet jeśli wyrażaną w sposób infantylny, można zauważyć między innymi w reklamach zamieszczanych w *Upstate Citizen*. Na przykład w wiosny 2001 roku znajduje się ogłoszenie warsztatu samochodowego „Kinney's Kar Kare”; sposób zapisywania nazwy, niezgodny z poprawną pisownią, takie przywiązanie sugeruje<sup>100</sup>.

Oneidowie kilkakrotnie otrzymywali anonimowe telefony z pogroźkami. Straszono ich podpalaniem domów, a nawet śmiercią. Przywódcy UCE odcinają się od tego typu działalności.

Codziennie kontakty Oneidów z nieindiańskimi sąsiadami są trudne. Istnieją sklepy, restauracje, w których nie mogą się spodziewać uprzejmego potraktowania.

<sup>97</sup> Podczas rozmowy informatorka wspomniała o planach rychłego opuszczenia Terytorium i przenosinach z powrotem do Syracuse.

<sup>98</sup> „When I was in high school we lived in, as I said Jamesville, suburb of Syracuse, there wasn't too many issues there. As I went to college, got a job — I worked in St. Joseph' Hospital in Syracuse for 20 years — I fancied myself as being very efficient, very well respective, because I was a good nurse and there was never an issue of «We don't want to work with her because she is an Indian». That wasn't a point; we had black people there, people from Puerto Rico, everybody did his job, we worked together, nothing. When I came out here five years ago... it wasn't that great, but it wasn't bad, until this land claim issue came up and that's whenever it's been tense, people automatically don't look at you as [imię i nazwisko informatorki], they don't look at you as nurse practitioner, they don't look at you as a woman, they look at you as Indian first. And that's... negative” [informatorka D, wywiad z 30 sierpnia 2001 r.].

<sup>99</sup> „It used to be KKK downtown for quite a while, and they hit everybody, but they are hidden somewhere, maybe in UCE. Twenty years ago. Now there is UCE” [wywiad z 7 sierpnia 2001 r.].

<sup>100</sup> *The Upstate Citizen* Spring 2001, vol. 1, no. 1, s. 10.

wania. Informatorka N tak opowiada o wizycie na poczcie w Wampsville, miasteczku, w którym mieści się główna siedziba Upstate Citizens for Equality: W środku były dwie kobiety. Gdy spostrzegły Indiankę, jedna zaczęła rozmowę: „Mój mąż mówi, że jeżeli jakiś cholerny Indianin pojawiłby się na mojej ziemi, zastrzeliliby go”. Druga miała odpowiedzieć: „Mój mąż ma już swoje strzelby nabite i gotowe”<sup>101</sup>.

Oneidowie zazwyczaj nie odpowiadają na prowokacje ze strony białych. Informatorka A opowiada, jak zaczął ją ktoś złośliwą uwagą dotyczącą jej nowego samochodu, w którym siedziała. Najpierw długo jej się przypatrywał, a potem, gdy już ruszała, krzyknął: „To musi być przyjemnie posiadać pieniądze!”. Informatorka nie odpowiedziała i uważa, że pozostali Oneidowie też wolą nie reagować<sup>102</sup>.

Niektórzy Oneidowie jednak twierdzą, że nie boją się konfliktu, traktując podobne sytuacje jako okazje do zmanifestowania poczucia własnej wartości. „Czasem wstępuję do takich miejsc specjalnie. Jeśli ktoś źle by mnie obsłużył, zawsze mogę zawołać jego przełożonego i złożyć formalną skargę. Ich obowiązkiem jest być uprzejmymi, czy tego chcą, czy nie” — mówi Kellar George, jeden z przywódców Oneida Nation, reprezentant rodu Wilka w *men's council*<sup>103</sup>.

Inni wyrażają przekonanie, że „konfrontacje” w miejscach publicznych, takich jak restauracje, mogą służyć wzajemnemu poznaniu i dlatego nie ma sensu unikać takich miejsc.

[Tym, co boją się pójść, mówię]: Dlaczego masz pozbawiać się przyjemności pójścia na przykład do restauracji? Kiedy chcę iść do tej restauracji, idę do tej restauracji, kiedy chcę iść do tego sklepu, idę do tego sklepu. Jeżeli ktoś wypowiada jakąś uwagę, uśmiecham się do niego i mówię „dzień dobry”, pozdrawiam go. Jak można zlikwidować napięcia, jeżeli wciąż zamierzasz unikać różnych miejsc? Może nie musisz zgadzać się z innymi... ale czy nie możemy sobie mówić „hello”?<sup>104</sup>

<sup>101</sup> „«My husband says that if any damn Indian came to my land I would shoot them all dead». She was saying this only because I was there. The other responded: «My husband got all his guns loaded and ready». I just ignored them” [wywiad z 8 sierpnia 2001 r.].

<sup>102</sup> „You see them once in a while. Personally, the only time I had a confrontation with anybody, this was, because they were passing me. A couple of years ago I was sitting in car... a new car. I used to work in the «Ames» office [biuro Oneidów, które się mieści tuż za sklepem „Ames”, stąd nazwa — B. H.] over there. Somebody stopped next to me and looked at me and kept looking at me, at my car and... when I pulled, someone yelled at me: «It must be nice to have the money» or something like this. That was because I had a nice car... I wouldn't say anything. It's their problem if they're upset about it, I guess. It doesn't bother me... The other people [inni Oneidowie — B. H.] are like me, they will not say anything. I pretty much can feel it” [informator A, wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>103</sup> Wywiad w Turning Stone Casino z 4 września 2001 r.

<sup>104</sup> „You know, I've heard about the people talked and say: «I will not go there, because...». I say: «Why should you deprive yourself of eating for example in that restaurant, I will ask myself: why did this person say that?». When I want to go to this restaurant, I go to this restaurant, when I want to go to this store, I go to this store. If I meet somebody coming out, I'll smile at him I say «good morning», «hello». (...) How can you get rid of tension if you're not going to stay here and you're not going to stay here, I mean you've got to at least be friendly. Maybe you don't necessarily have to agree with other people, feel and enjoy other people's opinions, everybody has right to their own opinion. And I don't



## 2.6. Podsumowanie

Współczesna i najnowsza historia Oneidów w środkowej części Nowego Jorku jest przykładem walki o odrodzenie etniczności ludu indiańskiego przechodzącego głębokie zmiany populacyjne, społeczne i polityczne. W dużej mierze mamy do czynienia z rozproszonymi rodzinami tworzącymi od nowa indiańską wspólnotę; staje się to możliwe dzięki pielęgnowanej przez liderów (nawet jeśli samozwańczych i nie zawsze uznawanych przez innych) idei powrotu do rodzinnej ziemi. Najnowsze dzieje Oneidów pokazują, że niewątpliwy sukces, jakim było faktyczne odzyskanie ziemi, może być poważnie zagrożony przez „tradycyjnie” oneidzkie konflikty wewnętrzne i agresywną konkurencję z częścią nieindiańskiej społeczności. Do problemów, które utrudniają proces odtwarzania ludu Oneidów w Nowym Jorku, należą również: brak roztropnych i dalekowzrocznych elit, nepotyzm, wykorzystywanie oficjalnie suwerennych instytucji (policja czy sąd plemienny) do walki politycznej, brak autorytetów zdolnych jednoczyć „naród”. Sztuka dostrzeżenia różnicy między refleksją nad przeszłością dla bieżącej gry politycznej a stosowaniem jej dla wzmocnienia więzi i siły własnego ludu okazuje się zadaniem, jak dotychczas, sprawiającym olbrzymie trudności dzisiejszym liderom Oneidów.

„Kiedy niektórzy Oneidowie wyemigrowali do Wisconsin i Kanady, podzieliwszy w ten sposób nasz lud, Święty Kamień przekazał posłanie naszemu ludowi, że odtąd już nie będzie za nami podążał, ani nam przewodził, dopóki znowu nie będziemy zjednoczeni” — pisała w 1990 roku Maisie Shenandoah [Shenandoah, 1990: 9]. Wedle jednej z opowieści prawdziwy „stojący kamień” został zabrany przez emigrantów do Wisconsin w XIX wieku (choć w istocie nigdy się tam nie pojawił, jest za to jego replika przed hotelem Radisson na terenie ich rezerwatu w okolicy Green Bay [Hauptman, McLester III, 2002: 17]). Również kanadyjscy Oneidowie w Southwold mają własny głaz strzegący granic osiedla. Opisany przez Schoolcrafta przetrwał na cmentarzu w mieście Utica — przez ponad 150 lat zawłaszczony przez białego człowieka i dopiero niedawno (1973) zwrócony nowojorskim Oneidom — spoczywa przed długim domem na terytorium „32 akrów”.

---

have to agree how you feel about me, but that doesn't mean I can't say «hello» to you. Does it?” [informatorka C, wywiad z 23 lipca 2001 r.].

### 3.

## Mówić własnym językiem? Polityka i tradycja w Długim Domu Oneidów

Co to jest tradycja? To, co ludzie nazywają tradycjami, to zmyślane opowieści o teraźniejszości, jak ludzie wyobrażają sobie przeszłość<sup>1</sup>.

Tony Wonderley,  
historyk Oneida Indian Nation

The only cure I know is a good ceremony.

Leslie Marmon Silko,  
*What she said (Ceremony)*

Organizacja społeczna Oneidów i Irokezów doczekała się licznych opracowań<sup>2</sup>. Dlatego w mojej pracy postanowiłem skoncentrować się na analizie zwłaszcza tych instytucji<sup>3</sup> i zjawisk, które w trakcie moich badań terenowych okazały się istotne ze względu na współczesne negocjowanie tradycji i tożsamości u Oneidów z Nowego Jorku.

### 3.1. Kultura i organizacja społeczna

#### 3.1.1. Rody i długie domy

(...) teraz nasze rody spotykają się i wybierają przedstawicieli, żeby [nasz] rząd mógł funkcjonować. (...) mówią o sprawach ważnych dla każdego członka — ten system został nam dany przez Czyniącego Pokój wieki, wieki temu<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> „Let's not fall in the trap of calling something more or less traditional. What is tradition? What people call tradition is a make-believe story that they make up about the present, what they suppose the past was” [wywiad z 7 sierpnia 2001 r].

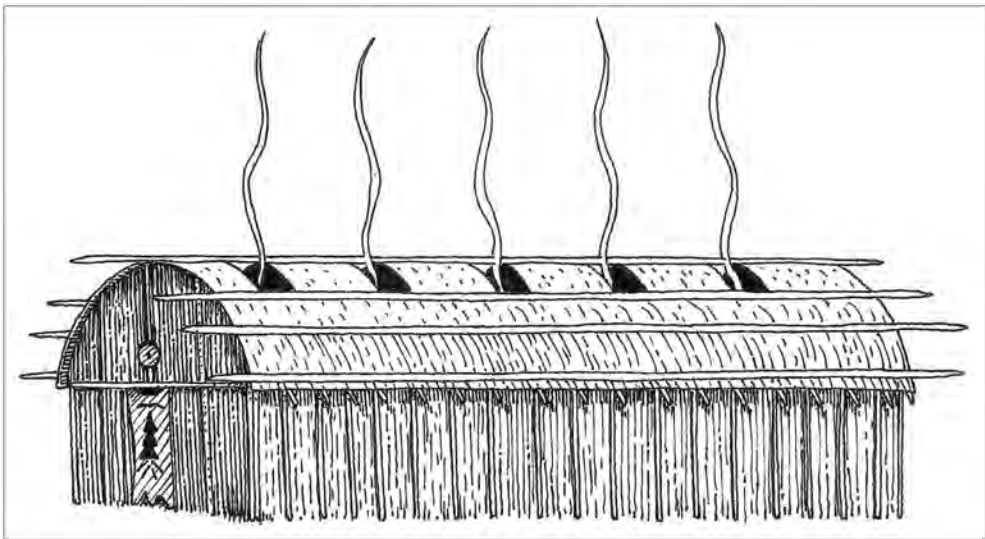
<sup>2</sup> Do cenniejszych należą opracowania Fentona [Fenton, 1985: 3–36, 1998: 19–33].

<sup>3</sup> Oczywiście mam na myśli rozumienie instytucji przez Bronisława Malinowskiego — jako zorganizowanego systemu celowych działań ludzkich [Malinowski, 2000: 62, 71–72, 1958: 31].

<sup>4</sup> „We are evolving into larger society to some extent, but right now our clans meet together and select representatives to allow government to function. Some meet more often than other and they talk about

Długi dom (*longhouse*) jeszcze w XVIII wieku stanowił powszechnie używaną konstrukcję mieszkalną i jednocześnie symbolizował podstawową jednostkę pokrewieństwa u Irokezów. Długie domy miały zazwyczaj 7 metrów szerokości i tyle samo wysokości, ale różniły się długością; zależała ona od wielkości zamieszkującego w nim matrylinearnego lineażu. Drewniane szkielety długich domów pokryte były płatami kory z wiązu lub brzozowej<sup>5</sup>. Oprócz kobiet (matek, sióstr i córek), stanowiących rdzeń jednostki rodzinnej, w długich domach zamieszkiwali mężczyźni, członkowie tego samego matrylinearnego lineażu (np. bracia) lub innego (mężowie); ci ostatni traktowani w pewnym sensie jako goście w domu swoich żon.

Wzdłuż obu dłuższych ścian długiego domu znajdowały się rzędy mieszkań dla rodzin składających się z kobiety i mężczyzny oraz ich dzieci. Długie domy konstruowano tak, że łatwo można było dobudować ich przedłużenie, wstawiając nową krokiew, wtedy gdy kolejna kobieta z lineażu przyprowadzała męża i zakładała nową nuklearną rodzinę. Właśnie kobieta — siostra, córka czy wnuczka matrony lineażu (u Irokezów zwanego *ohwachira*) zamieszkującego długi dom — była głową takiej nuklearnej rodziny. Natomiast głową długiego domu i lineażu była matrona, założycielka matrylinearnej rodziny. Środkowy rząd długiego domu zajmowały paleniska. Umożliwiało to korzystanie z każdego ogniska zazwyczaj dwóm rodzinom<sup>6</sup> zamieszkującym przeciwległe strony korytarza. Każda ro-



14. „Długi dom z pięcioma otworami na dym”. Rys. John Kahionhes Fadden

issues important to individual members — the system was given to us ages and ages ago by Peacemaker” [wywiad z Rayem Halbritterem z 10 sierpnia 2001 r.].

<sup>5</sup> Korę z brzozy częściej stosowali Huroni, a korę z wiązu Irokezi właściwi.

<sup>6</sup> Snow podaje, że czasem trzem [Snow, 1995: 44].

dzina składała się średnio z pięciu osób. William Fenton, mentor pośród badaczy kultury Irokezów, tę nuklearną rodzinę nazywa ogniskiem (domowym) (*fireside*) [Snow, w: Gibbon, 1998: 393; Fenton, w: Jennings, 1985: 7; Fenton, 1978: 306; Snow, 1995: 40–44].

W tradycyjnych społeczeństwach irokeskich podstawową instytucją społeczną były rody. Powstawały one zapewne na skutek łączenia się *ohwachira* — matrylinearnych lineaży (ewentualne historyczne — czy prahistoryczne — wspólne pochodzenie lineaży zapewne uległo zapomnieniu). Przestrzeganie zasad egzogamii rodowej świadczy o tym, że w symboliczny i bezpośredni zarazem sposób rody utożsamiano z matrylinearną rodziną. Za taką uważane były wszystkie generacje w poszczególnych rodach niezależnie od rzeczywistego stopnia pokrewieństwa pomiędzy ich członkami. Według celnej opinii Fentona, podczas gdy rodzina matrylinearna jest fizyczną rzeczywistością, ród stanowi prawną fikcję (*legal fiction*) [Fenton, w: Jennings, 1995: 10]. Służy, jak wolno domniemywać, symbolicznemu (przez członków społeczności odbieranemu jako rzeczywistemu) przedłużeniu istnienia matrylinearnej rodziny. Ród, w przeciwieństwie do niej, nie może wymrzeć — istnieje nadal, nawet gdy „popioły matrylinearnej rodziny wygasają” [Fenton, tamże]. Oneidowie mieli trzy rody: Wilka, Żółwia i Niedźwiedzia. Tak samo na przykład Mohawkowie, wschodni sąsiedzi Ludu Stojącego Kamienia<sup>7</sup>.

Dla zrozumienia różnicy między rodami dziś i przed na przykład 200 laty wypada przypomnieć ogólnie funkcje, jakie rody pełniły w przeszłości. W istocie zapewniały równowagę społecznego życia grupy, począwszy od wspomnianej egzogamii, wzajemnej pomocy w podstawowych dziedzinach życia społecznego (poszczególne rody były na przykład odpowiedzialne za polowanie, zbieranie ziół



15. Rozkład typowego irokeskiego długiego domu. Przerys za: Snow, 1995: 42

<sup>7</sup> Jeden ród lub więcej tworzyły mojetę. W poszczególnych plemionach były zazwyczaj dwie mojety. Członkowie rodów wchodzących w skład tej samej mojety odnosili się do siebie jak do krewnych [Fenton, 1998: 27].

używanych jako leki (*medicines*), sianie i zbieranie plonów), po wspólne rozwiązywanie konfliktów. Wybrane rodziny z każdego rodu desygnowały swoich przedstawicieli do Wielkiej Rady Konfederacji Irokeskiej<sup>8</sup>, a także na pozycje wodzów plemiennych. Podczas dorocznych ceremonii, w których uczestniczyła niemal cała populacja społeczności, każdy ród odgrywał ściśle mu przypisaną rolę. W obrzędach życia domowego, na przykład pogrzebach, powinności poszczególnych rodów również były określone i determinowane zasadą wzajemności (zazwyczaj do jednego rodu należało organizowanie pochówku zmarłego z innego rodu). Wreszcie ich znaczenie wykraczało poza granice grupy wioski: łączyły symbolicznymi więzami pokrewieństwa<sup>9</sup> „narody” Ligi Irokezów<sup>10</sup>.

Opisane funkcje rodów u Oneidów i pozostałych ludów irokeskich, pełnione przede wszystkim w przeszłości (a w niewielkim stopniu także współcześnie), odpowiadają diagnozie Stanisława Ossowskiego: „(...) te społeczności, które w przekonaniu swych członków oparte są na wspólnym pochodzeniu, wyróżniają się trwałością i wielostronnością powiązania emocjonalnego” [Ossowski, 1948: 133–134]. Dzisiaj większość z tych funkcji zanikła z oczywistych powodów. Wewnętrzne konflikty już przed rewolucją amerykańską, migracje skłóconych odłamów Oneidów do Wisconsin i Kanady w XIX wieku, rozproszenie pozostałych w Nowym Jorku musiały doprowadzić do rozpadu organizacji społecznej.

Przykład współczesnego wykorzystania przez OIN idei podziału społeczności na rody stanowi instytucja Rady Mężczyzn i Matek Rodowych (*Men's and Clan Mothers' Council*), pełniąca funkcje władzy ustawodawczej i wykonawczej zarazem. Mają w niej zasiadać przedstawiciele wszystkich rodów. W rzeczywistości brakuje w niej matki rodu Wilka, Maisie Shenandoah, z powodu sporu politycznego z Halbritterem<sup>11</sup>, a sam wybór reprezentantów innych rodów jest niejasny. Nie jest też oczywiste, jaką rzeczywistą władzę sprawuje to ciało.

Małżeństwa zawierane między osobami przynależącymi do tych samych rodów nie należą do rzadkości. Moi informatorzy funkcjonujący w takich związkach zdają sobie sprawę, że faktyczne bliskie pokrewieństwo w nich nie istnieje, ale przyznają, że czasem spotykają się z oznakami niechęci ze strony innych członków społeczności. Niezupełna zgodność faktycznych funkcji rodów wśród Oneidów z deklarowanymi jest normalną rozbieżnością pomiędzy funkcją a statutem instytucji czy działaniami a prawem, jak to ujmował Bronisław Malinowski [2000: 72].

Wydaje się, że nieuświadomianym przez samych Oneidów przedłużeniem tradycyjnej organizacji rodziny irokeskiej jest duża liczba kobiet samotnie wychowu-

<sup>8</sup> Patrz dalsza część rozdziału.

<sup>9</sup> Patrz podrozdział 4.1, a także dalsza część niniejszego rozdziału.

<sup>10</sup> Więcej na temat znaczenia rodów i organizacji społecznej ludów Konfederacji patrz np.: Venables 2006b.

<sup>11</sup> W cytowanej na początku tego podrozdziału wypowiedzi przywódcy Oneidów pada stwierdzenie, że przedstawiciele niektórych rodów spotykają się częściej niż inni. To neutralnie brzmiące określenie przesłania fakt ostrego politycznego konfliktu wewnątrz rodu Wilka i niedopuszczanie jego matki rodowej do udziału w rządzeniu OIN.

jących dzieci albo z partnerami, którzy nie są ich biologicznymi ojcami. Rozwód wydaje się czymś tak powszechnym i naturalnym jak niegdyś wygonienie męża z własnego ogniska domowego, co było uprawnionym i tradycyjnym sposobem rozchodzenia się małżeństw. Współcześnie bezpośrednimi przyczynami permanentnego kryzysu rodziny u Oneidów (jak i wielu innych grup indiańskich) są alkoholizm czy bezrobocie (dopiero od niedawna likwidowane wśród nowojorskich Oneidów dzięki możliwości zatrudnienia w przedsiębiorstwach OIN), które zmuszało mężczyzn do migracji do miast w poszukiwaniu pracy. Rodzina nuklearna w wielu wypadkach okazuje się нефункционална. Często o wiele silniejsza więź łączy córkę z matką niż z mężem (czy partnerem) i ten związek jest dziś chyba jedyną instytucją, która przejmuje częściowo tradycyjną funkcję irokeskiej rodziny matrylinearnej<sup>12</sup>.

W niektórych rodzinach pielęgnuje się i wraca do dawniejszych zwyczajów związanych z różnymi funkcjami rodów i zasadą wzajemności. Na przykład podczas pogrzebu czynnościami z nim związanymi (przygotowaniem posiłków, sprzątaniem domu) nadal zajmują się członkowie innych rodów niż zmarłego<sup>13</sup>. Pamięć o rodach jest żywa i przejawia się chociażby w tym, że każdy członek Oneida Indian Nation wie doskonale, do którego rodu należy.

### 3.1.2. Członkostwo i idea więzów krwi

Dzisiaj Oneidowie w stanie Nowy Jork wiążą przynależność do grupy z dziedziczeniem matrylinearnym; członkiem Oneida Indian Nation jest ten, czyja matka jest z ludu Oneida (przy czym „ilość” krwi indiańskiej nie może być mniejsza niż jedna czwarta). Zdecydowana większość moich informatorów, przedstawiając się na początku rozmowy ze mną, zaraz po swoim imieniu (w języku angielskim, ale czasem też w oneida) podaje informację, z którego rodu pochodzi. Te dwie zasady: pochodzenie od matki i przynależność rodowa stanowią dzisiaj podstawowe elementy tożsamości Oneidów z Nowego Jorku. Jeden z moich rozmówców, który mieszka wśród Oneidów i dla nich pracuje, nie może być członkiem plemienia, ponieważ jego matka jest biała. Tego stanu rzeczy nie zmienia fakt, że większość jego rodziny należy do Oneida Nation (dwóch jego wujów zasiada w Radzie Mężczyzn — *Men's Council*), ani też to, że został wychowany jako członek indiańskiej rodziny w Marble Hill — ziemi tradycyjnie należącej do rodzin Oneidów.

<sup>12</sup> Gorzkie przyrównanie obecnej sytuacji wielu kobiet indiańskich, nie tylko w społecznościach irokeskich, do ich ról w tradycyjnych kulturach zawiera wiersz *Husbands* Heather Harris, z pochodzenia Cree–Metis:

„Husbands come and go

Mothers, sisters and daughters last forever

A Certain logic to matrilineality” [Erdrich–Tohe, 2002: 178]

Z kontekstu całego wiersza jasno wynika, że wedle autorki współcześnie mamy do czynienia z pozorem tradycji i faktycznym rozpadem wielu indiańskich rodzin.

<sup>13</sup> Informator B, wywiad z 6 sierpnia 2001 r.

Z innym wymownym przykładem rygorystycznego przestrzegania zasad członkostwa spotkałem się, gdy próbowałem przeprowadzić wywiad z Buffy Halbritter, córką lidera OIN. Buffy, w czasie kiedy prowadziłem badania, pracowała w bibliotece w Centrum Edukacyjnym na Terytorium Oneidów. W tej samej bibliotece przeprowadzałem większość wywiadów, a więc widzieliśmy się z Buffy niemal każdego dnia. Jednakże osoba nadzorująca (*supervisor*) moje badania nie zezwoliła na rozmowę, tłumacząc, że „Buffy nie jest Oneida, tylko Onondaga, bo jej matka [pierwsza żona Raya Halbrittera — przyp. B. H.] jest Onondaga”. Zgodnie z tradycją irokeską — jak wyjaśniła moja przewodniczka — tożsamość dziedziczy się w linii matki<sup>14</sup>, a więc nie gra roli fakt, że ojciec Buffy jest Oneidą. Moje badania natomiast dotyczą Oneida Nation, a zatem jej zdaniem nie powinienem rozmawiać o Oneidach z członkami innych plemion!

W nieformalnej rozmowie dowiedziałem się od Buffy, że ów zakaz jest dla niej niezrozumiały i że sama nie widziałaby przeszkód, żeby ze mną rozmawiać „do dyktafonu”. W tym samym stopniu uważa się za Oneidkę, co za Indiankę Onondaga.

Opinia Buffy ujawnia pewien rozdźwięk pomiędzy precyzyjnymi i jednoznacznymi oficjalnymi zasadami członkostwa w Oneida Nation a faktycznymi odczuciami Indian. Nawiązujący do tradycji pogląd, że o członkostwie powinna decydować przynależność etniczna matki, konkuruje dziś z euroamerykańskim systemem dziedziczenia w obu liniach: matki i ojca. Pierwszy wynika z woli zachowania odrębnych własnych zasad, drugi z nieuchronnych zmian w społecznościach tubylczych żyjących w świecie zdominowanym przez kulturę nieindiańską<sup>15</sup>.

Wyrazem świadomego nawiązywania do matrylinearnej tradycji zorganizowania społeczeństwa jest na przykład wyprodukowany przez Oneida Indian Nation kalendarz „Twarze Siódmej Generacji” („Faces of the Seventh Generation”) na rok 2001. Każdy miesiąc ozdobiony jest zdjęciami najmłodszych Oneidów i informacją o ich matce, babce i prababce — i ani słowa o przodkach z linii ojca.

Drugie z kryteriów przynależności do Oneida Indian Nation, czyli konieczność posiadania przynajmniej jednej czwartej krwi indiańskiej, wynika z dwóch powodów. Zanim je omówię, przedstawię krótką informację o tym, jakie mechanizmy regulowały przynależność grupową w ludach irokeskich w okresie XVI–XVIII wieku.

<sup>14</sup> Ale na przykład dzieci Mary Jemison porwanej przez Seneków (XVIII wiek) zostały legalnie uznane za Seneków przez samych Indian, mimo że matka nie posiadała „krwi” irokeskiej (a jeden z jej synów, Thomas, nie posiadał krwi irokeskiej w ogóle — jego ojcem był Indianin Delaware) [Seaver, 1990: VIII–IX].

<sup>15</sup> Jeszcze inaczej zapatrują się na sprawę przynależności do grupy niektórzy Oneidowie z Southwold. Zaznaczam, że ta informacja pochodzi od osoby nienależącej do „orientacji tradycjonalistycznej”: żona mojego informatora, Indianina Oneida, pochodzi z plemienia Mohawk. Na moje stwierdzenie, że ich dzieci, zgodnie z irokeską zasadą dziedziczenia matrylinearnego, są więc Mohawkami, odparł, że nie. Uważa, że żona, sprowadzając się do jego rezerwatu, została Oneidką, tym samym ich potomstwo należy do tej grupy [rozmowa z Robertem Doxtaterem, Southwold, grudzień 2002 r.].

W przeszłości wśród tubylczych plemion Ameryki „ilość” krwi indiańskiej nie miała znaczenia dla przynależności plemiennej. Niejednokrotnie Irokezi inkorporowali w czasie wojny znaczne grupy członków innych plemion<sup>16</sup>, o czym już była mowa, najczęściej żeby wyrównać straty we własnej populacji wynikające z wojen i przede wszystkim, począwszy od lat czterdziestych XVII wieku, epidemii powodowanych zarazkami przyniesionymi przez białych ludzi [Trigger, 1987: 98]. Na przykład już przed 1700 rokiem jedna trzecia Mohawków to byli w istocie adoptowani Mohikanie<sup>17</sup>. W XVII wieku społeczności Mohawków i Oneidów w dwóch trzecich składały się z zasymilowanych członków innych plemion! O tym, kto należy do grupy, decydowały po prostu kultura i organizacja społeczna plemion irokeskich. Podobieństwo kulturowe między poszczególnymi społecznościami Irokezów łagodziło traumę związaną z gwałtownym odrywaniem od przemieszczenia ludności. Najważniejsza jednak była polityka Ligi „dostawiania krokwi” (*extending the rafters*) w Długich Domach Ligi, czyli adoptowania członków oraz całych grup indiańskich do poszczególnych ludów Konfederacji Irokeskiej. Oczywiście był to figuratywny odpowiednik powiększania domostw irokeskich w celu przyjęcia nowych członków rodziny. W ten sposób liczne grupy tubylczych Amerykanów podbitych przez Ligę lub szukających na jej terytoriach schronienia przed białymi kolonistami przyjmowane były do „rodziny” Irokezów. Kolejny przykład: dzisiejsi Mohawkowie z rezerwatu Akwesasne to w dużej mierze potomkowie Onondagów z centralnej części Nowego Jorku i Abenaków z Nowej Anglii. Czym innym było obywatelstwo w jednym z ludów Ligi Irokezów, a czym innym pochodzenie<sup>18</sup>. „O ile wizja Haudenosaunee «dostawiania krokwi» może wydawać się ograniczająca, jest ona w istocie znacznie szersza niż jakiegokolwiek narodowe obywatelstwo znane dzisiaj” — uważa profesor Robert Venables<sup>19</sup>.

Wraz z narastającą obfitością i intensywnością kontaktów z białymi więzi łączące członków grup irokeskich słabły. Oneidowie ulegli rozproszeniu, wielu już w XVIII i w ciągu XIX wieku prowadziło żywot na obrzeżach białego społeczeństwa amerykańskiego. Pozbawieni ziemi i tradycyjnej społecznej organizacji, Oneidowie, z powodu niewielkiej liczebności, nie mogli też oprzeć się częściowej asymilacji i akulturacji. Dzisiejsze zasady, by członkiem Oneida Indian Nation mógł być tylko ten, kto posiada przynajmniej jedną czwartą krwi indiańskiej (co *de facto* oznacza, że Indianką musi być babka ze strony matki<sup>20</sup>), wynikają z potrzeby wytyczenia granic pomiędzy własną grupą a resztą społecznego świata. Skoro plemię Oneidów przestało istnieć jako zwarta grupa zamieszkująca wspólne

<sup>16</sup> Na przykład słynny wódz John Skenandoah, lider tych Oneidów, którzy walczyli po stronie kolonistów w czasie wojny o niepodległość, pochodził z plemienia Susquehanna z Pensylwanii.

<sup>17</sup> Informacja uzyskana drogą e-mailową od profesora Roberta Venablesa 21 grudnia 2003 r.

<sup>18</sup> Również adopcje białych nie należały do rzadkości. Przykład Mary Jemison jest jednym z wielu.

<sup>19</sup> Informacja uzyskana drogą e-mailową 21 grudnia 2003 r.

<sup>20</sup> A z drugiego warunku, o dziedziczeniu w linii matki, wynika, że babka musi być Indianką z plemienia Oneida.



terytorium i podtrzymująca własną organizację społeczną z właściwymi grupie instytucjami, sposobem na odbudowanie społeczności staje się dziś stosowanie nowych kryteriów przynależności. Przy czym posiadają one tę cechę, że podkreślają i w pewien sposób podtrzymują tradycyjną rolę, jaką odgrywały kobiety w społeczeństwach irokeskich.

Drugim powodem — choć o mniejszym znaczeniu — takiego a nie innego zderzenia zasad członkostwa może być przykład tych plemion indiańskich, które ustanowiły podobne prawa po uchwaleniu Indian Reorganization Act (IRA) przez Biuro do spraw Indian (Bureau of Indian Affairs) w 1934 roku<sup>21</sup>. Współcześnie w większości grup indiańskich uznawanych przez rząd federalny obowiązuje wymóg posiadania konkretnie określonej ilości krwi indiańskiej, przy czym nie zawsze jest to jedna czwarta<sup>22</sup>. Czasem jest to jedna ósma, a nawet jedna szesnasta. W przypadku Czirokezów z Oklahomy nie wyznaczono dolnej granicy: wystarczy „jedna kropla” czirokeskiej krwi, by być członkiem tej grupy [Sturm, 2002]. Jeszcze luźniejsze zasady wprowadzają „plemiona”, które nie posiadają statusu federalnie uznanych Indian<sup>23</sup>. Oneidowie z Nowego Jorku, chociaż odrzucili IRA<sup>24</sup> i mogą określać zasady członkostwa według własnej woli, wybrali — w porównaniu z innymi plemionami — rygorystyczne reguły. W takim działaniu odczytać można wolę wzmocnienia zwartości grupy<sup>25</sup>.

Regulacje prawne czasem stoją w sprzeczności z naturalnymi odczuciami ludzi, którzy do plemienia należeć nie mogą, mimo że zostali wychowani jako członkowie rodzin indiańskich. Wśród moich informaterek z plemienia Oneida były

<sup>21</sup> Patrz podrozdział 2.2.1, m.in. przypis 30. IRA stanowił, że oprócz osób zamieszkujących rezerwy w chwili stanowienia aktu za Indian uważa się wszystkie inne osoby, które posiadają przynajmniej połowę krwi indiańskiej [<http://www.infca.org/tribes/IRA.htm>].

<sup>22</sup> Do uznanych przez rząd plemion (*federally recognized*), w których obowiązują inne zasady przynależności, należy Mashantucket Pequot z Connecticut, które w ogóle nie ustala minimalnej ilości krwi. Na przykład Wschodni Czirokezi z Północnej Karoliny (Eastern Cherokee) ustanowili, że wystarczy posiadać jedną szesnastą krwi indiańskiej, by być członkiem tej społeczności [Thornton, 1997: 36].

<sup>23</sup> Na przykład w grupie Shawnee Nation United Remnant Band z Ohio, pragnąć pielęgnować tradycję pochodzenia etnicznego od plemienia Szaunisów (Shawnee), by stać się jej członkiem, oficjalnie wystarczy udowodnienie „posiadania” jednej szesnastej krwi indiańskiej: „After genealogical proof of at least 1/16 Shawnee blood and two full years of probationary time, the Shawnee Council takes a vote on whether or not to accept a petitioner into the Tribe” [oficjalna strona Shawnee Nation United Remnant Band, <<http://shawneeurb.homestead.com/URB.html>> — dostęp 9 lipca 2003 r. oraz informacja przesłana autorowi przez wodza SNURB, Hawka Pope’a 10 października 1997 r.]. Jednakże w czasie wizyty w sierpniu 2002 roku w Bellefontaine, Ohio — gdzie mieści się siedziba „plemienia” — dowiedziałem się, że członkami SNURB mogą nawet być osoby nieposiadające krwi indiańskiej wcale. Dopuszczalna jest adopcja do „plemienia” nieindiańskich małżonków osób będących członkami grupy.

<sup>24</sup> Patrz podrozdział 2.2.1.

<sup>25</sup> Pamiętać należy, że to nie rząd federalny, ale same społeczeństwa indiańskie określają zasady członkostwa. Jednakże prawne definicje przyjmowane przez różne federalne agencje (np. Biuro do spraw Indian czy Indian Health Service) często różnią się od plemiennych. W rezultacie niejednokrotnie mamy do czynienia z osobami, które według kryteriów własnej społeczności przynależą do plemienia, ale z punktu widzenia rządu USA — nie.

dwie siostry, których dzieci formalnie posiadają całkowicie odmienny status: potomstwo jednej z nich (ojciec jest Indianinem) przynależy do Oneida Indian Nation, dzieci drugiej (ojciec — biały) są „białe”. Chciałbym zatrzymać się dłużej na tym przypadku, ponieważ ukazuje on szczególnie wyraźnie dzisiejsze problemy, które pojawiają się w „negocjowaniu” tożsamości. Informatorka M ma dwie córki. Sama jest, jak twierdzi, „trzech ósmych krwi indiańskiej” — według jej wiedzy jej matka była Indianką w „trzech czwartych”, a ojciec był biały. To czyni ją Indianką w „trzech ósmych”. Podkreśla, że aby jej dzieci mogły być uważane za Indian (Oneida), ich ojciec musiał być Indianinem (ale niekoniecznie Oneidą; ojciec dzieci informatorki M pochodzi z innego irokeskiego plemienia). Ponieważ siostra informatorki M (informatorka F) wyszła za męża za białego, jej dzieci mają matematycznie trzy szesnaste indiańskiej krwi, czyli o jedną szesnastą za mało, by być członkami Oneida Indian Nation. A zatem najbliżsi kuzyni — cioteczne rodzeństwo — należą do odrębnych „ras”!<sup>26</sup> Brak odpowiedniej ilości krwi indiańskiej nie blokuje wszakże dostępu do usług oferowanych przez Oneida Indian Nation, takich jak lekcje języka oneida, uczestnictwo w programie letnim dla młodych Oneidów czy darmowego korzystania z usług kliniki prowadzonej przez Oneidów dla wszystkich osób pochodzenia indiańskiego<sup>27</sup>. Ale dzieci niewpisane na listę członków „plemienia” nie otrzymują kwartalnych czeków, które przysługują wszystkim członkom Oneida Nation, podobnie jak nie korzystają z funduszu założonego dla młodszych obywateli (pieniądze dostają na rękę po ukończeniu 21. roku życia). Nie mają również prawa do stypendiów na studia<sup>28</sup>.

Kroeber pisał: „Stosunek systemów terminów pokrewieństwa do instytucji i praktyk społecznych wydaje się analogiczny do stosunku pomiędzy ubraniem i ciałem człowieka” [Kroeber, 1989: 483]. Czasem ubranie pasuje do ciała lepiej, czasem gorzej.

---

<sup>26</sup> Świadomie używam pojęcia „rasa”, żeby uwypuklić fakt, że w oczach samych Oneidów sytuacja, w której nawet blisko spokrewnione osoby uchodzą za członków różnych grup etnicznych, jest możliwa. Z punktu widzenia antropologii oczywiście jakiegokolwiek zapisy prawne arbitralnie ustalające etniczność lub „rasę” grupy czy osoby nie mają znaczenia.

<sup>27</sup> „Most of the programs we offer (...) to all Native children regardless blood quantum, the clinic, they can go to our summer program, language class, pretty much any service we have they are eligible for, any kind of monetary distribution” [Kandice Watson, dyrektor Educational Center, wywiad z 27 lipca 2001 r.]. Nie jest jasne, o uczestnictwie w jakim podziale pieniędzy mówi K. Watson, skoro z jej wypowiedzi przytoczonej w następnym przypisie wynika, że dzieci niezarejestrowane jako członkowie plemienia nie otrzymują benefitów pieniężnych.

<sup>28</sup> „They don't get the monetary benefits of the nation, not getting any money. My children who are enrolled Indians because their father was full-blooded Onondaga, they have a trust fund they will receive when they are 21. By that time it should be at least 100,000 dollars in their fund [mówi o dwojgu swoich dzieci — B. H.J.]. So when they reach 21, they will be financially secure. When they turn 18, they will begin receiving a quarter distributions just like everybody (...) my sister's kids won't get these things, scholarship program, re-pay for Oneida students to go to college”.

### 3.1.3. Członkostwo w grupie a uczestnictwo w życiu religijnym

Oprócz kwestii przynależności formalnej do organizacji Oneida Indian Nation oraz dostępu do usług oferowanych przez OIN należy rozważyć najważniejszą dla tożsamości etnicznej sprawę, mianowicie przynależności do społeczności Oneidów. Do nielicznych wydarzeń o charakterze dorocznym, w których może uczestniczyć każdy członek Oneida Indian Nation, należą ceremonie w Długim Domu. Informatorka F opowiada, jak kiedyś próbowała wejść z dziećmi do Długiego Domu, aby wziąć udział w tym wydarzeniu. Jednakże Brian Patterson, prowadzący ceremonię, zabronił wejścia jej dzieciom. Jego zdaniem nie mogły uczestniczyć w obrzędzie, ponieważ nie są Oneidami<sup>29</sup>. Ten incydent w pierwszym odruchu może budzić zdumienie i oburzenie — przecież niezależnie od „ilości” krwi indiańskiej matka dzieci była Indianką, jest zresztą zatrudniona na ważnym stanowisku przez Oneida Indian Nation. Wydaje się, że to są oczywiste powody, dla których jej dzieci mogłyby uczestniczyć w wydarzeniu, które jest częścią życia społeczności.

Niektórzy Oneidowie rezygnują z udziału w ceremoniach w Długim Domu, jeśli członkowie ich rodzin nie kwalifikują się do uczestnictwa (ani obywatelstwa w OIN):

Mój mąż nie może brać udziału w ceremoniach. Czasami czuję się, jakbym go opuszczała, a on jest tak ważną częścią mnie... A więc czasami czuję się podle, kiedy mówię: „Wybieramy się [z córką] na ceremonię”, a on zostaje<sup>30</sup>.

Zakaz uczestnictwa w ceremoniach dla jej męża jako nie-Indianina powoduje, że również i ona rzadko bierze udział w spotkaniach religijnych w Długim Domu. Przypadki wykluczenia z ceremonii tych, którzy nie posiadają „wystarczająco dużo krwi indiańskiej”, zdarzają się również wśród Oneidów z Wisconsin, gdzie obowiązuje reguła posiadania przynajmniej jednej czwartej krwi indiańskiej, ale jednakowo uznawane jest pochodzenie w obu liniach. Między innymi dzięki tej ostatniej zasadzie liczba Oneidów w Wisconsin (około 15 tysięcy) znacznie przewyższa populację Oneidów z Nowego Jorku (1100 osób)<sup>31</sup>. „Tradycjonalista” Forrest Brooks z tamtejszej społeczności krytycznie ocenia ten sposób ustalania członkostwa w plemienu:

Ilość [procent] krwi to złożony problem tożsamości... Wielka szkoda, że u nas traktuje się [ilość krwi] jako jedyne źródło tożsamości — w rzeczywistości jest to niezgodne z naszymi

<sup>29</sup> Informatorka F, wywiad z 10 sierpnia 2003 r.

<sup>30</sup> „My husband cannot be a part of ceremony. I myself feel sometimes like I am leaving him out, and he is so big part of me... So I sometimes feel mean when I say: «Me and [jej córka] are going to ceremony» and he is left out” [informatorka N, wywiad z 8 sierpnia 2001 r.].

<sup>31</sup> „Oneida Nation” <<http://www.oneidanation.org/government/government.shtml>> — oficjalna strona internetowa Oneida Tribe of Wisconsin, dostęp 9 lipca 2003 r.

mi kulturowymi zasadami. Nasze kulturowe zasady oznaczają dziedziczenie w linii matki, rodu matki. Jesteś tym, czym jest twoja matka<sup>52</sup>.

Odmienne zasady ustalania członkostwa u dwóch grup Oneidów ukazują pewną arbitralność w definiowaniu przez samych Indian tego, kto może być uważany za Indianina. Ta sytuacja wynika z nałożenia się przyczyn historycznych, przepisów prawa amerykańskiego i odmiennych strategii budowania własnej etniczności, przyjętych przez plemiona.

Jakkolwiek niesprawiedliwe mogą się wydawać rygorystyczne zasady członkostwa Oneidów z Nowego Jorku, wskazują na determinację twórców i liderów społeczności w podtrzymaniu tożsamości grupy. Chociaż akceptacja dziedziczenia wyłącznie w linii matki wyklucza z grupy znaczącą liczbę potencjalnych członków, jest ona widowym znakiem poszukiwania wyraźnych granic, które chroniłyby spójność i tożsamość grupy (należy podkreślić, że wielu moich informatorów takie rozwiązanie uważa za jak najbardziej naturalne i krytykują oni inne systemy). Matrylinearyzm w przypadku Oneidów z Nowego Jorku, a dziedziczenie w obu liniach u Oneidów z Wisconsin mają — w przekonaniu twórców reguł członkostwa w obu grupach — zapewnić coś, co moglibyśmy nazwać za Ossowskim „więzią substancjalną” [Ossowski, 1948: 177–187, zwłaszcza 179]. Chodzi o taką więź, co do której uważa się, że stanowi o istocie charakteru osobnika czy grupy. Więź taka miałyby być przekazywana w sposób absolutnie naturalny, biologiczny i dlatego stanowić obiektywne świadectwo tożsamości strony przekazującej (cokolwiek: materiał genetyczny, kulturę i chyba przede wszystkim „krew”) z otrzymującą. Oczywiście, fakt, że dwie grupy wywodzące się z tego samego ludu stosują całkowicie odmienne reguły i w każdej z nich są one uważane za „naturalne”, świadczy o tym, że nie z biologicznymi prawami mamy do czynienia, lecz kulturowymi i politycznymi.

W dawnych czasach zasady matrylinearne regulowały wzajemne powinności w grupie, dzisiaj służą zupełnie czemu innemu: ustaleniu przynależności do grupy. W tym kontekście kontrowersyjna decyzja o niewpuszczeniu na ceremonię w Długim Domu dzieci nieposiadających wystarczającej ilości indiańskiej krwi staje się nieco bardziej zrozumiała — przynajmniej w przekonaniu niektórych liderów ceremonie mają być najpilniej strzeżonym elementem tożsamości współczesnych Oneidów.

### 3.2. „Dostawiając krokwie” — Konfederacja Irokezów

Ciałem decyzyjnym w Konfederacji Irokeskiej była Wielka Rada (Grand Council), której siedziba znajdowała się w Onondaga, najważniejszej wiosce Onondagów.

<sup>52</sup> „Blood quantum, complex issue of identity... it is unfortunate that our people have tended to look at that as the sole source of identity — in a matter of fact this is not even our cultural rules. Our culture rules go by mother side, mother clanage — whatever your mother is — you are. There are certain rules for adoption” [Forrest Brooks, Turtle School, Oneida, Wisconsin, wywiad z 9 września 2002 r.].

Bez wątplenia w przeszłości (mam na myśli XVII i XVIII wiek — do amerykańskiej wojny o niepodległość<sup>35</sup>) Liga Irokezów odgrywała ważną rolę w kolonialnej polityce. W XVII–XVIII wieku stanowiła największy i najskuteczniejszy związek tubylczy w Ameryce Północnej. Tę pozycję zapewniały jej położenie geograficzne ludów irokeskich (pomiędzy koloniami brytyjskimi a Wielkimi Jeziorami i lasami Ontario pełnymi zwierząt; bez Irokezów nie mógł odbywać się handel futrami), dostęp do broni palnej (kupowanej od Holendrów w Nowych Niderlandach) [Axtell, 1978: 121] i znakomita organizacja. Współcześnie idea Ligi jest żywa wśród tzw. tradycjonalistów w każdej ze społeczności irokeskich, także wśród Oneidów. Choć oczywiście Konfederacja nie pełni już funkcji, jakie sprawowała przed 200–300 laty, pozostaje punktem odniesienia dla zwolenników suwerenności irokeskich „narodów”.

Idea Długiego Domu spajała kulturę Irokezów na wielu poziomach. Długi Dom, jako synonim rodu czy lineażu, był nie tylko podstawową jednostką społeczną, ale także oznaczał całą „rodzinę” Irokezów, na którą składało się pięć, a potem sześć „narodów” Haudenosaunee. Symboliczny Długi Dom Konfederacji rozciągał się od Schoharie Creek na wschodzie obecnego stanu Nowy Jork (ziemie Mohawków) do obecnego Rochester w zachodniej części stanu (ziemie Seneków, najbardziej na zachód wysuniętego ludu Irokezów). Zamieszkiwało go pierwotnie pięć „narodów”: Mohawkowie, Oneidowie, Kajugowie, Onondagowie i Senekowie. Ligę Irokezów nazywano również Konfederacją Pięciu Ognisk (a po dołączeniu Tuskarorów w pierwszej połowie XVIII wieku — Sześciu Ognisk)<sup>34</sup> — co znowu odzwierciedlało metaforyczną strukturę i organizację Długiego Domu, zamieszkiwanego przez rodziny — „ogniska rodzinne”. Nawet rozmieszczenie i nazwy poszczególnych pięciu ludów odzwierciedlały strukturę Konfederacji: Seneków nazywano Strażnikami Zachodnich Drzwi (Keepers of the Western Door), skierowanymi na zachód słońca<sup>35</sup>; Mohawków Strażnikami Wschodnich Drzwi (Keepers of the Eastern Door), wychodzącymi na wschód słońca; Onondagów — Strażnikami Ognia (Fire Keepers), ponieważ byli gospodarzami posiedzeń Wielkiej Rady<sup>36</sup> [Tooker, 1978b: 418, 422, 429]. Te trzy plemiona nazywano starszymi braćmi; natomiast Kaju-

<sup>35</sup> Ostatni traktat pomiędzy Konfederacją Sześciu Narodów a rządem amerykańskim zawarto w Buffalo w 1838 roku. Ostatnim traktatem w Stanach Zjednoczonych, w którym uczestniczyła jakakolwiek grupa Irokezów, był traktat w Waszyngtonie (uczestniczyli w nim, obok nie-Irokezów, przedstawiciele Seneków), a w Kanadzie traktat z Indianami z Michel's Band w Albercie (wielu z nich miało pochodzenie irokeskie) w 1913 roku [Jennigs, 1985a: 203–208]. Jednakże Liga Haudenosaunee, jako ciało reprezentujące wszystkich Irokezów, nie brała w nich udziału.

<sup>34</sup> Patrz podrozdział 2.1.

<sup>35</sup> Terry Boyle podaje takie oto wyjaśnienie funkcji, jaką pełnili w Konfederacji Senekowie strzegący zachodniego „portalu” Długiego Domu: „[stąd] tradycyjnie wojownicy irokescy wyruszyli na wyprawy przeciwko zachodnim i południowym narodom... [stąd] irokescy myśliwi wyruszyli, by eksplorować podbite ziemie wzdłuż [rzek] Allegheny i Ohio” [Thomas, Boyle, 1995: 3].

<sup>36</sup> Dym z nieustannie palącego się świętego ognia w „domu” Onondagów miał według mitu sięgać nieba [Tooker, 1978b: 429].

gowie i Oneidowie byli tzw. młodszymi braćmi<sup>37</sup>. Nałożenie na odległe związki między ludami irokeskimi nowych „więzi krwi” za pomocą symbolicznych tytułów i funkcji nawiązujących do terminologii pokrewieństwa wzmacniało związek pięciu plemion.

Wielka Rada Haudenosaunee składała się tradycyjnie z 50 sachemów — wodzów<sup>38</sup> wybieranych przez poszczególne społeczności irokeskie. Zgodnie z tradycją poszczególne lineażę wewnątrz rodów każdego z Pięciu Narodów Irokeskich wybierały swoich przedstawicieli do Wielkiej Rady — decydujący głos przy wskazywaniu reprezentantów należał do matron lineażu i matek rodowych. Najważniejszy był tytuł *thadodaho* (*tadadaho*) — „pierwszego pośród równych”, od nazwiska mitycznego wodza Onondagów<sup>39</sup>. Nie każdy z Pięciu Narodów posiadał równą liczbę przedstawicieli w Radzie: zależała ona od liczby rodów. Na przykład Oneidowie mieli dziewięciu reprezentantów, po trzech z każdego rodu. Senekowie, najliczniejszy lud Konfederacji, reprezentowani byli w Konfederacji przez najmniejszą liczbę wodzów (ośmiu). Tytuł *thadodaho* istnieje do dziś — zgodnie z tradycją funkcję naczelnego wodza Ligi Irokezów zawsze pełni jeden z przywódców Onondagów.

Miłośnicy kultury i organizacji politycznej Konfederacji Irokeskiej chętnie pisali o „imperium irokeskim” — micie długo rozpowszechnionym wśród badaczy i miłośników kultury politycznej Irokezów<sup>40</sup>. W istocie Liga była raczej dobrowolnym i dość luźnym związkiem kilku odległych grup (dystans pomiędzy wioskami irokeskimi wynosił nieraz kilkadziesiąt kilometrów), w którym każda zachowywała znaczną niezależność. Jej funkcjonowanie opierało się na podejmowaniu

---

<sup>37</sup> Oneidowie zapewne odłączyli się w którymś momencie historii od Mohawków, tworząc nowy lud, stąd ich status „młodszych braci” [Jennings, 1984: 35]. Prócz tego wśród innych członków Konfederacji Oneidowie cieszyli się mianem „Tych z Wielkiego Drzewa” (*They of the Big Tree*), co miało nawiązywać do mitycznego wydarzenia, kiedy to Hiawatha, podróżujący z posłaniem Wielkiego Prawa Pokoju przez ziemie Irokezów, napotkał grupę Oneidów odpoczywających obok ściętego wielkiego drzewa [Campisi, 1978: 490]. Jak podaje Campisi, współcześni Oneidowie interpretują tę nazwę jako podkreślenie ich centralnej pozycji w Lidze — jako „trzonu” podtrzymującego Wielkie Drzewo Pokoju [tamże], pod którym, według mitu, miała zostać zawiązana Konfederacja Pięciu Narodów.

Pomimo własnej mitycznej historii przyznającej Oneidom specjalną rolę w powstaniu Ligi ich status „młodszych braci” nie był tak zaszczytny, jak Mohawków, Onondagów i Seneków, czyli „starszych braci”. Niemniej, podobnie jak na Kajugach, na Oneidach spoczywał obowiązek dbania o obszary na południe od ziem Ligi [Jennings, 1984: 35].

<sup>38</sup> Dzisiaj jest ich znacznie mniej, np. w 2003 roku było ich 24 [wywiad e-mailowy z Robertem Brownem, jednym z tradycyjnych wodzów Oneidów z Southwold, zamieszkałym w Wisconsin, posiadającym tytuł *Atahuhta'y* ^, z 26 lutego 2003 r.]. W listopadzie 2000 roku Wielka Rada liczyła tylko 18 osób.

<sup>39</sup> W jednej z wersji mitu o stworzeniu Konfederacji Thadodaho, dzięki i okrutny wódz Onondagów, jest z początku najgroźniejszym przeciwnikiem Deganawidy i dopiero wyczesanie (według innej wersji mitu wyrwanie) węzy z jego włosów dokonane przez Hiawathę sprawia, że przechodzi on na stronę zwolenników Konfederacji.

<sup>40</sup> Francis Jennings w książce *The Ambiguous Iroquois Empire* [1984] przedstawia szerokie tło funkcjonowania Ligi do połowy XVIII wieku.

jednogłośnych decyzji w Wielkiej Radzie. Pomimo nierównej liczby reprezentantów każde z plemion dysponowało jednym głosem. Liczba przedstawicieli plemion, a wśród nich rodów, symbolizowała raczej rangę i autorytet poszczególnych „narodów” i rodzin, z których wywodzili się przywódcy, ale nie determinowała faktycznej władzy.

Ważne dla Ligi sprawy rozpatrywano podczas posiedzeń Wielkiej Rady w następujący sposób: najpierw dyskutowali je między sobą starsi bracia: Mohawkowie i Senekowie, potem przekazywali wspólną opinię młodszym braciom: Oneidom i Kajugom. Jeżeli wśród tych plemion następowała zgoda, wspólną opinię przedstawiano Onondagom, „strażnikom ognia”. Jeśli jej nie zaakceptowali, cały proces zaczynał się od nowa aż do osiągnięcia porozumienia [Fenton, 1998: 203–214; Tooker, 1978b: 428–429]. Gdy to się okazywało niemożliwe, Onondagowie „zagaszali ogień Rady”, co oznaczało, że w tej konkretnej sprawie „narody” będą podejmować decyzje samodzielnie<sup>41</sup>. Organizacja Ligi pozwoliła pięciu, a potem sześciu ludom irokeskim skutecznie egzekwować wspólną politykę przez około 200 lat, ale nigdy nie ograniczała suwerenności poszczególnych jej członków.

Mit o powstaniu Ligi Irokezów głosi, że strukturę konfederacji ludom irokeskim narzucił legendarny<sup>42</sup> Deganawida<sup>43</sup>. Chociaż naukowcy datują jej początki na okres XV–XVII wieku, a więc albo przed zetknięciem się z pierwszymi białymi (Hollandrami), albo już po<sup>44</sup>, indiańscy informatorzy zazwyczaj podają wcześniejsze daty. Tradycyjny pogląd mówi o odwieczności istnienia Ligi. Kellar George, jeden z przywódców Oneidów w Nowym Jorku, stwierdza:

(...) Ceremonie istnieją od setek, jeśli nie tysięcy lat. Od czasu utworzenia Konfederacji, od czasu przybycia Czyniącego Pokój (...) <sup>45</sup>.

Dociekaniom naukowym przeciwstawia się tutaj pogląd mityczny, lokujący pochodzenie ceremonii i Konfederacji Irokeskiej nie tyle „setki czy tysiące tysięcy” lat wstecz (bo nie ma potrzeby odczytywać słów K. George’a wprost), co po prostu w odległej przeszłości, której niczyja pamięć nie sięga. Informator umieszcza pochodzenie ceremonii w porządku mitycznym — to Peacemaker, Deganawida, miał

<sup>41</sup> Tak było podczas spotkania Wielkiej Rady w Onondagą w 1777 roku, kiedy to Irokezi nie mogli dojść do wspólnego stanowiska w sprawie rewolucji amerykańskiej i na czas wojny postanowili zagasić ogień. Brak jedności całej Konfederacji Irokeskiej rozpoczął wtedy jej upadek.

<sup>42</sup> Legendarny z europejskiego czy naukowego punktu widzenia. Wielu Irokezów współcześnie uważa, że Deganawida był rzeczywistą postacią i traktuje „mit” o Deganawidzie i jego towarzyszu Hiawacie jako ważną część historii i historiografii ludów Konfederacji.

<sup>43</sup> Patrz też podrzdział 4.1, s. 158–159 oraz podrzdział 4.4.

<sup>44</sup> Dyskusja na temat powstania Ligi została zrekapitulowana między innymi w: Tooker, 1978b: 418–422; patrz też: Jennings, 1984: 39; Snow, 1995: 52–53. Olive Dickason podaje rok 1451 — datę zaćmienia Słońca w kraju Irokezów [Dickason, 1997: 51].

<sup>45</sup> „Ceremonies have been going on since, o gosh, hundreds of hundreds of years, if not thousands of years. Since the creation of the Iroquois Confederacy, since the coming of the Peacemaker probably ceremonies were to be done” [wywiad z 4 września 2001 r.]. Patrz też wypowiedź Briana Pattersona na s. 137.

je ustanowić dla Irokezów. Dla mitycznej świadomości nie ma znaczenia fakt, że domniemaną działalność Deganawidy, która miała doprowadzić do utworzenia Ligi, historycy lokują 400–500 lat wstecz, nie „tysiące tysięcy” lat temu. Wypowiedź George’a można rozumieć jako wyraz przeświadczenia o niezbywalnej ważności takich instytucji kultury Irokezów, jak Konfederacja Haudenosaunee (organizacja polityczna Ligi) czy ceremonie (organizacja religijna Ligi).

Mit opowiada o tym, jak Deganawida przekazał zwaśnionym Irokezom posłanie pokoju (zwane Wielkim Prawem Pokoju — The Great Law of Piece) pod wielką białą sosną (sosną wejmutką)<sup>46</sup>. Historia pokazuje, że jednym z motywów powstania Konfederacji Pięciu Plemion Pokoju była skuteczna obrona własnych wiosek i walka o wpływy w międzynarodowym handlu na kontynencie amerykańskim. W XVII wieku Liga zaangażowała się w tzw. wojny bobrowe (*beaver wars*), które doprowadziły do upadku inne plemiona irokeskie<sup>47</sup>. Ten właśnie moment w historii Ligi Irokezów ukazuje roztropność jej założycieli, którzy postanowili złączyć jej członków symbolicznymi więzami krwi. W dużej mierze fikcyjne, ale utrzymane dzięki rytuałowi i politycznej organizacji poczucie pokrewieństwa grupowego<sup>48</sup> stało się skuteczne w zwalczaniu innych plemion irokeskich, które do Konfederacji nie przystąpiły, i okazało się środkiem zapewniającym Lidze przetrwanie do czasów amerykańskiej wojny o niepodległość.

Współcześnie rząd amerykański nie utrzymuje oficjalnych stosunków z Wielką Radą. Jednakże Konfederacja wciąż istnieje i Wielka Rada, jej ośrodek decyzyjny, nadal wypowiada się w ważnych dla Irokezów kwestiach, a część każdej irokeskiej populacji (na przykład w każdej z trzech grup Oneidów, ale i wśród Mohawków, Onondagów i pozostałych plemion) o orientacji tradycjonalistycznej deklaruje przywiązanie do Konfederacji jako autentycznej tubylczej, nienarzuconej przez białych formy rządów. Tubylczy działacze i pracownicy naukowcy oraz autorytety spoza świata nauki wśród tradycyjnej części Irokezów, wspierane przez

<sup>46</sup> Więcej na temat Deganawidy i Wielkiego Prawa Pokoju w rozdziale 4. „Historia mityczna Oneidów”.

<sup>47</sup> Skóry bobrowe stanowiły najbardziej pożądanym przedmiotem handlu holenderskich i angielskich kolonistów. W zamian za nie Irokezi otrzymywali broń palną, noże i inne przedmioty kultury europejskiej. Broń palna ułatwiała polowanie, ale powodowała, że liczba bobrów na terenach łowieckich Irokezów błyskawicznie malała. Paul Wallace [1991: 100] uważa, że do 1640 roku Irokezi na swoich terytoriach (pomiędzy rzekami Hudson a Genesee) wytrzebili już niemal wszystkie bobry i musieli zwrócić się przeciwko innym ludom, by móc polować na ich terenach i mieć monopol w handlu z Europejczykami. W latach 1649–1656 Liga pobiła i zmusiła do rozproszenia sąsiadów z północy i zachodu: silne ludy Huronów, Petun, Neutralnych, Erie. To samo uczyniła w latach 1669–1673 na wschodzie z Mohikanami, a w 1675 z zamieszkującymi na południowy zachód od siedzib Ligi (w dolinie rzeki Susquehanna w Pensylwanii) Indianami Susquehanna [Wallace, 1991: 99–104]. W ten sposób unicestwiła handlową potęgę Nowej Francji, zależną od sprzymierzonych z nią pokonanych przez Ligę plemion.

Trigger w swojej wspaniałej ethnohistorii Huronów *The Children of Aataentsic* [1987], w rozdziale 11 „The end of the confederacy” umieszcza wnikliwy opis i analizę upadku konfederacji Huronów w wojnie z Ligą Irokezów.

<sup>48</sup> Por. Stanisław Ossowski o „pokrewieństwie grupowym” [Ossowski, 1948: 171–187].



sprzyjających im nieindiańskich badaczy, deklarują suwerenność tradycyjnego rządu Irokezów i jego nadrzędność wobec elekcyjnych i innych „nietradycyjnych” rządów (jak chociażby Rada Mężczyzn Oneidów z Nowego Jorku) w poszczególnych plemionach<sup>49</sup>.

### 3.2.1. Wampum

Wampum<sup>50</sup> oznacza dwie rzeczy: muszle (z małą koloru ciemnofioletowego zwanych *quohog*, szczególnie cenne, oraz białych — *whelk* [Hamell, 1996: 662–663]) zbierane przez Indian na wybrzeżu Atlantyku oraz sznury z nanizanymi muszlami (*wampum strings*) lub pasy utkane z muszli (*wampum belts*), które służyły tubylcom do zapisywania ważnych wydarzeń za pomocą piktograficznych znaków i wzorów. Pasy wampum mogły służyć jako cenny dar potwierdzający autorytet i uczciwość ofiarodawcy. Były też wysoko cenionym produktem handlowym. Wydaje się, że symboliczne treści przedstawiane przez wampumy, a także rytualne sposoby ich używania stanowiły specjalny kod, właściwy wyłącznie wystąpieniom związanym z ważnymi wydarzeniami. Wampum prezentowany przez Indianina na początku spotkania, wskazywał na jego wysoką pozycję upoważniającą do podjęcia rozmów [Smolenski, 2004: 109–110]<sup>51</sup>. W późniejszym okresie stały się niezbędnym, honorowanym przez Europejczyków, a potem Amerykanów, atrybutem przy zawieraniu traktatów z Indianami<sup>52</sup> [Tooker, 1978b: 422–423; Hamell, 1996: 664; Hauptman, 1986: 218]. Ich brak podczas zawierania umowy czy traktatu powodował ich nieważność<sup>53</sup>. Koloniści szybko dostrzegli olbrzymie znaczenie, jakie

<sup>49</sup> Np. niedawno zmarły znany lider z plemienia Seneków i wykładowca na Uniwersytecie w Buffalo, John Mohawk, pisał: „The political culture of the Haudenosaunee, now some five or more centuries old, continues to function to this day with a resilience that has enabled their continued existence as a distinct people” [Mohawk, 1996: 302].

<sup>50</sup> Słowo „wampum” pochodzi z rodziny językowej wschodniej algonquian, Indian z południowej części obecnej Nowej Anglii oraz Delawarów z obecnego New Jersey [Hamell, 1996: 662–664].

<sup>51</sup> Michael K. Foster dokonuje wnikliwej etnograficzno-językowej analizy znaczenia wampumu przekazywanego w czasie ważnych spotkań między Ligą a reprezentantami władz Nowej Francji, Wielkiej Brytanii, a potem Stanów Zjednoczonych. Jego główną tezą jest to, że z punktu widzenia Irokezów wampum w ogóle umożliwiał komunikację [Foster, 1985: 99–114].

<sup>52</sup> Najśłynniejszy jest Wampum Przymierza z Waszyngtonem (Washington Covenant Belt); reprezentuje on przyjaźń pomiędzy 13 koloniami i Ligą. Pas wykonany z około 10 tysięcy purpurowych i białych muszli, подарowany został Irokezom w 1789 roku [Tooker, 1978b: 423]. Zdjęcie wampumu dostępne na przykład na stronie <<http://writing.syr.edu/~cfsmith/talks/cw97html/belt1.html>>.

<sup>53</sup> O znaczeniu wampumu dla Irokezów i Delawarów pisali np. działający wśród nich misjonarze — bracia morawscy (patrz podrozdział 6.1, zwłaszcza s. 211–212). Na przykład David Zeisberger zanotował w 1770 roku: „Indianie zazwyczaj upoważniają swoich wodzów do negocjowania (...) Potrzebują do tego wampumu, ponieważ podczas przemowy potwierdzają każde swoje zdanie przy pomocy sznura wampumu. Bez tego ich słowa nie mają żadnej wagi i nikt ich nie słyszy. (...) Jeżeli tego nie uczyniono, wodzowie (...) nie mieliby mocy, nie byłoby władzy, każdy by czynił, co mu się podoba, i panoszyłby się chaos. Tak, każdy by walczył z każdym” [Olmstead, 1997: 345–346].

Inny z braci morawskich, George Heinrich Loskiel, pisał w 1789 roku: „Jeżeli mówca podczas spotkania wygłasza ważne zdanie, prezentuje sznur z muszli i mówi: «Aby potwierdzić moje słowa, daję

Irokezi przywiązywali do wampumu, i sami rozpoczęli produkowanie pasów z muszli *quohog* na masową skalę<sup>54</sup>.

Według mitu o stworzeniu Ligi tym, który pokazał Irokezom wampum po raz pierwszy i nauczył ich się nim posługiwać, był Deganawida. Bohater kosmogonii Ludu Długiego Domu w trakcie swojej podróży napotkał Hiawathę, rozpaczającego w lesie po utracie córek w wyniku bratobójczych walk między Irokezami. Żeby ukoić ból Hiawathy, Deganawida odprawił rytuał żałobny, ofiarowując kilka sznurów muszli wampum i wymawiając Słowa Pocieszenia/Pożegnania (*Words of Condolence*): pierwsze z nich „osuszyło oczy” Hiawathy, drugie „otwarło jego uszy”, trzecie „odetkało gardło” i „tak dalej, aż jego ból został ukojony i zmysły przywrócone” [Richter, 1992: 31]. Odtąd najważniejszą ceremonią w Długim Domu w Onondaga (czyli siedzibie Konfederacji Irokeskiej) stała się Ceremonia Pożegnania (*Condolence Ceremony*), podczas której na miejsce zmarłych wodzów wybierano nowych. Wampumy Konfederacji, przechowywane w Onondaga, stanowiły — i tak traktowane są do dziś — symbol suwerenności Ligi Irokezów<sup>55</sup>.

Fragmety opisu spotkania delegatów Nanticoków i Wielkiej Rady Haudenosaunee ukazują, jak mityczne wskazówki przekazane przez Deganawidę Hiawacie znalazły odzwierciedlenie w ceremoniale politycznym Irokezów. Obserwator wydarzenia w 1743 roku, kwakier i botanik John Bartram, był świadkiem oficjalnego składania petycji do Ligi z prośbą o pozwolenie na osiedlenie się Nanticoków na jej ziemiach<sup>56</sup>.

Przynieśli wampum, 3 pasy i 5 sznurów; jeden służył do wytarcia krwi irokeskiej, którą rozlali [Nanticokowie], inny, aby wznieść kopce nad ich grobami, zebrać patyki, korzenie i kamienie i wyrównać powierzchnię kopców, trzeci, by oczyścić żołądki żywych z żółci i wszystkiego, co im szkodzi, czwarty — alkohol, by pocieszyć ich ducha, piąty, by odziać ich ciała i utrzymać je w cieple, szósty, by połączyć się z nimi we wzajemnej przyjaźni, siódmy, by spełnili ich prośbę o pozwolenie na osiedlenie się nad dopływem Susquehanny,

---

ten sznur wampumu». Natomiast główny temat swojego wystąpienia podkreśla, dając pas wampumu (...) Odpowiedź (...) musi podobnie być potwierdzona przy pomocy sznurów i pasów [wampumowych] tych samych rozmiarów i w tej samej liczbie” [Augustin, 2001: 98].

<sup>54</sup> Holendrzy produkowali wampumy w Fort Orange, a nawet w samej Republice Zjednoczonych Prowincji (dzisiejszej Holandii). Nie wszyscy Indianie jednak je zaakceptowali, uważając je za nieautentyczne [Kraft, 2001: 382–384; Weslager, 1965: 119].

<sup>55</sup> „The first time our people came to know about wampum, was during the time of the Peacemaker. This is when we came together as a confederacy, United Nation's. The wampum was used for making record's of event's, and of a way to send message's to other communities, and Nation's. When the Grand Council convene's, the meeting is opened, and then the string of wampum is placed for all to see, that when someone come into the meeting, and they see that the wampum is out, then the meeting is in cession. There are five white string's of wampum, and one purple. The five white strand's are for the original five nation's, and the purple is for the Tuscarora's, who came to be the sixth nation, during the 1720's” [e-mail od Roberta Browna z 28 lutego 2003 r.].

<sup>56</sup> W owym czasie Nanticokowie coraz silniej odczuwali problemy związane z naporem białych osadników w Maryland, gdzie mieszkali, a także próby pozbawienia ich samodzielności przez władze kolonii.

inny, by wyprosić „5 narodów” o opiekę nad kobietami [Nanticoków] wtedy, gdy mężczyźni są na polowaniu [Weslager, 1983: 144–145].

Indianie znad Zatoki Chesapeake jak Nanticokowie również używali wampumów, ale wykonywali je najczęściej z muszli zwanych *roanoke*, dostępnych na obszarach, które zamieszkiwali. Z przytoczonego cytatu wynika, że znali oni dobrze procedurę postępowania w negocjacjach z Ligą: główny cel wizyty, jakim było uzyskanie akceptacji Irokezów na sprowadzenie się Nanticoków na tereny kontrolowane przez Ligę, został przedstawiony pod koniec spotkania, a negocjacom towarzyszyło rytualne obdarowywanie gospodarzy. W istocie był to początek charakterystycznej dla społeczności indiańskich transakcji wymiany i próba ustanowienia relacji wzajemności. Posunięcie delegacji Indian z Maryland okazało się skuteczne: prośba została spełniona i w ciągu następnych kilkunastu lat grupy Nanticoków osiedliły się na terenach kontrolowanych przez Konfederację (nad rzeką Juniata, dopływem Susquehanny).

Dzisiaj znów Irokezi postrzegają wampumy jako symbol odrębności ich kultury i dowód suwerenności. Używane są podczas ceremonii w Długim Domu, pożyczane podczas ważnych spotkań przedstawicieli różnych irokeskich plemion. Na przykład Oneidowie z Southwold, uznawani za najbardziej tradycyjnych, przywozili ze sobą wampum, odwiedzając krewnych z Wisconsin w ich Długim Domu w latach siedemdziesiątych XX wieku. W ten sposób rozpoczynała się jedna z debat dotycząca roszczenia ziemskiego. Tradycjoniści w Wisconsin używają wampumu, by zaprosić przedstawicieli władzy elekcyjnej na wspólne spotkanie [Daniels, 1997: 5]. Ozdobne muszle są również stosowane podczas tradycyjnych ceremonii zaślubin u Oneidów w Wisconsin [tamże]. Sznur z muszlami wampumu, przymocowany do kija z nacięciami (*notched stick*), jest nadal używany do zwoływania narad [Tooker, 1978b: 423]; na przykład mówca (*speaker*) podczas ceremonii Środka Zimy (*Midwinter Ceremony*) trzyma wampum z białych muszli (*whelks*) w rękę, kiedy opowiada o wydarzeniach minionego roku<sup>57</sup>.

W grudniu 2002 roku podczas pobytu wśród Oneidów z Southwold jedna z tamtejszych matek rodowych pokazała mi dwa krótkie pasy wampum, które wyciągnęła z portfela: jeden, symbol jej rodu, i drugi, nieco krótszy, подарowany przez jednego z wodzów po śmierci jej matki.

To właśnie Oneidowie z Southwold uważają, że są prawdziwymi spadkobiercami dziedzictwa Ludu Stojącego Kamienia. Utrzymują, że opuszczając Nowy Jork w połowie XIX wieku, zabrali ze sobą wampumy — symbole poszczególnych rodów i że żadna z pozostałych dwóch grup takich insygniów nie posiada.

Wiele z tych bezcennych przedmiotów trafiło do amerykańskich i kanadyjskich muzeów. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku nowojorscy Oneidowie zwrócili się do Field Museum w Chicago o zwrot szczególnego wampumu —

<sup>57</sup> Informacja uzyskana drogą e-mailową od Johna Faddena 25 lipca 2003 r.

symbolizującego Konfederację Irokeską, pochodzącego z końca XIX wieku<sup>58</sup>. Nim muzeum zdążyło odpowiedzieć, podobne roszczenie wysunęli Oneidowie z Wisconsin. Doszło do sporu o to, gdzie wampum miałby być przechowywany. Nowojorscy Oneidowie utrzymywali, że ich terytorium znajduje się na ziemi ojczystej ich przodków i dlatego powinien tam wrócić. Oneidowie z Wisconsin przypominali, że podczas exodusu z Nowego Jorku w pierwszej połowie XIX wieku symbol Ligi był przechowywany przez jednego z ich liderów [Daniels, 1997: 1–2]. Loretta Metoxen, historyk z plemienia Oneidów z Wisconsin, twierdzi, że jej grupa oraz społeczność z Southwold zaproponowały, aby wampum był cyklicznie przechowywany przez każdą z trzech grup, ale na to rozwiązanie nie zgodzili się Oneidowie nowojorscy<sup>59</sup>. Ponieważ Oneidom nie udało się rozwiązać sporu, wampum ostatecznie pozostał w Field Museum.

Nie chodzi tu tylko o uzyskanie lepszej pozycji we współczesnym społeczeństwie Stanów Zjednoczonych. Wampum jest łącznikiem pomiędzy przeszłością a współczesnością, pomiędzy zrytualizowaną rzeczywistością kultury symbolicznej i współczesnymi próbami jej podtrzymania i odtworzenia<sup>60</sup>. To walka o autentyczność: wampum z Field Museum jest symbolem tożsamości Oneidów. Nie ma znaczenia, że został nim po kilkudziesięciu latach zapomnienia<sup>61</sup>; we współczesnych „politykach” tradycji staje się narzędziem łączącym Oneidów z ich dumną — kulturowo bogatą przeszłością. Z punktu widzenia każdej ze stron pozostałe są uzurpatorami — przecież wampum należał do akcesoriów kultury obrzędowej i jego „zawłaszczenie” przez „nieuprawnioną” grupę równać się może świętokradztwu. Zwycięstwo jednej ze stron w tej walce będzie powodem do samookreślenia

<sup>58</sup> Stało się to możliwe dzięki uchwalonemu w 1990 roku NAGPRA. Patrz rozdział 1.

<sup>59</sup> Rozmowa z Loretą Metoxen, Oneida, Wisconsin, z 8 lipca 2007 r.

<sup>60</sup> Specjalnie używam obu niejako sprzecznych semantycznie rzeczowników, żeby wyraźnie zaakcentować istnienie ciągłego dialogu odbywającego się w każdej społeczności irokeskiej w USA i Kanadzie — dialogu pomiędzy „autentycznością” a modernizacją, subiektywnie pojmowanym „naturalnym” przekazem a świadomymi próbami zrekonstruowania minionych elementów kultury. W każdej społeczności odbywa się taka dyskusja, „długa rozmowa” między uczestnikami kultury, w której konkurują, a czasem współgrają rozmaite tradycje, zawsze odwołujące się do tego samego zasobu kulturowego, tego samego dziedzictwa. Dlatego uważam, że podtrzymanie i odtwarzanie tradycji są raczej dwoma aspektami tego samego procesu niż przeciwstawnymi czynnościami. Stosowanie tego podejścia ułatwia analizę porównawczą zjawisk zachodzących u Oneidów z Nowego Jorku i innych społeczności irokeskich.

<sup>61</sup> Susan G. Daniels, była dyrektor Oneida Cultural Heritage Department, podaje, że pas wampumu został zakupiony przez muzeum w 1898 roku od niezidentyfikowanej do dziś kobiety („squaw”), którą miał na swoją spadkobierczynię wyznaczyć wódz Elijah Skenandoa, jeden z liderów Oneidów w Wisconsin, ostatni znany posiadacz wampumu [Daniels, 1997: 1–2]. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku rozpoczęto starania o jego odzyskanie.

Od pracownika Field Museum dowiedziałem się, że przetrzymywany obecnie w muzealnym sejfie wampum Oneidów będzie im przekazany tak szybko, jak szybko wszystkie trzy grupy podejmą wspólną decyzję co do jego dalszych losów [rozmowa z dr Helen A. Robbins, *repatriation specialist of the Field Museum*, z 9 lipca 2007 r.].

się jako „właściwy naród” Oneidów, ten, który ma prawo trzymać pieczęć nad własnymi dobrami kulturowymi<sup>62</sup>.

### 3.2.2. Oneidowie i Konfederacja Haudenosaunee

Po śmierci pozostałych dwóch reprezentantów Narodu Oneida Halbritter powołał do życia wspomnianą już instytucję Rady Mężczyzn. W jej skład wchodzi przedstawiciele trzech rodów, niektórzy z nich pełnią jednocześnie różne funkcje w przedsiębiorstwach Oneida Nation Enterprises. Prócz tego każdy ród desygnuje matki rodowe, które dwa razy w tygodniu uczestniczą wraz z członkami *men's council* w zebraniach dotyczących spraw Narodu. Jednakże nie bierze w nich udziału przedstawicielka rodu Wilka — Maisie Shenandoah, ponieważ Rada Mężczyzn „pozbawiła ją głosu”.

Rada Mężczyzn Halbrittera nie jest uznawana przez Wielką Radę Konfederacji Haudenosaunee, instytucję, która w zmienionej formie przetrwała do dziś.

Trudno ocenić zasięg władzy i autorytetu Wielkiej Rady Haudenosaunee. Wśród poszczególnych grup Irokezów nie ma co do tego zgody. Rząd Oneidów z Nowego Jorku, uznawany przez rząd federalny, nie ma w niej żadnych przedstawicieli. Wiąże się to ze współczesną sytuacją polityczną: Wielka Rada, która niegdyś wyznaczyła Halbrittera na jednego z reprezentantów Oneidów w Nowym Jorku, dzisiaj znajduje się z nim i jego zwolennikami w ostrym konflikcie<sup>63</sup>. Dzisiejsi przedstawiciele Oneidów w Wielkiej Radzie pochodzą ze społeczności w Southwold nad rzeką Thames w Ontario i to oni usurpują sobie prawo reprezentowania wszystkich Oneidów.

Wśród samych Oneidów również nie ma jednomyślności co do tradycyjnej instytucji Wielkiej Rady: zapewne najwięcej zwolenników znajduje wśród Oneidów z Southwold znad rzeki Thames w Kanadzie, ale i tam istnieje rząd plemienny wzorowany na kanadyjskim, respektowany przez rząd kanadyjski i wielu członków społeczności (której część z kolei nie respektuje władzy tradycyjnej). A i tradycyjni wodzowie z Southwold prowadzą czasem spór z Radą. Zarzucają Onondagom, Strażnikom Ognia, czyli gospodarzom spotkań Wielkiej Rady, że zbyt szeroko interpretują swoje uprawnienia i sami próbują wybierać „wodzów”, którzy mieliby reprezentować Oneidów na forum Rady<sup>64</sup>.

Oneidowie z Wisconsin stosują, wzorowany na prawie amerykańskim, system elekcyjny, ale i tam część społeczności wyraża poparcie dla Wielkiej Rady. Wydaje się, że akurat w tej społeczności stosunki pomiędzy tradycjonalistami

<sup>62</sup> Por. Lowenthal, 1996: 227 i n.

<sup>63</sup> Patrz rozdział 2.

<sup>64</sup> Wskutek nieporozumienia, do jakiego doszło podczas spotkania Rady w 1987 roku, tradycyjni, dziedziczący w linii matki wodzowie z Southwold zostali zastąpieni przez nią innymi. Do dziś trwają spory, kto ma prawo reprezentować Oneidów podczas zebrań w Onondaga [informacja uzyskana 1 marca 2003 r. od Teresy Nicholas, członka Oneida of the Thames w Ontario; wywiad e-mailowy z Robertem Brownem].

i zwolennikami władzy elekcyjnej są poprawne. Przykładem jest sfinansowanie konstrukcji tamtejszego długiego domu z wpływów z kasyna, nad którym pieczę sprawuje Business Committee, czyli właśnie władza elekcyjna.

Rządy plemienne poszczególnych społeczności Oneidów różnią się swoim stosunkiem do Wielkiej Rady. Były elekcyjny wódz (*chief of the Band Council*) Indian z Southwold, Harry Doxtater, utrzymuje, że jego stosunki z tą częścią społeczności, która opowiada się za tradycyjnym systemem władzy i uznaje Wielką Radę za najważniejsze ciało decyzyjne wszystkich Irokezów, są poprawne<sup>65</sup>. Z szacunkiem o Radzie wypowiada się liderka Oneidów z Wisconsin, *elected chairperson* Tina Dunforth<sup>66</sup>.

Zupełnie inaczej przedstawiają się stosunki pomiędzy władzami nowojorskich Oneidów a Wielką Radą. Kiedy w kwietniu 1993 roku Wielka Rada próbowała usunąć Halbrittera jako reprezentanta Oneidów z Nowego Jorku, ten oświadczył, że nie ma ona takiego prawa i że tylko Oneidowie mogą wybierać swoich liderów<sup>67</sup>. „Wodzowie Onondagów próbowali wybierać władze dla Oneidów” — relacjonował<sup>68</sup>. Warto pamiętać, że początek kariery lidera OIN Halbritter zawdzięcza poparciu Wielkiej Rady. W Nowym Jorku dziś już tylko Maisie Shenandoah i jej nieliczni zwolennicy uznają zwierzchnictwo Wielkiej Rady<sup>69</sup>. Jej nieżyjący mąż był zresztą jednym z wodzów Onondagów (To Onondagowie desygnowali od zarania Ligi Irokeskiej największą liczbę wodzów — 14 — do 50-osobowej Rady. Na ich terytorium odbywają się jej spotkania. Oni też dzisiaj są największymi zwolennikami tradycyjnej formy władzy).

Matki rodowe (wchodzące w skład *men's and clan mothers' council*) nowojorskich Oneidów również nie są uznawane przez Wielką Radę i tradycyjnych Irokezów. Nawet co do Maisie Shenandoah istnieją wątpliwości. Choć przez niektórych Irokezów z różnych grup uważana jest za „prawdziwą” matkę rodową Oneidów z Nowego Jorku, Robert Brown, jeden z tradycyjnych wodzów pochodzący z Southwold, twierdzi, że również ona nie została wybrana w sposób przewidziany przez Wielkie Prawo<sup>70</sup>. Z jego wypowiedzi wynika, że zgodnie z tradycją tylko w Southwold mogą być wybierane matki rodowe.

Wielka Rada z kolei uznaje poszczególne rządy plemion irokeskich za instytucje wybrane według nieirokeskich zwyczajów, które z tego powodu nie mają prawa

<sup>65</sup> Wywiad z 3 grudnia 2002 r.

<sup>66</sup> Wywiad z 12 września 2002 r.

<sup>67</sup> Patrz podrozdział 2.5.1.

<sup>68</sup> Wywiad z 10 sierpnia 2001 r. w siedzibie władz Oneida Indian Nation w Turning Stone. Zarzut, że Onondagowie ingerują w suwerenność innych „narodów” irokeskich, roszcząc sobie nadmierne prawa z tytułu zajmowania pozycji „strażników ognia”, pojawia się również w wywiadzie z Robertem Brownem.

<sup>69</sup> Osoby uważające się za tradycyjnistów w każdej z trzech społeczności Oneidów często zamiast nazwy plemienia używają określenia „Haudenosaunee” czy „Hode'nosaunee” — People of the Longhouse albo „Ukwehu we” — *original people*.

<sup>70</sup> Wywiad e-mailowy z Robertem Brownem z 27 lutego 2003 r.

reprezentować „Tradycyjnej Konfederacji Sześciu Narodów”. Uważa więc, że tylko ona może utrzymywać stosunki ze Stanami Zjednoczonymi<sup>71</sup>.

Ada Deer, szefowa federalnego Biura do spraw Indian w trakcie konfliktu wokół przywództwa wśród nowojorskich Oneidów o swoich decyzjach informowała nie tylko Raya Halbrittera, ale także Wielką Radę. Jednakże oficjalne stosunki *government to government* (a więc w jakimś stopniu uznające odrębność i suwerenność indiańskiego ludu) łączą rząd amerykański z Oneida Indian Nation i innymi „inkorporowanymi” rządami plemiennymi, nie zaś z Wielką Radą.

Sytuację komplikuje jeszcze fakt, że oprócz Wielkiej Rady w Onondaga funkcjonuje inna: w Ohsweken, w rezerwacie Sześciu Narodów w Ontario. Skupia wodzów ze społeczności irokeskich zamieszkałych w Kanadzie (choć w zależności od zmieniającej się polityki część z nich uczestniczy w obradach Wielkiej Rady w Onondaga. Oczywiście, komplikuje to i tak trudne stosunki pomiędzy ludami i frakcjami wewnątrz ludów irokeskich, a także stosunki z rządami stanowymi i federalnym).

Bez wątpienia na przełomie XX i XXI wieku Irokezi, choć już nie jako Konfederacja Sześciu Narodów, ale jako rządy poszczególnych plemion, po bez mała 200 latach degradacji politycznej, społecznej i kulturowej, odzyskują znaczenie w niewralgicznej części Ameryki, jaką jest stan Nowy Jork. Tym razem nie jako militarna i handlowa potęga, która odgrywała ważną rolę w kolonialnej polityce kontynentu, ale jako specyficzne organizacje narodowo-biznesowe, zręcznie integrujące się ze społeczeństwem amerykańskim i skutecznie wykorzystujące możliwości, jakie dają mechanizmy wolnego rynku i demokratycznego prawa.

### 3.3. Rola tradycyjnej religii Irokezów. Wielka Rada Haudenosaunee

Wielka Rada była nie tylko instytucją decydującą o politycznych i militarnych działaniach Irokezów, ale także odpowiadała za rytualną i religijną sferę kultury ludów Haudenosaunee<sup>72</sup>. Dzisiejsi liderzy Irokezów podkreślają, że właśnie sfera

<sup>71</sup> Six Nation Council, Onondaga Nation „Regarding Authority to Submit Land Claims” — list do prezydenta Nixona, 23 kwietnia 1974 r. [[http://sixnations.buffnet.net/Grand\\_Council/?article=regarding\\_land\\_claims](http://sixnations.buffnet.net/Grand_Council/?article=regarding_land_claims)].

<sup>72</sup> Według jednego z liderów nowojorskich Oneidów władza polityczna i przywództwo religijne są w ich kulturze ściśle ze sobą powiązane (oczywiście myśli o Men’s Council Oneidów, nie o Wielkiej Radzie Haudenosaunee): „In our way of life there is no separation between the government and ceremonies, because maybe you think of ceremonies as a religion, but it’s not a religion. It’s a way of life, in creator’s instructions that he gave us we conduct ourselves on this Mother Earth. This is what we follow in these ceremonies. Also a government is in a link, there is no separation between the people, the government, and the ceremonies. And how they are in a link is through our clan system” [Brian Patterson, wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

religijna była najważniejsza i że w tradycyjnej wersji kultury Haudenosaunee nie istnieje rozdział pomiędzy nią a innymi dziedzinami życia<sup>73</sup>.

Chociaż z powodów historycznych i zmienionej sytuacji politycznej Konfederacja Irokeska nie pełni już tych funkcji, jakie pełniła przed amerykańską wojną o niepodległość, wśród współczesnych Oneidów często spotyka się deklaracje o przynależności do Ligi. Znajduje to odzwierciedlenie bardziej w sferze ceremonialnej niż politycznej: różne społeczności irokeskie, w tym oneidzkie, w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych uczestniczą w tej samej kulturze symbolicznej. Wyznaczają ją: recytacja (powtarzana przez pokolenia aż do dziś) Wielkiego Prawa Pokoju/Wielkiego Prawa Ligi (The Great Law of Peace/The Great Law of League — *Kaianerekowa*), które Deganawida miał przekazać Pięciu Narodom [Snow, 1995: 65–66], oraz ceremonie w Długim Domu — tradycyjnym miejscu obrzędów dorocznych i innych u Irokezów od czasu wprowadzenia doktryny Handsome'a Lake'a w XIX wieku. Najważniejszą była odprawiana w stolicy Konfederacji w Onondaga Ceremonia Pożegnania zmarłego wodza–sachema (wodzowie byli nie tylko reprezentantami swoich rodów i plemion, ale także przedstawicielami całej Ligi) i zastąpienia go nowym. Zarówno w przeszłości, jak i dzisiaj — dzięki nieprzerwanemu istnieniu i skomplikowanemu rytuałowi — obrzędy te wyodrębniają współcześnie kulturę ludów irokeskich od kultury innych Indian. W tym sensie Konfederacja nadal istnieje, chociaż w dużej mierze ograniczona do kultury obrzędowej i do węższego kręgu wyznawców (złożonego z zorientowanej tradycyjnie mniejszości w poszczególnych społecznościach).

### 3.3.1. *Gaiwio*, hazard i ziemia

W kilka lat po zakończeniu wojny amerykańskiej o niepodległość społeczności irokeskie znalazły się w stanie szybkiego i głębokiego rozkładu, którego oznakami

<sup>73</sup> „We are a government that is intertwined with spiritual guidance. The first duty of the chiefs is to see that we conduct ceremonies precisely. (...) Only after that do we sit in council for the welfare of our people. So you can see the separation of spiritual, religious ways from political ways does not exist within the structure of the Ho–de–no–sau–e, and I might also add, to most of all the other Indian nations, as they had previously existed. There has been a great change in the affairs of our people, the manners of government” [Lyons, 1980: 173]. Przy okazji wypowiedź Orena Lyonsa, wybitnego współczesnego przywódcy Onondagów, poprzez zmienne używanie czasów, ukazuje negocjowanie dzisiejszej wersji kultury Irokezów. Używa czasu teraźniejszego, gdy mówi o związku religii z polityką Haudenosaunee. Wprowadzając do wywodu inne ludy indiańskie, wskazuje, że podobnie rzeczy się miały (czas przeszły) u nich. Myśl kończy stwierdzeniem, że nastąpiły (czas Present Perfect, łączący przeszłość z teraźniejszością) wielkie zmiany w zwyczajach „naszych” ludzi, „naszego” rządu. „Nasi” dotyczy wszystkich tubylców Ameryki, Irokezów i nie–Irokezów, a więc jest to konstatacja, że (niedobre) zmiany naruszyły również tradycyjną kulturę Haudenosaunee. Myślę, że użycie różnych czasów w wywodzie wodza Lyonsa pokazuje bardzo ważną cechę współczesnego myślenia niektórych przywódców irokeskich (czy w ogóle indiańskich): że „prawdziwą”, pożądaną i właściwą jest miniona wersja ich kultury. Nie przeczą zmianom, które nastąpiły, ale gdy opowiadają o kulturze irokeskiej, odnoszą się do (mniej lub bardziej wyobrażonej) przeszłości, chociaż — co należy podkreślić — używają czasu teraźniejszego.



były powszechny alkoholizm i zbrodnie popełniane na członkach własnych społeczności. Jak to lapidarnie ujmuje Edward H. Spicer, historyk Indian Ameryki Północnej, Irokezi przechodzili procesy „utruty celu i społecznej dezorganizacji” [Spicer, 1969: 49]. W 1799 roku Handsome Lake (przyrodni brat słynnego wodza Carpentera), jeden z sachemów Seneków w rezerwacie Aleghany (Ganeodiyo, czyli Handsome Lake, to tradycyjny tytuł jednego z przedstawicieli Seneków w Wielkiej Radzie Konfederacji) w południowo-zachodniej części stanu Nowy Jork, zapadł w śmierć kliniczną na skutek zamroczenia alkoholowego. Po odzyskaniu przytomności wyznał, że miał wizję, którą otrzymał od Stwórcy. Stwórca zakazał mu i wszystkim Indianom picia alkoholu, nakazał odnowić niektóre zapomniane ceremonie (wśród nich Święto Poziomek — Strawberry Festival), wskazał także na źródło zła niszczącego irokeskie społeczności: miały być nim czarownice. W następnych „rewelacjach” Handsome’owi Lake’owi zostały odsłonięte kolejne zalecenia Stwórcy: powstrzymywanie się od promiskuityzmu seksualnego, kłótni, bicia żon, rozwodów (były dozwolone, a nawet pożądane tylko wtedy, gdy parze nie udawało się doczekać potomstwa), hazardu. Stwórca miał napominać o potrzebie corocznego odprawiania starych rytuałów, między innymi ceremonii Zielonej Kukurydzy (Green Corn Ceremony) czy Środka Zimy (*Midwinter Ceremony*).



16. Zła, które dotknęły Irokezów po Amerykańskiej Rewolucji — wizja Handsome’a Lake’a: bicie żon, plotkowanie, chciwość. Rys. John Kahionhes Fadden



17. Handsome Lake zmarł w rezerwacie Onondagów 10 sierpnia 1815 r. i został pochowany tuż przy długim domu tego ludu (fot. B. H., 1 lipca 2004 r.)

Handsome Lake walczył z nadmiernym wpływem kobiet w organizacji społecznej Irokezów, uważając, że osłabiają one znaczenie podstawowej komórki społecznej, jaką jego zdaniem była rodzina nuklearna. Właśnie kobiety oskarżał o czary — źródło wszelkiego zła niszczącego społeczność Seneków. Niczym inkwizytorzy doby europejskiego renesansu wymuszał przyznawanie się do czarów, nadzorował też egzekucje tych kobiet, które sprzeciwiały się przyznaniu do winy [Porterfield, 1992: 119–120]. Handsome Lake zwalczał też tradycyjne stowarzyszenia lecznicze (*medicine societies*). Mimo jego wysiłków przetrwały one do dziś [Snow, 1995: 161; Tooker, 2000: 105].

Mężczyzn zachęcał do zajęcia się rolnictwem, ponieważ dawny sposób zapewniania egzystencji poprzez polowanie nie był już skuteczny. Sprzeciwiał się dalszej sprzedaży ziemi oraz służbie Irokezów w armii amerykańskiej. W „rewelacjach” przekazanych prorokowi tkwiła też przestroga: gdyby Irokezi mieli nie posłuchać poleceń Stwórcy, ten miał zesłać ogień i zetrzeć ich z powierzchni ziemi [Spicer, 1969: 47–52; Wallace, 1978: 442–448; Snow, 1995: 158–162].

Chociaż w nauce Handsome’a Lake’a wpływ chrześcijańskiej doktryny jest ewidentny (widać go również w metaforyce: prorok mówił o „Stwórcy”, „Niebie i Piekłach”<sup>74</sup>), to wypada zgodzić się z autorami, którzy widzą w niej zreformowany tubylczy punkt widzenia świata [por. Campbell, 1989: 140]. Prorok Seneków wiedzę czerpał przede wszystkim z wizji [Tooker, 1978a: 454] — co jest jednym z zasadniczych wzorów kulturowych Indian znakomitej większości ludów całej Ameryki Północnej. To wizje wyznaczały postępowanie jednostki, jak również całej grupy; stanowiły mechanizm umożliwiający dokonywanie zmian w tradycji, będąc jednocześnie jednym z najtrwalszych elementów dziedzictwa kulturowego, zapewniających jego ciągłość<sup>75</sup>. Instytucja proroka, który we śnie otrzymuje posłanie

<sup>74</sup> Część nauk Handsome’a Lake’a wpasowuje się w idee tzw. Drugiego Przebudzenia (Second Awakening), religijnego odrodzenia w Stanach Zjednoczonych zainicjowanego przez kaznodziei różnych odłamów protestanckich na przełomie XVIII i XIX wieku. Sam prorok bez wąpienia miał styczność z kwakrami [Feest, 2000: 111]. Inne fragmenty jego nauk wykazują nawet wpływy europejskich wierzeń ludowych; przykładem przedstawienie diabła grającego na skrzypcach: „We fear the Evil-minded will go among them with temptations. He may introduce the fiddle. He may bring cards and leave them among you. The use of these are great sins (...)” [Campbell, 1989: 141].

<sup>75</sup> Interesujący przykład współczesnego funkcjonowania snów/wizji stanowi sprawa ukarania ucznia Aroniakehy Elijah z Akwesasne — rezerwatu Mohawków w północnej części stanu Nowy Jork — za przybycie do szkoły (Salmon River — szkoła publiczna przy granicy z rezerwatem) z czerwoną opaską na głowie (historia wydarzyła się w marcu–maju 2003 roku). Władze szkoły uznały, że jest to pogwałceniem regulaminu szkoły, który zabrania noszenia ekstrawaganckich strojów i umieściły ucznia w jednoosobowej „klasie” bez prawa uczestniczenia w normalnych zajęciach z rówieśnikami do czasu zmiany decyzji chłopca. Tymczasem Elijah tłumaczył, że taki strój głowy przysnił mu się w trakcie poszukiwania wizji (która jest częścią „ceremonii” dojrzewania) i nie może odstąpić od wykonania wskazówek otrzymanych w tradycyjny sposób. Dzięki interwencji przedstawicieli tradycyjnych władz Mohawków w Akwesasne oraz prawników kilkadziesiąt dniowe odosobnienie studenta zakończyło się zezwoleniem władz szkoły na noszenie bandany [Akwesasne, wywiad z Jake’em Swampem z 10 kwietnia 2003 r.].

od sił nadprzyrodzonych i zaczyna je głosić wśród współplemieńców, była typowym elementem kultury Indian ze Wschodniego Wybrzeża<sup>76</sup>.

Handsome Lake zmarł w 1815 roku, a w ciągu kilkunastu następnych lat jego nauki zostały skodyfikowane jako *Gaiwito* — Dobra Nowina (Good Message) lub Stara Ścieżka (The Old Way of Handsome Lake) [Tooker, 1978a: 453; Wallace, 1972b: 303]. Od około 1830 roku corocznie Dobra Nowina jest recytowana w Długim Domu w rezerwacie Seneków w Tonawanda [Tooker, 1978a: 452–453]. Początkowo nauki Handsome'a Lake'a zdobyły zwolenników tylko wśród Seneków z Tonawanda i Onondagów; poparcie wśród innych irokeskich społeczności zyskały dopiero w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku [tamże: 453].

Religia Długiego Domu (The Longhouse Religion), która w swojej treści miała wiele wątków i wpływów protestantyzmu, z czasem stała się elementem konstruowania irokeskiej tożsamości w opozycji do „białego” społeczeństwa. Niektórym autorytetom w społecznościach Irokezów przeszkadzają chrześcijańskie elementy doktryny Handsome'a Lake'a<sup>77</sup>, jednakże to jego nauki, a z pewnością idea istnienia odrębnej, mimo wszystko własnej, religii<sup>78</sup>, stały się podstawą współczesnej orientacji tradycjonalistycznej Irokezów, w tym także niektórych odłamów Oneidów [por. Posern-Zielińska, 1979b: 99–100<sup>79</sup>].

Istotna więc jest nie tyle treść, ile kontekst i „społeczna umowa” co do sposobu odbioru danego zjawiska<sup>80</sup>. Kodeks Handsome'a Lake'a, początkowo będący quasi–chrześcijańskim programem odrodzenia moralnego Irokezów, dzisiaj jest mocno zakorzenionym elementem etnicznego odrodzenia ludu Haudenosaunee; już nie elementem postulowanej transkulturacji i integracji, ale odrębności i współzawodnictwa, przede wszystkim zaś źródłem współczesnej tożsamości Irokezów.

<sup>76</sup> Dość przypomnieć, że najważniejsi przywódcy indiańscy z tego regionu, prowadzący wojny z białymi: Pontiac w 1763 roku i Tecumseh na przełomie XVIII i XIX wieku otrzymywali wsparcie proroków–wizjonerów, zdolnych skaptować dla sprawy indiańskiej licznych zwolenników. Patrz: Morrison, 1988: 106–114.

<sup>77</sup> „Handsome Lake był alkoholikiem, pił prawie aż do śmierci. Któregoś razu padł, myślał, że umiera — alkohol sprawił, że przez cztery lata przechodził halucynacje. Mówił: «Mogę widzieć w nocy: moją matkę, babkę wracające... widzę gwiazdy, cztery istoty — strażników duchowych». Przez długi czas uczył tego, czego się nauczył z własnych złych nawyków. Czasem było to zbyt wszechogarniające” [wywiad z Rayem Johnem, Southwold, z 3 grudnia 2002 r.].

<sup>78</sup> Pamiętać należy, że z punktu widzenia samych Irokezów ani doktryna Handsome'a Lake'a, ani ceremonie odprowadzane w Długim Domu religią nie są, tylko „stylem życia”.

<sup>79</sup> Jak słusznie zauważa autorka, solidarność wyznawców „religii” Handsome'a Lake'a w poszczególnych społecznościach Irokezów wyodrębnia ich jako wspólnotę spośród głównego nurtu amerykańskiego społeczeństwa. Według tej autorki jest także źródłem ksenofobicznej postawy wobec amerykańskiego świata. Jednakże na tle odmiennego stosunku wobec tradycyjnej religii rodzą się silne konflikty również wewnątrz samych społeczności irokeskich, być może zresztą ostrzejsze niż wzajemna niechęć pomiędzy irokeskimi konserwatystami a białymi Amerykanami.

<sup>80</sup> Jak pisze Dean Snow, Handsome Lake nie dążył do zlikwidowania starych tradycji Irokezów, proponował tylko mniej lub bardziej gwałtowne reformy w różnych dziedzinach życia Ludzi Długiego Domu: „Whether he realized it himself or not, Handsome Lake was helping traditional Iroquois belief to adapt to the realities of reservation life” [Snow, 1995: 161–162].

Postulatem badawczym na przyszłość pozostaje ustalenie zasięgu wpływów religii Długiego Domu oraz wcześniejszych wierzeń i rytuałów irokeskich na współczesną etniczność i życie religijne Oneidów. Reformy objawione Handsome'owi Lake'owi nie zdołały powstrzymać podziałów między nawróconymi na chrześcijaństwo Irokezami a tzw. poganami (do których zaliczano zwolenników *Gaiwito*), ale pozwoliły tym drugim przenieść w XX wiek ideę odrębnej, przedchrześcijańskiej tożsamości. Współcześnie znaczenia nabiera trzecia orientacja: zwolenników „starożytnej” tradycji sprzed zmian wprowadzonych przez Handsome'a Lake'a.

Obecnie panuje dość powszechna opinia, że Oneidowie nie zaakceptowali nauk Handsome'a Lake'a. W krótkim czasie po jego śmierci (1815 rok) ich społeczność w Nowym Jorku uległa rozproszeniu. Oneidowie, którzy wyemigrowali do Wisconsin, byli w większości chrześcijanami i nie zachowali ani tradycyjnej struktury władzy, ani tradycyjnej religii [Campisi, 1978: 486]. Ci zaś, którzy wywędrowali do Southwold w Ontario, utrzymali zarówno tradycyjny system władzy i pokrewieństwa, jak i tradycyjne ceremonie (w wersji sprzed reform Handsome'a Lake'a) [tamże: 487–488]. Ale i u nich silne były wpływy protestantyzmu, zwłaszcza denominacji metodystycznej i anglikańskiej, a także rządu kanadyjskiego i nowej — elekcyjnej władzy w samej społeczności. Z czasem zaczęła ona odgrywać większą rolę niż tradycyjni wodzowie. W drugiej połowie XIX wieku pojawiła się tu wersja religii Długiego Domu proponowana przez Handsome'a Lake'a.

Ray John, kilka lat temu pełniący funkcję *sub-chiefa*<sup>81</sup> wśród Oneidów z Southwold, określa się jako zwolennik tradycji Wielkiego Prawa sprzed czasów Handsome'a Lake'a. Jednocześnie przyznaje, że dziś ceremonie w Długim Domu są wymieszaniem obu tradycji. „Czasami nawet nie wiedzą, że łączą ceremonie z obu tradycji”<sup>82</sup>. Zdaniem Raya Johna bierze się to stąd, że społeczność Oneidów z Southwold co trzy, cztery lata bierze udział w panirokeskich ceremoniach, podczas których recytuje się *Gaiwito* (pierwsza recytacja w roku odbywa się w Długim Domu Seneków w Tonawanda, gdzie urodził się Handsome Lake, potem uczestnicy przenoszą się do kolejnych Długich Domów w innych rezerwach)<sup>83</sup> [Tooker, 1978a: 453–454; Schüller, 2000: 49]).

W czasie pobytu wśród Oneidów z Wisconsin dowiedziałem się również, że jeden z ich liderów także corocznie wybiera się do Tonawanda, by wysłuchać recytacji Handsome Lake Code. Natomiast Oneidowie z Nowego Jorku nie biorą udziału

<sup>81</sup> Wybrane rodziny z każdego rodu obierają, zgodnie z tradycją, swoich wodzów (*chiefs*) i ich „zastępców” (*sub-chiefs*). *Sub-chiefs* przejmują funkcję wodza po jego śmierci (lub usunięciu przez matkę rodu i Wielką Radę Konfederacji), po odprawieniu Ceremonii Pożegnania. Dopóki taka ceremonia się nie odbędzie, kandydat na wodza „rozgrzewa miejsce”, jak wyjaśnia wódz Robert Brown („he is just warming the seat as the old people say” [wywiad e-mailowy z 26 lutego 2003 r.]).

<sup>82</sup> „Sometimes they don't even know they're putting it together and do the same ceremonies”.

<sup>83</sup> Wywiad z 3 września 2002 r.

w ceremoniach recytacji *Gaiwio* w Tonawanda, ani też sami nie organizują podobnych u siebie. Marilyn John (sama wychowała się w rezerwacie Seneków) wyjaśnia, że Oneidowie nigdy nie zaakceptowali ani nawet nie poznali dobrze nauk Handsome'a Lake'a, ponieważ prorok nigdy do ich kraju nie dotarł<sup>84</sup>. Jej zdaniem nowojorscy Oneidowie praktykują starsze zwyczaje, wywodzące się od Peacemakera, ponieważ nauki Handsome'a Lake'a wywodzą się „z religii białego człowieka”. Tym też tłumaczy niechęć wobec jej grupy pozostałych społeczności irokeskich, które przyjęły *Gaiwio* [Schüler, 2000: 49–50]. Jednakże Oneidowie, chociaż jako grupa nie zaakceptowali od razu nauk proroka, znali je, a niektórzy z nich je przyjęli. Znana jest relacja na ten temat z lat 1806–1807 misjonarza Samuela Kirklanda [Tooker, 1965: 134; Pilkington, 1980: 412, 418–419]<sup>85</sup>. Ponadto znaczna część Oneidów, która sprowadziła się w rejony „32 akrów” w drugiej połowie XX wieku, wychowała się w rezerwacie Onondagów, czyli tam, gdzie reformy Handsome'a Lake'a zdobyły największe poparcie. Możliwe, że nadal stanowią one, nawet nieświadomie, element dziedzictwa Ludu Stojącego Kamienia w stanie Nowy Jork<sup>86</sup>.

Dzisiejszy spór między zwolennikami Starej Religii i Nowej Religii należy widzieć w kontekście sporu o hazard na ziemi indiańskiej. W swej wizji Handsome Lake wymienił przedmioty, które Zły, przy pomocy Kolumba, przywiózł z Europy, by zniszczyć tubylców Ameryki. Należały do nich karty do gry, popularne wśród osadników, a z czasem także wśród Indian. Handsome Lake ostrzegwał: „Karty spowodują, że stracą wszystko, co posiadają, a swój czas będą przepędzać gnuśnie” [Pasquaretta, 1994: 701–702; patrz też: Morgan, 1996: 248]. Podczas wędrówki w zaświaty widział, jak zmarli karciarze zmuszani byli do gry, w której zamiast kart używali rozgrzanych do czerwoności kawałków żelaza. Zwęglone ciało odpadało od kości [Schüler, 2006: 16–17; Thomas, Boyle, 1995: 109–110]. Ta opowieść, ukazująca, jak straszny los spotyka hazardzistów, dostarcza dzisiejszym irokeskim tradycjonalistom, zwolennikom *Gaiwio*, argumentu przeciwko kasynom.

Za wersją religii Długiego Domu sprzed reform Handsome'a Lake'a opowiadają się zaś zwolennicy wprowadzenia przemysłu kasynowego w rezerwach, którzy przypominają, że hazard jest odwiecznym elementem kultury irokeskiej. „Nie słuchaj tych, którzy ci mówią, że hazard jest sprzeczny z tradycją” — usłyszałem

<sup>84</sup> Kraj Onondagów, w którym zmarł prorok, był prawdopodobnie najbardziej wysuniętym miejscem na wschód, do którego dotarł Handsome Lake.

<sup>85</sup> Niezujący już irokescy informatorzy Roberta Venablesa twierdzili, że wyznawcy *Gaiwio*, w tajemnicy przed agentami rządowymi i Kościołami chrześcijańskimi (religie indiańskie były zakazane do 1934 roku), docierali do Oneidów pod koniec XIX wieku [informacja uzyskana od prof. Venablesa drogą e-mailową 29 stycznia 2004 r.].

<sup>86</sup> Część hipotez musi pozostawać w sferze przypuszczeń niesprawdzalnych empirycznie, ponieważ wstęp do Długiego Domu podczas ceremonii jest dla nie-Indian zakazany.

w wywiadzie z Marilyn John<sup>87</sup>. W istocie, Irokezi byli i są wielkimi miłośnikami tradycyjnego hazardu. Sam Handsome Lake wprowadził do ich najważniejszej ceremonii Środka Zimy rytualną grę *peach stone game*, znaną Irokezom wcześniej, ale niewchodzącą w skład ceremonii. W grze brali udział wszyscy członkowie plemienia, podzieleni na dwie grupy (mojety). Zadaniem graczy było potrząsanie bądź ciskanie na ziemię drewnianej miski, w której znajdowały się drobne przedmioty (np. nasiona owoców, kamienie, skorupy orzechów, których jedna strona musiała być przypalana, by uzyskać kolor czarny), tak aby z niej wypadły na rozłożony na ziemi koc. Wygrywała ta mojeta, której udało się odwrócić wszystkie przedmioty na jedną stronę. Zwycięska mojeta otrzymywała cenne przedmioty należące do członków przeciwnej mojety<sup>88</sup>.

Gra miała być podarunkiem Stwórcy dla ludzi i odtwarzać mityczną grę-walkę między dwoma braćmi bliźniakami, podczas której świat został stworzony. Zwyciężył dobry z braci, Podtrzymujący Niebo (Skyholder), ale aby zwyciężyć Sprawcę Kłopotów (Troublemakera), musiał poświęcić część własnego stworzenia: zabił kilka małych ptaszków i użył do gry ich główek. Współczesna interpretacja tego mitu jest taka, że Irokezi dzięki grze *peach stone* mieli nauczyć się współpracować ze sobą, podejmować ryzyko dla dobra innych członków społeczności, a także sprawiać przyjemność Stwórcy. Właśnie odpowiednie nastawienie graczy, czyli umiejętność poświęcenia się dla innych, było celem gry, a nie zwycięstwo [Thomas, Boyle, 1995: 64, 67–68; Speck, 1995: 141; Pasquaretta, 1994: 698–700]. Jak zauważa Pasquaretta [tamże], tradycyjny hazard miał charakter ceremonialny, religijny i społeczny, i niewiele go łączy ze współczesnymi maszynami do gry, kasynami oraz związanymi z nimi materializmem oraz wewnątrzplemiennymi sporami. Tak czy inaczej, zarzut, że uprawianie hazardu jest niemoralne i szkodliwe dla społeczności, we współczesnym świecie brzmi archaicznie.

Koniec XX wieku przynosi zasadnicze różnice postaw wśród trzech grup Oneidów (jak również pozostałych grup Irokezów) wobec nauk proroka Seneków sprzed 200 lat. „Religia” Handsome’a Lake’a zyskuje umiarkowane poparcie

---

<sup>87</sup> Współcześnie najostrejszy konflikt między przeciwnikami i zwolennikami przemysłu hazardowego dotyczył budowy kasyna w rezerwacie Mohawków w Akwesasne w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Wyznawcy religii Długiego Domu uznali, że kasyna są sprzeczne z naukami Handsome’a Lake’a. Ci, którzy optowali za jego wprowadzeniem, utworzyli Stowarzyszenie Wojowników (Warrior Society) i doprowadzili do wyborów, w których większość poparła ich plany. Konflikt między „tradycjonalistami” i „wojownikami” określającymi się jako wyznawcy „Starej Religii” doprowadził do zabójstwa dwóch osób w 1990 roku — sprawy nie wyjaśniono do dziś.

<sup>88</sup> Oto krótki opis *peach stone game* u Oneidów z Southwold dokonany przez współczesnego uczestnika: „Tomorrow we play the peach stone game. The game is played with the Wolves (which is my Clan) against the Turtles and Bears. Each person puts in a personal belonging, ribbon shirt, dress, cedar basket, jewellery which is matched to the opposing Clan article of equal significance. The winner of the game wins the opposing team’s item which they put in. The Wolves are quite successful at this game, we will probably have good luck tomorrow” [Teresa Nicholas, e-mail z 8 lutego 2003 r.].

zarówno wśród najbardziej tradycyjnej grupy z Southwold, jak i wśród najbardziej zasymilowanej grupy z Wisconsin. Tymczasem Oneidowie z Nowego Jorku, którzy od 30–40 lat reaktywują społeczność, oficjalnie deklarują, że z powodu chrześcijańskiego pochodzenia nauk Handsome'a Lake'a nie mogą ich akceptować i wolą „pozostawać” przy wcześniejszej formie religii. Można to tłumaczyć wolą poszukiwania autentyczności, utożsamianej z nieskażonym obcymi wpływami dziedzictwem kulturowym. Nowo powstająca grupa Oneidów potrzebuje idei i wzorów mocno zakorzenionych w kulturze irokeskiej i upatruje ich w możliwie najdalszej przeszłości. Czy jednak takie wyjaśnienie jest wystarczające? Oczywiście, trzeba zwracać uwagę na polityczny kontekst sytuacji. Konflikty ze społecznościami, które w jakimś stopniu wyszły obronną ręką z rozproszenia w XIX wieku, sprawiają, że OIN, dopiero od niedawna odradzająca się społeczność, poszukuje własnej ścieżki — własnej tradycji, którą mógłby zachowywać samodzielnie, czy też którą zmuszony jest zachowywać samodzielnie.

### 3.3.2. Ceremonie w Długim Domu Oneidów. Poszukiwanie tradycji

Duża część moich informatorów proszona o wymienienie najważniejszych elementów kultury Oneidów, bez wahania wymienia ceremonie w Długim Domu. Oneidowie w Nowym Jorku odprawiają ceremonie na swoim terytorium od około 10 lat. Wcześniej, przez mniej więcej stulecie, 32 akry, na których w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wybudowano długi dom, były albo niezamieszkałe, albo przechodziły w ręce białych.

Tradycyjna religia Irokezów opierała się na wyrażaniu wdzięczności siłom natury. Taki cel miały ceremonie, które według mitu przekazał Ludziom Długiego Domu Deganawida i które na początku XIX wieku odnowił Handsome Lake. Należąca do orientacji tradycjonalistycznej Sheri Beglan wymienia kolejne święta:

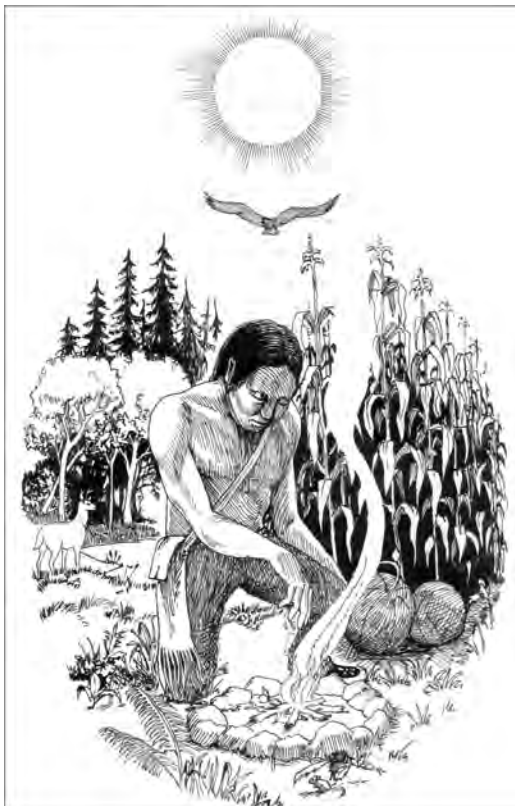
Ceremonie zawsze odpowiadają naturalnemu cyklowi pór roku. Składamy podziękowanie wszystkim rzeczom, które są dla nas ważne: syropowi klonowemu, poziomkom, piornowi, groszkowi. Mamy ceremonię Sadzenia, Zielonej Kukurydzy, Zbiorów, Środka Zimy, która jest odnowieniem rocznego cyklu<sup>89</sup>.

Każde święto zaczyna się od tzw. Opening Address, w którym uczestnicy spotkania składają podziękowania „ludziom, lekom [*medicines*], ptakom, wodom, wiatrom, gwiazdom, staramy się zawrzeć wszystko”<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> „We have a number of ceremonies through the year... but it always follows the natural cycles of what the seasons are. We give thanks to all things that are important to us, like maple syrup, strawberries, before strawberries go thunder I think. After strawberries green beans. And planting. After green beans — green corn, then harvesting, after that Midwinter which is like a renewal of the year cycle” [wywiad z 23 lipca 2001 r.].

<sup>90</sup> Wywiad z Sheri Beglan.

Większość moich rozmówców podkreśla ważność tradycyjnych ceremonii, nawet jeśli w nich nie uczestniczy lub należy do kościołów chrześcijańskich. Ray Halbritter jest członkiem Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Jego kuzynki, siostry Shenandoah, również zostały wychowane w tej protestanckiej tradycji. To nie przeszkadza każdej ze stron podkreślać przywiązania do tradycyjnej religii. Halbritter rzadko bierze udział w ceremoniach („Nie jestem ekspertem” — stwierdza w wywiadzie), ale twierdzi, że ceremonie są ważne tak jak każda forma kontaktu z Bogiem. Rodzina Shenandoah deklaruje bardziej rygorystyczną postawę wobec tradycyjnej religii i przypomina, że to Halbritter, zamykając przed nimi długi dom<sup>91</sup>, sprawił, że ceremonie w nim nie mają sakralnego charakteru (z drugiej strony lider OIN zakazał wpuszczania rodziny Shenandoah i jej zwolenników, ponieważ spodziewał się „politycznego” spotkania wymierzonego przeciw niemu). Zarzut ten wydaje się słuszny, ponieważ celem ceremonii irokeskich było wzajemne „leczenie” społeczności z urazów i konfliktów<sup>92</sup>. Indiancy tradycyjnie nazywają ceremonie *medicine* — lekiem. Ich sens ulega jednak przekreśleniu, jeżeli stają się narzędziem i przedmiotem rywalizacji politycznej. Danielle Shenandoah twierdzi wręcz, „że ceremonii [na terytorium Oneidów] w ogóle nie ma” i że rodziny wierne tradycji jeżdżą na spotkania religijne w Długich Domach w Onondaga i Akwesasne<sup>93</sup>.



18. Tytoń składany w podzięce siłom nadprzyrodzonym. Rys. John Kahionhes Fadden

<sup>91</sup> Patrz podrozdział 2.5.1.

<sup>92</sup> Tak opisuje część ceremonii Środka Zimy u Oneidów z Southwold Teresa Nicholas: „Yesterday we had turning of the ashes, which is like burying all of the hurt, anger, arguments, disagreements of the past year. When you turn the ashes you start a new year, clear of all of the trouble of the past year. You can't imagine the serenity of letting go of the past and looking forward to a new year, the entire day is spent in this fashion until everyone in the longhouse has completed it, even children and babies” [e-mail z 8 lutego 2003 r.].

<sup>93</sup> Wywiad z 27 września 2001 r.



Niezależnie od opinii tzw. dysydentów zwaśnionych z Halbritterem garstka zwolenników (zazwyczaj kilkanaście osób) tradycyjnych wierzeń i rytuałów bierze udział w religijnych spotkaniach w Długim Domu Oneidów. Fakt, że liczba uczestników ceremonii jest tak mała, wydaje się mniej istotny dla poczucia dzisiejszej tożsamości Oneidów niż to, że spotkania religijne o charakterze tradycyjnym w ogóle mają miejsce<sup>94</sup>. Istnienie Długiego Domu i ceremonii zapewnia Oneidom poczucie ciągłości oryginalnej kultury, nawet jeśli dla wielu z nich stare praktyki religijne stają się coraz bardziej oderwane od codziennego życia i potrzeb.

Informatorka C, która należy do Kościoła metodystów, uczestniczy także w ceremoniach w Długim Domu, o których opowiada z zaangażowaniem, często dodając wykrzyknienie: „Czyż to nie jest urocze?!” („Isn't that pretty?!”). Jednym z wierzeń Oneidów, wyrażającym się podczas ceremonii Środka Zimy, jest to, że ludzkie życzenia unoszą się do Stwórcy wraz z palonym tytoniem<sup>95</sup>. Przypominając mi o tym, kobieta ponownie wyraziła zachwyt. Zaintrygowany takim komentarzem o charakterze estetycznym, zapytałem, czy informatorka wierzy, że modlitwy rzeczywiście są zanoszone do Boga w ten sposób. Przez dłuższą chwilę nie mogła znaleźć odpowiedzi. Zapytałem więc, czy ten zwyczaj nie jest bardziej symbolem, pozostawiającą otwartą możliwość interpretacji jego znaczenia.

Myślę, że to symbol. Sądzę, że każdy może modlić się do Boga, Stwórcy, Buddy, kogośkolwiek — i jego modlitwy będą słyszane bez palenia tytoniu czy bez użycia kadzidła. (...) To symbol, to tradycja, w swojej duszy w to wierzysz (...) W mojej duszy modłę się do Boga, a Bóg słucha moich modlitw<sup>96</sup>.

Następne pytanie dotyczyło tego, czy informatorka sama modli się podczas ceremonii:

Nie. Ale szanuję ceremonie. Gdybym nie szanowała, nie brałabym w nich udziału. Szanuję ceremonie, kulturę i tradycje. (...) Nie zrzekłabym się swojej religii, chociaż bardzo interesuję się moją kulturą i tradycją, ale jestem chrześcijanką, metodystką<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> Do wyjątków, nieprzeceniających roli tradycyjnych ceremonii dla tożsamości Oneidów, należy Kandice Watson. Sama jest ateistką. Twierdzi, że każdy ma prawo nie wierzyć w Stwórcę czy jakiegokolwiek siły nadprzyrodzone. O byciu Oneidą decydują jej zdaniem „krew i ziemia” [rozmowa z lipca 2001 r.].

<sup>95</sup> Jak wiemy, według mitu lud Haudenosaunee został stworzony przez braci bliźniaków. Ich matka zmarła podczas porodu, a po jej śmierci z jej serca wyrósł tytoń. Odtąd ludzie używają tytoniu, by składać dziękczynienie istotom ze Świata Niebiańskiego (*Sky World*), z którego pochodziła pierwsza mityczna postać, Niebiańska Kobieta (*Sky Woman*), matka kobiety zmarłej podczas porodu i babka bliźniaków.

<sup>96</sup> „I think this is a symbol. I think anybody can pray to God, the Creator, Buddha, whoever and have their prayers heard without burning tobacco, or without using incense. In Catholic church you use incense (...) So this is symbol, it's tradition, in your soul you believe that. Don't take it away from you. In my soul I pray the God, and the God hears my prayers. I would not trade that for anything” [wywiad z 23 lipca 2001 r.].

<sup>97</sup> „No. But I respect the ceremonies. And if I did not respect the ceremonies, I would not go. But I respect the ceremonies, I respect the culture and the traditions. (...) I wouldn't give up my religion, although I am very interested in my culture and my traditions, but I am still a Christian, Methodist”.

Dla informatorki C emocje związane z uczestnictwem w ceremoniach nie mają charakteru religijnego (w każdym razie nie jest on najważniejszy), tylko estetyczny. Dla innych z kolei rytuały stanowią źródło wiedzy o minionej kulturze przodków:

Ceremonie są ważne, by ludzie mogli się uczyć, skąd się wywodzą. Kulturowy aspekt ceremonii. Ale jako chrześcijanin czuję się nieswojo z powodu elementów, które są niewłaściwe z punktu widzenia chrześcijaństwa<sup>98</sup>.

W obu przypadkach łatwo zauważyć, mimo braku zaangażowania emocjonalnego, przywiązanie i szacunek dla minionej kultury Oneidów. Spójrzmy na wypowiedź osoby urzędowo zajmującej się religią:

Przede wszystkim pracuję w obrębie kultury Narodu. Organizuję kalendarz ceremonialny. Prowadzę ceremonie. To są starożytne ceremonie, dane nam jako ludowi, abyśmy je odprawiali. Są bardzo stare i odprawiamy je do dziś<sup>99</sup>.

Idea tradycyjnej religii stanowi silny bodziec do tworzenia nowej tożsamości Ludu Stojącego Kamienia, a także zapewne samorealizacji w wymiarze jednostkowym. Moi informatorzy opowiadali o traumatycznych przeżyciach z dzieciństwa związanych z uprzedzeniami białych Amerykanów, asymilacyjną edukacją w szkołach z internatem, często pod patronatem różnych Kościołów chrześcijańskich. Z pewnością ten psychologiczny motyw odgrywa dzisiaj dużą rolę w tworzeniu granic ze światem białego. Jednocześnie powaga i fachowość, z jakimi niektórzy informatorzy wypowiadają się na temat ceremonii w Długim Domu, wskazują, że odnajdują oni w tradycyjnej religii coś bardziej atrakcyjnego i wartościowego niż w religiach chrześcijańskich, w których zostali wychowani.

Ponieważ wśród Oneidów odpowiedzialnych za tworzenie nowej społeczności nie było zbyt wielu osób znających rodzimy język (niezbędny do odprawiania rytuału) i tradycje, zapraszano do pomocy Irokezów z innych plemion, biegłych w prowadzeniu ceremonii. Wśród nich był Jake Swamp, jeden z tradycyjnych przywódców Mohawków w rezerwacie w Akwesasne. Coraz ostrzejsza walka polityczna wśród Oneidów sprawiła jednak, że po kilku latach Jake Swamp zrezygnował ze swojej misji<sup>100</sup>. Informatorka A przypomina o innych nauczycielach, którzy przybywali z rezerwatów Irokezów z Kanady, by pomóc w ceremoniach i nauce języka.

Opuszczają nas i wracają [do swoich społeczności], ponieważ nie dbano o nich, kiedy pokazywali nam, jak się odprawia ceremonie i gdy uczyli nas innych rzeczy (...) mieliśmy

<sup>98</sup> „Ceremonies are important for the people to study where they come from... I think this is important for them to be taught the culture. Cultural aspect of ceremonies. But as a Christian there are aspects that I feel uncomfortable with, that are improper from Christian point of view” [wywiad z Randolphem Phillipsem z 4 września 2001 r.].

<sup>99</sup> „The council has designated many areas for me to work in. Mostly I work within the culture of the Nation. As an example I organize the Nation's ceremonial calendar. I work at conducting the Nation's ceremonies. These are ancient ceremonies given to us, instructed to us as a people to fulfill. They are very old and we follow them to this day” [wywiad z Brianem Pattersonem z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>100</sup> Informacja uzyskana drogą e-mailową od Jake'a Swampa 3 sierpnia 2003 r.; por. Schüler, 2000: 50.

tylu ludzi z rezerwatu mojego męża [Southwold — wielu spośród członków obecnej społeczności OIN przybyło z Kanady — B. H.], nie zostają tu, bo nie są tu szczęśliwi (...) <sup>101</sup>.

Inni informatorzy z różnych społeczności potwierdzają nieporozumienia pomiędzy tradycyjnymi nauczycielami z zewnątrz a OIN. Niektórzy, wynajmowani przez OIN na dłuższy czas do pomocy w organizowaniu kalendarza ceremonialnego, odchodzili z powodu zbyt skąpych, ich zdaniem, wynagrodzeń.

Ceremonie w istocie są dla wielu nowojorskich Oneidów świeżą tradycją, dla niektórych zupełnie nową, dla wielu znajomą w mniej lub bardziej ograniczonym stopniu. Niektórzy pamiętają religijne spotkania w Długim Domu w rezerwatach Onondagów lub Seneków, gdzie się wychowali. Dla nich ceremonie na Terytorium Oneidów wydają się czymś nowym, nie do końca przypominającym „prawdziwe” irokeskie ceremonie. Marilyn John określa je jako *baby-ceremonies*; informator-ka A, wychowana w rezerwacie Onodaga, przedstawia taką opinię:

Nie biorę udziału w ceremoniach tutaj. Czuję się skrępowana, ponieważ wydaje mi się, że oni przede wszystkim uczą się, jak odprawiać ceremonie. [Pamiętam ceremonie] z dzieciństwa, więc nie mogę pokazać im, jak to robić (...) bo nie sądzę, że wiedziałabym, jakie są powody odprawiania ceremonii. Brałam udział w ceremoniach, [ale] nie pamiętam, że- bym z kimkolwiek o nich rozmawiała, gdy dorastałam (...) I [tutejsi liderzy] też nie wie- dzą, przypuszczam, że nie są takimi przewodnikami (*leaders*) w ceremoniach, jakimi byli Onondagowie. (...) [Uczestnicy] przerywają i pytają — ceremonia nie przebiega płynnie, tak jak powinna. Ponieważ oni nie są pewni, jak należy to robić (...) Robią coś, nie chodzi o to, że źle, tylko inaczej (...) <sup>102</sup>.

Informator-ka nie jest w stanie określić precyzyjnie, na czym polega różnica między „prawdziwymi” ceremoniami, w których uczestniczyła w dzieciństwie w rezerwacie Onondagów, a tymi, które reaktywują Oneidowie w środkowej części stanu Nowy Jork. Ale różnicę tę tak czy inaczej wyczuwa, a w religijnym przeżyciu odbiór emocjonalny jest ważniejszy niż intelektualny. Ciekawa jest uwaga o przy- wódcach Narodu. Zgodnie z tradycyjnym światopoglądem Irokezów autorytet

<sup>101</sup> „[They are] leaving and going back and it's because they don't take good care of them while they are here showing our people how to do ceremonies or whatever they are teaching us (...) I think when they are bringing them here, they should provide them with some place to live and help them get through this, keep them here, because we had so many people come from my husband's reserve, and they don't stay, because they're unhappy (...) If these people could stay, I think it would help us, help learn the ceremonies and stuff, but... I don't know the circumstances of why they left, but it doesn't seem like they're here [for] very long” [wywiad z 6 sierpnia 2006 r.].

<sup>102</sup> „I don't usually go to ceremonies over here. I don't feel comfortable at the ceremonies they are doing here, because I think they are mostly learning how to do the ceremonies. I know this from when I was a kid, so I can't show them how to do this or help them in doing it, because I don't think I would know the reasons for doing the ceremony. I know them, I've been to them, I don't remember talking to anyone about them growing up, I just remember going to them as a kid. And here they don't know, I guess they are not as leaders in ceremonies as the Onondagas were. (...) They've got to stop and question and ask, it doesn't keep flowing like ceremony usually does. Because they are not sure what they should do next. (...) They are doing something, not wrong, but different (...) I would want to tell them: «it should be done this way or that way», but I am not sure why it was in this way, so I just don't go” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

można było zdobyć dzięki talentom wykazanym w różnych dziedzinach: negocjacjach z innymi ludami, sprytowi i odwadze podczas wojny, organizowaniu ceremonii, biegłości w sztuce krasomówstwa. Wydaje się, że autorytet we współczesnym narodzie Oneidów w Nowym Jorku zdobywa się przede wszystkim dzięki innym umiejętnościom, np. skutecznemu zarządzaniu biznesami Oneida Nation, Inc. Można by powiedzieć, że tak jak dawniej Irokezi tworzyli „społeczności autorytetu”, dzisiaj nowojorscy Oneidowie są organizacją „silnego menadżera”. Z opinii informatorki A wynika, że problemem nowojorskich Oneidów nie jest współcześnie wybór rodzaju tradycyjnej religii (w wersji sprzed czy po reformach Handsome'a Lake'a), którą chcieliby restaurować, lecz nadanie rekonstruowanym praktykom religijnym cech autentyczności, żeby mogła powodować autentyczne religijne przeżycie.

Współczesna religia Oneidów w Nowym Jorku składa się z elementów wyuczonych od Irokezów z innych grup oraz zapamiętanych dzięki uczestnictwu w dzieciństwie czy młodości w ceremoniach w innych rezerwatach, Onondagów czy Seneków. A zatem świadomej reaktywacji religijnych zwyczajów irokeskich towarzyszy ograniczony przekaz religijnych zwyczajów z pokolenia na pokolenie drogą przykładu (co by odpowiadało intuicyjnie rozumianej definicji „naturalnej transmisji”). Być może, najtrafniejszą konkluzją byłoby stwierdzenie, że w przypadku Oneidów z Nowego Jorku mamy do czynienia z częściowym wyznawaniem wiary na sposób tradycyjny i jednocześnie zbiorową nauką tradycyjnych metod — próbą realizowania/reaktywowania utraconych wersji minionej religii. Jak wielka jest determinacja ze strony liderów (byłych i obecnych) OIN, by pielęgnować tradycyjną religię, świadczy sama decyzja o budowie Długiego Domu, mimo że, jak wspomniałem wcześniej, niewiele osób uczestniczy w religijnych spotkaniach. Większość Oneidów została wychowana w domach katolickich i protestanckich, więc z punktu widzenia codziennego pragmatyzmu, być może, słusniejszą decyzją byłoby stworzenie nowego Kościoła. Nowa — oneidzka — strategia etniczna z oczywistych powodów wyklucza taką możliwość. Reaktywacja religii Długiego Domu<sup>103</sup> służyć ma podtrzymaniu tradycyjnego, niechrześcijańskiego oblicza Oneidów jako społeczności.

### 3.3.2.1. Język tubylczy — *sacrum* i *profanum*

Omówieniu ceremonii wśród Oneidów musi towarzyszyć analiza tubylczego języka, którego się w ich trakcie używa. Fakt, że coraz mniej osób jest w stanie posługiwać się rodzimą mową<sup>104</sup>, powoduje poważne problemy związane z trwaniem tej

<sup>103</sup> Obojętnie, czy Nowej Religii Handsome'a Lake'a, czy starszej wersji obrzędowości irokeskiej, w każdym razie praktyk utożsamianych z religią nieamerykańską, czyli niechrześcijańską.

<sup>104</sup> Najgorzej pod tym względem przedstawia się sytuacja Oneidów w Nowym Jorku: ostatnią osobą, która znała płynnie język oneida, był zmarły przed kilku laty Ray Elm. W społeczności w Southwold nadal żyje około 100 osób mówiących językiem oneida, w Wisconsin jest ich kilkanaście.

części tradycji. Oto wypowiedź informatorki F, która nie bierze udziału w ceremoniach właśnie dlatego, że są odprawiane w języku, którego ona nie rozumie.

Kiedy modłę się po angielsku, wiem, co mówię. Ale kiedy robi się to w języku indiańskim, nie wiem... Nie chcę dziękować za coś, kiedy nie wiem, co to jest.

Chociaż nikt spośród nowojorskich Oneidów nie mówi biegle w rodzinnym języku<sup>105</sup>, angielski podczas ceremonii jest dopuszczalny tylko jako pomocniczy. Z drugiej strony możliwe jest używanie innych dialektów irokeskich — w czasie mojego pobytu wśród Oneidów ceremonie w ich Długim Domu odprawiał Indianin Kajuga w swoim języku. Dlaczego więc Oneidowie do ceremonii w Długim Domu używają mowy przodków, którą posługuje się bardzo ograniczona liczba osób, i to tylko w sytuacjach odświętnych? Czy jest to celowa archaizacja kultury symbolicznej Oneidów? Świadome nadawanie współczesnej kulturze cech uosabiających dawniejsze tradycje, a więc zgodnie z popularnym wyobrażeniem — donioślejsze.

Czy wobec powszechnego braku znajomości języka mamy do czynienia z używaniem go bez rzeczywistego komunikowania się, rytualnym wymawianiem formuł, istotnych z jakichś innych względów niż semantycznych? „Można używać języka bez komunikowania się, np. w modlitwie lub pieśni” [Gray, 2000: 1]. To błędna sugestia: podczas obrzędu mamy do czynienia nie tylko z „rozmową” z siłami nadprzyrodzonymi (modlitwy wznoszone do Stwórcy nie muszą, a nawet — zgodnie z mityczną świadomością — nie powinny być wyrażane w języku innym niż ojczysty, nadany przez samego Stwórcę w mitycznych początkach dziejów), ale także z komunikacją pomiędzy uczestnikami ceremonii. Zrytualizowanie treści przekazywanych podczas „rozmowy” w Długim Domu nie unicestwia jej funkcji komunikacyjnych.

A może decyzja o stosowaniu języka przodków (nawet jeśli nie jest to język oneida, ale któryś ze spokrewnionych języków irokeskich), dziś już niezrozumiałego dla większości, służy wzmocnieniu wrażenia, że tym bardziej przekazuje on treści istotne, (niemal) pochodzące ze świata nadprzyrodzonego? Oczywiście, nie można takiej interpretacji w jednakowym stopniu stosować wobec współczesnych, zakulturowanych w olbrzymim stopniu Indian Oneida i na przykład ludów starożytnych, w przypadku których wydaje się ona bardziej zasadna<sup>106</sup>. Tak czy inaczej

<sup>105</sup> Zdarzało się, że Robert Ralph Doxtator, członek grupy Oneidów z Southwold nad rzeką Thames, który przez dwa lata pracował wśród Oneidów w Nowym Jorku jako nauczyciel języka, proszony był o wygłaszanie formuł w języku oneida podczas ceremonii. Działo się tak tylko dlatego, że płynnie mówił w tym języku; sam bowiem jest chrześcijaninem (przez jakiś czas był nawet pastorem) i nie jest związany z „tradycjonalistami” [rozmowa z Robertem Doxtaterem, Southwold, kwiecień 2003 r.].

<sup>106</sup> Hetyci, lud panujący nad wieloma grupami etnicznymi w starożytnej Anatolii (XVI–XII wiek p.n.e.), czcili bogów w języku grupy, z której oryginalnej religii bóg się wywodził. Wierzyli, że z każdym bogiem należy komunikować się w „jego własnym” języku [rozmowa z Giulią Torri z 20 lipca 2003 r.]. Oczywiście inne epoki dostarczają podobnych przykładów: łacina używana w Kościele katolickim

chodzi tu o ważność wydarzenia, którego częścią jest rytualne recytowanie formuł w języku przodków, języku odświętnym, innym od używanego na co dzień. Nierozumienie wszystkich treści przekazywanych werbalnie podczas ceremonii nie zmienia faktu, że komunikacja istnieje i, co więcej, ma szczególny charakter. Wypowiadane słowa są tylko jej częścią<sup>107</sup>. Kontakt z siłami nadprzyrodzonymi odbywa się poprzez uczestnictwo i naśladowanie osób odprawiających ceremonię — dokładnie tak jak w Kościele katolickim, gdzie nie wszyscy uczestnicy mszy rozumieją znaczenie poszczególnych symboli i wypowiadanych słów, a mimo to nie opuszcza ich przekonanie o pełnej ważności ich uczestnictwa w rytuale. Nie ma potrzeby, aby każdy orientował się w szczegółach religii czy ceremoniału; różne poziomy kompetencji religijnej wyznaczają role ekspertów i uczestników rytuału, w każdym razie zawsze musi być ktoś, kto będzie przewodził rytuałowi w imieniu reszty uczestników lub przeprowadzi profesjonalną rozmowę z siłami nadprzyrodzonymi<sup>108</sup>.

John Fadden, Indianin Mohawk, na którego często powołuję się w tej pracy, ponieważ należy do autorytetów wśród współczesnych tradycjonalistów u Irokezów, podaje takie wytłumaczenie używania tubylczego języka podczas ceremonii:

To tradycja. Język jest ważny, nawet jeśli wydaje się, że jest w odwrocie w niektórych miejscach. Tak więc, nawet jeśli niektórzy go nie rozumieją, uważa się, że ceremonie muszą być odprawiane w [rodzimym] języku<sup>109</sup>.

„To jest tradycja”, „uważa się („it's felt”)” — te pozornie lakoniczne stwierdzenia trafiają w sedno: chodzi o poczucie, że coś jest wykonywane zgodnie z tradycyjną receptą, według „odwiecznych” wzorów, a rodzima mowa jest niezbędnym elementem wyobrażonego stanu „z przeszłości”. Język tubylczy wbrew pozorom jest też bardziej użyteczny, ponieważ angielski — z punktu widzenia tradycjonalistów będący obcym językiem — nigdy nie pełnił funkcji wyrażania treści religii irokeskiej.

Bardziej filozoficzne wyjaśnienie podaje Ray John, Indianin Oneida z Southwold. Uważa, że język oneida zawiera słowa–nasiona (*seed-words*)<sup>110</sup>, które

---

w średniowieczu, język starsłowiański używany do dziś w Kościele prawosławnym czy dawny hebrajski u Żydów.

<sup>107</sup> Rytuał przecież jest powiązaniem słów i czynów [Tambiah, 1968: 184].

<sup>108</sup> Por. przykład Tambiaha o nierozumieniu pieśni buddyjskich przez świeckich wyznawców oraz rozumieniu pieśni przez mnichów [Tambiah, 1968: 182].

<sup>109</sup> „It's a tradition. The language is important even though it appears to be on its way out in some places. So, even though there are some who don't understand it, it's felt that the ceremonies must be performed in the language” [e-mail z 20 lipca 2003 r.].

<sup>110</sup> Języka oneida nie da się przetłumaczyć precyzyjnie na angielski, skoro więc ma być nośnikiem wartości, nie ma innej drogi niż „powrót do korzeni” i jego nauka. Ray John podaje przykład oneidzkiego słowa *ahsotha* ‘babka’, które w rzeczywistości oznacza „tę, która dała mi mój kolor” (*the one that gives me my colour*). Ojciec w języku oneida miałby oznaczać „tego, który nadał kształt temu kolorowi” [wywiad z 3 grudnia 2002 r.].

pozwalają porozumiewać się wszystkim grupom Oneidów, rozproszonym po całej Wyspie Żółwia<sup>111</sup>, niezależnie od tego, jakie inne języki by znali. Jednocześnie zauważa, jak daleko dziś do tego ideału:

Już nie rozumiemy, co mówi ziemia, co mówi woda, co mówią wiatry (...) Nasza rozmowa dzisiaj wygląda tak: „Jak się masz dzisiaj?”, „Jedziesz do miasta?” (...) Nie mówi się o lekach [*medicines*], o przeszłości, a to są rzeczy, które mają znaczenie<sup>112</sup>.

Język Oneidów jest więc nośnikiem specjalnych wartości i dlatego „zastąpienie” go innym unieważniałoby sens całej ceremonii i tym samym jej nadrzędną funkcję: podtrzymywania tożsamości oneidzkiej<sup>113</sup>. *Medicines* — to pojęcie należy do kanonu metaforycznych terminów stosowanych przez tradycjonalistów irokeskich. „Lekami” mogą być rozmaite przedmioty i zjawiska: rośliny zbierane, by leczyć chorych, tańce indiańskie<sup>114</sup> albo gra *lacrosse*<sup>115</sup> (jest lekiem dla całej grupy, ponieważ uczestniczy w niej cała społeczność, dzięki czemu „każdy czuje się chciany i potrzebny”<sup>116</sup>). W ujęciu tradycjonalistów oneida jawi się jako język przynależny do sfery *sacrum*: mówi się nim podczas ceremonii, służy do odmawiania modlitwy dziękczynnej w czasie zbierania ziół<sup>117</sup>:

<sup>111</sup> Czyli Ameryce według mitycznych wyobrażeń ludów indiańskich.

<sup>112</sup> „[We have] to make sure that we hear what earth is saying, [that] we know what the water is saying, [that] we know what the winds are saying. We don't know that anymore. We have to research that (...) Basically our communication [today] is: «How are you today?», «Are you going to the city?», «Are you doing something around the community?», but we're not talking about our medicines, we're not talking about our future. Those are the things that really make sense. We don't talk about that anymore. In our language we [say] (...) which means «it becomes too old, we don't talk about those things anymore» [Southwold, wywiad z 3 grudnia 2002 r.]

<sup>113</sup> Maria Głowacka przedstawia analizę współczesnego znaczenia języka hopi i jego użycia podczas ceremonii. Jej zdaniem Hopi uważają, że jedynie w tym języku mogą być odprawiane ceremonie, ponieważ tylko wtedy utrzymana zostanie przychylność istot nadprzyrodzonych [Głowacka, 1999; Hlebowicz, 2000: 35].

<sup>114</sup> „Social dances. (...) The time when people get together for good social gathering and it also an uplifting time your mind, body and spirit, because you get there, you mingle with people, you dance and sing, in general it's a good medicine, makes you happy, have a lot of laughing, a lot of fun” [wywiad z Sheri Beglan].

<sup>115</sup> Tradycyjna gra Irokezów, w której nieraz brały udział całe wioski. Zadaniem „zawodników” wypożyczonych w długie kije było wbić piłki do bramki przeciwnika.

<sup>116</sup> Informację tę zawdzięczam profesorowi Johnowi Johnsenowi, który uzyskał ją podczas własnych badań wśród Indian Mohawk w Akwesasne od jednego z liderów społeczności, Toma Portera. „His analysis was that, since in the way the Indians played it, everyone joined in, it was a process that made everyone feel wanted and needed — hence, medicine, health-inducing” [John Johnsen, e-mail z 27 lipca 2003 r.]

<sup>117</sup> W Southwold byłem świadkiem, kiedy dom mojego gospodarza, Roberta Doxtatera, odwiedził pastor — Indianin Oneida z tego samego osiedla. Działo się to przed świętami Bożego Narodzenia. Pastor pragnął, aby Robert nagrał modlitwę chrześcijańską w języku oneida — miała być odczytana w radiu prowadzonym przez mieszkańców rezerwatu. Ta historia pokazuje, że nawet chrześcijańscy Oneidowie wyczuwają, jak ważny jest rodzimy język, skoro sam pastor chce w nim przekazać wiernym modlitwę. Ogromna większość Oneidów posługuje się angielskim jako pierwszym, a często jedynym językiem, więc nie była to próba nawracania na chrześcijaństwo za pomocą tubylczego języka.

Mówię [językiem oneida] dość często, w moim życiu osobistym, w domu z dziećmi lub kiedy zbieram leki [*medicines*] — odmawiam krótką modlitwę w języku, cztery, pięć czy sześć zdań. [Gdy] składam podziękowanie za leki<sup>118</sup>.

Również wśród Oneidów z Wisconsin rodzimy język, którym płynnie mówi zaledwie kilkanaście osób, traktowany jest jako niezbędny element wiedzy o tradycyjnej kulturze. Niektórzy nauczyciele języka z tamtejszej szkoły podstawowej Turtle School nie potrafią się posługiwać nim na co dzień, ale specjalizują się w przekazywaniu wiedzy o jego rytualnym użyciu. Mamy do czynienia z procesem sakralizacji języka, który szybko przestaje pełnić funkcję codziennego komunikowania się. W tym sensie stwierdzenie często spotykane u Indian: „najważniejszy dla nas jest własny język” nabiera sensu. Jest najważniejszy, bo — zdają się twierdzić — potrafimy go używać w najistotniejszych momentach: kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi. Odpowiednio język angielski przynależy do sfery *profanum*, jest językiem biznesu, zakupów, codziennej komunikacji<sup>119</sup>.

Podsumowując, rodzimy język, choć nieznany już absolutnej większości nowojorskich Oneidów, ma — według orientacji tradycjonalistycznej — służyć kilku celom: zachowywaniu pamięci o przeszłym stanie kultury, podtrzymywaniu wartości kierujących niegdyś tą kulturą, a także wytyczaniu granic pomiędzy nowojorskimi Oneidami a resztą społeczeństwa; granic, które zarazem spajałyby społeczność grupy.

---

Ale można to określić jako próbę ubrania w kostium tradycyjny („zarchaizowania”) kultury nie-tubylczej.

<sup>118</sup> „I use it [język oneida] quite a bit, in my personal life, at home with my children or when I pick medicines, I say a short prayer in a language, four, five, six sentences. [I use it] when I give thanks for medicines” [wywiad z Sheri Beglan, Oneida, stan Nowy Jork].

<sup>119</sup> Interesujące, że język ojczysty staje się „wartością podstawową” dopiero w ostatnich dziesięcioleciach. Tę tezę potwierdzają moje obserwacje wśród Oneidów z Southwold i Wisconsin, a także Mohawków z Akwesasne. W relacjach wielu moich informatorów z każdej z tych społeczności powtarzał się ten sam motyw: rodzice nie znali języka, ponieważ z kolei ich rodzice nie rozmawiali w domu w języku mohawk czy oneida. Albo nie widzieli takiej potrzeby, albo się bali, że zaszkodzi to ich dzieciom w kontaktach z nieindiańskimi rówieśnikami. W czasach kolonialnych bywało, że liderzy indiańscy programowo odrzucali rodzinne języki i propagowali angielski jako język przyszłości, którym powinni posługiwać się członkowie społeczności tubylczych (takie były na przykład plany twórców społeczności Brotherton na terytorium Oneidów, złożonej z chrześcijańskich Indian pochodzących z Nowej Anglii [Wonderley, 2000: 460]). Z pewnością olbrzymie znaczenie dla renesansu języków tubylczych, dostrzeżenia ich wagi dla tożsamości oraz potrzeby edukacji wiąże się z ruchem etnicznym i Red Power przełomu 1960/1970. Najśłynniejsza szkoła tubylcza w Ameryce Północnej — Akwesasne Freedom School — powstała w latach 1979/1980, w jednej z najbardziej tradycjonalistycznie nastawionych społeczności indiańskich (Mohawków).

Z tego wynika, że język rodzimy, postrzegany dziś przez Indian jako wartość pierwotna, ulega definiowaniu kontekstowemu. W przeszłości był lekceważony; współcześnie, gdy odczuwa się jego brak, staje się ważny. I, wbrew popularnym opiniom, nie tylko jego pożądana (ponieważ na co dzień językami ojczystymi mówi coraz mniejsza liczba Irokezów) funkcja komunikacyjna zaczyna mieć znaczenie, ale i symboliczna — jako wyróżnika od innych kultur i świadectwa wyjątkowości dziedzictwa własnej grupy.



### 3.3.2.2. Indianie a outsiderzy. Ochrona ceremonii

Oneidowie, jak większość Irokezów, uważają, że w ceremoniach w Długim Domu nie powinni brać udziału nie-Indianie. Dowiedziałem się o tym zarówno podczas pobytu wśród Oneidów w Wisconsin, Oneidów w Southwold, jak i wśród Mohawków w Akwesasne. Jednakże w przeszłości budynek obrzędowy Haudenosaunee nie zawsze był zamknięty dla białych. George Shattuck, prawnik Oneidów, wspomina o spotkaniu z liderami Oneidów w 1965 roku w Długim Domu Onondagów niedaleko Syracuse (Oneidowie wówczas nie mieli jeszcze własnego Długiego Domu) [Shattuck, 1991: 9]. Snow z kolei przypomina o fascynacji Irokezami ojca antropologii amerykańskiej Lewisa H. Morgana, którego pierwszą wyprawą w teren (1845 rok) była podróż do Tonawanda, siedziby jednej z grup Seneków, gdzie miała odbyć się Ceremonia Pożegnania zmarłego wodza. Ogłoszenie o spotkaniu Wielkiej Rady, podczas którego miało nastąpić to wydarzenie, Morgan znalazł w lokalnej prasie [Snow, 1995: 172; Tooker, 1983]. Ogłoszenie prasowe zastępowało tradycyjny sposób przekazywania informacji o ważnych dla Ligi wydarzeniach, które w przeszłości należało do specjalnych posłańców (zwanych dziś *messaengers* albo *runners*), i świadczyło o praktycznym podejściu przywódców Konfederacji (chodziło o to, żeby wiadomość dotarła możliwie do największej liczby osób). Jednakże John Fadden przypomina, że instytucja posłańca przetrwała do dziś. Podejrzewa, że po prostu dziennikarz — autor ogłoszenia w gazecie — mógł uznać informację o spotkaniu Wielkiej Rady Irokezów za ciekawostkę wartą odnotowania. Według jego informacji posłańcy nadal pełnią swoją funkcję, przekazując ważne informacje pomiędzy irokeskimi społecznościami. Różnica jest techniczna: zamiast biec, jak to było w przeszłości, podróżują samochodem. Zmianie natomiast nie uległo to, że posłaniec wraz z wiadomością przekazuje adresatowi wampum. „Muszą zanieść wampum, a tego nie da się zrobić poprzez faks, e-mail czy telefon. Dzięki wampumowi posłaniec [*runner*] posiada autorytet”<sup>120</sup>.

Wydaje się, że bezpośrednią przyczyną całkowitego zakazu wstępu dla nie-Indian do Długiego Domu podczas ceremonii był niesławny incydent podczas obrzędu w Akwesasne, kiedy pewien antropolog, który wcześniej wytrwale zabiegał o pozwolenie na obserwowanie wydarzenia, został przyłapany na próbie nagrywania jego przebiegu (miało to miejsce w latach siedemdziesiątych XX wieku). Wydarzenie skończyło się skandalem, mężczyznę wyrzucono z terytorium Mohawków<sup>121</sup>.

Krótki opis historii zmieniającego się stosunku Oneidów i Irokezów do problemu uczestnictwa białych pokazuje, że jest on rezultatem nie tylko wewnętrznej polityki Indian, ale także efektem działań przedstawicieli „dominującej części

<sup>120</sup> „They have to carry the wampum and you can't do that over a fax, e-mail or telephone. The wampum gives the runner authority” [John Fadden, informacja uzyskana drogą e-mailową 20 lipca 2003 r.].

<sup>121</sup> Rozmowa e-mailowa z Johnem Faddenem z 20 lipca 2003 r.; rozmowa e-mailowa z profesorem Johnem Johnsenem z 22 lipca 2003 r.

społeczeństwa”. W ten sposób tworzy się kolejna bariera pomiędzy światem indiańskim i światem nieindiańskim. Obcy: biały, antropolog, turysta, nawet nieindiański sąsiad staje się jeszcze bardziej obcy.

### 3.4. Folklor — udomowiona egzotyka. Jarmark stanowy, wioski i festiwale indiańskie

Jak w przypadku każdej grupy etnicznej, elementy kultury Oneidów ulegają folkloryzacji, czyli takiemu przetworzeniu, które znajduje akceptację dominującej części społeczeństwa i pozwala samym Indianom manifestować swoją „odrębność” kulturową [por. Posern–Zieliński, 1982: 60–61]. Najpełniejszym wyrazem tego procesu jest organizowana co roku tzw. wioska indiańska podczas festiwalu stanu New York (New York State Fair) w Syracuse<sup>122</sup>. Festiwale — czy jarmarki, szukając polskiego odpowiednika tego słowa — są niezmiernie popularną w Stanach Zjednoczonych formą gromadzenia się i okazją do zabawy. Są to imprezy o charakterze typowo rodzinnym. Amerykanie (w tym także Oneidowie) potrafią nawet zwalniać się z pracy, by wziąć w nich udział przez kilka godzin. New York State Fair jest imprezą z rozmachem: trwa 12 dni na przełomie sierpnia i września. Prezentowane są tu między innymi najokazalsze egzemplarze zwierząt hodowlanych (ta część wystawy zawsze skupia olbrzymią widownię), owoce farmerskich ogrodów, stare powozy. Przeróżni artyści zabawiają publiczność występami muzycznymi, organizuje się wiele konkursów, np. układów tanecznych zaprzęgów końskich. Młodzież bawi się w „diabelskim młynie” ustawionym pośrodku rozległego terenu, na którym odbywa się jarmark.

Wioska irokeska, wybudowana pod patronatem Six Nations Agricultural Society, stowarzyszenia wzorowanego na komitetach organizacyjnych jarmarków stanowych<sup>123</sup>, jest stałym elementem stanowego jarmarku od 1927 roku<sup>124</sup>. Zajmuje niewielki fragment przestrzeni<sup>125</sup>. W półkolu ustawione są zrekonstruowane długie domy, przypominające te, w których niegdyś mieszkali Irokezi. W ich wnętrzu tubylczy artyści sprzedają swoje wyroby: wyplatane ze słodkiej trawy kosze, koszyki, pudełka, przedmioty z koralików i skóry. W innym budynku Irokezi

<sup>122</sup> W 2008 roku obchodzi 83. rocznicę istnienia.

<sup>123</sup> „The control of the Village is under our Six Nations Agricultural Society patterned after the white county fairs” [<http://www.nysfair.org/doclib/files/45.doc>].

<sup>124</sup> Informacja z oficjalnej strony internetowej Grand New York State Fair [[http://www.nysfair.org/facilities/during\\_the\\_fair/10.html](http://www.nysfair.org/facilities/during_the_fair/10.html)].

Informacja na temat początków Six Nations Agricultural Society znajduje się w „Brant County. Ontario GenWeb project. Ontario Indian Histories. Part 2 — Six Nations Indians”.

<sup>125</sup> <<http://www.rootsweb.com/~onbrant/indianhist2.htm>>. Od 1930 roku kawałek ziemi, na której znajduje się „indiańska wioska”, dzięki decyzji prezydenta Franklina D. Roosevelta (ówczesnego gubernatora stanu) należy do Irokezów [[http://www.news.cornell.edu/Chronicle/97/9.4.97/Six\\_Nations.html](http://www.news.cornell.edu/Chronicle/97/9.4.97/Six_Nations.html)] [oficjalna strona Cornell University w Ithaca].

organizują kuchnię i stołówkę (Soup House), gdzie można nabyć „indiańskie” przysmaki: pieczone w głębokim tłuszczu ciasto, przypominające nieco nasze racuchy (*fried bread*), zupę kukurydzianą (*corn soup*) czy — co podaje menu — burgery z bizona (*buffalo burgers*). Do tych rzeczywiście smacznych potraw serwowana jest pepsi-cola i inne tego typu napoje.

Żelaznym punktem programu w wiosce Irokezów są konkursy taneczne (tradycyjny irokeski Taniec Dymu — Smoke Dance), podczas których prezentują się przedstawiciele wszystkich sześciu narodów. Tancerze ubrani w tradycyjne stroje z niebieskiego bądź fioletowego płótna rywalizują w oddzielnych kategoriach wiekowych. Nagrodami są umiarkowane sumy pieniędzy<sup>126</sup>.

Jednakże wioska irokeska jest tylko jedną z kilkudziesięciu atrakcji jarmarku. Konkurencją dla pokazów tradycyjnych indiańskich tańców stanowią na przykład (z internetowej broszury informacyjnej „NYS Fair” na 2002 rok wybieram przykłady imprez z tego samego dnia i tej samej godziny): finały konkursu na najmłodsze talenty (Mini Talent Hunt Finals Contest), konkurs mistrzowskiego piania koguciego (Rooster Crowing Contest Championship), Tancerze Martina Luthera Kinga (Martin Luther King Dancers)<sup>127</sup>, pokaz produktów mleczarskich. Zestawienie to ma na celu ukazanie charakteru jarmarku stanowego — imprezy będącej ucieleśnieniem tradycyjnej amerykańskiej kultury popularnej. Elementy tradycyjnej kultury Irokezów, będąc częścią tego festiwalu, odgrywają rolę egzotycznego i jednocześnie udomowionego barwnego ornamentu. Program jarmarku stanowego na 2001 rok reklamuje „Indiańską/irokeską wioskę” jako miejsce, w którym można zobaczyć pokazy „starożytnego indiańskiego rękodzieła, tańce, jedzenie i tradycje”, „autentyczny siedemnastowieczny Długi Dom, wyobrażający styl życia narodu Irokezów w owym czasie [...]”, „sezonowe i towarzyskie tańce, które **nadają podstawę starożytnej kultury** [wyr. B. H.]”<sup>128</sup>.

John Fadden wyjaśnia, jaki jest praktyczny cel uczestnictwa Irokezów w jarmarku stanowym:

Chodziło o to, żeby rękodzielnicy z Sześciu Narodów mogli sprzedać swoje wyroby. Celem „starożytnych tańców i tradycji” było przekazać wiedzę kulturową i zaciekawić publiczność, która płaciła. [Prezentowane] tańce nie były ceremonialne, lecz, tak jak i dzisiaj w podobnych okolicznościach, służyły zabawie<sup>129</sup>.

<sup>126</sup> W 2001 roku zwycięzca w swojej kategorii otrzymywał bodajże 50 dolarów.

<sup>127</sup> Zespół o tej kuriozальной nazwie występował w jeszcze bardziej kuriozальnym miejscu — Międzynarodowym Pawilonie Pepsi-Coli. Cała informacja pochodzi ze strony: <<http://www.syracuse.com/statefair/events/>> [program NYS Fair z portalu internetowego Syracuse Post-Standard].

<sup>128</sup> „(...) ancient Indian handicrafts, dance, food and traditions”, „authentic 17<sup>th</sup> Century Long House, depicting the lifestyle of the people of the Iroquois Nation during that time (...)”, „seasonal and social dances [that] still form the basis of the ancient culture” [New York State Fair Program, 2001: 12, 35].

<sup>129</sup> „The event was a means by which Six Nations crafts people could sell their crafts, and therefore it had an economical value. The purpose of the «ancient Iroquois dances and traditions» was to express cultural knowledge and to entertain the paying public. The dances were not ceremonial in nature, and

Festiwal stanowy staje się miejscem, w którym z jednej strony Irokezi mogą się zaprezentować jako przedstawiciele innej kultury, z drugiej — co może ważniejsze — jako równoprawni uczestnicy kultury amerykańskiej, idealnie wpasowując się w jej ludowy, popularny nurt.

Codziennie właśnie między Indianami i białymi, liczne procesy sądowe, w których Oneidowie i inne ludy Długiego Domu występują przeciw stanowi Nowy Jork — temu samemu, który organizuje jarmark — ulegają okresowemu zapomnieniu. Jest to czas integracji i przyjaźni, nieodzwierciedlający codziennej rzeczywistości. Miejsca, takie jak jarmark stanowy, pozwalają Indianom stosować strategię współpracy zamiast strategii odrębności i rywalizacji, używanych na przemian w innych sferach, na przykład w polityce czy walce ekonomicznej.

Zamerykanizowanie kultury irokeskiej dotyczy nie tylko prezentacji folkloru, ale i postaw Indian — obserwatorów i uczestników jarmarku. Podczas mojego pobytu wśród Oneidów każda osoba, z którą rozmawiałem w dniach, kiedy trwał jarmark, musiała o nim wspomnieć i albo już miała za sobą wizytę, albo planowała wyjazd. Naiwność antropologa została obnażona przez rozmowę z Oneidkami pracującymi w Educational Department (gdzie przeprowadzałem wywiady), z którymi wymieniałem wrażenia na temat festiwalu. Były zdumione tym, że nie jeździłem na karuzeli i *roller coaster* (większość czasu spędziłem w irokeskiej wiosce). Mnie z kolei dziwiło ich zaskoczenie, ponieważ wcale nie byłem tymi atrakcjami zainteresowany<sup>130</sup>. Oczywiście, nasze wzajemne zdumienia wynikały z różnych postaw i punktów widzenia: przybysz z zewnątrz szuka śladów historycznej i kulturowej oryginalności kontynentu; tubylcy po prostu żyją dniem codziennym. Mają często te same upodobania i rozrywki, co nieindiańscy Amerykanie.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Oneidowie zorganizowali dwa razy festiwale na wzór rozpowszechnionych w całej Ameryce Północnej *powwows*<sup>131</sup>. Według informatorki U, były to typowo „zachodnie” wydarzenia kulturalne. Nie zgromadziły zbyt wielkiej publiczności i zapewne z tego powodu zarzucono ich kontynuację.

### 3.5. Inne formy tradycji

Inaczej niż w przypadku ceremonii przedstawia się sprawa uczestnictwa outsiderów w tzw. socialach, czyli towarzyskich spotkaniach organizowanych w Długim

---

were, as they are often today in similar circumstances, performances to entertain” [e-mail z 3 sierpnia 2003 r.].

<sup>130</sup> Podobna sytuacja miała miejsce, gdy opowiadałem tym samym dziewczynom pracującym w Educational Department o mojej podróży po Ohio, gdzie zwiedzałem kopce starożytnych kultur indiańskich Adena i Hopewell oraz miejsca związane z historią Pogranicza. Nie mogły uwierzyć, że, będąc w Sandusky, nie wybrałem się do słynnego ponoć Cedar Point, gdzie mieści się park zabaw z 15 *roller coasters*.

<sup>131</sup> Więcej na temat *powwows* w rozdziale 7, poświęconym roli tradycji u NLL.

Domu. W programie socialu są oryginalne tańce irokeskie, różniące się diametralnie od tańców *powwow*, oraz przemowy w języku rodzimym. Chociaż wśród samych Irokezów nie ma zgody co do uczestnictwa obcych w socialu, nie funkcjonuje żaden oficjalny zakaz. Trzykrotnie miałem zaszczyt brać udział w tym irokeskim odpowiedniku imprezy młodzieżowej (licznie uczestniczą w niej nastolatki wie i dzieci): dwa razy w Southwold, w Długim Domu Oneidów nad rzeki Thames, raz w Akwesasne Freedom School Mohawków w maju 2003 roku. Za pierwszym razem social zorganizowano na koniec mojego pierwszego pobytu w Southwold w grudniu 2002 roku. Loudan, Indianin Oneida, zdeklarowany tradycjonalista i nauczyciel tradycyjnej kultury, wygłosił około piętnastominutową mowę w języku oneida, w której dziękował mi za pobyt wśród społeczności Oneidów. Grupa chłopaków (którą po jakimś czasie zastąpiły dziewczyny), siedząca na dwóch ustawionych równolegle ławach pośrodku budynku, śpiewała w języku oneida oraz rytmicznie uderzała w małe „wodne” bębny irokeskie. Reszta zgromadzonych tańczyła, posuwając się gęsiego zgodnie z ruchem zegara, wokół bębniarzy. Tak jak mówi Sheri Beglan, takie spotkania to bardzo dobry „lek”.

Ciekawy przykład kontynuowania tradycji związany jest z odwiedzinami w domu Indian. W okresie „tradycyjnym” (czyli znanym z opisów XVII– i XVIII-wiecznych) odwiedzający sąsiednią wioskę winien był zatrzymać się na jej obrzeżach, „na skraju lasu” (*woodsedge*) i oczekiwać na pojawienie się delegacji gospodarzy. Gdy obie strony się spotykały, rozpalano niewielkie ognisko i rozpoczynano ceremonialną rozmowę, której pozornym tematem była zazwyczaj relacja z podróży do wioski, w rzeczywistości zaś chodziło o wymianę rytualnych formuł zapewniających (i utwierdzających w tym gospodarzy) o dobrych zamiarach przybysza i zasygnalizowanie mu, jaki będzie jego status podczas pobytu w wiosce. Ta minicereemonia nawiązywała do części ceremonii pożegnalnej w Długim Domu (zwanej właśnie *woodsedge*). Podobnie przed symbolicznymi drzwiami Długiego Domu Konfederacji Irokeskiej, czyli na granicy terytorium Ligi, musieli się zatrzymywać przedstawiciele innych „narodów” i oczekiwać na oficjalne zaproszenie przyniesione przez posłańca. Zamiar spotkania sygnalizowali rozpaleniem ogniska „u wrót” zachodnich lub wschodnich drzwi wiodących do Długiego Domu Konfederacji [Thomas, Boyle, 1995: 3].

Dzisiaj nadal obowiązuje nakaz zatrzymywania się przed domem Indianina, gdy się przybywa na umówione spotkanie. Podczas mojego drugiego pobytu wśród Oneidów w Nowym Jorku, latem i jesienią 2002 roku, wybraliśmy się z profesorem Johnem Johnsenem do domu jednej z informaterek na umówioną wizytę. Po zatrzymaniu samochodu chciałem od razu wysiąść i podążyć do drzwi kobiety, i, jak to zwykle się robi w naszej kulturze, zastukać lub zadzwonić. Profesor Johnsen powstrzymał mnie. Okazało się, że procedura oczekiwania przed spotkaniem z Indianami nadal obowiązuje i jej funkcja wydaje się nawiązywać do *woodsedge*. Kilka minut oczekiwania w samochodzie daje gospodarzowi czas na przygotowanie się do spotkania, ułatwia późniejszą swobodną komunikację, ponieważ od razu

pokazuje gospodarzowi naszą wolę odbycia spotkania na warunkach mu odpowiadających. Dopiero po kilku minutach wysiedliśmy z samochodu i udaliśmy się w stronę domu. Zwłoka okazała się zbawienna: moja interlokutorka zapomniała o naszej umowie, więc widok obcego samochodu na jej podjeździe i oczekujących dwóch osób dał jej kilka minut na przygotowanie się.

### 3.6. Wniosek. Idea i praktyka

Oneidowie w każdej z trzech społeczności zachowali ideę utrzymywania tradycji przodków. Przedstawione we wcześniejszych częściach rozdziału różnice w jej interpretacji pomiędzy trzema grupami ukazują z jednej strony trwałość opcji tradycjonalistycznej, z drugiej — istnienie orientacji instrumentalnie traktującej dziedzictwo kulturowe. Niezależnie od idei przestrzegania nauk Deganawidy czy Handsome'a Lake'a każdego dnia ma miejsce przekraczanie granic wytyczonych przez Wielkie Prawo. Czy różne interpretacje wspólnej przeszłej kultury Oneidów dadzą się pogodzić, czy w przyszłości może powstać jeden naród, „jedna rodzina” Oneidów? Współczesne *polityki tradycji* trzech grup Ludu Stojącego Kamienia każą wysnuwać wnioski pesymistycznie.

## 4.

# Historia mityczna Oneidów

Ach, w historii tyle się dzieje! Tak się świetnie będziemy bawili!  
W historii Mary ma nagle na imię Suzy, a Johnny — Billy,  
Z „przed Chr.” robi się „A.D.”, Warszawą staje się Persja.  
Albowiem historia rodzi inercję, i *vice versa*.

Josif Brodski, *Anty-Shenandoah*.  
*Dwa szkice z przyśpiewką*

Pytania o historię, które zadawałem moim informatorom, służyły do zrozumienia indiańskiej (a dokładnie: właściwej Indianom Oneida i Indianom Nanticoke Leni–Lenapom) wizji przeszłości. Interesowało mnie, jak są zapamiętywane przez współczesnych Indian elementy dziedzictwa kulturowego badanych grup, a także fakty z przeszłości. Próbowałem odpowiedzieć na pytanie, jakie są przyczyny takiego a nie innego rozumienia przeszłości i jakie znaczenie może to mieć dla dziś żyjących potomków plemion Oneida czy Delaware i Nanticoke. Wreszcie: pragnąłem zbadać, w jakim stopniu zapamiętywanie historii, interpretowanie jej może być elementem formowania tożsamości etnicznej obu badanych grup.

### 4.1. Sojusznicy w rewolucji

Spośród wydarzeń historycznych moi rozmówcy — jako powód do dumy — najczęściej wybierają udział ich przodków w amerykańskiej wojnie o niepodległość po stronie Patriotów<sup>1</sup>.

Dnia 5 sierpnia 1777 roku, w pierwszej fazie rewolucji amerykańskiej, miała miejsce bitwa pod Oriskany, kilka mil od zajmowanego przez Patriotów Fortu Stanwix w centralnym Nowym Jorku. Nazwa Oriskany wywodzi się od wioski Oriska, w której mieszkali Oneidowie. Ośmiuset Amerykanów, wspieranych przez 60 Oneidów, na których czele stał wódz Honyere Tewahongarahkon (Honyere Doxtator, Han Yerry Doxtater, „Honest” Doxtator), starło się z 1200 żołnierzami brytyjskimi, u boku których walczyli Senekowie i Mohawkowie, dowodzeni przez słynnego

---

<sup>1</sup> Teza o decydującej roli Oneidów w wojnie o niepodległość jest jednym z niewielu twierdzeń, pod którymi zgodnie podpisują się wszyscy nowojorscy Oneidowie: i obecna władza, i opozycja.

wodza wojennego Mohawków Josepha Branta. Jedną z najkrwawszych bitew rewolucji, choć nierozstrzygnięta, oznaczała wstrzymanie pochodu wojsk brytyjskich i sprzymierzonych z nimi Irokezów w głąb doliny rzeki Mohawk w centralnej części kolonii Nowy Jork.

Część wojowników Oneidów służyła w armii Patriotów. Na przykład niejaki James Wakarontharus (Wakarantharane) otrzymał w niej stopień kapitana [Graymont, 1988: 36]. Wśród innych Oneidów walczących po stronie Amerykanów byli Honyust (brat Honyere Tewahongarahkona, który również miał tytuł kapitana), Henry Cornelius, Blatcop, Thomas Spencer (ostrzegł Amerykanów, że wojsko brytyjskie zbliża się do Fortu Stanwix; zginął w bitwie pod Oriskany), Henry Wakarontharus (Powlis) [Graymont, 1988: 36; Jones, 1851: 332–335, 342]. Oneidowie brali udział we wszystkich bitwach rewolucji, zwłaszcza w bitwie pod Saratogą (17 października 1777 roku), w której zwycięstwo odnieśli Amerykanie i która miała zasadnicze znaczenie dla przebiegu wojny, skłoniła bowiem Francję do opowiedzenia się po stronie Patriotów. Współczesny lider Oneidów tak opisuje motyw przystąpienia swojego ludu do wojny przeciw Wielkiej Brytanii:

Koloniści walczyli o wolność, przeciwko brytyjskiej tyranii. To były zasady, według których Oneidowie żyli na co dzień. Naród Oneidów stanął po stronie kolonistów, żeby zapewnić im wolność, wolność od tyranii<sup>2</sup>.

Podobną opinię wygłosił też autor powyższych słów, Brian Patterson, w przemówieniu podczas obchodów 224. rocznicy bitwy pod Oriskany: „Oneidowie



19. Miejsce bitwy pod Oriskany. Każdego roku Oneidowie wraz z lokalnymi władzami celebrują rocznicę bitwy (fot. B. H., lipiec 2001 r.)

<sup>2</sup> „The colonists were fighting for freedom, against British tyranny. These were the principles that Oneidas lived on daily lives. It was the Oneida Nation decision to side with the colonists to ensure they would have freedom, free from tyranny” [wywiad z Brianem Pattersonem z 6 sierpnia 2001 r.].



sprzed dwustu lat dbali o przyszłość twarzy jeszcze nienarodzonych” [Corbett, 2001a]. Brian Patterson, członek Rady Mężczyzn, jest odpowiedzialny za odprawianie ceremonii w Długim Domu znajdującym się na Oneida Territory. Reprezentuje też Oneidów w czasie obchodów kolejnych rocznic bitwy pod Oriskany. Uczestniczą w nich władze lokalne, organizacje społeczne i miejscowa ludność.

W istocie podczas rewolucji amerykańskiej uprzednie konflikty pomiędzy poszczególnymi „narodami” i grupami wewnątrz plemion Ligi Irokeskiej osiągnęły apogeum (m.in. rosło napięcie pomiędzy wodzami wojennymi a wodzami zasiadającymi w Wielkiej Radzie). W rezultacie doprowadziły do „zagaszenia ogniska” Wielkiej Rady, symbolu pokoju pomiędzy ludami Haudenosaunee. Postanowiono, że w czasie wojny każde z plemion będzie podejmowało decyzje samodzielnie. Tym samym zawieszono najważniejszą zasadę, która stanowiła o sile Konfederacji: regułę wypracowywania wspólnego stanowiska w kwestiach najżywotniejszych dla Ligi Irokeskiej. Rozpad Konfederacji postępował nieuchronnie.

Współcześnie liderzy irokescy zazwyczaj przypominają, że Oneidowie i Tuskarorowie opowiedzieli się po stronie Patriotów, podczas gdy pozostałe cztery plemiona (Senekowie, Onondagowie, Kajugowie i Mohawkowie) wspierały Brytyjczyków. Chociaż generalnie taka jest prawda, stwierdzenie to nie oddaje ówczesnych motywacji i rodzaju faktycznych sojuszy. W rzeczywistości wielu Irokezów próbowało pozostać neutralnymi w czasie wojny, ale w trakcie jej przebiegu okazało się to niemożliwe — część wojny toczyła się w samym sercu kraju Haudenosaunee. Poza tym podziały nie zawsze przebiegały zgodnie z granicami plemiennymi.

Część Oneidów (choć mniejsza) walczyła u boku Anglików, ciesząc się poparciem doświadczonych sachemów. Frakcji proamerykańskiej przewodzili zaś młodszy wodzowie, szybko zdobywający autorytet kosztem starszych przywódców [Campisi, 1978: 482–483]. I odwrotnie: nawet wśród Mohawków, uchodzących za największych sprzymierzeńców Lojalistów, znaleźli się zwolennicy Patriotów. Na przykład w bitwie pod Saratogą 150 wojownikami irokeskimi (głównie jednak Oneidami) dowodził Mohawk z wioski Caughnawaga, Louis Atayataghronghta [Graymont, 1988: 37] (Atyataronghta Lewis, w stopniu *lieutenant colonel*). Podziałowi uległo także plemię Onondagów: oprócz zwolenników i przeciwników Amerykanów byli też i tacy, którzy zdołali zachować neutralność [tamże: 38–39; patrz też dalsza część rozdziału].

W 1779 roku amerykańska armia generała Johna Sullivana, licząca 4400 żołnierzy, zniszczyła 40 wiosek sprzymierzonych z Brytyjczykami Indian w samym centrum kraju Irokezów [Mahon, 1988: 146]. W wyprawie uczestniczyli wojownicy Oneidów. Generał Sullivan wykonywał rozkaz generała Waszyngtona, który brzmiał:

[Dokonać] pełnej destrukcji i dewastacji [indiańskich] osiedli i pojmać tylu więźniów każdego wieku i płci, ilu tylko możliwe. (...) kraj nie ma być tylko *spustoszony*, ale *zniszczony*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> John C. Fitzpatrick (red.), *The Writings of George Washington*, 38 tomów, Washington: U.S. Government Printing Office, 1931–1944, t. 15: 189–190, cytowany w: Mahon, 1988: 146.

Choć Sullivan nie zdołał złamać oporu Irokezów, zadanie swoje wykonywał gorliwie, jak tylko mógł: jego armia „rozprawiła się” z zapasami 160 tysięcy buszli kukurydzy, którą znaleziono w opuszczonych indiańskich wioskach [Mahon, 1988: 146]. Po tej akcji Amerykanie stracili wielu sojuszników pośród Oneidów: około 300 przeszło na stronę Brytyjczyków [Frazier, 1992: 229]. Jednakże Oneidowie i Tuskarorowie zapłacili wielką cenę za sojusz z Patriotami. W 1780 roku Joseph Brant, w odwecie za „rajd Sullivana”, na czele dużych sił Seneków, Kajugów, Onondagów i Mohawków spalił osiedla Oneidów i Tuskarorów w dolinie Mohawk. Amerykanie nie ruszyli z pomocą swoim sprzymierzeńcom. W odpowiedzi Oneidowie najechali i spalili domy Mohawków.

Niezależnie od przechodzenia na jedną czy drugą stronę części Ludu Stojącego Kamienia był on najwierniejszym sojusznikiem Patriotów. Do dziś przetrwała pamięć o ich udziale w wojnie po stronie rewolucjonistów, natomiast rządziej wspomina się tych, którzy wspierali Lojalistów. Co więcej, popularne staje się przekonanie, że bez pomocy Oneidów Amerykanie przegraliby wojnę. Oto opinia, którą usłyszałem w 2001 roku:

Ten kraj byłby pod panowaniem brytyjskim, gdyby nie nasze uczestnictwo [w amerykańskiej rewolucji — B. H.]. Przede wszystkim ocaliliśmy armię generała Waszyngtona w Shenandoah Valley w Virginii [informatorka myli Shenandoah Valley z Valley Forge w Pensylwanii — B. H.]. (...) wódz Shenandoah ocalił armię generała Waszyngtona, przynosząc jej ponad 200 buszli irokeskiej białej kukurydzy<sup>4</sup>.

Również nauczyciel Randolph Phillips wśród najistotniejszych wydarzeń w historii Oneidów wymienia wojnę o niepodległość:

Oneidowie stanęli wtedy po stronie Amerykanów, to ważne dla historii. To daje nam tożsamość, wskazuje, że byliśmy ludem, który wierzył w demokrację. Uczono mnie, że pierwsze koncepcje amerykańskiej demokracji pochodziły z indiańskiej filozofii. Uczestniczyliśmy w narodzinach narodu; sprzymierzyliśmy się z narodem demokratycznym, a nie z tyrańskim ówczesnie rządem Anglii. Daje nam to wiarygodność, dlatego że byliśmy częścią tego wspianego narodu, który istnieje teraz i że nadal jesteśmy jego częścią<sup>5</sup>.

Podobnie uważa Marilyn John:

---

<sup>4</sup> „This country would have been under British rule if it wasn't for our participation. Especially we saved General Washington's starving army in Virginia, Shenandoah Valley [wydarzenie miało faktycznie miejsce w Valley Forge w Pensylwanii — B. H.], I am a direct descendent of chief Shenandoah who saved gen. Washington army by carrying over 200 bushels of corn, of the Iroquois white corn” [wywiad z Danielle Shenandoah z 27 września 2002 r.].

<sup>5</sup> „Then, [during] American Revolution, Oneidas sided with Americans, that's important for the history. It gives us identity as far as it suggests that we were the people that believed in democracy. I was taught that initial concepts of American democracy came from American Indian philosophy. We were part of the birth of the nation; we aligned with democratic people rather than with tyrannical government of England of that time; it gives us credibility that this great nation that exist now we were part of and we are still part of (...)” [wywiad z 4 września 2001 r.].

Rewolucja amerykańska miała duże znaczenie, ponieważ my, lud Oneida, zdecydowaliśmy się poprzeć kolonistów, a zdarzyło się tak, że oni wygrali. Byliśmy po właściwej stronie, pozostała część Konfederacji stanęła po złej stronie<sup>6</sup>.

Z punktu widzenia współczesnego tworzenia tożsamości Oneidów w Nowym Jorku zwraca uwagę fakt, że sojusz z Amerykanami, a nie rozpad Ligi uważają za najbardziej znaczący podczas wojny o niepodległość. Bynajmniej nie jest to punkt widzenia podzielany przez pozostałych Irokezów, czy chociażby przez wszystkich Oneidów. Darren Honyust, Indianin Oneida z osiedla w Southwold, Ontario, podkreśla: „Rewolucja miała olbrzymie znaczenie w historii Oneidów, ale nie dlatego, że Oneidowie wspierali Amerykanów, tylko dlatego, że nastąpił rozłam wśród Haudenosaunee”<sup>7</sup>. Tak też twierdzi John Fadden, Indianin Mohawk, prowadzący Muzeum Sześciu Narodów (Six Nations Museum) w górach Adirondacks w stanie Nowy Jork:

Zawsze sądziłem, że to był czas smutku... rozłam w Konfederacji. Warto o tym wspomnieć. Nowojorscy Oneidowie najwyraźniej są dumni, ale „kanadyjscy” Oneidowie już mniej; myślę, że dlatego, że oni ulegali wpływom Kanadyjczyków, którzy są dziećmi Brytyjczyków, wrogów Amerykanów w czasie rewolucji<sup>8</sup>.

Chociaż Oneidowie nadal czują się częścią Konfederacji Irokeskiej<sup>9</sup>, czują się również silnie związani z narodem amerykańskim. Oto wypowiedź ich lidera, Raya Halbrittera:

Myślę, że walczyliśmy za flagę [amerykańską]: nasz lud był sojusznikiem tego kraju w czasie rewolucji. Możemy być dumni z tego powodu. Niektóre indiańskie narody nie były sojusznikami [Patriotów]. A więc nie mają oporów, by krytykować i pogardzać flagą<sup>10</sup>.

Nie zawsze łatwo wszakże o rozdzielenie deklaracji politycznych od rzeczywistych odczuć. Ray Halbritter, odwołując się do przeszłości, zwraca uwagę na szczególną pozycję Oneidów wśród innych Irokezów we współczesnych roszczeniach ziemskich:

(...) nie chcę powiedzieć niczego negatywnego wobec innych indiańskich narodów, bo uznają je za braci. Fakt historyczny jest taki, że oni byli sojusznikami tej strony, która przegrała. Zazwyczaj związane są z tym (odczucia) negatywne, ale zgodnie z prawem nie ma dzisiaj w tym kraju rozróżnienia pomiędzy naszymi narodami w sądzie (...) Myślę, że

<sup>6</sup> „American Revolution was significant, because we, the Oneida people, decided to support the colonists, and it just so happened to win, and we were on the right side, the rest of [Haudenosaunee — B. H.] Confederacy was on the wrong side” [wywiad z Marilyn John z 7 sierpnia 2001 r.].

<sup>7</sup> Southwold, wywiad z grudnia 2002 r.

<sup>8</sup> „I’ve always thought that was a time of sadness... a split within the Confederacy. It’s worth mentioning, and apparently the New York State Oneidas are proud of it. The «Canadian» Oneidas would be less so, I think because they have been influenced by the Canadians who are the children of the British, the enemy of the Americans in the Revolution”.

<sup>9</sup> Patrz podrozdział 3.2.

<sup>10</sup> „To me there is no shame in being American citizen, I think that we fought for the flag, our people were allies with this country in the Revolutionary War. We can be proud of that. Some Indian nations were not allies. So they have nerve, criticizing and demeaning the flag. I think we can be Oneida and I think we can be Indian people without having to go to the level where we have to criticize and demean the flag” [wywiad z 10 sierpnia 2001 r.].

fakt, że byliśmy sojusznikami, pomaga nam, daje nam możliwość argumentowania na różne sposoby, może nieco inaczej i bardziej przekonująco i z pewnością użyjemy tego argumentu, jeżeli nadarzy się okazja, ale miejmy nadzieję, że nie postawi to — prawem kontrastu — innych narodów w gorszej pozycji, tego z pewnością byśmy nie chcieli<sup>11</sup>.

Jeszcze dobitniej formułuje swój pogląd Kandice Watson, dyrektor Education Center of Oneida Indian Nation. Na pytanie, czy ówczesny rozpad Konfederacji ma dziś znaczenie, odpowiada:

Myślę, że teraz liczy się tylko roszczenie ziemskie. Ponieważ nam obiecano coś za nasz udział, a zostaliśmy potraktowani jak plemiona, które stanęły po stronie Wielkiej Brytanii. Tak więc dzisiaj możemy szczerze powiedzieć, że spodziewaliśmy się specjalnego traktowania i nie otrzymaliśmy go (...) [dzięki sojusznictwu z Amerykanami] jesteśmy teraz w wyjątkowej pozycji, stąd nasze roszczenia ziemskie są tak silne. Walczyliśmy razem z kolonistami i dlatego sądziliśmy, że zawsze będziemy chronieni, że nasza ziemia będzie chroniona, i stąd właśnie całe nasze roszczenie ziemskie teraz się bierze<sup>12</sup>.

Zapytałem Kandice, co sądzi o argumentach organizacji Upstate Citizens for Equality (UCE), że o ile jeszcze można rozumieć roszczenie Oneidów, którzy wspierali Patriotów, to na przykład roszczenia Kajugów nie wolno traktować poważnie, ponieważ opowiedzieli się po stronie Brytyjczyków, a więc, jako przegrani, utracili ziemię [jest to argumentacja absurdalna, ponieważ prawo amerykańskie opiera się na zapisach traktatów (tu: z Indianami), a nie na dokonywanych z dzisiejszej perspektywy interpretacjach historycznych].

Myślę, że to prawda (...) I myślę, że Oneidowie zdali sobie sprawę, że to [ten system] nie będzie działał już zbyt długo, więc powinniśmy wesprzeć [tych] ludzi, ponieważ oni wygrają. Może Onondaga wsparli Wielką Brytanię, bo sądzili, że jest silniejsza, stabilniejsza, ma lepszą armię, jest bardziej zorganizowana i lepiej wyszkolona i może myśleli, że dokonują dobrego wyboru.

Oneidowie, nie bez podstaw, oskarżają organizację UCE o rasizm antyindiański<sup>13</sup>. Tymczasem pogląd Kandice Watson o zasadności roszczeń ziemskich poszczególnych ludów irokeskich niespodziewanie koresponduje z programem UCE.

<sup>11</sup> „(...) I don't wanna say anything that would be negative towards the other Indian nations, because I consider them our brothers. Historical fact is that they were allies with the losing side. Typically there are negatives that are associated with that, under the law in this country today there is no distinction legally between our nations in the courtroom (...) I think the fact that we were allies helps us, gives us ability to argue in different forms, maybe a little differently and maybe more persuasively and we will certainly do that if the occasion arises but hopefully it will not push us into a position when by contrast it will diminish the other nations' positions, which is something we would certainly not wanna do” [wywiad z 10 sierpnia 2001 r.].

<sup>12</sup> „During the Revolutionary War when America was fighting with Britain the Oneidas sided with the colonists, whereas a lot of other tribes sided with the British. So we were kind of placed in a unique position. That's why our land claim is strong, because we sided with the colonists and we were told we would always be protected, our land would always be protected. That's where our whole land claim comes in now” [wywiad z 27 lipca 2001 r.].

<sup>13</sup> Patrz rozdział 2.5.3.

W wypowiedziach moich informatorów przewija się wątek przywiązania Oneidów do wartości, takich jak wolność i demokracja, które dzielili z walczącymi przeciwko „brytyjskiej tyranii” kolonistami. Dzięki tej tezie wybór strony w wojnie o niepodległość jawi się jako naturalny: sojusz z obcymi etnicznie, ale wyznającymi te same ideały kolonistami i walka przeciw spokrewnionym, bliskim kulturowo i związanym sojuszem politycznym pozostałym Irokezom. Wypada zauważyć, że również ci Irokezi, którzy wspierali Brytyjczyków, powoływali się na ludzko podobne argumenty, tyle że kierowali swoje obawy bardziej przeciw „rebeliantom” niż Koronie. Joseph Brant namawiał Oneidów i Mohawków zamieszkujących osadę Ochquaga, „by bronili swoich ziem i wolności przeciwko rebeliantom, którzy głównie dlatego rozpoczęli tę rebelię, by stać się jedynymi panami tego kontynentu”<sup>14</sup> [Calloway, 1995: 122]. Wydarzenia po rewolucji pokazały, że obawy wodza Mohawków były, niestety, jak najbardziej uzasadnione.

Warto się zastanowić, jakie znaczenie w obliczu wojny o niepodległość mogła mieć w przypadku samych Irokezów i wyborów poszczególnych członków Konfederacji idea wspólnego pochodzenia. John K. Mahon, pisząc o rewolucji amerykańskiej, zauważa, że Indianie północnoamerykańscy nie mieli poczucia solidarności rasowej wobec europejskich emigrantów [Mahon, 1988: 144]. Taka opinia dotycząca generalnie ludów tubylczych Północnej Ameryki wydaje się słuszna. Jednakże Konfederacja Irokeska nie mogłaby powstać, gdyby nie symboliczne połączenie pięciu narodów więzami pokrewieństwa (dokonane przez Deganawidę, bohatera kulturowego występującego w micie o stworzeniu Ligi Irokeskiej<sup>15</sup>), mające miejsce w okresie, kiedy obecność Europejczyków na kontynencie amerykańskim nie była jeszcze znacząca. Wspólne pochodzenie pięciu plemion irokeskich uzyskało polityczny wymiar w postaci konfederacji, usankcjonowanej, jak głosi mit, działalnością proroka. Ważną rolę w tej strukturze odgrywały rody, tworzące więzi między spokrewnionymi lineażami z różnych plemion, co oznaczało przekraczanie więzi wewnątrzplemiennych (rody o tych samych nazwach istniały w różnych plemionach). Uważam zatem, że przekonanie o wspólnym pochodzeniu istniało i odgrywało zasadniczą rolę na tym etapie funkcjonowania Konfederacji Irokeskiej. Jednakże Irokezi, tworząc Konfederację, wynaleźli sposób symbolicznego tworzenia więzi pokrewieństwa — przecież nie każdy lud irokeski został do Ligi włączony (z niektórymi, np. Huronami czy ludem Susquehanna, Liga rozprawiła się jak z największymi wrogami), co oznacza, że działanie jej twórców musiało wynikać także z innych pobudek niż poczucie etnicznej wspólnoty. Innymi słowy, etniczna więź między ludami irokeskimi była czynnikiem pomocnym w utworzeniu Konfederacji, ale nie była warunkiem jedynym.

Historia powstania Ligi Irokezów (różne wersje mitu pochodzą z XVIII i XIX wieku) podsuwa przynajmniej częściowe wytłumaczenie późniejszych działań po-

<sup>14</sup> „(...) to defend their Lands & Liberty against the Rebels, who in a great measure began this Rebellion to be sole Masters of this Continent” — cytata z Claus Papers, National Archives of Canada.

<sup>15</sup> Patrz podrozdział 3.2.

szczególnych narodów wchodzących w jej skład: włączanie obcych w relacje rodzinne, przyjacielskie, ekonomiczne. Przykładem może być przyjęcie do Ligi Tuskarorów, innego irokeskiego ludu, jako szóstego jej członka, na początku XVIII wieku (Tuskarorowie uciekli do Nowego Jorku po przegranej wojnie z osadnikami w Północnej Karolinie, gdzie wcześniej zamieszkiwali). Liga „adoptowała” również nieirokeskie plemiona, jednakże bez prawa głosu w Wielkiej Radzie Konfederacji (tak było w przypadku Indian Tutelo, Shawnee, Nanticoke czy Delaware), a nawet proponowała wstąpienie do Konfederacji Francuzom i Holendrom<sup>16</sup>. Symboliczne więzi pokrewieństwa były nieodzownym warunkiem zawierania skutecznych sojuszy ekonomicznych. Takim było słynne Srebrne Przymierze (Silver Covenant Chain), które wiązało najpierw plemiona Ligi z kupcami holenderskimi, a potem z koloniami brytyjskimi. Srebrne Przymierze wytyczało w XVII i XVIII wieku granice pomiędzy sprzymierzonymi i — w rozumieniu Irokezów — spokrewnionymi narodami a resztą sił na kontynencie północnoamerykańskim. Bezpośrednią przyczyną zawiazania tego porozumienia była wymiana handlowa: Irokezi dostarczali holenderskim i angielskim kupcom skóry bobrowe, a w zamian otrzymywali różne europejskie towary. Przymierze chronione było przez militarny potencjał Ligi i sprzymierzonych z nią kolonii.

Irokezi wchodzili także w faktyczne związki rodzinne z kolonistami. Popularne, często spotykane i dzisiaj wśród Oneidów nazwiska, takie jak Schuyler, Halbritter, Cornelius, były nazwiskami brytyjskich, niemieckich, holenderskich czy amerykańskich kolonistów<sup>17</sup>.

W momencie wybuchu wojny o niepodległość więzy zadziergnięte między znaczną częścią Oneidów a ich nieindiańskimi sąsiadami (głównie zwolennikami wyzwolenia spod dominacji Wielkiej Brytanii) sprawiły, że stracił na znaczeniu tradycyjny sojusz z pozostałymi plemionami Ligi. Podobnie rzecz się miała z Mohawkami na wschodzie byłego obszaru Konfederacji<sup>18</sup>, którzy z kolei w większości utrzymywali przyjazne stosunki z Lojalistami. Do przyczyn rozpadu Konfederacji Haudenosaunee należała działalność misjonarzy wśród Irokezów. Samuelowi Kirklandowi, prezbiterianinowi i Patriocie, można w jakiejś mierze przypisać antybrytyjskie nastroje i wybory Oneidów, wśród których miał wielu przyjaciół. Tymczasem inna wpływowa postać, sir William Johnson, agent brytyjski, propagował wśród Irokezów, zwłaszcza wśród Mohawków, anglikanizm.

Christopher Vecsey przedstawia bardzo ciekawą interpretację mitu o powstaniu Ligi i zasad jej funkcjonowania, która, być może, jest użyteczna w rozumieniu zachowań poszczególnych jej członków w obliczu wojny o niepodległość. Píše o umiejętności patrzenia na innych tak, jakby się patrzyło na samego siebie. Sym-

<sup>16</sup> O „włączeniu” Holendrów do Konfederacji i Srebrnego Przymierza mówił podczas zawierania traktatu w Lancaster w 1744 roku Kesatego, jeden z liderów Ligi [Longboat, 2001: 85].

<sup>17</sup> Por. Calloway, 1995: 16 i n.

<sup>18</sup> Pod koniec XVIII wieku terytoria Ligi były już znacznie uszczuplone: Mohawkowie na przykład nie posiadali już większości swojej rodzinnej ziemi.

bolem tego ma być przeobrażenie mitycznej postaci, Thadodaho, wodza Onondagów, zabójcy i kanibala, z początku przeciwnego pomysłu jednoczenia plemion irokeskich, w miłującego pokój pierwszego wodza Konfederacji. Do przeobrażenia miał go skłonić moment, kiedy zaglądając do garnka, w którym przyrządzał zabitego człowieka, ujrzał odbicie dwóch istot: brzydkiej i pięknej. W rzeczywistości oprócz ofiary widział odbicie Deganawidy przyczajonego na dachu domu i spoglądającego w dół przez otwór na dym z ogniska. Zdaniem Vecseya wydarzenie to należy interpretować w ten sposób, że kanibal, widząc piękne ludzkie oblicze, dostrzega, że twarz jego ofiary również mogłaby taka być. Zaczyna w ofierze dostrzegać człowieka, własne odbicie (jest przekonany, że odbicie Deganawidy jest jego odbiciem).

Vecsey uważa, że ta filozofia przyświecała twórcom Ligi: zwaśnione ludy w pewnym momencie zaczęły dostrzegać własne podobieństwo, a wraz z nim pokrewieństwo. W ten sposób, wraz z uformowaniem Konfederacji, Irokez na przykład z ludu Mohawk zaczął postrzegać Irokeza z ludu Onondaga jako przedłużenie własnej grupy krewniczej. Zasadę wtórnego nadawania pokrewieństwa pojedynczym osobom, a potem całym narodom irokeskim jako metodę tworzenia Ligi ma również potwierdzać fakt, że sam Deganawida był Huronem, a więc bohaterem spoza grup, które stały się członkami Konfederacji. Własnym przykładem udowodnił, że możliwe jest przekraczanie barier etnicznych i tworzenie nowych



20. Deganawida spoglądający przez dziurę w dachu na kanibala Thadodaho, który bierze odbicie Deganawidy za swoje własne. Rys. John Kahionhes Fadden

więzi [Vecsey, 1991: 95–96, 100, 111]. Podobną postawę — analizując już wydarzenia historyczne — można zauważyć w polityce Irokezów względem innych narodowości. Jej treścią było włączanie obcych, jednostek bądź całych grup, w rzeczywiste (małżeństwa między Indianami a białymi<sup>19</sup>) bądź symboliczne (przyłączanie różnych grup do Ligi, które albo przyjmowały obywatelstwo jednego z narodów Konfederacji, albo pozostawały jako autonomiczne zbiorowości o statusie „młodszych braci”) relacje pokrewieństwa z narodami irokeskimi<sup>20</sup>. Z czasem związki poszczególnych rodzin i grup Irokezów z białymi stawały się istotniejsze niż więzi spajające narody Ligi Haudenosaunee. Być może też, stary wódz John Skenandoah, lider frakcji proamerykańskiej wśród Oneidów, a także inni przywódcy Onyota’a:ka rzeczywiście dostrzegali wartości i interesy, o które walczyli Patrioci, i traktowali je jak własne<sup>21</sup>.

Konkludując, Irokezi wynaleźli strategię ustanawiania więzi pokrewieństwa, zarówno wtedy, gdy tworzyli Ligę, jak i wtedy, kiedy nawiązywali kontakty z pierwszymi Europejczykami<sup>22</sup>. A zatem nie „naturalne” wspólne pochodzenie (wspólnota rasowa czy etniczna), ale wola tworzenia więzi pokrewieństwa, także z obcymi etnicznie, strategia otwartości na obcego decydowały o sojuszach i konfliktach irokeskich narodów. W tym świetle współczesna interpretacja, że Oneidowie podzielali przekonania kolonistów na temat wolności czy niepodległości, jest niewystarczająca. Nie zmienia to faktu, iż jest ważnym elementem tworzenia tożsamości dzisiejszych Oneidów z Nowego Jorku.

Jeżeli Oneidowie podzielali wartości, którymi mieliby kierować się Patrioci, występując przeciwko Koronie Brytyjskiej, z pewnością nie dotyczyło to wszystkich Ludzi Stojącego Kamienia. Nie wszyscy Oneidowie walczyli po stronie Amerykanów. Gdy w 1768 roku Brytyjczycy wybudowali Fort Stanwix na terytorium Oneidów, uczynili to za ich zgodą. Oneidowie i inni Irokezi z osiedli Ochquaga i Oswegatchie (między innymi) w większości popierali Brytyjczyków [Grumet, 1995: 385–386]. Po zniszczeniu ich wiosek w 1779 roku przez armię generała Sullivana uciekli do Kanady.

<sup>19</sup> Molly Brant, siostra słynnego wodza Mohawków, Josepha Branta, była żoną sir Williama Johnsona, brytyjskiego agenta do spraw Indian. Joseph Brant był największym indiańskim sprzymierzeńcem Brytyjczyków podczas wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych.

<sup>20</sup> Patrz omówienie polityki Ligi Irokeskiej „dostawiania krokwi” w podrozdziale 3.1.2; oraz na początku podrozdziału 3.2.

<sup>21</sup> Znakomite studium postaci wodza Skenandoah (znanego też m.in. jako Schenandoa, Skenandoa, Skanado), wiernego przyjaciela wielbego Samuela Kirklanda, znajduje się w nieopublikowanym artykule Laurence’a M. Hauptmana „Blind Faith: The Tragedy of Skenandoah (1706?–1816)”. Tekst jest przygotowywany do druku w polskim tłumaczeniu (*Tawacin* 85 [1], 2009).

<sup>22</sup> Nie tylko Irokezi stosowali taką strategię. Calloway podaje wiele przykładów absorpcji białych kolonistów przez indiańskie grupy. Na przykład w drugiej połowie XVIII wieku w osiedlu Chillicothe, Ohio, zamieszkiwanym przez Indian Shawnee, żyło 20 białych, uznawanych za pełnoprawnych członków społeczności [Calloway, 1995: 16].



Inną jeszcze wskazówkę do rozumienia przyczyn przyłączenia się większości Oneidów do amerykańskich kolonistów podaje Tony Wonderley, antropolog i archeolog zatrudniony przez OIN jako historyk plemienia (*tribal historian*). Gdy wspomina o umiłowaniu wolności Irokezów, ma to nieco inny wydźwięk niż w poprzednio cytowanych opiniach moich informatorów: jego zdaniem chodziło o wolność wyboru, a nie o bardziej abstrakcyjną dla Indian niezależność kolonistów od Wielkiej Brytanii, za którą Indianie nie mieli powodu umierać. Drugi ważny powód, podawany przez Wonderleya — wywłaszczanie Indian z ziemi przez sir Williama Johnsona — bez wątpienia jest prawdziwy.

Wybór wtedy był rodzaju: życie albo śmierć. Większość tubylców nie paliła się do brania udziału w wojnie po którejkolwiek ze stron i gdy okazało się, że neutralności nie uda się dłużej zachować, najwyraźniej, przynajmniej według tradycji irokeskiej, Konfederacja jako instytucja polityczna, zagasila ogień Rady, co oznaczało, że poszczególne narody będą swobodnie decydowały. Przede wszystkim jednak Irokezi kochali wolność i generalnie wyborów dokonywano nie na poziomie narodu, nie plemienia, ale na poziomie jednostki: ludzie mieli swobodę wyboru.

Brytyjczycy mogli zaofერować większą pomoc materialną, broń. A zatem walczyliśmy *[sic!]* Tony Wonderley nie jest członkiem plemienia, nie jest Indianinem w ogóle — B. H.] wbrew interesowi materialnemu. Sir William Johnson obiecał, że Korona ochroni indiańskie ziemie przed osadnikami. W owym czasie Oneidowie stanowili główną granicę pomiędzy Imperium Brytyjskim a terytorium indiańskim, znajdowali się na samym pograniczu i wiedzieli dobrze, w czyje ręce [ich] ziemia wpadała: sir Williama. To nie były pojedyncze skrawki ziemi dla osadników tu i tam. Olbrzymie powierzchnie, tysiące mil kwadratowych stało się własnością sir Williama i jego przyjaciół spekulantów. William Johnson był największym ziemskim spekulantem w kolonii Nowy Jork<sup>23</sup>.

Niezależnie od współczesnych interpretacji przeszłych motywów działania jedno jest pewne: Oneidowie widzieli, kto zabiera indiańską ziemię i nie mieli żadnego interesu, by wspierać w tym Anglików.

<sup>23</sup> „They were life and death choices. Most of the native people were not crazy about taking any part in the war and when the time came to go beyond neutrality; apparently, at least according to this Iroquois tradition, the Confederacy as a political unit covered the council fire — meaning that the individual nations would be free to choose what they wished. But on the more profound level Iroquois were freedom loving people and basically this choice was made not on a national level, not tribal level, but on individual basis: people were free to choose.

British were able to offer better supplies, weapon etc. So we fought against material interest. Sir William Johnson promised that British Crown would protect Indian land against frontiersmen. Oneidas were at the time a major boundary between British Empire and Indian territory, Oneidas were right on the cutting edge and knew exactly where the land was going to: to sir William. These were not freeholes for squatters here and there. Large amounts, thousands of square miles went to sir William and his speculators, friends. William Johnson was the biggest land owner in colonial New York State” [wywiad z 7 sierpnia 2001 r.]. Również naukową, a nie światopoglądową analizę postaw w obliczu wojny o niepodległość oferuje Morrison, 1992.

## 4.2. Oneidowie — pierwsi sprzymierzeńcy Ameryki

Kolejnym dość powszechnym przekonaniem wśród współczesnych Oneidów jest to, że oni jako pierwsi opowiedzieli się po stronie zbuntowanych kolonii<sup>24</sup>. Jednak Oneidowie nie byli jedynym ludem indiańskim, który wsparł Amerykanów. Zdaniem Callowaya żadna inna społeczność indiańska nie poniosła tyle wyrzeczeń, co Stockbridge z Massachusetts, wieloetniczna osada zamieszkiwana głównie przez Mohikanów, a także Housatonic i Wappinger, i innych. Indianie ze Stockbridge walczyli u boku Amerykanów w walkach wokół Nowego Jorku latem 1778 roku, tracąc swoich przywódców, brali udział w bitwie pod Saratogą, byli też zwiadowcami w armii generała Sullivana pustoszącej irokeskie wsie [Frazier, 1992: 212–233; Calloway, 1995: 85–107]. Prawie połowa indiańskich wojowników ze Stockbridge zginęła podczas walk na granicy, pod Lexington, Bunker Hill, White Plains, Barren Hill i w innych miejscach [Brasser, 1978: 208]. Inni Indianie z Nowej Anglii, Wampanoagowie z osiedla Mashpee, a także Indianie Mohegan i Pequot walczyli w szeregach „Bostończyków”. Cytuję za Callowayem fragment relacji Williama Apressa, Indianina Pequot żyjącego w XIX wieku, o uczestnictwie w wojnie 26 mężczyzn z Mashpee: „(...) wszyscy oprócz jednego stali się męczennikami za wolność w walce o niepodległość”<sup>25</sup> [Calloway, 1995: 34]. Przy okazji zwraca uwagę fakt, że interpretacja przyczyn opowiedzenia się Indian z Nowej Anglii po stronie Amerykanów, dokonana przez ich potomka w XIX wieku, jest tożsama ze współczesnym tłumaczeniem przez moich informatorów motywacji przystąpienia do wojny Oneidów u boku Patriotów.

Po stronie Amerykanów walczyli Indianie Passamaquoddy we wschodnim Maine [Brodeur, 1985: 76], Catawbowie w Południowej Karolinie i część Delawarów w Ohio. Choć większość Indian popierała Brytyjczyków, niemal każde plemię w obszarze, na którym toczyła się wojna o niepodległość, uległo podziałowi na frakcje walczące po obu stronach konfliktu. Nie tyle jednak interesy i ideały Anglików czy Amerykanów (na południu Hiszpanów) decydowały o takich a nie innych wyborach poszczególnych wodzów i wojowników indiańskich, ile pragnienie ochrony ziem indiańskich. Jak zauważa Calloway, obojętnie po czyjej stronie występował Indianie, zawsze walczyli o własną wolność, ich wojna również była — tak jak wojna Amerykanów — wojną antykolonialną, a uzyskanie niepodległości przez Stany Zjednoczone dla Indian wcale nie oznaczało końca walki o wolność [Calloway, 1995: xiii<sup>26</sup>]. Plemiona, które stykały się bezpośrednio z agresywnym naporem amerykańskich kolonistów, szukały oparcia w Anglikach; ludy, które jeszcze się z nim nie zetknęły albo miały złe doświadczenia z uprzednich wojen z Czerwonymi Kubrakami, upatrywały szansy w sojuszu z Amerykanami.

<sup>24</sup> Por. Johnsen, 2000.

<sup>25</sup> „(...) fell martyrs to liberty in the struggle for Independence”.

<sup>26</sup> Przywoływana w tym rozdziale książka Callowaya stanowi znakomite studium przypadków, jak rewolucja amerykańska wpłynęła na postawy ludów indiańskich w różnych miejscach Ameryki.

Twierdzenie, że Oneidowie byli pierwszymi sojusznikami Ameryki, sugeruje, że miała miejsce jakaś oficjalna decyzja, traktat, który przypieczętował opowiadanie się całego ludu oneidzkiego po stronie kolonistów. Warto przypomnieć jeszcze raz o osiedlach oneidzkich, spośród których rekrutowali się żołnierze walczący po stronie Brytyjczyków. Calloway zwraca uwagę, że stosunki społeczne i polityczne w świecie indiańskim przed i w czasie rewolucji właściwiej jest analizować na poziomie społeczności (niejednokrotnie złożonych z kilku wiosek), małych grup czy klanów (zanim Europejczycy nie wymusili zmian unifikujących społeczności indiańskie na nowych, nietradycyjnych zasadach), a nie plemienia [Calloway, 1995: xvi, 9]. Osiedla indiańskie często były skupiskami multietnicznymi (takim była osada Ochquaga, nazwana przez sir Williama Johnsona „kosmopolitycznym miastem indiańskim”)<sup>27</sup>.



21. Grób wodza Skenandoah przed Hamilton College w Clinton w stanie Nowy Jork, Samuel Kirkland Collection at Hamilton College. Za zgodą Hamilton College Library Archives

<sup>27</sup> Por. np. Dowd, 1991: 65 i n.

Nie ulega jednak wątpliwości, że zdecydowana większość Oneidów walczyła po stronie Amerykanów od samego początku wojny, podczas gdy na przykład Francja dołączyła do Patriotów dopiero wówczas, gdy szala zwycięstwa przechylała się na ich korzyść (po bitwie pod Saratogą, październik 1777 roku). Choć jej wpływ na losy wojny był zapewne większy niż kilkudziesięciu czy nawet stu kilkudziesięciu wojowników oneidzkich, to jednak ich potomkowie dzisiaj z dumą podkreślają fakt, że to oni pierwsi pomagali koloniom amerykańskim wyzwolić się spod panowania brytyjskiego.

### 4.3. Polly Cooper i Dolly Two Kettles Cobus

Najważniejszą ikoną, również z czasów rewolucji, dla współczesnych Oneidów pozostaje ich rodaczka Polly Cooper, która według ustnej tradycji pomogła armii generała Waszyngtona przetrwać zimę 1777 roku. Najpierw Oneidowie pod wodzą Johna Skenandoah przenieśli 200 buszli kukurydzy do Valley Forge, gdzie stacjonowała głodująca armia Waszyngtona<sup>28</sup>, a potem pozostawili z wojskiem jedną z kobiet do pomocy w gotowaniu, ponieważ biali Amerykanie nie umieli przyrządzać posiłków z surowej kukurydzy. Pozostawieni samym sobie — twierdzą Oneidowie — mogliby poumierać po jej spożyciu. Mniej znaną wersję przedstawia Bruce Johansen z Uniwersytetu Omaha w Nebrasce: „Oneidka, Polly Cooper (zwaną też Polly Cook), służyła jako kucharka Waszyngtona przez większość wojny, na jego specjalne życzenie. Waszyngton życzył sobie, by zatrudnić tubylczą kucharkę z powodu jego zamiłowania do potraw z kukurydzy” [Johansen, 2002].

Tradycja ustna Oneidów pielęgnuje pamięć o szalu podarowanym Polly Cooper przez George’a Waszyngtona w dowód wdzięczności za jej pomoc (jedna z wersji mówi o tym, że Kongres nowo powstałego państwa wyasygnował na ten cel specjalną kwotę). Ponoć Polly Cooper, przechadzając się już po wojnie razem z żoną prezydenta Waszyngtona po ulicach Filadelfii, zwróciła uwagę na czarny szal w jednym z okien wystawowych sklepu. Pani Waszyngton miała powiedzieć o tym mężowi, a ten zwrócił się z tą sprawą do Kongresu. Dzisiaj szal jest przechowywany na terenie rezerwatu Onondagów, gdzie mieszkają potomkowie Polly Cooper. „Wódz” William Honyust Rockwell pisał w pierwszej połowie XX wieku<sup>29</sup>:

Jerzy Waszyngton jest nazywany ojcem tego kraju. Matką tego kraju powinna być nazywana indiańska kobieta z Narodu Oneidów. Nazywała się Polly Cooper (...) Polly Cooper nie zaakceptowałaby pieniężnej zapłaty za swój udział w Rewolucji. Czy to nie dokładnie to samo, co matka robi dla swoich dzieci? (...) Kiedy byłem chłopcem, słyszałem, jak moi współplemieńcy rozmawiali o odwadze Polly Cooper, jak gotowała i nosiła wodę

<sup>28</sup> „Zimą 1777 roku Oneidowie i Tuskarorowie dostarczyli kosze kukurydzy głodującej w Valley Forge armii gen. Waszyngtona, chociaż sami nie mieli wystarczającej ilości pożywienia” — tak informuje Thelma Cornelius McLester, Oneidka z grupy w Wisconsin, autorka hasła o Oneidach w interesującej encyklopedii o tubylczych Amerykanach [Cornelius McLester, 1996: 442].

<sup>29</sup> „Shawl was gift to say thanks for food sent to Valley Forge”, *Observer-Dispatch* z 19 lutego 1998 r.

żołnierzom. Kiedy tylko miała okazję w przerwach między gotowaniem, Polly zakasywała rękawy i brała dwa wiadra wody... i udawała się na pole bitwy. Podawała wodę, by gasić pragnienie wyschniętych gardel żołnierzy po obu stronach i kroczyła po obu stronach linii ognia bez obaw" [*Chief Rockwell's Polly Cooper*, 1996].

Wśród pozostałych Irokezów historia Polly Cooper jest niemal nieznaną — to zrozumiałe, ponieważ większość z nich opowiadała się po stronie Brytyjczyków. Tymczasem we współczesnej mitologii nowojorskich Oneidów fakt dostarczenia armii generała Waszyngtona zapasów kukurydzy ma doniosłe znaczenie. Ich zdaniem stanowił jedną z przyczyn, dla których „rebelianci” zdołali przetrwać srogą zimą 1777 roku, a w dalszej perspektywie wygrać wojnę. Gdy przed zimą 1779 roku armia generała Sullivana niszczyła wsie Seneków i innych Irokezów (a także grup nieirokeskich zamieszkujących na ziemiach kontrolowanych przez Ligę), paląc zapasy kukurydzy, sady i domy, Indianie musieli szukać ratunku w brytyjskim Fortcie Niagara. Była to jedna z najmroźniejszych zim w historii Północnej Ameryki [Calloway, 1995: 53]. W obawie przed zemstą Seneków Oneidowie z kolei opuścili swoje wioski, oddając się w pełną upokorzeń „opiekę” amerykańskiego garnizonu w Fortcie Stanwix, a potem w Schenectady [tamże; Frazier, 1992: 229]. Jakby wojennych nieszczęść było mało, wkrótce ich szeregi zdiesiątkowała epidemia ospy [Calloway, 1995: 58]. O braterskiej pomocy wśród Irokezów nie mogło już być mowy — te fakty narodowa mitologia współczesnych Oneidów pomija.

Omawiany wcześniej udział Oneidów w wojnie o niepodległość ma olbrzymie znaczenie dla ich dzisiejszych potomków, bo pokazuje, że sami byli uczestnikami narodzin narodu amerykańskiego, a nawet, być może, prawdziwymi Ojcami Założycielami. Tak samo historię Polly Cooper można interpretować — wzorem wodza Rockwella — jako opowieść o Matce Założycielce, która pochodziła z plemienia Oneida. Ten mit wiąże się z faktem, że w tradycyjnych społeczeństwach irokeskich kobiety odgrywały doniosłą rolę. Matki rodowe miały na przykład wpływ na wybór wodzów i przedstawicieli poszczególnych narodów w Wielkiej Radzie Ligi Irokezów. Relację Williama Rockwella łatwo odczytać, zgodnie z interpretacją anonimowych autorów broszurki *Chief Rockwell's Polly Cooper*, jako „przypowieść o tradycyjnej matriarchalnej mądrości jego narodu”. W tworzeniu legendy o Polly Cooper nie przeszkadza fakt, że nie wiadomo, kim była, jaka pozycję zajmowała w swoim rodzie i grupie plemiennej. Wręcz przeciwnie, brak informacji pozwala opowieści obrastać w nowe szczegóły i interpretacje, m.in. podkreślać siłę struktury społecznej Irokezów, chociaż w czasie rewolucji jej inercja postępowała błyskawicznie — do tego stopnia, że w kilkadziesiąt lat po wojnie nowojorscy Oneidowie, którzy nie opuścili tego stanu, stali się pozbawionymi ziemi żebrakami.

O drugiej z Indianek Oneida, Dolly Cobus (Two Kettles), żonie wodza Honyere Tewahongarahkona, moi rozmówcy nie wspominają tak często jak o Polly Cooper. Wiadomo o niej, że kiedy Honyere podczas bitwy pod Oriskany został ranny w prawy nadgarstek, Dolly na przemian strzelała z własnej strzelby i ładowała jego broń [Greymont, 1988: 36–37]. Tę relację podaje na przykład jeden z moich rozmówców

Brian Patterson<sup>50</sup>. Jego zdaniem: „Pierwszą prawdziwą bohaterką podczas amerykańskiej rewolucji była Dwa Kotły. Jadąc konno, ostrzegała kolonistów — sąsiadów, że wojna jest na progu, i wołała, by chwyтали za broń...”<sup>51</sup>.

#### 4.4. Deganawida — Czyniący Pokój, stworzenie Ligi Pięciu Narodów

Wśród postaci, które najczęściej wymieniają moi rozmówcy, jest, obok Polly Cooper, Peacemaker, mityczny twórca Konfederacji Irokeskiej. Stawianie znaku równości pomiędzy postaciami historycznymi i bohaterami kulturowymi oznacza specyficzne rozumienie historii. Ani historycy, ani archeologowie nie są w stanie dokładnie ustalić momentu, kiedy Liga Irokezów miałaby powstać, ale datują zaprzestanie walk pomiędzy plemionami irokeskimi na XVI wiek [Snow, 2001: 128]. Pierwsza relacja o utworzeniu Konfederacji pochodzi z 1743 roku [Vecsey, 1991: 96]. Następne pojawiają się w XIX stuleciu. Jak w przypadku każdego mitu, relacje różnią się od siebie co do istotnych — z punktu widzenia historyka — szczegółów (np. pochodzenie głównych antagonistów jest różne w poszczególnych wersjach, znaczenie poszczególnych bohaterów jest różne, przebieg wydarzeń odmienny etc.). Rzecz oczywiście jednak nie w tym, by wykazywać rozdzźwięk pomiędzy opowieścią mityczną a wiedzą dostępną historykowi czy archeologowi. Interesujące dla badania rozumienia historii i jej wykorzystywania we współczesnych politykach tożsamości przez Indian Oneida — a o to tutaj chodzi — jest zupełnie co innego: sugestia, że indiańskie pojmowanie przeszłości jest wartością swoją, unikatową w zestawieniu z koncepcjami naukowymi świata euroamerykańskiego (co wcale nie oznacza, że myślenie mityczne jest obce Polakowi czy nieindiańskiemu Amerykaninowi). W oczach nie tylko Oneidów, ale także Irokezów w ogóle Peacemaker jawi się jako postać na wskroś rzeczywista, a nie, jak chciałby naukowiec, figura, która służy współczesnym do interpretowania ich własnych czasów poprzez czasy minione. Vecsey wspomina na przykład o wersjach z końca XIX wieku, pochodzących z rezerwatu Sześciu Narodów w Ontario, które kładły szczególnie nacisk na podkreślanie „starożytności” Konfederacji utworzonej przez Deganawidę — w opozycji do młodego wieku rządu kanadyjskiego albo

<sup>50</sup> Wywiad z 6 sierpnia 2001 r.

<sup>51</sup> „The first true woman's hero was during American Revolution, her name was Two Kettles. She made a ride on horse back, and on her ride, she was telling the colonial neighbors to gather their weapons of war, that war is on their doorstep (...) This was so important to us, because it was 224 years ago; today August sixth, 1777 that Oneidas along with gen. Herkimer left the Oneida village of Orisko, which is today Oriskany, NY. And started a march westward to Fort Stanwix, NY and the Oneidas and gen. Herkimer were in ambush that side. (...) so that's why it is so important. Actually during the battle Two Kettles and her husband Honyere, he was shot in the wrist, but he could still use his hand, but couldn't load the weapon, so she was doing this so he could keep fighting from his horseback, fighting the British and other Indians that were with British”.

uwypuklające rolę jednego plemienia w jej założeniu kosztem pozostałych [Vecsey, 1991: 97]. Snow zwraca uwagę, że najnowsze wersje opowieści „datują” powstanie Ligi na tysiąc lat temu (podczas gdy wcześniejsze wersje wskazują okres XV–XVI wieku), co komentuje w następujący sposób: „(...) tradycja ustna funkcjonuje niekiedy dla uprawomocnienia politycznych celów, nie zaś ścisłego zapisu przeszłości” i podaje archeologiczne dowody powstania Konfederacji Irokeskiej nie wcześniej niż przed 1580 rokiem [Snow, 2001: 128–129].

Dzisiaj między innymi mit o Peacemakerze służy do ukazywania pierwszeństwa chronologicznego systemu rządów Ligi Irokezów względem amerykańskiego, „wyjaśnia” też korzenie demokracji Stanów Zjednoczonych.

## 4.5. Wielkie Prawo Pokoju i Konstytucja Stanów Zjednoczonych

(...) Wszystko, co Stany Zjednoczone mają dzisiaj, pochodzi z zasobów, które kiedyś należały do Indian. Przybyli tu i nie tylko zabrali nasze zasoby, ale skopiowali również formę rządu. Skopiowali ją z Wielkiego Prawa Pokoju Irokezów i uczynili potężne państwo z zasobów, które tu były<sup>32</sup>.

Amerykanie nie tylko nie docenili pomocy Oneidów w czasie rewolucji i szybko doprowadzili do ich materialnego upadku, ale także — zdaniem moich rozmówców — wykorzystali też najcenniejsze osiągnięcia kultury irokeskiej i zaadaptowali je do własnej. „Indianie wynaleźli [federalizm], chociaż Stany Zjednoczone go opatentowały”<sup>33</sup> [Weatherford, 1988: 137]. Zdaniem autorów *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy*, Donalda Grinde’a i Bruce’a Johansena, to z systemu Wielkiego Prawa, wprowadzonego przez Deganawidę, pochodzi zastosowany w konstytucji amerykańskiej system *checks and balances*<sup>34</sup>. Teza o wpływie organizacji Ligi Irokezów na kształt Konstytucji Stanów Zjednoczonych i system federalny jest bardzo popularna wśród samych Indian, a także wśród niektórych badaczy. Wspomniani Grinde i Johansen należą do największych jej propagatorów<sup>35</sup>. W książce *Forgotten Founders*, której tytuł jednoznacznie wskazuje na

<sup>32</sup> „(...) Everything the United States has today is from resources that once belonged to Indian people. They came here and they not only took the resources, but they also copied the form of government. They copied the government after the Iroquois Great Law of Peace and they made a powerful country out of resources that were here” [wywiad z Rayem Halbritterem z 10 sierpnia 2001 r.].

<sup>33</sup> „The Indians invented it even though the United States patented it”.

<sup>34</sup> Doktryna *checks and balances*, spolszczona jako „doktryna hamulców i równowagi”, oznacza w amerykańskiej konstytucji równowagę pomiędzy władzą ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Te trzy organy mają działać niezależnie od siebie i jednocześnie wzajemnie się kontrolują. Niekiedy to pojęcie odnosi się również do zasady wzajemnego ograniczania się władzy federalnej i stanowej [Bartnicki, Michałek, Rusinowa, 1992: 106].

<sup>35</sup> Nie miejsce tu na omawianie obszernej dyskusji pomiędzy naukowcami i politykami — przeciwnikami i zwolennikami teorii o wzorach, jakie czerpali twórcy Konstytucji USA od Irokezów. Argumenty

opinię autorów na temat roli Irokezów w tworzeniu państwa amerykańskiego, Johansen pisze między innymi:

Obydwoj [Jefferson i Franklin] reprezentowali oświeceniowy sposób myślenia, którego amerykańscy Indianie wydawali się praktycznym przykładem. Obydwoj z pierwszej ręki znali styl życia Indian. Obydwoj dzielili z Indianami dziką, bogatą ziemię, z której Indianie wyrosli. Niemożliwe, żeby to doświadczenie nie wpłynęło na debatę i filozoficzną myśl, które dały podstawowym instytucjom narodu [amerykańskiego] ich szczególny charakter. W zakresie, w którym naród dochowuje wierności symbolom swoich narodzin, wszyscy jesteśmy „Indianami” — jeżeli nie przez naszą krew, to poprzez sposób myślenia, który do dziś dnia kształtuje wiele z naszych politycznych i społecznych założeń<sup>36</sup>.

Pod wpływem działalności przywódców irokeskich (takich jak Oren Lyons, wódz Onondagów) czy pracowników uniwersyteckich (takich jak Donald Grinde czy Gregory Schaaf) Kongres Stanów Zjednoczonych w 1988 roku uchwalił rezolucję, w której potwierdził roszczenia Irokezów do autorstwa demokratycznej tradycji USA.

Konfederacja pierwszych trzynastu kolonii w jedną republikę dokonała się pod wpływem systemu politycznego rozwiniętego przez Konfederację Irokeską, podobnie jak wiele demokratycznych zasad, które zostały włączone w samą Konstytucję [Jensen, 1990–1991: 297].

---

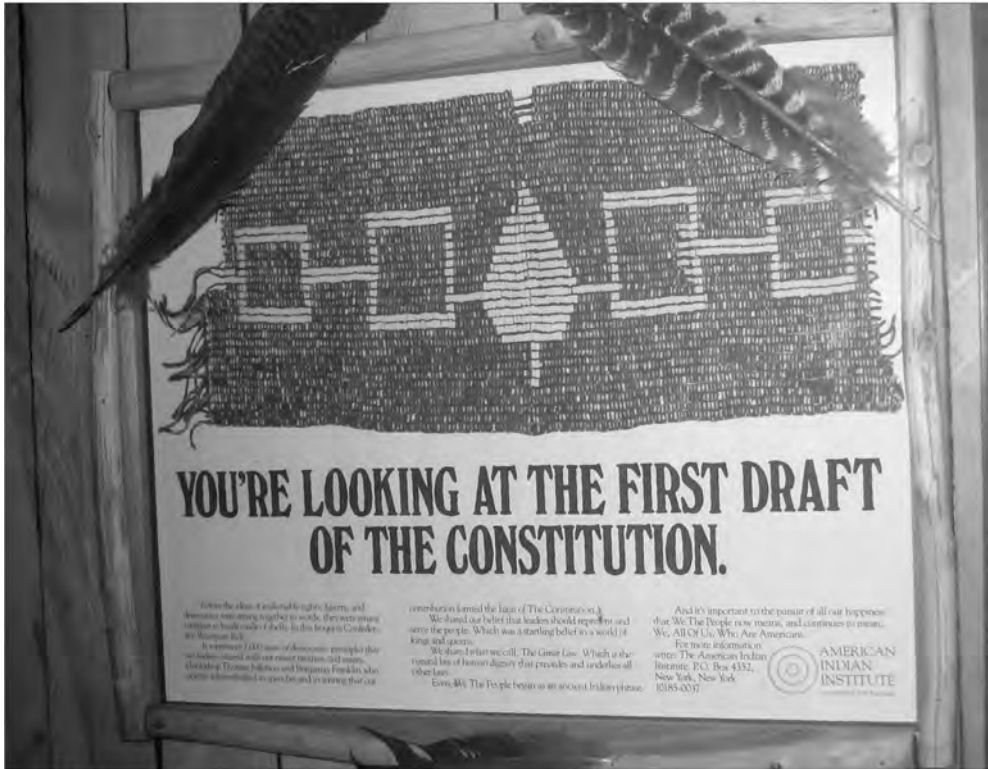
zwolenników tej tezy znajdują się m.in. w: Schaaf, 1989: 323–331; Grinde, 1977; Grinde, Johansen, 1990; Grinde, Johansen, 1996; Lyons, Mohawk, 1992; zwłaszcza Grinde, 1992: 227–280. Racje przeciwników można odnaleźć m.in. w: Tooker, 1996: 107–128; Payne, 1996: 605–620; Starna, 1990; Jensen, 1990–1991: 295–308.

Robert Venables, zajmujący stanowisko pośrodku, wskazuje raczej na generalne możliwości zapożyczeń idei od Irokezów i wzajemne kulturowe wpływy pomiędzy Indianami a Patriotami, a nie bezpośrednie kopiowanie od Indian konkretnych rozwiązań politycznych i prawnych przez twórców amerykańskiej konstytucji [Venables, 1992: 73–124]. Co więcej, przypomina, że w obawie o nadmierną autonomię stanów, która mogłaby doprowadzić do anarchii, Ojcowie Założyciele sprzeciwiali się wzorowaniu systemu nowego państwa na społecznościach indiańskich. Venables przytacza cytat z książki jednego z twórców konstytucji, Johna Adamsa, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*. Fragment dotyczy wyobrażonej sytuacji, w której dwóch starożytnych Rzymian, Ciceron i Tacyt, w cudowny sposób wraca do życia w 1787 roku i przestrzega Adamsa i jego rodaków, że „jeśli jacyś wielcy filozofowie i politycy tej epoki doradziliby im... ustanowić rządy na wzór starożytnych Gotów i współczesnych Indian — co by odpowiedzieli? Że byłoby karygodne, gdyby Amerykanie posłuchali takiej rady...” [Venables, 1992: 119]. Wedle interpretacji Venablesa starożytny Rzym — jako silnie scentralizowany organizm państwowy — był podstawowym wzorem dla twórców państwa amerykańskiego. Co więcej, jak zauważa ten autor, młode państwo amerykańskie, dzięki odmiennemu (tzn. bardziej scentralizowanemu niż indiańskie ludy) systemowi w ciągu kilku lat rozprawiło się z ostatnimi stawiającymi opór grupami Indian w Ohio (patrz podrozdział 6.1), skłoniło Konfederację Irokezów do podpisania traktatu pokojowego (traktat w Canandaigua) i w ciągu następnych stu lat zajęło cały kontynent [Venables, 1992: 119–124].

W języku polskim również ukazały się artykuły poświęcone temu problemowi, wspierające głównie tezę o irokeskim wpływie na amerykańską demokrację: Johansen, 2003: 12–20 oraz Kuligowski, 2003: 29–30.

<sup>36</sup> Cytat pochodzi z internetowego wydania książki: <[http://www.ratical.org/many\\_worlds/6Nations/FFChp6.html](http://www.ratical.org/many_worlds/6Nations/FFChp6.html)>.





22. Struktura Konfederacji Haudenosaunee zdaniem współczesnych Irokezów zainspirowała twórców Stanów Zjednoczonych. Wampum Hiawathy, symbol Konfederacji, bywa przedstawiany jako „pierwsza wersja” amerykańskiej konstytucji. Muzeum indiańskie w Fonda, stan Nowy Jork (fot. B. H., 26 czerwca 2004 r.)

Mamy do czynienia z sytuacją, w której przebieg minionych wydarzeń ustala się za pomocą politycznych negocjacji, a badacze, którzy wołają o zdrowy rozsądek i opieranie się w swoich sądach na dostępnych źródłach, a nie politycznych postulatach, oskarżani są przez indiańskich działaczy o antropocentryzm i lekceważenie „tubylczego punktu widzenia”; grozi się im nawet niewpuszczaniem na teren irokeskich rezerwatów [Starna, 1990].

Mimo wszystko dzisiejsi Irokezi dostrzegają różnice między systemem regulującym działalność Ligi i konstytucją amerykańską (opinia Danielle Shenandoah z narodu Oneidów w stanie Nowy Jork):

Stany Zjednoczone uznają Wielkie Prawo za faktyczne prawo obowiązujące w USA, ponieważ Stany stworzyły swoją konstytucję na podstawie irokeskiego (Haudenosaunee) systemu praw. Ale zrozumieli to odwrotnie. Jeżeli możesz wyobrazić sobie trójkąt odwrócony nogami do góry, ludzie byli na szczycie, a wodzowie i matki rodowe były naszymi sługami. Pozycja, którą pełni teraz prezydent Stanów Zjednoczonych, pochodzi od naszego wodza pokoju, Thadodaha. Stany odwróciły ten trójkąt: prezydent jest na

szczybie, a ludzie na dole. Nasz tradycyjny system pozwala, by głos każdego, od niemowlęcia do dorosłego, był wysłuchany i by można było podejmować swobodne decyzje<sup>37</sup>.

Również John Fadden z plemienia Mohawków wyraża podobną opinię, zaznaczając, że na przykład kobiety u Irokezów cieszyły się lepszą pozycją niż Amerykanki w społeczeństwie amerykańskim:

Uważam, że Konfederacja [Irokeska] inspirowała autorów amerykańskiej konstytucji, ale Amerykanie nie skopiowali jej całej, rzecz jasna. Jedyna wzmianka o ziemi w amerykańskiej konstytucji odnosi się do własności, a kobiety z początku nie miały prawa głosu, by wspomnieć choć kilka różnic<sup>38</sup>.

Kandice Watson dodaje, że opinia o wpływie Irokezów na amerykańską demokrację jest „powszechnie akceptowana”<sup>39</sup>.

Współczesne irokeskie *opowieści o tożsamości* obejmują rzekome wynalezienie czy zainspirowanie amerykańskiej demokracji przez Irokezów. Tymczasem ta sama demokracja była wcześniej, co słusznie zauważa Michael Novak, podstawowym symbolem etnicznym dominującej, białej części społeczeństwa, jednym z głównych powodów do dumy i „tarczą w obronie hegemonii WASP-ów” [Novak, 1985: 309]. Okazuje się, że ten sam motyw może z powodzeniem występować w narracjach z obu stron — w lustrzanych opowieściach.

Mit o demokracji irokeskiej zakorzeniony jest w stereotypie, że Indianie przed przybyciem białego człowieka w pierwszych dziesięcioleciach kontaktu z Europejczykami żyli „w stanie natury”, społeczeństwie pozbawionym rządów i że to od nich Amerykanie nauczyli się umiłowania wolności i demokracji. Paradoksalnie więc idea o irokeskim rodowodzie amerykańskiej konstytucji opiera się na dwóch przeciwstawnych założeniach: że Irokezi strukturę rządu posiadali i że jej nie posiadali [Tooker, 1996: 114–116].

Zasadniczą różnicę pomiędzy systemem utworzonym przez Ojców Założycieli a sposobem sprawowania władzy wśród narodów irokeskich stanowił sposób podejmowania decyzji. Podczas gdy demokracja amerykańska opiera się na

---

<sup>37</sup> „United States recognizes the Great Law as actual law here in the United States, as the U.S. based their constitution on the Iroquois Haudenosaunee system of rights and laws. But they did get it backwards. If you can envision a triangle, Iroquois always had a triangle upside down, the people were on the top, and our chiefs and clan mothers were our servants. The one position where now U.S. has got on the president is from our peace-keeping chief which is Thadodaho. United States have the triangle upside down: president on the top, and the people at the bottom. Our Iroquois traditional systems and values are based under democracy that allows everybody from an infant to an adult voices to be heard and allows them to make those decisions” [Danielle Shenandoah, wywiad z 27 września 2002 r.].

<sup>38</sup> „The Confederacy, I think, influenced the founders of the United States Constitution, but the Americans didn't copy the whole thing, of course. The only mention of the earth in the U.S. constitution is in respect to property (\$), and the women had no voice at first” [e-mail od Johna Faddena z 2 marca 2003 r.]. Wielu Irokezów dzieli przekonanie o tym, że feminizm kobiet amerykańskich również został zainspirowany modelem organizacji społecznej Irokezów.

<sup>39</sup> Rozmowa z sierpnia 2001 r.

zdaniu większości, wyrażanym w głosowaniu w Kongresie i Senacie, Liga Irokeska czy poszczególne jej narody pielęgnowały skomplikowany mechanizm uzgodnień i konsensusu wszystkich zainteresowanych. W związku z tym głosowanie miało by się z celem — zgoda była ważniejsza niż ustalenie konkretnego programu działania. Dlatego na przykład, wskutek niemożności osiągnięcia porozumienia co do wspólnego działania w czasie rewolucji amerykańskiej, Liga postanowiła ugasić ogień rady w Onondaga, pozostawiając swobodę decyzji każdemu z plemion. Elisabeth Tooker zauważa, że wybór przedstawicieli do Wielkiej Rady Konfederacji Irokeskiej nie był do końca demokratyczny: tylko określone rody z poszczególnych narodów miały prawo desygnować sachemów. Wybierani oni byli nie za zgodą całego rodu, lecz przez matkę rodową, która decyzję konsultowała z innymi kobietami rodu. Taki przedstawiciel był zastępowany (po śmierci lub w wypadku usunięcia go z urzędu) nie przez syna, lecz przez brata lub bratanka (syn bowiem zawsze należał do innego rodu, z powodu zasady egzogamii, która panowała w matrylinearnych rodach irokeskich). Tych kilka przykładów świadczy o tym, że system organizacji społecznej i politycznej Irokezów nie był w pełni ani reprezentatywny, ani wybieralny [tamże: 114]. Tymczasem Oneidowie, a także inni Irokezi dzisiaj bez wahania wskazują na własne „autorstwo” Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Cytowany na początku tego podrozdziału Ray Halbritter mówi o „skopionaniu” modelu rządów irokeskich przez Amerykanów. Z drugiej strony jednak, gdy walczący o demokrację wewnątrz OIN „tradycjoniści” urządzają Marsz Pokoju, Halbritter wyrzuca ich z grupy, twierdząc, że Irokezi nigdy nie mieli demokracji i zgodnie z tradycją przeciwnicy polityczni są po prostu usuwani ze społeczności!

## 4.6. Wnioski

Kilka wypowiedzi moich rozmówców, a także publikacje niektórych indiańskich autorów i ich zwolenników skłaniają do refleksji, że procesowi zapamiętywania przeszłości towarzyszy mechanizm selekcji, który pozwala współczesnym Indianom nadawać nowe sensy minionym wydarzeniom i instytucjom kulturowym funkcjonującym w przeszłości oraz układać je w pewien obraz współczesnego Oneidy. Taka strategia zakłada dobór środków i tematów czytelnych dla innych<sup>40</sup>, nawet jeśli się chce tworzyć obraz narodu o wyjątkowej historii. Dlatego właśnie okazuje się, że Irokezi byli wynalazcami demokracji i że — jakby zgodnie z odwiecznymi przekonaniem i wynikającym z nich stylem życia — podczas rewolucji amerykańskiej nie mieli innego wyboru niż stanąć po stronie walczących o wolność.

---

<sup>40</sup> Por. Linde–Laursen, w: Mudimbe, 1997: 144.

Utożsamianie się z określoną wizją przeszłości jest zarazem wyborem miejsca, jakie grupa pragnie zajmować we współczesnym świecie społecznym. Ożywianie historii czy mitologizacja przeszłości służą także budowaniu i prezentowaniu na zewnątrz spójnego „charakteru narodowego” grupy (obydwa te procesy są nierozzerwalne) oraz wzmocnieniu więzi łączącej członków grupy. Przekonanie o wspólnocie kulturowej z przodkami żyjącymi kilka, kilkanaście czy kilkadziesiąt generacji wstecz sprawia, że pewne wartości i zwyczaje jawią się jako trwałe. Tym samym uprawomocniają one współczesne cele.

## 5. Tożsamości Oneidów Odradzająca się społeczność, lud indiański, naród?

Malowany ptak krążył z jednego końca stada na drugi, daremnie próbując przekonać krewniaków, że jest jednym z nich... Gdy uporczywie usiłował zająć miejsce w szyku, spychali go coraz dalej i dalej...

Jerzy Kosiński, *Malowany ptak*

To moje największe marzenie, że wszyscy Oneidowie wrócą do swojej ziemi ojczystej<sup>1</sup>.

John Patterson, nieżyjący już przywódca nowojorskich Oneidów,  
lata dziewięćdziesiąte XX wieku

Dzisiejsza grupa Oneida Indian Nation składa się z do niedawna jeszcze rozproszonych rodzin. Jak pamiętamy z rozdziału poświęconego historii Ludu Stojącego Kamienia, już w okresie przed amerykańską rewolucją występowały silne podziały, które doprowadziły do rozbitcia grupy w czasie wojny. Wiek XIX przyniósł dalszy rozkład plemienia i migracje większej jego części poza terytorium stanu Nowy Jork. Resztki tych, którzy nie zdołali, czy nie chcieli emigrować do Kanady czy na Zachód, uległy rozproszeniu wśród irokeskich społeczności, które zachowały niewielkie rezerwy w stanie Nowy Jork (szczególnie wśród Onondagów niedaleko Syracuse, a także wśród Seneków w Cattaraugus i Tonawanda oraz Mohawków w St. Regis). Oryginalne ziemie Oneidów wpadły w ręce nie-Indian, oprócz 32 akrów (ocalonych dzięki omawianej wcześniej sprawie Boylana), które jednak przez długi czas pozostawały niezamieszkałe. Dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku pierwsze rodziny indiańskie sprowadzają się na „32 akry”, a dekadę później, wraz z pierwszymi sukcesami w walce sądowej o zwrot ziemi, na „terytorium Oneidów” osiedlają się następni mieszkańcy.

---

<sup>1</sup> Informacja uzyskana od Johna Johnsen'a drogą e-mailową 2 czerwca 2006 r.

Z opowiadań moich informatorów wylania się ponury obraz ciężkich doświadczeń kilku pokoleń tułaczy i emigrantów z rodzinnej ziemi; bieda, rozbite rodziny, alkoholizm, śmiertelne wypadki samochodowe były na porządku dziennym<sup>2</sup>. Ponadto wielu Oneidów, zwłaszcza tych, którzy nie mieszkali w rezerwach irokeskich, mieszało się z białymi. Nie sprzyjało to utrzymywaniu kontaktów z izolującymi się społecznościami rezerwatowymi, więc grupowa ulegała osłabieniu. Marilyn John mówi o wiosce Białych Sosen i tworzącej się na terytorium Oneidów społeczności:

W Wiosce Białych Sosen mieszkają ludzie z Bronxu, Rochester... wciąż przybywają. Nie wiedzieli, kim byli, na przykład jedna kobieta dowiedziała się, że jest Oneida. Miała córkę w wieku 24 lat. Matka nie wiedziała nawet, że była Indianką. Nasi ludzie wracają i uczą się, kim są<sup>3</sup>.

Jak doszło do tego, że przetrwała świadomość bycia Oneidą wbrew trudnej sytuacji ekonomicznej, rozbiciu społeczności, zmarginalizowaniu statusu Oneidów zarówno w społeczeństwie nieindiańskim w stanie Nowy Jork, jak i wśród tych irokeskich społeczności, gdzie zamieszkały rodziny Onyota'a:ka? W jaki sposób doszło do odrodzenia grupy, a wraz z nią wzmocnienia poczucia tożsamości etnicznej w ostatnich dekadach XX wieku?

Rozdział ten ukazuje diachroniczny proces osłabiania lub utraty poczucia tożsamości etnicznej oraz jego odzyskiwania przez Oneidów. Jest to gwałtowne etniczne przebudzenie: następuje w obrębie jednego, dwóch pokoleń. Bycie Oneidą, przez wielu Indian dzisiaj przedstawiane jako cecha pierwotna, nieusuwalna i jednoznaczna, dla wielu całkiem jeszcze niedawno taką nie było. Z punktu widzenia Oneidów/Irokezów wychowanych w tradycyjnych rodzinach tożsamość Oneida (Onyota'a:ka) nigdy nie zanikła, nigdy też nie może być „odnaleziona”, ponieważ nie można jej „zgubić”. Jak podkreślają sami Irokezi i niektórzy badacze, tożsamość Oneidów zawsze trwała i człowiek nie ma wpływu na jej istnienie. Została nadana przez Stwórcę w postaci praw, ceremonii, przykazań i wskazówek postępowania.

---

<sup>2</sup> Takie doświadczenia nie należą do rzadkości. Marilyn John opowiada: „When I was five, we were taken away from my parents, because times were so bad that my parents couldn't afford to raise us (1950s). I was put in the home for children” [wywiad z 7 sierpnia 2001 r.]. Brian Petterson: „My grandmother and my grandfather went to boarding schools, they fell in love, after the boarding school they started their life together, they gave birth to my family, my aunts, my uncles and my mother. They lived in such poverty and such despair. They were made ashamed of who they were in the boarding schools; they've been forbidden to practice their and live culture, they were ashamed of who they was. Their life turned to alcohol and alcohol consumed their life. They took my aunts, my uncles and my mother and placed them all into orphanage (...)” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>3</sup> „White Pines over here — people are coming back all the time, from the Bronx, from Rochester. They didn't know who they were, the mom has just found out she that was Oneida. And the mother had a girl, she was twenty four, the mother — she didn't know she was Oneida, she didn't even know she was Indian. Our people are coming back and learning about who they are” [wywiad z 7 sierpnia 2001 r.].

## 5.1. Praktykowanie, odnajdywanie i uczenie się tożsamości

Marilyn John, jedna z matek rodowych OIN, czytając przedstawione przeze mnie oficjalne zapewnienie o wykorzystaniu wywiadu tylko w celach naukowych<sup>4</sup>, w którym była mowa o moim zrozumieniu dla „skomplikowanej natury problemów związanych z tożsamością tubylczych Amerykanów”, jeszcze przed rozpoczęciem wywiadu stwierdziła, że dla niej nie są to problemy złożone. „Jestem Oneidką, niczym innym”. Jednakże już w trakcie wywiadu okazało się, że rozumienie tej sprawy nie zawsze było takie „pierwotne”. Z poniższego cytatu można wnioskować, że liderka OIN próbuje pogodzić własne przekonanie o niezbywalnej naturalnej cesze, jaką miałyby być przynależenie do ludu Oneidów, z faktycznymi kłopotami związanymi z tożsamością, mogącymi wynikać z różnych przyczyn: rodzinnych, historycznych, społecznych:

Dopiero gdy opuściłam szkołę, zaczęłam szukać, kim naprawdę byłam. Zawsze wiedziałam, że jestem Oneida i należę do rodu Niedźwiedzia, znałam kilka słów. Mój chłopak był Seneką z rodu Wilka, pobraliśmy się — zaczęliśmy szukać, kim mielibyśmy być jako Indianie, jeden lud indiański. Zawsze wiedziałam, jaka jest moja tożsamość, ale ukrywano ją przede mną<sup>5</sup>.

Z drugiej strony trzeba pamiętać, że tak naprawdę 100 czy 200 lat temu niewiele zastanawiało się, co znaczy być Oneidą. Wielkie zasługi dla odnowienia poczucia przynależności etnicznej wśród Indian Ameryki Północnej, także wśród Irokezów, miała działalność American Indian Movement (AIM) na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Sam Ray Halbritter walki o suwerenność indiańską uczył się w Yukon w 1973 roku, gdzie, mając 25 lat, obserwował walkę o ziemię Yukon Indian Cultural Education Society. Tak to później wspominał: „To było szaleństwo. Odwiedzałem społeczności, ludzie przychodzili i opowiadali mi o swoich problemach. Byłem tak młody, nie chciałem w tym brać udziału”<sup>6</sup> [Tobin, 1995a: A4]. Mimo to przyszły lider Oneidów, wedle cytowanego tu gazetowego raportu, działał aktywnie i zgłaszał przypadki łamania prawa wobec Indian urzędnikom kanadyjskim. Przywódcy irokescy, jak na przykład *thadodaho*<sup>7</sup> Leon Shenandoah czy Jake Swamp, jeden z liderów Mohawków z Akwesasne, czynnie wspierali walczących o swoje prawa Indian w innych częściach Ameryki.

<sup>4</sup> Przez college w Utice, który oficjalnie patronował moim badaniom, byłem zobowiązany przedstawić podobne pismo każdemu rozmówcy z badanej społeczności.

<sup>5</sup> „Only when I got out of this school, I started searching what I was. I always knew I was Oneida Bear Clan, I knew few words. My boyfriend happened to be Seneca Wolf Clan, we got married — we started to look for who we were supposed to be as Indian people, Indian people together. I always knew my identity, but it was being held away from me” [wywiad z 7 sierpnia 2001 r.].

<sup>6</sup> „It was crazy. I would go into communities, people would come and tell me all their problems. I was so young, I didn't want to do this”.

<sup>7</sup> Leon Shenandoah żył w latach 1915–1996.

Jednak polityczna działalność AIM czy liderów Konfederacji Haudenosaunee nie wykorzeniły całkowicie stereotypowej wiedzy o Indianach nawet wśród nich samych. Siła amerykańskiej kultury masowej jest tak potężna, że hasło „Indianie” kojarzy się najczęściej z westernami i hordą strojnych w pióropusze konnych jeźdźców atakujących dyliżansy czy podróżujących wozami osadników.

Materiał zebrany wśród Oneidów potwierdza te obserwacje. Informatorka B opowiada o swoich dzieciach, których ojcem jest biały. Najmłodsze z nich, sześciolatek, jest dla niej źródłem zmartwienia, ponieważ nie zachowuje się tak, jak — jej zdaniem — Indianin powinien się zachowywać (chłopiec, w odróżnieniu od reszty rodzeństwa, fizycznie bardziej przypomina swojego ojca niż matkę).

Nie rozumie, co znaczy być Indianinem. (...) Nie wygląda jak Indianin, przypomina swojego ojca: jest blondynem, ma jasną skórę. Nie rozumie różnicy, Indianie przychodzą mu na myśl, gdy widzi swoją siostrę tańczącą w indiańskim stroju. „Patrz, ona jest Indianką”. Mówię mu: „Ty też jesteś Indianinem”. „Naprawdę? Jak to możliwe, że nie wyglądam jak Indianin?” On naprawdę nie rozumie. Kiedy idziemy na ceremonię, on naprawdę nic nie rozumie, woli biegać i bawić się<sup>8</sup>.

Intuicja chłopca na temat tego, kim jest Indianin, nie odbiega wcale od typowych wyobrażeń rówieśników. Trudno też wymagać, żeby sześciolatek traktował ceremonie równie poważnie, jak czynią to dorośli. Miałem okazję obserwować zachowanie kilku i kilkunastoletnich Oneidów w Długim Domu w Southwold: obszerna sala, rozbrzmiewająca wesołymi okrzykami młodzieży była dla niej miejscem gonitw. To spotkanie miało charakter towarzyski (tzw. *social*), ale zabawy (o bardziej zrytualizowanej formie, ale niemniej żywiołowe) są również immanentną częścią religijnych ceremonii. Można przypuszczać, że zachowanie dziecka — sądząc z opisu matki — jest zupełnie zrozumiałe i naturalne. Informatorka podkreśla odmienny, „nieindiański” wygląd syna, tym samym bezwiednie wyraża przeświadczenie, że — między innymi za sprawą wyglądu fizycznego — można być mniej lub bardziej Indianinem, niezależnie od tego, że pochodzi się od tych samych rodziców.

Oddajmy znowu głos Marilyn John, która wspomina pierwsze wrażenia po przeniesieniu się na terytorium Oneidów z rezerwatu Seneków, gdzie się wychowała:

Było zupełnie inaczej. Tam [wśród Seneków] każdy ma czarne włosy i ciemną skórę. Kiedy jesteś tutaj — i to niczyja wina — wielu ludzi zostało zasymilowanych do [świata] nieindiańskiego. Jeżeli nie masz Indian wokół, z kim się ożenisz? — z nie-Indianami. Tam [wśród] Seneków zawsze mieli Indian, nie mieszały się. Kiedy tu przybyłam, to był dla mnie szok: wielu ludzi nie wygląda jak Indianie, wielu ludzi nie zna Indian<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> „He doesn't understand what being Indian means (...) he doesn't look Indian, he looks like his dad: he's got blond hair, light skin. He doesn't know the difference, he thinks of Indians as when he sees his sister dancing in Indian dress, the outfit. «Oh, look, she is Indian». I say: «You're Indian, too». «Oh? I am? How come I don't look it?» He really doesn't understand this. When we go to ceremonies, he really doesn't understand anything, he'd rather run away and play” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>9</sup> „(...) Totally different. I don't want to be offensive to anybody, but when I go back there to visit, everybody has black hair and dark skin. When you come here — and that's nobody's fault — here, a lot



Marilyn John upatruje osłabienia więzi wśród Oneidów w nieuniknionej asymilacji do społeczeństwa amerykańskiego tych Indian, którzy nie mieszkali w rezerwach indiańskich. Sześćdziesięciosiedmioletni Ken Phillips, członek Rady Mężczyzn, wspomina własne odczucia z dzieciństwa:

Ci Indianie, których oglądasz w filmach o Indianach i kowbojach... Nigdy nie czułem, że jestem po stronie Indian; byłem po stronie kowbojów, ponieważ oni byli „dobrymi facetami”<sup>10</sup>.

W artykule z lokalnej prasy cytowane jest identyczne wspomnienie Raya Halbrittera z dziecięcych lat:

Lubiłem kowbojów i Indian. Miałem kowbojski kapelusz, pistolety, tak jak każdy inny. Ale byłem ciemniejszy i ludzie dawali mi poznać, że byłem inny. Nauczyciel lubił przywoływać mnie na środek klasy i mówić: „To jest Arthur Halbritter, Indianin”. I dzieci zbierały się wokół mnie, pytały, czy zabiłem jelenia, czy mieszkam w tipi<sup>11</sup>.

Przypadek Raya Halbrittera, któremu o indiańskiej przynależności nie dawali zapomnieć rówieśnicy i nauczyciel, nie jest bynajmniej odosobniony. Wielu spośród moich informatorów pamięta podobne doświadczenia ze szkoły. Jedną z nich jest kobieta (informatorka D) wychowana na przedmieściach Syracuse.

Poprosiłam mamę, żeby zaplotła mi włosy w dwa warkocz<sup>12</sup>. Bawiliśmy się z innymi dziećmiakami w skakanie na trampolinie. Wtedy któreś z nich zapytało: „Dlaczego masz takie warkoczki? Jesteś Indianką?”. Wytrzeszczyłam na niego oczy. Nieoczekiwanie okazało się, że nie wiem, jak odpowiedzieć. I nie odpowiedziałam<sup>13</sup>.

„Nieprzyjemne olśnienie” — tak chyba można określić ówczesną reakcję mojej informatorki. Charakter dzisiejszej tożsamości nowojorskich Oneidów zależy w dużej mierze od postawy *znaczących innych*, w tym wypadku białych: często to oni pomagają Indianom uświadomić sobie własne pochodzenie i, co więcej, uczy-

of people have been assimilated into non-Indian, if you didn't have Indians around, whom would you marry? — non-Indian. There they always had Indians, they didn't intermix. When I came here it was shocking to me: a lot of people don't look Indian, a lot of people don't know the Indian”.

Mieszanie się Oneidów z przedstawicielami innych grup etnicznych nie jest niczym nowym. Pastor Kirkland w 1806 roku obserwował, jak Oneidowie „czystej krwi” z pogardą traktowali Oneidów wymieszanych z Murzynami, Francuzami i Holendrami [Pilkington, 1980: 418].

<sup>10</sup> „These Indians that you see in Indian and cowboy movies. I never felt I was on Indian side, I was on cowboy side. Because they were good guys” [wywiad z 2 września 2001 r.].

<sup>11</sup> „I liked cowboys and Indians. I had a cowboy hat, six-gun cap pistols, just like anybody else. But I was darker, and people let me know I was different. The teacher would sometimes march me to the front of the classroom, say: «This is Arthur Halbritter. He's an Indian». And the kids would crowd around me, ask me if I killed a deer, if I lived in a tepee” [w: Tobin, 1995a: A4].

<sup>12</sup> Tradycyjnie włosy upięte w dwa warkocz nosiły panny, a w jeden warkocz — zamężne Irokezki [informacja uzyskana od Johna Faddena 25 listopada 2003 r.].

<sup>13</sup> „I asked my mom to do two braids and she did. We were jumping on trampoline, all the kids were all around. I just remember somebody asking: «How come you have such braids? Are you Indian?». I stared at him. It was coming out of the blue that I didn't know how to respond to and I didn't. That was the only time when there was anything told to me about being Indian. It was in elementary school” [wywiad z 30 sierpnia 2001 r.].

nić z niego przedmiot dumy etnicznej i element stymulujący grupowe strategie etniczności.

Informatorka V (34 lata) przypomina, że jej matka opowiadała o wyprawach do rezerwatu Onondaga (matka informatorki mieszkała w Marble Hill, gdzie indiańscy mieszkańcy, w większości metodyści, zasymilowali się do kultury amerykańskiej):

Jej matka mówiła: „Jedziemy do Onondaga na ceremonię”. Wszystkie dzieciaki na to: „O! Wybieramy się, żeby zobaczyć Indian!”. Sami byli Indianami, ale to było co innego. „Chcemy wybrać się do Onondaga i zobaczyć Indian”. [O byciu Indianami] się nie mówiło<sup>14</sup>.

Indianie pragnący oglądać Indian — to zmiana, która nastąpiła w ciągu jednego pokolenia. Zapewne w przypadku babki informatorki mamy do czynienia z praktykowaniem tożsamości (czyli po prostu uczestnictwem w zwyczaju, wynikającym z wychowania i doświadczenia), w przypadku rodzeństwa jej matki z doświadczeniem egzotyczności, a w przypadku pokolenia informatorki z uczeniem się tożsamości na nowo. Powyższy przykład pokazuje, jak ideologiczna zawartość faktu bycia Oneidą nabierała wielu różnych znaczeń.

Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że i biali, i sami Indianie (przynajmniej w dzieciństwie) często posługiwali się stereotypowym wyobrażeniem Indian. Ruch panindiański końca lat sześćdziesiątych i pierwszej połowy lat siedemdziesiątych XX wieku, uosabiany głównie przez American Indian Movement oraz wspierany przez liderów lokalnych społeczności indiańskich, służył też rozbudzeniu świadomości etnicznej i wiedzy kulturowej wśród samych Indian, a nie tylko urabiał ich nowy wizerunek dla szerszej „publiczności”. Rozwój takich nowoczesnych „plemion”, jak Oneida Indian Nation, być może również przysłużył się zmianie stereotypowego oblicza rdzennych mieszkańców Ameryki.

Logiczne wyjaśnienie zmian w postrzeganiu własnej tożsamości przez samych Oneidów, zupełnie do zaakceptowania z punktu widzenia antropologii, podaje informatorka F:

Nie myśli się o takich sprawach [jak tożsamość], po prostu idzie się przez życie: małżeństwo, dzieci, rodzina, szkoła, dyplom...<sup>15</sup>

Moi informatorzy zauważają, że dopiero ostatnich kilka, kilkanaście lat przynosi zmiany w postrzeganiu Indian i tożsamości indiańskiej — nie tylko przez

<sup>14</sup> „Her mom would say: «Let's go to Onondaga, to the ceremony». And all the kids: «Oh! We're gonna go to see the Indians!». You know, they were Indians, but it was different. «Now we wanna go to Onondaga and see the Indians». So it wasn't something that was spoken about” [wywiad z 29 sierpnia 2001 r.].

<sup>15</sup> „You don't think about things like that, you just go through life: marriage, kids, family, school, graduation...” [wywiad z 10 sierpnia 2001 r.]. Inna informatorka (D) potwierdza nikłą rolę, jaką miał dla niej fakt indiańskiego pochodzenia: „I always knew that I was Oneida, but it didn't really mean very much to me as a kid, because that wasn't part of my upbringing, as far as what it is like being Indian. I was raised in (...) middle class, white neighborhood. Being Indian as a child, and a teenager, did really not have any effect on my life” [wywiad z 30 sierpnia 2001 r.].

nich samych, ale także przez dominującą część społeczeństwa. Niestety, zmiany te pociągają za sobą negatywne skutki dla wzajemnych stosunków Oneidów i ich białych sąsiadów. Ta sama informatorka ocenia (odnosząc się do stosunku białych do Oneidów):

Uważam, że uprzedzenie jest przede wszystkim wynikiem niewłaściwego odbioru. Nie patrzą na nas, mają fałszywe wyobrażenia nas jako jednostek, patrzą na rząd. [Nasz wizerunek] czerpią z gazet, lokalnych mediów. Myślą, że wszyscy Oneidowie są bogaci i mają mnóstwo pieniędzy — to nieprawda<sup>16</sup>.

Informatorka narzeka, że ludzie nie odzywają się do niej w zwyczajnych sytuacjach, w których jeszcze parę lat temu prowadzona byłaby normalna konwersacja. Z pewnością wpływ na to mają roszczenie ziemskie i dość powszechna obawa białych właścicieli ziemskich i prywatnych przedsiębiorców przed utratą własności i dochodów na rzecz ekspansywnego „narodu” indiańskiego<sup>17</sup>, a także antyindiańska kampania UCE i podobnych grup.

## 5.2. Tożsamość oneidzka, irokeska, indiańska i amerykańska

Wspólnoty, których członkami czują się nowojorscy Oneidowie, wyznaczają kolejne kręgi tożsamości omawianej grupy. Wynikają one z wizerunków grupy, postaw i ocen dokonywanych przez znaczących innych, autowizerunków, są efektem różnych tradycji, stereotypów i mód. W tym sensie identyczność grupowa nie jest możliwa do uchwycenia, bo ciągle się zmienia. Wyróżnienie analityczne trzech kręgów tożsamości: autoidentyfikacji „plemiennej”, irokeskiej i indiańskiej jest tylko modelem, który sygnalizuje znacznie bogatszą i bardziej skomplikowaną rzeczywistość społeczną i etniczną Oneidów.

Zdecydowanie najczęściej moi informatorzy identyfikują się z byciem Oneidą (przy tym prawie w ogóle nie używają określenia Onyota'a:ka<sup>18</sup>, które jest preferowane przez „tradycyjną” część Oneidów w Ontario i Wisconsin). Deklarują, że przynależność „plemienna”, a wraz z nią rodowa są dla nich najistotniejsze. Najbardziej zdecydowanie lojalność grupową deklarują liderzy:

Naród Oneidów jest dla mnie zawsze najważniejszą rzeczą, ważniejszą niż rodzina. W 1986 mój ród poprosił mnie, żebym została matką rodową. Zastanawiałam się jakis

<sup>16</sup> „Prejudice — mostly I think it is because of misperception. They don't look at us, they have false perceptions of us as individual people, they look at government, they see in newspapers, local media. They think all Oneidas are rich and have a lot money — that's not true” [porównaj wypowiedź informatorki D przytoczoną w przypisie 98 — podrozdział 2.5.3].

<sup>17</sup> Doug George opisuje proces gwałtownego wzrostu znaczenia i liczebności organizacji antyindiańskich w stanie Nowy Jork na skutek decyzji OIN o pozwaniu 20 tysięcy mieszkańców [George–Kanentio, 2000a: 230 i n.].

<sup>18</sup> Przypomnijmy: „Lud Stojącego Kamienia”. „Oneida” jest wersją zangielszczoną.

czas, ponieważ wiedziałam (...) że jeżeli zostanę matką rodową, obowiązki wobec narodu będę wypełniała kosztem rodziny, moja rodzina stanie się drugorzędna, a moja rodzina była wtedy bardzo młoda: ośmioletnia córka, piętnastoletni syn. Zdecydowałam: „OK”, ponieważ wiedziałam, że mój naród potrzebuje mojej siły<sup>19</sup>.

Marilyn John, autorka tych słów, stała się wyróżniającą przywódczynią Oneidów, często udzielającą wypowiedzi dla prasy, a także piszącą felietony do lokalnej gazety *Observer-Dispatch*, wydawanej w Utice.

Niektórzy rozmówcy podkreślają (choć bardzo rzadko) więź nie tylko z członkami własnego plemienia, ale także z wyobrażoną wspólnotą wszystkich Indian. Informatorka S twierdzi, że bycie Oneidą jest ważne, ale większe znaczenie ma „wspólnota” wszystkich Indian.

Bycie tubylczym Amerykaninem jest ważne, nie tylko Oneidą (...) My wszyscy stanowimy jedno<sup>20</sup>.

Informatorka F, zajmująca ważne stanowisko w organizacji OIN, wychowała się w rezerwacie Onondagów. Dzisiaj trudno jej ustalić, co sama o sobie myślała, będąc dzieckiem. Do ósmego roku życia nie wiedziała, że jest Indianką, ale jednocześnie sądziła, że należała do Onodagów (ponieważ jej przybrany ojciec był Onodaga). Dopiero potem zrozumiała, że nie jest Onodaga. To wahanie oddaje charakter postrzegania samych siebie przynajmniej przez część Oneidów w czasach, kiedy nowa społeczność oneidzka w Nowym Jorku jeszcze nie istniała i kiedy wielu z jej obecnych członków znajdowało się w wieku niedojrzałym. Nie istniały ostre granice pomiędzy byciem Oneidą a Onodagą, przynależność „plemienna” nie oznaczała automatycznie świadomości bycia Indianinem. Innymi słowy, im bardziej rozległa „wspólnota wyobrażona”, jeśli użyć terminologii Benedicta Andersona, tym mniejszy stopień spójności pomiędzy poszczególnymi kręgami tożsamości.

Skłóceni z obecnym przywództwem OIN i nieustannie przez nie upokarzani członkowie rodziny Shenandoah, twardo deklarują przywiązanie do tożsamości oneidzkiej, ale jest ona dla nich czym innym niż przynależność do OIN. Uważają, że prawdziwym Oneidą jest ten, kto „żyje w sposób tradycyjny”, czyli przestrzega wartości przekazywanych przez Wielkie Prawo, bierze udział w ceremoniach w Długim Domu. Przynależność do Ludu Stojącego Kamienia oznacza dla nich przynależność do Konfederacji Haudenosaunee. Danielle Shenandoah deklaruje:

<sup>19</sup> „The Oneida Indian Nation has been the most prominent thing, more than my family in my life. In 1986 — which is our procedure — my clan asked me if I would be a clan mother. It took me a while, because I knew — thanks to learning about the longhouse, about the Great Law all through my life — I knew that if I became a clan mother, my responsibilities would be to the nation, not to the family, my family would become secondary, and my family was pretty young then: my daughter eight, son fifteen. I decided «OK», because I knew my nation needed my strength” [wywiad z Marilyn John z 7 sierpnia 2001 r.].

<sup>20</sup> „But also it is important to be Native American. Minority, not just Oneida, because if I think that way it may be that I am feeling something just for my tribe. I look at it as the whole of us” [wywiad z 4 września 2001 r.].

Nie jestem członkiem Oneida Nation of NY — jestem Oneidką z Konfederacji Sześciu Narodów. Oneida Nation of NY jest nową instytucją (...) „narodopodobną” [*new nation–thing*], nowym „plemieniem”, przypuszczam. Tak naprawdę to inkorporacja powołana do życia [przez rząd federalny]<sup>21</sup>.

Oneidowie odczuwają bliższą więź z niektórymi społecznościami irokeskimi w stanie Nowy Jork niż z pozostałymi grupami Stojącego Kamienia w Wisconsin czy Ontario. Wpływają na to bliższe sąsiedztwo, więzy pokrewieństwa, interesy (konflikt w sprawie o odzyskanie ziemi ma z pewnością największe znaczenie). Warto jednak zauważyć, że nie ma jednoznacznych zależności. Na przykład oficjalne stosunki pomiędzy przywództwem OIN a liderami Onondagów, najbliższych sąsiadów, są złe.

Podczas rozmów z członkami społeczności Oneidów łatwo można odnieść wrażenie, że granica między ich grupą a społeczeństwem amerykańskim, którego nie czują się częścią, jest nie granicą, a przepaścią właściwie. Stwierdzenia w rodzaju: „jestem Oneida, nie mam nic wspólnego ze Stanami Zjednoczonymi”, „absolutnie nie czuję się obywatelką USA” są typowe<sup>22</sup>. Jednakże sytuacje inne niż oficjalny wywiad ujawniają czasem przekonania odmienne od tych, które są wypowiedziane podczas wywiadu. Kilka dni po zamachu na World Trade Center, podczas wspólnej jazdy samochodem z Kandice Watson, usłyszałem od niej: „Zabili pięć tysięcy naszych, teraz my musimy w nich uderzyć”. Z pewnością w tym momencie czuła się nie tylko członkiem plemienia Oneida, lecz amerykańską patriotką!

### 5.3. Doktryna przynależności jako granica etniczna

W pracy etnografa nieuzyskanie pewnych informacji samo w sobie może stanowić dane innego rodzaju. *Everything is data* — jak mówią Amerykanie. Podczas dwóch pobytów wśród nowojorskich Oneidów głównym problemem był utrudniony dostęp do informatorów. Ówczesna szefowa Educational Department, wyznaczona jako mój opiekun i kontroler moich poczynań (*supervisor*), próbowała aranżować

<sup>21</sup> „I am not a member of Oneida Nation of New York, because I am Oneida of Six Nations Iroquois Confederacy (...) [OIN is a] new nation–thing, new «tribe», I guess. That’s actually an incorporation established outside of here (...) We were always Oneida nation of Six Nations Iroquois Confederacy and he [Halbritter] is Oneida Nation of New York and forgets to put «Inc.» at the end — because he had a contract with federal government of a land incorporation. Oneida Nation of New York Land Incorporation — and that’s under his name” [wywiad z 27 września 2002 r.].

<sup>22</sup> Podobne deklaracje są powszechne wśród Oneidów w Southwold i „tradycjonalistów” wśród Oneidów z Wisconsin. Identyczne opinie słyszałem wśród „tradycyjnych” Mohawków — nauczycieli ze szkoły Akwesasne Freedom School w rezerwacie St. Regis. Dzięki zamieszkiwaniu w domu jednego z nich w maju 2003 roku miałem możliwość obserwowania stylu życia gospodarzy. Komfort domowego wyposażenia (basen w domu, wielkie ekrany telewizyjne, sprzęt hi-fi wysokiej klasy etc.), rozrywki (kasyno, oglądanie telewizji) bliskie są konsumpcyjnemu stylowi życia białych Amerykanów, krytykowanemu przez samych Indian.

spotkania z członkami społeczności, wszelako z jednym zastrzeżeniem: mogli być nimi tylko członkowie Oneida Indian Nation. OIN liczy 1100 osób, a zatrudnia kilka tysięcy. Dla antropologa zaś każdy związany z Oneidami, każdy sąsiad, każdy pracownik zatrudniony w oneidzkim biznesie, każdy Irokez — nie-Oneida — bliiski Oneidom już choćby dlatego, że historycznie i kulturowo przynależy do tej samej wspólnoty, jest równie dobrym informatorem. Z punktu widzenia jednego z funkcjonariuszy organizacji OIN jest jednak inaczej. „Prowadzisz badania na temat tożsamości Oneidów, więc musisz rozmawiać tylko z Oneidami” — słyszałem od mojej opiekunki. Kryje się tu zapewne przekonanie, że tylko Oneidowie znają właściwą wersję własnej tożsamości. Dlaczego jednak moja opiekunka blokowała wszelkie próby skontaktowania się z tzw. dysydentami, przecież także należącymi, jeśli nie do społeczności OIN, to do ludu Oneidów?<sup>25</sup> Z tego wynikałoby, że ekspertami w sprawach Oneidów nie mogą być nie tylko „obcy” etnicznie, ale też i „obcy” politycznie Oneidowie. „Nie dowiedziałbyś się od nich niczego interesującego” — tłumaczyła Kandice Watson, próbując decydować o kierunku moich badań.

Źródłem nieporozumienia była również nieufność wobec obcych spowodowana obecną polityczną sytuacją w środkowej części stanu. Ataki na Oneidów ze strony białych skupionych w organizacji United Citizens for Equality czy ostre konflikty z innymi grupami indiańskimi (np. Onondagami, Oneidami z Wisconsin i Ontario) tylko sprzyjają takim postawom. Mimo to podczas badań w 2001 roku zebrałem wiele szczerych i interesujących opinii członków Oneida Indian Nation.

Moja druga wizyta wśród Oneidów (latem 2002 roku), jak sygnalizowałem we wstępie, nie była tak owocna jak pierwsza. Tym razem trudności w komunikowaniu się z osobami, z którymi chciałem porozmawiać, okazały się nie do pokonania. Podobnie niemożliwa była — o co prosiłem — obserwacja zajęć nauki języka oneida; kłopoty były nawet w uzyskaniu dostępu do materiałów archiwalnych. Tak jak latem 2001 roku, tak i teraz wyznaczono bibliotekę znajdującą się w Educational Center na miejsce, w którym miałem pracować. Niemal każdy z pracowników, poproszony o pomoc w tej czy innej sprawie, kontaktował się ze swoim przełożonym, a ten zazwyczaj udzielał negatywnej odpowiedzi. Również próba porozmawiania z nowym szefem Departamentu Edukacyjnego (który najczęściej uniemożliwiał mi pracę) skończyła się niepowodzeniem. Tutaj z kolei zaważyła decyzja mojej opiekunki, byłej dyrektorki Departamentu: nowy dyrektor nie należy do Oneidów, jest Mohawkim, a zatem nie mogę z nim rozmawiać! Jak słusznie podsumował jeden z moich informatorów, z którym analizowaliśmy całą tę sprawę, znalazłem się w sytuacji jak z powieści Kafki. Było to jednak cenne doświadczenie, ponieważ pozwoliło mi uzyskać nowy punkt widzenia na organizację „narodu” Oneidów.

<sup>25</sup> Mam na myśli rozróżnienie między OIN — „grupą biznesową” — a ludem Oneidów jako takim. W tym znaczeniu OIN jest tylko najnowszym, trzydziestoparoletnim etapem w historii ludu Oneidów i nie obejmuje wszystkich osób pochodzenia Onyota’a:ka.

Wydaje się, że niektórzy urzędnicy Oneida Indian Nation, chroniąc swoje interesy i rzekome zagrożenie ze strony outsiderów, próbują stosować to, co socjologowie nazywają *doktryną przynależności*. Wynika z niej, że prawdziwa wiedza dotycząca danej grupy (etnicznej, rasowej, zawodowej etc.) czy społeczności jest dostępna tylko jej członkom<sup>24</sup>. Jako osoby z wewnątrz automatycznie stają się ekspertami w dziedzinie własnej kultury czy tożsamości. W skrajnej wersji doktryny wiedzy takiej nie mogą posiadać nawet osoby blisko związane ze społecznością Oneidów, czyli na przykład inni Irokezi zatrudniani przez OIN. Tę obserwację potwierdzają doświadczenia innych badaczy wśród nowojorskich Oneidów, a także postępowanie władz OIN podczas sporów omawianych w rozdziale dotyczącym historii i współczesności (np. zakaz wstępu dla reporterów na terytorium „32 akrów” podczas akcji rozbiórki domu Danielle Shenandoah).

Z pewnością oprócz działania nieuświadomianej doktryny przynależności na moje kłopoty wśród Oneidów wpływ miały wewnętrzne rozgrywki pomiędzy urzędnikami OIN.

#### 5.4. Tożsamość grupowa a niezależność jednostki

To prawda, że w przeszłości plemienny i konfederacyjny system organizacji społecznej Haudenosaunee był wyrazem dążenia do politycznej jedności różnych grup i rodów. Jednakże istniał silniejszy, przeciwstawny czynnik stymulujący charakter ludów irokeskich — dążenie jednostki do niezależności od wszelkich odgórnych form zorganizowania. Społeczność Oneidów nigdy nie była jednolita, właściwie ich historia to kronika nieustannych podziałów, które paradoksalnie wynikały właśnie z silnego poczucia tożsamości, ale tożsamości indywidualnej i rodowej. Być Oneidą oznaczało być niezależnym. Jak wskazałem w rozdziale dotyczącym historii, już przed wojną o niepodległość Oneidowie toczyli między sobą ostre spory, które kończyły się rozpadem społeczności i emigracją tych rodów, których liderzy nie zgadzali się z opinią reszty. Tak to ujmuje Tony Wonderley, były pracownik i historyk OIN:

W przeszłości, jeżeli nie zgadzałeś się, głosowałeś nogami: po prostu odchodziłeś, i dzięki temu utrzymywał się konsens. Odchodziłeś z tymi, co cię popierali, do tej społeczności oneidzkiej, w której cię rozumiano<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Wszelkie rozważania na temat wyższości kompetencji poznawczych ocenianych według kryterium „swoi”/„outsiderzy” powinna ucinać rozprawa R. K. Merton’a z doktryną przynależności [Merton, 1977: 396–465].

<sup>25</sup> „(...) in the past if you didn't agree you would vote with your feet, you would pick up and go, and that would maintain consensus. You would go with those who supported you to that Oneida community which would understand you” [wywiad z 7 sierpnia 2001 r.].

Można by wysunąć tezę, że niezbywalną cechą tożsamości kulturowej Oneidów<sup>26</sup> było przywiązanie do niezależności i wolności jednostki. W tym sensie dzisiejsze podziały wewnątrzrodowe i wewnątrzplemienne nie są zjawiskiem niezwykłym, choć niemniej dramatycznym. Każda ze stron konfliktu: przywódcy OIN i „dysydenci” żywią absolutne przekonanie, że to oni reprezentują „rdzeń” Ludu Stojącego Kamienia, w ten sposób potwierdzając tezę, że tożsamość oneidzka jest silnie zakorzeniona wśród jednostek i bardzo słaba w swym wymiarze grupowym.

## 5.5. Ziemia i ogień. Źródła nowej tożsamości

Ogień wydaje się centralnym pojęciem w negocjacjach współczesnej tożsamości Oneidów, używanym przez członków każdej z trzech grup. Odwołuje się ono do tradycyjnych długich domów, w których zamieszkiwali Irokezi i w których każda para rodzin nuklearnych dysponowała wydzieloną przestrzenią wokół jednego spośród centralnie umieszczonych ognisk<sup>27</sup>. Oto opis przywołujący tradycyjną irokeską metaforykę:

Ogień oznacza również rodzinę. Mówimy, że kiedy ktoś traci członka rodziny, ogień wygasa. Wtedy potrzebna jest Ceremonia Pożegnania, żeby wzniecić na nowo ogień rodziny, żeby znów mógł płonąć jasno<sup>28</sup>.

Według Raya Johna, jednego z liderów tradycyjnej części społeczności w Southwold, ogniem są również ceremonie. Jego zdaniem na przykład nowojorscy Oneidowie nie posiadają ognia, ponieważ nie odprawiają tradycyjnych ceremonii. „Oni nie mają wizji [*dreams*], coś się zagubiło... Ceremonie pomagają ci kierować twoim życiem i dbać o to, co się dzieje dzisiaj”. Nie mają oni ognia również dlatego, że „ogień oznacza posiadanie języka, leków [*medicines*], «trzech sióstr»<sup>29</sup>, rodów — to wszystko tworzy ogień. Jeśli nie masz którejś z tych części, nie możesz mieć ognia”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Jak zresztą wszystkich Irokezów. Historia i upadek Konfederacji Sześciu Narodów pokazują, że indywidualne ambicje ludów, rodów, wręcz pojedynczych przywódców wzięły górę nad ideą jedności Ligi. Bezpośrednie więzi przyjaźni i pokrewieństwa, czy to z kolonistami, czy z Brytyjczykami (o których była mowa w rozdziale dotyczącym historii mitycznej Oneidów), okazały się mieć dla Irokezów większe znaczenie. Jak słusznie zauważa Johnsen, Europejczycy nie przywiązywali do nich podobnej wagi. Nie rozumieli polityki Irokezów opartej na więzach pokrewieństwa i wzajemności [2000: 17].

<sup>27</sup> Patrz podrozdział 3.1.1.

<sup>28</sup> „Fire, also means family, we say that when someone loses a member of their family, the fire become's dismantled, and then a condolence ceremony is done to rekindle the fire of the family, so their fire can burn brightly once again” [wywiad e-mailowy z Robertem Brownem z 28 lutego 2003 r.].

<sup>29</sup> Czyli kukurydzy, fasoli i dyni — roślin stanowiących niegdyś podstawę diety Irokezów, będących do dziś ważnymi elementami ceremoniału w Długim Domu.

<sup>30</sup> „(...) fire means to have language, medicines, «three sisters», clans — all this makes fire. If you don't have one of these things, you cannot have fire” [wywiad z 3 grudnia 2002 r.].



Jak widać, ogień u Irokezów ma olbrzymie znaczenie symboliczne. Po pierwsze, ponieważ ogniskami nazywano poszczególne ludy należące do Ligi Irokezów<sup>31</sup>. Po drugie, ogień oznaczał miejsce, w którym odbywano narady (ogniem Konfederacji Irokeskiej był więc Długi Dom na terytorium Onondagów). Po trzecie, symbolizował jedność grupową na wzór jedności rodzinnej. W jeszcze szerszym znaczeniu ogień reprezentuje wszystko, co jest utożsamiane z tradycyjnymi wartościami.

Metaforyka i symbolika związane z tradycyjnym terminem „ogień” pozwalają współczesnym Indianom dokonywać dalszych interpretacji jego znaczenia. Nic dziwnego, że ogień stał się wdzięcznym narzędziem polityki tożsamości i dyskursu „etnotwórczego” pomiędzy trzema grupami Oneidów. Dyskurs ten staje się bardziej żywy w ostatnich latach, kiedy sprawa roszczenia ziemskiego zaprzęta przywódców trzech społeczności i powoduje głębokie podziały wśród Oneidów. Ziemia, tak samo jak ogień, jest przedmiotem strategii etnicznych. W którymś momencie następuje utożsamienie obu pojęć (lub też ziemia staje się elementem ognia).

Przedstawiona w rozdziale dotyczącym historii Oneidów walka o odzyskanie i powrót na rodzinną ziemię dowodzi, że wiązała się ona ściśle z ideą zachowania tożsamości oneidzkiej. Ziemia w oczach tych liderów była tym, co Jerzy Smolicz określa mianem „wartości rdzennej” (*core value*) [Smolicz, 1999: 118, 235]<sup>32</sup>. Pomimo wysiedlenia czy emigracji znakomitej większości Onyota'a:ka ze stanu Nowy Jork tożsamość tego ludu przetrwała, głównie dzięki staraniom nielicznych Oneidów o odzyskanie terytorium. Ich walka była równie stara jak dzieje utraty ziemi. Równoległe z procesem rozpadu grupy w sercach nielicznych tliła się nadzieja na odzyskanie dumy etnicznej i choć części praw, w tym — postrzeganego za najważniejsze — prawa do ziemi. W marzeniach liderów, takich jak Marry Kellog czy William Cornelius<sup>33</sup>, miała to być wspólna walka wszystkich społeczności oneidzkich o wspólną wartość. Jednakże, jak często w historii Oneidów bywało, tym zmaganiom towarzyszyły napięcia i wzajemne konflikty. Dzisiaj Oneidowie w Nowym Jorku odzyskali część ziemi i mają duże szanse na odkupienie większej powierzchni, ale ceną tego sukcesu okazało się pogrzebanie szans na jedność wszystkich Oneidów. Nieakceptowani przez pozostałe dwie grupy stracili też poparcie Wielkiej Rady Irokezów — ważnego nośnika tradycji politycznej i ceremonialnej Haudenosaunee. Jakby nie dość tych prestiżowych porażek w grze o status wśród ludów irokeskich, OIN rozpoczęła ostrą walkę wewnątrz własnych szeregów (konflikt z rodziną Shenandoah, a także niewielką grupą z Marble Hill).

<sup>31</sup> Podobnie związek trzech plemion algonkińskich: Potawatomi, Ottawa i Chippewa nazywany był Trzema Ogniami.

<sup>32</sup> Wartości rdzenne (czy podstawowe) to te, które członkowie grupy uważają za najważniejsze dla własnej społeczności. Mogą do nich należeć: język, religia, struktura rodziny, przywiązanie do ojczyźnej ziemi [Smolicz, 1999: 19–20]. Mają one stanowić o tożsamości i unikalności każdej kultury.

<sup>33</sup> Patrz rozdział 2.

Każdy z „narodów” Ligi Irokezów posiadał wampumy narodowe i rodowe, symbolizujące jego suwerenność. Cytowany wcześniej Robert Brown, jeden z tradycyjnych „wodzów” Oneidów z Wisconsin<sup>34</sup>, który zasiada w Wielkiej Radzie Sześciu Narodów w Onondaga (jego tradycyjny tytuł to Atahuhta'y ^/Ah-da-hu-da-yah), utożsamia ogień z wampumem<sup>35</sup>, czyli świadectwem tożsamości każdego ludu wchodzącego w skład Ligi. Brown przypomina, że wampumy Oneidów znajdują się obecnie na terytorium Onondagów — pozostawione tam dla bezpieczeństwa przez Oneidów emigrujących do Kanady w połowie XIX wieku. Do tej pory nie udało się ich odzyskać, co jest przyczyną konfliktu między Oneidami (przynajmniej tymi z Southwold) i Onondagami, „strażnikami ognia” Konfederacji<sup>36</sup>. Z pewnością odzyskanie symbolu narodowej tożsamości utrudnia fakt, że Oneidowie żyją dzisiaj w trzech podzielonych grupach, z których każda uważa się za tę właściwą, reprezentującą rdzeń „narodu” Oneidów i posiadającą prawo do przechowywania narodowych symboli; każda też inaczej definiuje ogień.

Tymczasem Brian Patterson (którego przodkowie podczas migracji Oneidów zamieszkali wśród Seneków) uważa, że „narodem”, który wyłącznie zasługuje na miano ognia, są Oneidowie w Nowym Jorku. Jego wypowiedź ukazuje, jaką rolę odgrywa koncepcja ziemi w budowaniu granic etnicznych:

Ogień — najważniejszy naród Oneidów, nigdy nie opuścił [Nowego Jorku]. To były tylko jednostki, które podążyły za misjonarzem i tam [w Wisconsin] utworzyły własny naród. Nieważne, jak ciężko było, jak niewiele nas było — wciąż jesteśmy ludem Oneida, wciąż tu jesteśmy<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Robert Brown pochodzi z Southwold i tam otrzymał tradycyjną edukację. Mieszka z Oneidami z Wisconsin, ponieważ ożenił się z kobietą z tej grupy, a zgodnie z tradycyjnym zwyczajem irokeskim to mąż przynosi się do Długiego Domu żony [informacje od Roberta Browna uzyskane w wywiadzie e-mailowym z 26–28 lutego 2003 r.].

<sup>35</sup> Na temat wampumu patrz podrozdział 3.2.1.

<sup>36</sup> „Oneidas that went to Ontario, brought them over there, and before they left their territories, they stopped by the Onondaga's, and said: We do not know what kinds of people we will be facing when we reach the place that we going. There are some of our people who have fled into the wilderness, and perhaps in time they may come back out, and maybe they may live amongst you. So we will leave with you, our fire (meaning wampum), until an appropriate time, we will come back to retrieve it, depending that we are welcomed at the place we are going. In the meantime, those that come out of hiding, will be our eye's and ear's as to what is taking place here, in our territories. They will keep us informed, so that perhaps we may return and be one once again, with our mother land. So that is a part of our history, as it was told by our grandfather's, but it has been changing, as time goes on. It's just like, when someone tells a rumor, by the time it gets to about the fifth person, it is totally different from when it started. (...) Wampum is the fire. To note, we still have the one, that's in Onondaga. We had on occasion to retrieve it, but as it was, we had the interference of some of the leadership there in Onondaga” [wywiad z Robertem Brownem].

<sup>37</sup> „The fire, central Oneida nation, never left, is only individuals who followed this missionary and from there they grew to form their own people. No matter how hard it was, how few it was, we are Oneida people, we are still here” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

Różne przeszłe wybory mają dalekosiężne skutki dzisiaj. Patterson zdaje się mówić: „Opuszczając Nowy Jork, ci Oneidowie porzucili swoją oneidzką tożsamość”. Na opozycji: ci, co pozostali (rdzeń) — ci, co wyemigrowali (otoczka), Patterson buduje obraz „prawdziwych” Oneidów:

(...) Naród Oneida jest tutaj, naród Oneida nigdy tego miejsca nie opuścił. Oneidowie, którzy udali się do Wisconsin, i ci, którzy udali się do Kanady, utworzyli własne rządy i stali się odrębnymi ludami [*people*]. Chociaż oni pochodzą od nas, są odrębnymi ludami. Nie jesteśmy tym samym... Naród Oneida jest tutaj. Ci z Wisconsin są federalnie uznani za „plemię Indian Oneida” [Oneida Tribe of Indians], ponieważ to właśnie to, czym oni są<sup>38</sup>.

Patterson nawiązuje do Indian Reorganization Act (IRA) z 1934 roku. Te plemiona, które go zaakceptowały, przyjmowały konstytucje wzorowane na amerykańskiej oraz wprowadzały wybieralny system władzy. Oczywiście, ta urzędowa definicja „plemienia” nie miała nic wspólnego z terminem antropologicznym, zresztą i tak bardzo nieprecyzyjnym i nieadekwatnym do opisu społeczności tubylczych Stanów Zjednoczonych. Lider OIN zapewne zapomina, że tylko dzięki zaakceptowaniu IRA przez Oneidów z Wisconsin mogli oni wystąpić — w imieniu wszystkich Oneidów — do Komisji Roszczeń i uzyskać fundusze na zakup domów w latach sześćdziesiątych XX wieku, które następnie postawiono na „32 akrach” i w których zamieszkały pierwsze rodziny dzisiejszej społeczności nowojorskich Oneidów<sup>39</sup>.

Należy zatrzymać się jeszcze nad powyższym cytatem. Ziemia w wypowiedzi Pattersona jawi się jako „ziemia rodzinna”, ziemia przodków, a nowojorscy Oneidowie — jako jej wierni strażnicy, którzy oparli się (w przeciwieństwie do przodków Oneidów z Wisconsin i Southwold) pokusom lepszego życia gdzie indziej. Jednakże fragment z dalszej części wywiadu z Brianem Pattersonem pokazuje, że zdaje on sobie sprawę z trudnej sytuacji, która zmuszała wszystkich Oneidów (z wyjątkiem kilku rodzin, które przetrwały w niszy, jaką stanowiło Marble Hill<sup>40</sup>) do opuszczenia „rodzinnej ziemi”:

<sup>38</sup> „(...) The Oneida nation is here, the Oneida nation never left here. The Oneidas that went to Wisconsin, the same with those that went to Canada, they started their own government and became their own people. Though they are descended from us, they are their own people. We are not the same. They are descended from us — yes, they share the same ancestry — yes, but the Oneida Nation is here. What happened in Wisconsin is federally recognized as the Oneida Tribe of Indians, because that’s who they are” [wywiad z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>39</sup> Patrz rozdział 2.

<sup>40</sup> Ale za cenę większej asymilacji do społeczeństwa amerykańskiego. Kenneth Phillips, wychowany i do dziś mieszkający w Marble Hill, uważa tak: „The Oneidas from Marble Hill were probably more assimilated than those folks that came from Onondaga, from wherever they were. My family, there was 10 children, we all grew up, this was pretty much known fact that when you finish school, you left home, got a job, make your own life, of course always returning to Marble Hill where our parents were”. Druga część jego wypowiedzi skrótoowo opisuje styl życia osoby urodzonej w Marble Hill — nieodiegający od stylu życia nieindiańskich sąsiadów [wywiad z sierpnia 2001 r.].

Ziemia Oneidów została ukradziona i zostały tylko 32 akry oraz społeczność w Marble Hill. Nie było miejsca, by tutaj żyć. Na 32 akrach może mieszkać kilka rodzin, ale nie cały indiański naród. A więc moi ludzie ruszyli na zachód i wielu z nich osiedliło się w Onondaga<sup>41</sup>.

Z drugiej strony Oneidowie z Southwold i z Wisconsin, zdaniem profesora Johna Johnseny, mogli dojść do wniosku, że to oni reprezentują „prawdziwy” naród Onyota’a:ka, ponieważ mieli więcej ziemi i mogli się lepiej zorganizować [Hlebowicz, 2001a: 5].

Jeden z negocjatorów ziemskich spośród Oneidów z Wisconsin, rozmówca mojego kolegi, Harry’ego Schülera, który prowadził badania wśród Oneidów przede mną, obraca argument nowojorskich Oneidów o opuszczeniu ziemi przez innych przeciwko nim:

Niektórzy spośród nowojorskich Oneidów pozwalają sobie na stwierdzenia, że zrzekliśmy się praw do ziemi. Mówią, że... nie mamy wystarczająco dużo rozumu, żeby rozumieć wartość ziemi, albo że byliśmy tchórzami i że nas stąd wyrzucono (...) to nie do zaakceptowania. Spójrzmy na to inaczej: niczego nie porzuciliśmy, wszystko zabraliśmy ze sobą. Ci, co pozostali, to balast [*striplers*]. *Stripler* to ktoś, kto się wlecze z tyłu, kto nie jesteś częścią grupy. Grupa zdecydowała się odejść, ty zostałeś<sup>42</sup>.

Jerry Hill pokazuje, jak łatwo jest wymyślać różne interpretacje przeszłych wydarzeń na użytek współczesnych politycznych zapotrzebowań. Własny przykład również traktuje z rezerwą. Jednocześnie zauważa, że Oneidowie z Nowego Jorku, wbrew temu, co twierdzą, nie byli „narodem”, który pozostał i bronił rodzinnej ziemi:

Oni nigdy nie pozostali na ojczystej ziemi. Rozproszyli się i zamieszkali w innych rezerwach... Zmieszali się. Nie stanowili odrębnej spójnej społeczności. Są odtworzoną społecznością. Wielu z nich pochodzi z Kanady (...) A więc nie jest zgodne z prawdą mówienie: „Zawsze stanowiliśmy grupę, zostaliśmy tu, pilnowaliśmy granic domu”. Nie robili tego. Do tego prowadzi taka dyskusja (...) Do Oneidów z Nowego Jorku nie należy decydowanie, kim są prawdziwi Oneidowie. Ta decyzja należy do [wszystkich — B. H.] Oneidów<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> „The Oneidas’ land has been stolen and there is only 32 acres of land, there’s a community at Marble Hill. There’s no place to live. In 32 acres you can live a few families, not entire Indian nation. So my people moved west and a lot of the Oneida people settled at Onondaga” [wywiad z Brianem Pattersonem z 6 sierpnia 2001 r.].

<sup>42</sup> „(...) some of the New York Oneidas went as far as to say we abandoned the claim. You know, saying we either didn’t understand it or were wasters and don’t have enough brains to understand its value or we were cowards and were driven out, because we were afraid. That’s not acceptable. Let’s say, we didn’t abandon it, we took everything with us. The only people that stayed behind was the striplers. A stripler [means] you lag behind. That means you’re not part of the group. The group decided to go, you stay” [Cytat pochodzi z wywiadu z Jerrym Hillelem, przeprowadzonego przez Harry’ego Schülera 22 sierpnia 2001 r. w okolicy rezerwatu Oneidów z Wisconsin. Dziękuję Harry’emu za udostępnienie cytatu].

<sup>43</sup> „They never stayed on the land. They went off and settled on other reservations... They blended in. They were not a coherent discrete community. They were a recomposed community. Many of whom

W 2004 roku Oneidowie z Wisconsin, rozgoryczeni brakiem porozumienia z Oneidami nowojorskimi, postanowili sami dobić targu z gubernatorem stanu i, ni mniej, ni więcej, zdecydowali się zrezygnować z roszczenia ziemskiego w zamian za możliwość budowy kasyna w Catskills<sup>44</sup>. Bill Golnick [2005: 12], menadżer generalny Oneidów z Wisconsin, w artykule w *News from Indian Country* broni decyzji swojego plemienia, tłumacząc, że Halbritter i nowojorscy Oneidowie w ogóle nie chcieli dopuścić do ich powrotu do Nowego Jorku. Dlatego Oneidowie z Wisconsin postanowili wynegocjować umowę sami. Dodatkowym argumentem jest to, że stanowią najliczniejszą grupę.

Ogłosiliśmy, że jesteśmy największym narodem [government] [spośród trzech grup Oneidów biorących udział] w roszczeniu ziemskim (...) Stan Nowy Jork uznał, że nowojorscy Oneidowie stanowią siedem procent [spośród wszystkich Oneidów biorących udział] w roszczeniu. Oczywiście, że my i Oneidowie znowo z rzeki Thames stanowimy przewagę. Zamierzamy zakończyć roszczenie ziemskie, jako jedyna grupa zdeterminowana, aby wynegocjować rozwiązanie.

Ray Halbritter [2005], przywódca OIN, zauważa, że jest absolutną niegodziwością „przekładanie” roszczeń ziemskich na wielkość obecnych populacji oneidzkich [Statement by Ray Halbritter...]. Faktycznie, trudno znaleźć racjonalne wytłumaczenie dla tak absurdalnej polityki, ale też nie ma się co ludzić, że w cynicznej grze gubernatora stanu Nowy Jork, Patakiego, jest miejsce na szacunek dla tradycji i suwerenności Irokezów. Żonglowanie coraz to nowymi koncepcjami i interpretacjami prawa, aby skłócić i wykorzystać Indian, jest strategią stanu Nowy Jork od początku jego istnienia. Halbritter przypomina, że Oneidowie z Wisconsin mają dziś o wiele większą populację niż Oneidowie nowojorscy, ponieważ stosują odmienne kryteria członkostwa. O ile w Wisconsin do członkostwa w grupie kwalifikuje pochodzenie bądź od matki, bądź ojca Oneida, o tyle w Nowym Jorku do grupy mogą przynależeć tylko osoby, których matka jest Oneidką. Jest to zgodne z matrylinearną tradycją Haudenosaunee.

Oczywiście, podpisanie umowy w imieniu wszystkich Oneidów jest nadużyciem, poza tym stanowi groźny precedens, bo Oneidowie z Wisconsin, wymieniając prawo do ziemi na perspektywę budowy kasyna, dali pretekst stanowi Nowy Jork do podobnego traktowania innych irokeskich plemion starających się

---

were from Canada. And other places. So, it's not really truthful to say: «We were always one and we stayed here and, you know, held up the home fort». They didn't do that. But see what it gets us into when you say: «Well, you abandoned!». Then we say «No, we took it with us!». That's an internal argument. And it really goes back to: «Who are the Oneidas?». It is not to New York to decide who the Oneidas are. It's up to the Oneidas to decide”.

Niezależnie od tego, czy XIX i XX wiek przetrwali jako społeczność, czy też nie, należy zdawać sobie sprawę, iż wielu przechowało niezachwiane poczucie tożsamości oneidzkiej. Antropolog Arthur Einhorn pisze: „identity... with the Oneida it didn't have to be «formed»... it was always there long before the era of bingo and casinos came along. I've known many Oneidas for 50 years, some more culturally «gung ho» than many other Iroquois people of the period” [e-mail z 21 lipca 2006 r.]

<sup>44</sup> Patrz prodrodział 2.4.

o odzyskanie ziemi w tym stanie. Jednocześnie zgodzili się płacić przez 14 lat stanowi bardzo wysokie podatki (od 18 do 25 procent) od dochodów z kasyna — w sytuacji kiedy to Nowy Jork był zobligowany do zadośćuczynienia Indianom za wyłudzone ziemie. W ten oto sposób Pataki wynegocjował, że to Oneidowie będą płacić stanowi, a nie na odwrót!

Bob Antone [2005: 13], jeden z tradycyjnych przywódców społeczności z Southwold, przywołał nauki Handsome'a Lake'a, by przedstawić najcięższy zarzut Oneidom z Wisconsin:

Ci, którzy zgadzają się sprzedać naszą Matkę Ziemię, chodzą pomiędzy nami bez ducha i serca dla naszych oryginalnych nauk (...). Ci ludzie stracili swoją oneidzkość [*Oneida-ness*]. Nie reprezentują naszych wierzeń, wartości i zasad bycia Oneidami. W rzeczywistości stali się Amerykanami. Stan Nowy Jork i rząd federalny powinni być z nich dumni<sup>45</sup>.

Punkt widzenia Oneidów z Wisconsin można streścić w ten sposób: „Nikt nie chronił ziemi ojczystej, odkąd opuściliśmy ją w XIX wieku. Ale byliśmy i wciąż jesteśmy największą grupą i w związku z tym to dzięki nam przetrwała tożsamość Oneidów”. Oneidowie z Southwold w Kanadzie twierdzą, że to oni są strażnikami tożsamości Oneida (strażnikami ognia), bo to oni „zabrali” ze sobą do Kanady ceremonie, tytuły i wampumy rodowe oraz tradycyjny system wodzów. Oneidowie z Nowego Jorku mają prostą odpowiedź: „My tu jesteśmy, to jest ziemia ojczysta Oneidów, a więc to my jesteśmy ogniem — Narodem Oneida”.

Analizowana w tym rozdziale dyskusja na temat, kto ma prawo do ziemi i kto ma prawo nazywać się właściwym, prawdziwym narodem Oneida, ma więcej wspólnego z polityką niż z „wartościami podstawowymi”, odwiecznymi prawami, „ziemią przodków”, które to prymordialne koncepty służą w istocie jak najbardziej instrumentalnym strategiom etniczności. Powyższa bardzo zdroworoządkowa wypowiedź potwierdza to spostrzeżenie.

Narracje o „ziemi przodków” i jej „strażnikach” pokazują zasadniczą cechę mitycznego myślenia o przeszłości, tak charakterystycznego dla ludzkiego umysłu w ogóle i dla etnicznych narracji o tożsamości w szczególności. Jest nią przykładowanie współczesnych wyobrażeń do zjawisk z przeszłości, co nieuchronnie oznacza mitologizowanie, czyli zniekształcanie minionych wydarzeń. Otóż w XIX wieku niemal wszyscy Oneidowie opuścili terytorium, które należało do nich jeszcze w XVIII wieku. Dystans ich nowych siedzib do opuszczonej ziemi nie jest istotny: czy była to Kanada, czy Syracuse, czy rezerwy Seneków w zachodniej części Nowego Jorku, czy Kansas lub Wisconsin. Żadnego narodu Oneidów w Nowym Jorku — o czym mówi Brian Patterson — w XIX wieku w okresie emigracji nie było. Była co najwyżej najmniej zasymilowana społeczność rezydująca w rezerwacie

---

<sup>45</sup> Patrz też: Morgan podaje opis kary, jaka czeka w piekle tych, co zgadzają się sprzedać ziemię: „He was engaged in removing a heap of sand, grain by grain; and although he labored continually, yet the heap of sand was not diminished” [Morgan, 1996: 254–255; patrz też: Thomas, Boyle, 1995: 92–93].

Onodagów oraz pojedyncze rodziny rozrzucone po całym stanie, asymilujące się w większym czy mniejszym stopniu do społeczeństwa amerykańskiego (podobnie jak grupka Marble Hill, która, o czym wspomniałem wcześniej, przyjęła metodyzm). Nieumiejący przetrwać w centralnym Nowym Jorku z powodu napływu amerykańskiego osadnictwa i wykupu ich terytorium Oneidowie walczyli o przetrwanie. Dla bardzo niewielu oznaczało to zmagania za wszelką cenę o ziemię w Nowym Jorku. Tylko jednostki myślały o niej jako o „ziemi rodzinnej”, którą należy utrzymać w rękach Oneidów. Co więcej, jak wynika z rozdziału „Lud odnaleziony. Historia i sytuacja współczesna”, ci nieliczni orędownicy roszczeń ziemskich w Nowym Jorku wywodzili się w większości z Oneidów z Wisconsin! Wódz Rockwell, jedyny, który pragnął mieszkać na rodzinnych 32 akrach, obraził się na wszystkich pozostałych „współplemieńców”, ponieważ, jak twierdził, nikt w Nowym Jorku nie chciał go wesprzeć w walce o ziemię. Wreszcie, to Indianin z obcego plemienia (Mohawków), Jake Thompson, adoptowany przez jedną z rodzin Oneidów do społeczności Ludu Stojącego Kamienia (dodać należy, że adopcji tej nie uznała rodzina Halbrittera), pchnął sprawę roszczenia w sądzie w latach siedemdziesiątych XX wieku tak skutecznie do przodu, że zmieniła ona losy nie tylko samych Oneidów, ale także wszystkich plemion ze Wschodu.

Powyższe uwagi nie mają odbierać zasług nikomu, kto, tak jak rodziny Waterman, Shenandoah i Halbritter, przybył przed 30 laty na terytorium „32 akrów” i tamże na różne sposoby próbował odtworzyć społeczność oneidzką. Chodzi tylko o wykazanie niezgodności pomiędzy realiami historycznymi a współczesnymi wyobrażeniami na temat przeszłości, które to wyobrażenia stanowią podstawę dzisiejszych strategii etnicznych i konfliktów w ramach jednej grupy etnicznej — Oneidów.

Zdaniem profesora Venablesa prawo do ziemi w Nowym Jorku mają wszyscy Oneidowie. Zwraca on uwagę, że na początku roszczenia ziemskiego w latach siedemdziesiątych grupy Oneidów wspierały się, a zatem wówczas uważały, że mają równe prawa do ojczystej ziemi:

Tylko dlatego, że ktoś mieszkał w Onondaga, w białym mieście albo wśród Seneków, nie oznacza to, że nie był związany z ziemią Oneidów. W istocie w sprawy ziemskie w latach siedemdziesiątych angażowali się wszyscy Oneidowie i to pokazuje, jak uchodźcy, którzy nie mieszkali na 32 akrach, mieli i nadal mają takie samo prawo do ziemi w stanie Nowy Jork jak ci, którzy znajdowali się wciąż na ziemi ojczystej Oneidów [*land base*]<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Informacja uzyskana drogą e-mailową 20 stycznia 2004 r. Wcale niewykluczone, że w którymś momencie do roszczenia zechcą przystąpić nawet potomkowie tych Oneidów, którzy razem z innymi Irokezami (tzw. Senekami z Sandusky, którzy w istocie skupiali Irokezów z różnych grup) w ciągu wymuszonych w XIX wieku wędrówek zamieszkali w Oklahomie i stanowią obecnie część społeczności Seneka–Kajuga [znakomite studium grupy Seneka–Kajuga patrz w: Hauptman, 1981: 88–105].

Do koncepcji ognia jako jedności Ray John odwołuje się ponownie, gdy mówi o „symbolicznym ogniu”, który oznaczałby, że wszystkie trzy grupy Oneidów mogłyby odtworzyć między sobą (rodzinne) relacje i znowu być jednym „narodem”. Być może, niespodziewanie opinia tradycjonalisty ze skonfliktowanej z OIN społeczności z Southwold jest zbieżna ze zdaniem tradycjonalistki spośród Oneidów nowojorskich. Sheri Beglan również nawiązuje do tradycyjnych koncepcji:

To nie w porządku, gdy jedna grupa mówi, że jest lepsza niż inne, że ma większą siłę niż inne lub że „mamy więcej ludzi, a zatem nasze zdanie powinno się liczyć bardziej” lub „powinniśmy dostać więcej pieniędzy z roszczenia ziemskiego niż wy” (...) Najlepszą rzeczą byłoby — nie wiem, czy to kiedykolwiek nastąpi — gdyby każda grupa zdecydowała się szanować pozostałe — ponieważ takie są nasze nauki Wielkiego Prawa (...) Wszyscy skonsolidowani w jedno (...) Myślę, że jest sposób, by współpracować, ale nie wiem, czy [ten cel] kogoś obchodzi<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> „It's not right for any group to say they're any better than others, that they have more power than anybody else, or «we have more people than you do, so we have more to say», or «we should get more money from the land claims than you do». But basically the best way to do is that — I don't know if this would ever happen — each group decides to respect one another — because that's our teachings from Great Law [of Peace]: that we all respect one another. I think one time we can work very well together if we stick to our teachings to respect each other and to treat each other with respect. All of us consolidated as one — I think that would be very difficult (...) I think there is a way to work together, but I don't know if there is interest upon. Respect is the key thing” [wywiad z 23 lipca 2001 r.].







23. Fragment wampumu Oneidów — narodowego symbolu Ludu Stojącego Kamienia. Field Museum, Chicago (fot. B. H., 4 lipca 2007 r.)



24. „Shenandoah Trading Post”. Rodzina Shenandoah utrzymuje się z handlu wyrobami rzemiosła indiańskiego; wśród nich są rzeźby autorstwa Diane Shenandoah. Na zdjęciu Maisie Shenandoah. Festiwal indiański w Rancocas, NJ (fot. B. H., październik 2001 r.)



25. Kasyno Oneidów w Veronie, NY, jedno z największych kasyn indiańskich w USA (fot. B. H., lipiec 2001 r.)



26. Pikieta członków UCE przed stacją benzynową SavOn (fot. B. H., lipiec 2001 r.)



27. Kellar George, jeden z liderów Oneida Nation (fot. B. H., 4 września 2001 r.)



28. Dłgie domy — irokeskie konstrukcje mieszkalne, używane przed XVIII wiekiem. Ska-nah-doht, muzeum położone kilkanaście kilometrów od Southwold, terytorium Oneidów znad rzeki Thames (fot. B. H., grudzień 2002 r.)



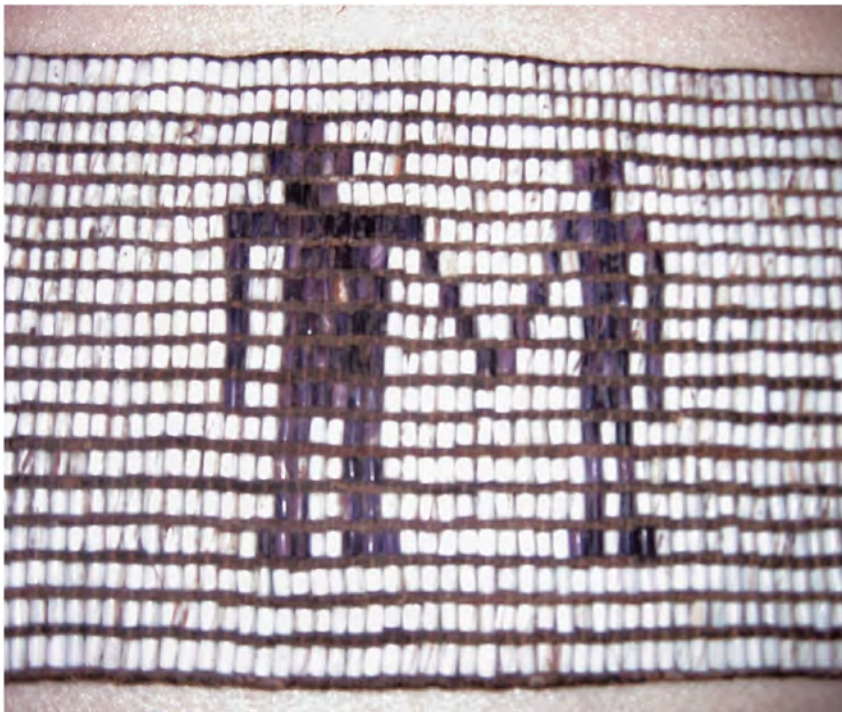
29. Wioska irokeska, jarmark stanowy w Syracuse (fot. B. H., 31 sierpnia 2001 r.)



30. Festiwal indiański w Milwaukee, uczestniczą w nim m.in. Oneidowie z Green Bay (fot. B. H., wrzesień 2002 r.)



31. Wzór z pasa wampumowego Hiawathy przeniesiony na ścianę muzeum Seneków w mieście Salamanca w zachodniej części stanu Nowy Jork. Wampum Hiawathy symbolizuje założenie Ligi Irokezów. Poszczególne ogniwa łańcucha reprezentują Pięć Narodów: od zewnątrz z lewej Seneków — Strażników Zachodnich Drzwi, od zewnątrz z prawej Mohawków — Strażników Wschodnich Drzwi (Senekowie i Mohawkowie to „starsi bracia”). „Młodszy bracia” — Kajugowie reprezentowani są przez drugie od lewej ogniwo, zaś „młodszy bracia” Oneidowie — ogniwo drugie od prawej. Onondagowie — Strażnicy Ognia symbolizowani są przez element środkowy, który jest jednocześnie przedstawieniem Drzewa Pokoju (fot. B. H., 2 lipca 2004 r.)



32. Fragment tzw. wampumu Williama Penna, który założycielowi kolonii Pensylwania mieli wręczyć Delawarowie podczas traktatu z 1682 r. O ile sam traktat oraz dar pozostają legendą, o tyle wampum faktycznie pochodzi z XVII w. Dzisiaj przechowywany jest w sejfie w Atwater Kent Museum w Filadelfii (fot. B. H., 4 września 2004 r.)



33. Bridgeton, z lewej Mark Gould, wódz NLL, z żoną Gail, z prawej Pat Rossello i autor (fot. Andrzej Wała, 29 września 2008 r.)





35. Członek Nanticoke Lenni–Lenapów, Bridgeton (fot. B. H., lipiec 2002 r.)



36. Rodzina NLL — zjazd rodziny Munsonów podczas pikniku z okazji święta 4 lipca (fot. B. H., 2001 r.)





37. Powwow w Tipton, Pensylwania (fot. Giulia Torri, 20 lipca 2002 r.)

# Nanticoke Lenni–Lenapowie





## 6.

# Najnowsza historia Nanticoke Lenni–Lenapów

(...) ludzkość wysnuwa z siebie swoją przeszłość, tak jak jedwabnik swoją nitkę i (...) w ten sposób tworzy swoje mitologie (...) właściwie nie ma historii, bo jest tylko mitologia, wszystko jest płynne i wypadki oraz ludzie przeszłości uzyskują taką twarz, jaką im nadajemy.

Czesław Miłosz, *Życiorysy*<sup>1</sup>

Nazwa Nanticoke Lenni–Lenape, a także opinie dzisiejszych liderów i członków tej organizacji sugerują konieczność przyjrzenia się losom dwóch grup indiańskich: Nanticoków i Delawarów (Lenapów) i wyjaśnienia, jak doszło do powstania amalgamatu etnicznego o nazwie Nanticoke Lenni–Lenape. Podręczniki historii Indian ze wschodniego obszaru dzisiejszych Stanów Zjednoczonych zazwyczaj przedstawiają migrację ludów tubylczych już w XVII i XVIII wieku na zachód aż do osiedlenia się w Kansas, Wisconsin i Oklahomie lub na północ — aż do osiedlenia się nad rzeką Thames w Ontario, podczas gdy wiadomości na temat Indian, którzy pozostali w New Jersey, są nader skąpe. Ich historię można częściowo zrekonstruować na podstawie podobnych, lepiej udokumentowanych dziejów innych grup Wschodniego Wybrzeża, z których duża część w ciągu XIX i XX wieku traktowana była, na skutek mieszania się z ludnością czarną i białą, jako ludność kolorowa czy trzyrasowa. Słabo udokumentowana jest też historia grupy lokalnej o mieszanym składzie etnicznym i dość trudnej do uchwycenia tożsamości, z której bezpośrednio wyłoniła się w latach siedemdziesiątych XX wieku organizacja Nanticoke Lenni–Lenape.

Zatem pierwsze dwa podrozdziały poświęcę zreferowaniu losów ludów Delaware i Nanticoke, wywodzących się znad Zatoki Delaware i dzisiejszego New Jersey, następnie przejdę do omówienia dziejów tej ludności, która nigdy New Jersey nie opuściła, a dziś stara się o uzyskanie statusu indiańskiego plemienia.

---

<sup>1</sup> *Tygodnik Powszechny* z 1 lutego 2004 r., s. 17.



38. Lenapehoking w czasach pierwszych kontaktów z kolonistami. Lenapehoking to nazwa wymyślona przez Norę Thompson Dean, Indiankę Delaware z Bartlesville w Oklahomie, w 1984 r., jedną z ostatnich osób tego plemienia znających język lenape. Za: Kraft, 2001, s. 2, za zgodą Lenape Lifeways, Inc.

## 6.1. Migracje i podziały. Historia Delawarów

Lenapehoking — ziemia Lenapów — obejmował obecne New Jersey, południowo-wschodnią część stanu Nowy Jork, wschodnią Pensylwanię, prawie cały stan Delaware i kawałek południowo-wschodniego Connecticut, innymi słowy: Region Środkowoatlantycki [Kraft, 2001: 1]. Według Josepha Beckera ludzie zamieszkujący ten teren przed przybyciem Europejczyków i we wczesnych latach kontaktu z nimi żyli w niewielkich egalitarnych grupach — takich grup mogło być około 40–50 — zajmowali się zbieractwem, niektóre grupy w sezonach letnich uzupełniały dietę ograniczoną uprawą kukurydzy [Becker, 1989: 115–118]. Optymalna wielkość grupy, zdaniem Beckera, wynosiła 15–30 osób [tamże: 119], choć z niektórych XVII-wiecznych zapisów wynika, że w południowo-zachodniej części dzisiejszego New Jersey grupy Lenapów liczyły od 14 do 600 osób. Jeden z ówczesnych podróżników podaje przykłady osiedli liczących na przykład „około 50 mężczyzn”, „100 łuczników” albo „200 wojowników” [Kraft, 2001: 218–219]. Herbert Kraft, wybitny znawca ludów z tego regionu, dostarcza wielu informacji na temat technik ogrodnictwa, polowania i rybołówstwa stosowanych przez tubylców znad Zatoki Delaware. Stwierdza jednakże, że dotychczas nie znalaziono żadnych dowodów na to, że interesujący nas mieszkańcy południowego New Jersey znali ogrodnictwo [Kraft, 2001: 284].

Delawarowie nigdy nie tworzyli zwartej politycznie jednostki; nazwę stosowano do wszystkich tubylczych mieszkańców środkowej części doliny Delaware. Dopiero później, po opuszczeniu New Jersey pod wpływem naporu białego osadnictwa, rozszerzono ją na wszystkie grupy znad Zatoki Delaware [Goddard, 1978: 213]. Na północy Lenapehoking zamieszkiwały ludy mówiące różnymi odmianami dialektu *munsee*, na południu grupy mówiące dialektem *unami* (z którego wyodrębnił się dialekt *unalachtigo*). Połączenie ich wszystkich wspólną nazwą „Delawarowie” było wygodnym rozwiązaniem dla Europejczyków zarówno ze względów politycznych (łatwiej zawierać umowy z mniejszą liczbą reprezentantów), jak i wynikającym z braku dokładnego rozeznania w etnicznej różnorodności tubylczych mieszkańców, a także zapewne z powodu trudności, jakie nastęrczało wymawianie oryginalnych nazw.

Tym, który wymyślił nazwę „Delaware”, był kapitan Samuel Argall z kolonii Virginia. W 1610 roku Argall, wracając do kolonii z podróży na północ wzdłuż wybrzeża Atlantyku, dotarł do pięknej zatoki, którą nazwał „Delaware” na cześć sir Thomasa Westa — trzeciego Lorda de la Warre, ówczesnego gubernatora Wirginii (który zresztą ani zatoki, ani tamtejszych Indian nigdy nie widział). Z czasem tubylcy znad Zatoki Delaware stali się po prostu Delawarami [Weslager, 1991: 31]. Ich własna nazwa brzmiała „Lenape”<sup>2</sup> i tłumaczy się ją (w dialekcie *unami*) jako

<sup>2</sup> Chociaż zapewne między sobą tubylcy z Lenapehoking używali różnych grupowych nazw, takich jak Minisink, Hackensack, Raritan [Kraft, 2001: 6]. Patrz przypis 13 we wstępie.

„zwykli ludzie”, „nasi ludzie” albo „prawdziwy człowiek” [Kraft, 2001: 7]. Często spotykana w literaturze nazwa „Lenni Lenape”, będąca również częścią nazwy interesującej nas tutaj grupy, jest redundantna, jako że „len” również oznacza „zwykły” [tamże]. W niniejszej pracy będę używał nazw zarówno Lenapowie, jak i Delawarowie<sup>5</sup>.

Delawarowie należą do algonkińskiej grupy językowej, w czasie kontaktu z Europejczykami będącej najliczniejszą w Ameryce Północnej. Należało do niej wiele plemion całego Wschodniego Wybrzeża (m.in. Szaunisi, Mohikanie, Nanticokowie, Powhatan i plemiona Nowej Anglii), a także ludy znad Wielkich Jezior (Czipewejowie, Ottawa, Potawatomi), ze Środkowego Zachodu (Sauk i Fox, Miami), Zachodu (Menomini, Czejenowie, Arapaho, Czarne Stopy) i Kanady (Montagnais, Algonquin). Ludy Wschodniego Wybrzeża mówiące językami algonkin często wchodziły w różnorodne interakcje z ludami mówiącymi językami irokeskimi zamieszkującymi dzisiejsze tereny stanu Nowy Jork. Delawarowie dzielili z Irokezami niektóre ważne wzory kultury indiańskiej: wiarę w sny i wizje, ceremonie w Wielkim Domu przypominające rytuały w irokeskich Długich Domach, użycie wampumu czy kosmologię, według której ziemię stanowił grzbiet wielkiego żółwia.

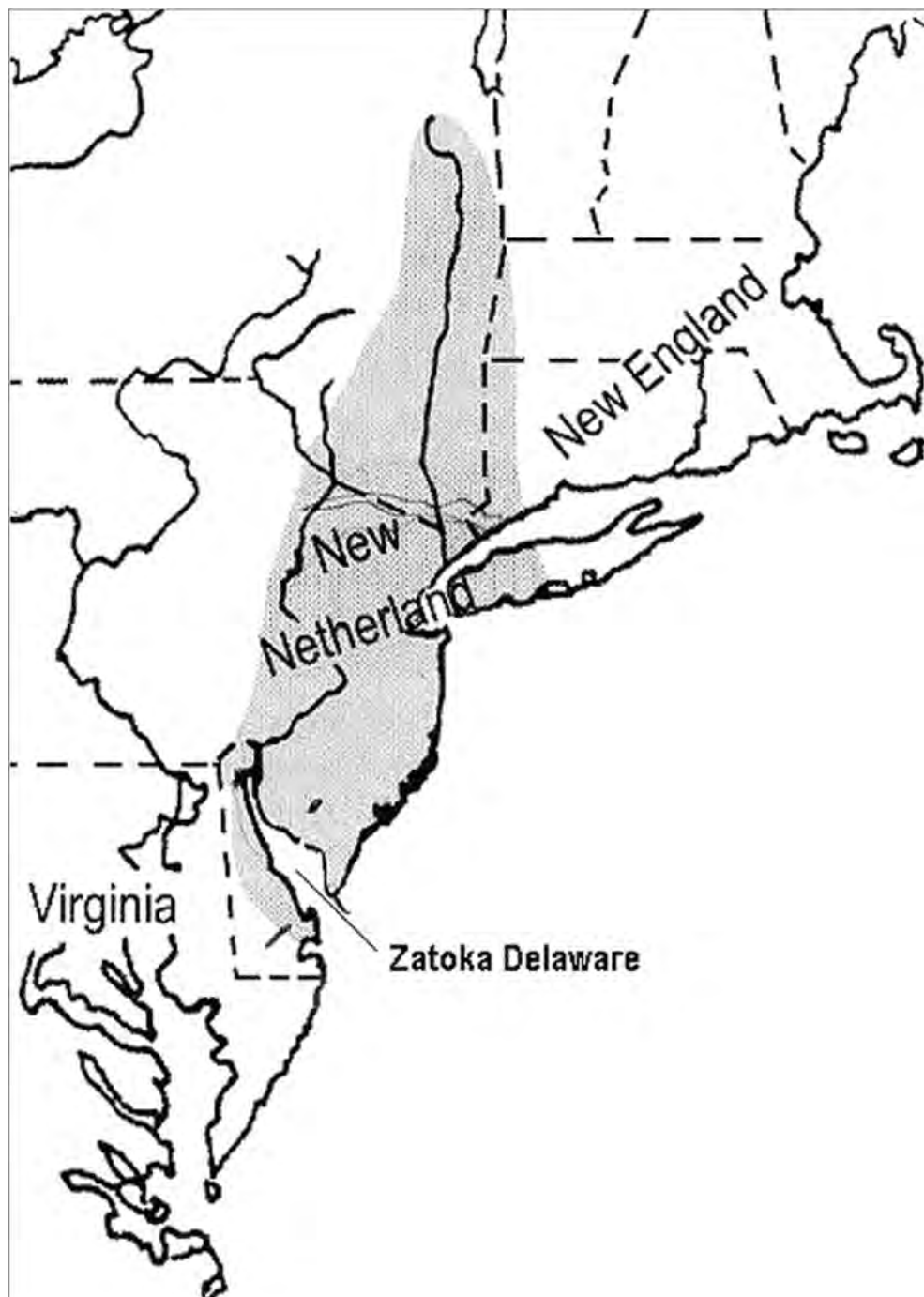
Historycy i antropologowie nie są w stanie podać dokładnej liczby mieszkańców Lenapehoking w czasie przybycia Europejczyków. Weslager spekuluje, że mogła sięgać 10–12 tysięcy [1991: 12].

Za pierwszego białego, który dotarł do wybrzeży zamieszkiwanych przez Lenapów, uważa się Giovanniego da Verrazano, żeglarza urodzonego w Toskanii, na służbie francuskich kupców i Franciszka I, następcy tronu francuskiego, który w 1524 roku wpłynął do zatoki Nowego Jorku. Jednak próba spotkania z Delawarami nie była udana, bo choć Indianie wskazali żeglarzowi dogodne miejsce do cumowania, silny wiatr nie pozwolił statkowi wylądować na plaży. „Naprzeciw nam szli ludzie, ubrani w różnokolorowe pióra ptaków, wykrzykując radośnie słowa podziwu... Z wielkim żalem musieliśmy zawrócić statek i opuścić to piękne miejsce” — napisał w swoim dzienniku Verrazano [Kraft, 2001: 9].

Nikły kontakt wystarczył żeglarzowi, by ogłosić wschodnią część Ameryki Nową Galią — „posiadłością” króla francuskiego. Oczywiście, pierwsi mieszkańcy tej ziemi nie mieli pojęcia o zmianie swego statusu na poddanych europejskiego monarchy. Zresztą nie miała ona, prawdę mówiąc, większego znaczenia. Dopiero rywalizacja Holendrów i Anglików, która rozgorzała na kontynencie amerykańskim około 100 lat później, miała odmienić bezpowrotnie losy Indian ze Wschodniego Wybrzeża.

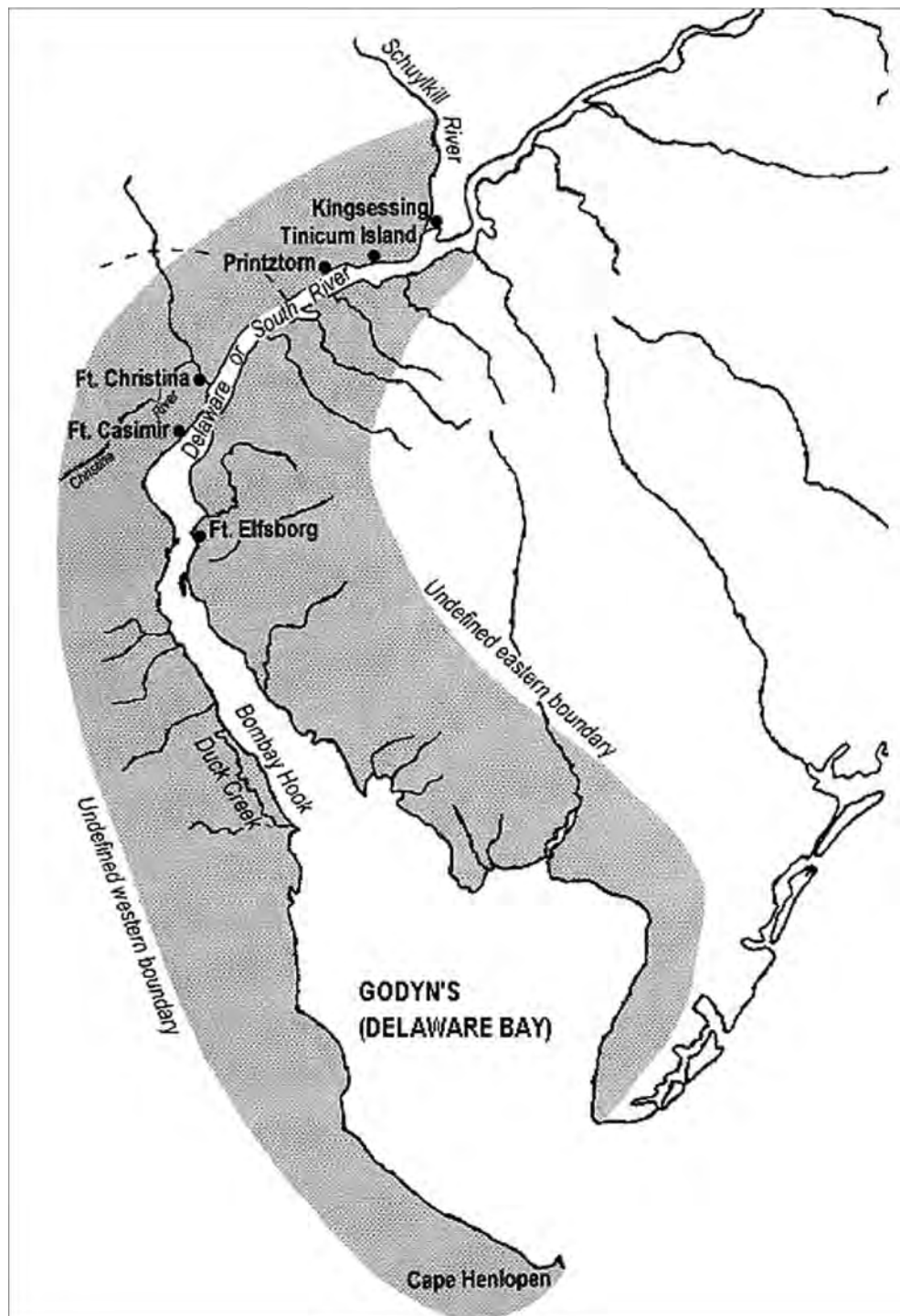
W XVI wieku kontakty między tubylcami a przybyszami z Europy były przelotne. Wielorybnicy, połowiacze ryb i handlarze mogli czasem spędzić zimę nad zatoką Nowego Jorku lub Delaware albo nad rzekami Hudson czy Raritan, ale te wizyty

<sup>5</sup> Patrz przypis 13 we Wstępie.



39. Nowe Niderlandy pomiędzy koloniami brytyjskimi. Za: Kraft, 2001, s. 402, za zgodą Lenape Lifeways, Inc.





40. Nowa Szwecja. Za: Kraft, 2001, s. 418, za zgodą Lenape Lifeways, Inc.

nie przyniosły zmian w życiu Indian. Z czasem aktywność Europejczyków na Wschodnim Wybrzeżu Ameryki zwiększyła się. Hiszpanie, Portugalczycy, Holendrzy i Anglicy na przemian handlowali z tubylcami i napadali na indiańskie wioski, by porwać ich mieszkańców i sprzedawać jako niewolników albo (w tym celowali Anglicy i Francuzi) by przywieźć ich do Europy jako egzotyczne atrakcje [Kraft, 2001: 361–362].

Sytuacja zmieniła się wraz z podróżą Anglika Henry'ego Hudsona zatrudnionego przez Holenderską Kompanię Wschodnioindyjską (Dutch East India Company) w 1609 roku w poszukiwaniu tzw. północno-wschodniego przejścia do krajów Orientu (w owym czasie powszechnie uważano, że Ameryka jest wyspą). Hudson handlował skórą z Indianami nad zatoką nazwaną później jego imieniem, jemu też należy przypisać „zasługi” w zapoznaniu Indian z winem.

„Odkrycie” Hudsona stało się pretekstem do utworzenia kolonii Nowych Niderlandów (New Netherland), które wbiły się klinem pomiędzy istniejące już kolonie angielskie: Nową Anglię na północy i Virginie na południu (pamiętamy, że ten region „objął już w posiadanie” Verrazano w imieniu króla francuskiego). Holendrzy początkowo skupiali się na handlu, a potem (połowa XVII wieku) podjęli próbę założenia osadnictwa: powstały Noten Eylant (obecnie Governors Island w okolicy dzisiejszego Manhattanu), Nowy Amsterdam (dzisiaj Nowy Jork) i Fort Orange (dzisiaj Albany).

Do kolonizacji przystąpili też Szwedzi i Finowie, którzy w 1637 roku wpłynęli do Zatoki Delaware i w okolicach obecnego Wilmington (u ujścia dzisiejszych rzek Christina i Delaware w stanie Delaware) zbudowali Fort Christina, po czym zabrali się do negocjowania kupna ziemi od miejscowych Indian. W wyniku transakcji, później negowanych przez samych Indian, Szwedzi zajęli pasy ziemi po obu stronach Zatoki. W 1654 roku wybuchła wojna między koloniami, zwycięska dla Holendrów. Jednakże Nowe Niderlandy podzieliły los Nowej Szwecji już 10 lat później, kiedy Anglicy zajęli Fort Amsterdam. Kolejne trzy angielsko-holenderskie wojny zakończyły się w 1674 roku, kiedy Holendrzy ostatecznie wycofali się z kontynentu. Rozpoczęła się kolonizacja angielska.

Jednym z pierwszych przybyszów angielskich był kwakier John Fenwick. On i inni członkowie Society of Friends wykupili od Indian ziemię w dzisiejszych hrabstwach Salem i Cumberland (południowo-zachodnia część dzisiejszego New Jersey, gdzie zamieszkują członkowie grupy Nanticoke Lenni-Lenape), którą zwano „Fenwick Colony”. Po drugiej stronie Zatoki Delaware intensywnie organizował kolejną brytyjską kolonię William Penn, który zresztą w 1682 roku odkupił także ziemię należącą do Fenwicka. Penn, do dziś uznawany za przyjaciela Indian, w istocie przyśpieszył proces alienacji tubylców na ich ziemiach. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Indianie i Europejczycy często inaczej pojmowali ziemię — to, co biali uznawali za transakcję sprzedaży, dla tubylców mogło być zaledwie udzieleniem pozwolenia na tymczasowe korzystanie. Tymczasem europejscy koloniści, widząc nieuprawianą przez Indian ziemię, uważali, że nie jest ona w pełni w posiadaniu Indian. W ich oczach zmienianie ziemi — jej uprawa — było

dowodem jej posiadania, zaś rzekomy brak pracy uzasadnieniem dla jej przejęcia przez kolonizatorów [Mackintosh, 2004: 9–14]. Z drugiej strony, gdy dochodziło do faktycznego przekazania ziemi (zgodnie z indiańskim światopoglądem tylko ona stawała się własnością Europejczyków), tubylcy uważali, że zachowywali prawo do polowania na niej i oburzali się, gdy „na ich terenach łowieckich” koloniści rozpoczęli karczowanie lasów i osiedlanie się [Kraft, 2001: 427]. Lenapowie, poprzez podpisanie umowy i wymianę darów, zawierali sojusz, nie zaś, jak sądzili Europejczycy, oddawali ziemię i pozbywali się suwerenności [Spady, 2004: 20–22; patrz też: Weslager, 1965: 109].

Zdarzało się, że ziemię od Delawarów po prostu wyludzano. Do najstraszniejszych oszustw w dziejach pozbawiania ziemi tubylców w Ameryce Północnej należy Walking Purchase. Była to „transakcja” z 1737 roku, na mocy której Thomas Penn, syn nieżyjącego już Williama Penna, wyludził od Indian wielki fragment ziemi (315 akrów), powołując się na nieistniejący dokument, który z Lenapami miał podpisać jego ojciec kilkadziesiąt lat wcześniej. Wedle owego nieistniejącego porozumienia Indianie z doliny rzeki Delaware mieli odstąpić kolonistom kawał ziemi, który „mężczyzna może przejść w ciągu półtora dnia”. Nie zważając na protesty Indian, Thomas Penn kazał wyrąbać korytarz w puszczy, wynajął trzech szybkobiegaczy, którzy do „spaceru” przygotowywali się przez 11 dni, po czym w ciągu półtora dnia przebiegli 65 mil, wyznaczając w ten sposób obszar — 1200 akrów — w dolinie Lehigh (m.in. dzisiejsze miasta Allentown, Bethlehem i Easton we wschodniej Pensylwanii).

Jeden z wodzów Delawarów, Lappawinsoe, tak o tym później opowiadał: „[Biegacze] powinni byli iść wzdłuż rzeki Delaware... powinni byli iść przez kilka mil, potem usiąść i wypalić fajkę, od czasu do czasu zapolować na wiewiórkę, a nie biec i biec przez cały dzień”. Ponieważ jeden z biegaczy (w rzeczywistości dwaj pozostali nie wytrzymali wysiłku i odpadli na trasie) dotarł dalej, niż się spodziewali Indianie, w wyniku nieuczciwej transakcji terytoria stracili nie tylko oni, ale także Indianie Minisink i Szaunisi [Kraft, 2001: 437].



41. Po Walking Purchase. Delawarowie palą swe wioski i opuszczają rodzinną ziemię.  
Rys. John Kahionhes Fadden

Polityka władz kolonii brytyjskich oraz coraz szybszy napływ osadników ze Starego Świata — w XVII wieku Lenapehoking zamieszkiwali już Anglicy, Szwedzi, Finowie, Holendrzy, Flamandowie, Waloni, Francuzi, Niemcy, Duńczycy, Polacy, Portugalczycy, Włosi i emigranci z innych europejskich krajów [tamże: 404] — doprowadziły do opuszczenia New Jersey przez większość grup tubylczych. Ostatnie ziemie w New Jersey Delawarowie sprzedali i opuścili w 1758 roku na mocy traktatu w Crosswicks [tamże: 24]. Miejscem przeznaczenia — na pewien czas — stały się dla nich Pensylwania i Ohio [tamże: 440]. Jednak nie wszyscy tubylczy mieszkańcy opuścili ten region.

Według spisu ludności z 1754 roku New Jersey zamieszkiwało ponad 56 tysięcy białych oraz 4,5 tysiąca czarnych (w tej kategorii mogli też znajdować się tubylcy, jako że nie było osobnej kategorii „Indianie”). W połowie wieku prawdopodobnie nie więcej niż tysiąc Indian pozostawało w New Jersey. Nie bez znaczenia była postawa Konfederacji Irokeskiej, która już w XVII wieku uzyskała dominującą pozycję wśród indiańskich ludów i, usiłując zabezpieczyć własne interesy oraz zapewnić sobie kontrolę w części Pensylwanii, „oddawała” władzom kolonii położone bardziej na wschód ziemie między innymi Delawarów. W 1736 roku Irokezi, w porozumieniu z władzami kolonii Pensylwania, włączyli Delawarów do Srebrnego Przymierza, w ten sposób zwiększając swoją nad nimi kontrolę albo pozwalając ją sprawować przedstawicielom kolonii — w ten oto sposób stały się możliwe wydarzenia, takie jak Walking Purchase [Kraft, 2001: 435; Harper, 2004: 167].

W drugiej połowie XVIII wieku New Jersey nadal zamieszkiwały niewielkie społeczności Delawarów, trudniące się zazwyczaj rzemiosłem, pracą na roli czy będące właścicielami ziemskimi [Kraft, 2001: 470]. Większość z tych nielicznych, którzy pozostali na ziemi rodzinnej w New Jersey i wschodniej Pensylwanii, przyjęła chrześcijaństwo. Zwolennicy nowej religii znaleźli się również wśród Delawarów „Zachodnich” (czyli tych, którzy wywędrowali na zachód). Dla jednych i drugich protestanci misjonarze zorganizowali „rezerwaty” — do najsłynniejszych należą Brotherton w środkowym New Jersey w hrabstwie Burlington oraz misje braci morawskich New Gnadenhütten, Bethlehem i Friedenshütten w Pensylwanii, a także Gnadenhütten, Schönbrunn i New Salem we wschodnim Ohio<sup>4</sup>.

Bracia morawscy odegrali rolę nie do przecenienia w historii Delawarów. Unitas Fratrum (Ewangelicka Jednota Braterska), wywodzący się z Saksonii, stanowili ewangelicką wspólnotę, pierwszą wśród Kościołów protestanckich, która rozpoczęła pracę misyjną. Docierali do Azji, Afryki i Ameryki Północnej, gdzie w XVIII wieku próbowali założyć misje wśród tubylców Georgii oraz Mohikanów i Wampanoagów w kolonii Nowy Jork, jednak to właśnie ich działalność wśród Delawarów okazała się najważniejsza. Morawianie towarzyszyli Delawarom w ich niustannych migracjach, zakładali misje na świeżo sprzedawanych przez Indian

<sup>4</sup> W osiedlach tzw. Indian morawskich w Ohio zamieszkiwali Indianie pochodzący z różnych wschodnich plemion: obok Delawarów byli tam między innymi Munsee i Mohikanie.

ziemiach (np. w Pensylwanii na ziemi utraconej przez Delawarów po Walking Purchase albo w XIX wieku w Kansas), gdzie trapieni przez białych osadników czy wojsko Delawarowie mogli szukać schronienia. Morawianie nigdy nie wsparli Delawarów w ich staraniach o ustanowienie suwerennych enklaw na rodzinnych ziemiach. Paradoksalnie, Delawarowie mogli pozostawać na rodzinnych ziemiach tylko wtedy, gdy je odsprzedawali. Ceną krótkotrwałego spokoju były przyjmowanie narzucanego przez morawian chrześcijańskiego stylu życia, a także alienacja grup ochrzczonych Indian od głównych grup Delawarów [Kaiser, 1997]. Jednocześnie trudno odmówić misjonarzom poświęcenia: najstynniejszy z nich, David Zeisberger, spędził wśród Delawarów w Pensylwanii i Ohio 34 lata, jego asystent, John Heckelwelder — 15. Obaj pozostawili nieocenione zapisy, dzienniki oraz słowniki języka lenape [Kraft, 2001: 24; Olmstead, 1997].

Dla tych Delawarów, którzy zdecydowali się pozostać w New Jersey, z inicjatywy innego odłamu protestantów, prezbiterian, w 1758 roku utworzono rezerwat Brotherton w miejscowości Edgepillock (dzisiejsze Indian Mills)<sup>5</sup>. Powstał on w okresie, kiedy kolonia próbowała naprawić krzywdy wyrządzone Delawarom, a przede wszystkim zadośćuczynić skutkom wprowadzenia skandalicznego prawa (z czerwca 1756 roku), w którym gubernator kolonii nakazywał traktować Indian jako wrogów i oferował nagrody pieniężne za ich skalpy lub dostarczenie żywych jeńców. Prawo to było wymierzone przeciw Delawarom zamieszkującym po zachodniej stronie Zatoki Delaware (wśród nich byli krewni Delawarów, Indianie Munsee, emigranci z północnego New Jersey, nieuczciwie pozbawieni rodzinnej ziemi), którzy wzniecali niepokój na granicy<sup>6</sup>. Jednakże wojenna atmosfera zagrażała także bezpieczeństwu pokojowo nastawionych Indian w New Jersey, ponieważ dla kolonistom nie było różnicy, czyj skalp zaniosą gubernatorowi (wszystkich Indian traktowali jako wrogów), a z drugiej sami Indianie obawiali się zemsty ze strony krewnych z Zachodu za to, że nie chcą walczyć przeciw osadnikom [Weslager, 1991: 263–264; Becker, 1993: 325–326]. Zaledwie miesiąc po oficjalnej zachęcie do polowania na indiańskie skalpy (lipiec 1756 roku) władze kolonii Pensylwania i New Jersey zawarły pokój z Delawarami. By zadośćuczynić Indianom i zapewnić im bezpieczeństwo, na prośbę miejscowych kwaków opiekujących się tubylcami, władze kolonii przeznaczyły pieniądze na zakup na ich użytek trzech tysięcy akrów ziemi. Wybrano kawałek ziemi w okręgu Evesham w hrabstwie Burlington, w miejscowości Edgepillock [Weslager, 1991: 265–271].

<sup>5</sup> W przeciwieństwie do popularnych przekonań indiańskie rezerваты powstawały nie tylko na Zachodzie, w rzeczywistości pierwsze były zakładane na Wschodnim Wybrzeżu przez władze kolonii lub przez misjonarzy. Brotherton w New Jersey nie należy mylić z osadą o tej samej nazwie założonej na ziemiach Oneidów w stanie Nowy Jork, opisanej w części pracy poświęconej Oneidom [patrz początek podrozdziału 2.4, zwłaszcza przypis 51].

<sup>6</sup> Było to okres wojny siedmioletniej w Europie między Wielką Brytanią a Francją (1754–1763). Na kontynencie amerykańskim, gdzie europejskie państwa również toczyły konflikt, nosiła ona nazwę wojny francusko–indiańskiej (French and Indian War) (nazwa wzięła się od sojuszu Francuzów z plemionami, głównie algonkińskimi, przeciw Anglikom).

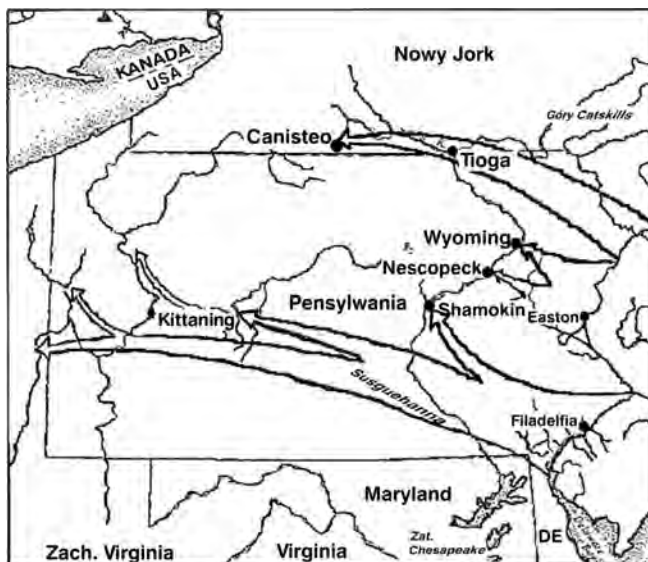
Wkrótce okazało się, że eksperyment nie trwał długo. W 1761 roku na terenie rezerwatu Brotherton pozostawało zaledwie 100 osób [Kraft, 2001: 469]. Już w 1774 roku liczba mieszkańców zmalała do 60 [Weslager, 1991: 271]. Część z nich zajmowała się wyrobem żelaza w pobliskiej kuźni w Atsion, inni zatrudniali się na farmach białych sąsiadów [Kraft, 2001: 471]. Warunki życia były złe, brakowało prowiantu, odzieży, pieniędzy, Indianie nie byli w stanie sami się utrzymać. Licniejsi biali sąsiedzi stale wykorzystywali zasoby Indian, ścinając ich drzewa owocowe i wypasając bydło na ziemi należącej do wspólnoty. Jedynie kwakrzy ofiarowali skromną pomoc [tamże]. Delawarowie Zachodni (były to główne grupy Delawarów; ci, którzy pozostali w New Jersey, stanowili zdecydowaną mniejszość) kilkakrotnie podejmowali próby sprowadzenia do siebie krewnych z Brotherton, ci jednak odmawiali (jedynie kilka osób w 1777 roku udało się na zachód [Weslager, 1991: 272–273]). Mimo coraz cięższych warunków w Brotherton wieści o nieustannej wojnie pogranicznej w Pensylwanii i Ohio (w którą zaangażowani byli Delawarowie Zachodni), a także o wewnętrznych konfliktach pomiędzy frakcjami probrytyjską i proamerykańską wśród ich krewnych na Zachodzie powstrzymywały mieszkańców New Jersey od decyzji o przenosinach [Dowd, 1992: 60–61; Weslager, 1991: 271; Kraft, 2001: 469–470].

Niezależnie od utraty ziemi w New Jersey i wschodniej Pensylwanii oraz znalezienia się pod kontrolą Konfederacji Irokezów w XVIII wieku niektóre grupy tubylczych emigrantów ze Wschodu zaczynają dostrzegać wspólnotę doświadczenia i potrzebę wspólnego działania. Właśnie w tym czasie następuje krystalizowanie się tożsamości delawarskiej, choć pośród kilkudziesięciu mniej czy bardziej rozproszonych grup nigdy nie będzie jedności. Tak zwani Delawarowie Zachodni, w większości niechętni chrześcijaństwu, wyzwalają się spod dominacji Irokezów i w obliczu nadciągającej amerykańskiej rewolucji podejmują samodzielne decyzje co do wojennych sojuszy (duża część, wbrew woli większości Konfederacji, wspiera Patriotów, ale część walczy u boku Brytyjczyków). Tych zaś, którzy przyjęli chrzest i próbowali żyć w osadach kierowanych przez braci morawskich, spotkała katastrofa. W 1782 roku milicja Pensylwanii, w poszukiwaniu sprawców rzekomych napadów na osadników amerykańskich, dokonała rzezi 90 pokojowo nastawionych Indian z osad we wschodnim Ohio (Gnadenhütten), pokojowych i przyjaznych Stanom Zjednoczonym. Po tej masakrze Delawarowie Zachodni zdecydowanie opowiedzieli się po stronie Brytyjczyków<sup>7</sup>.

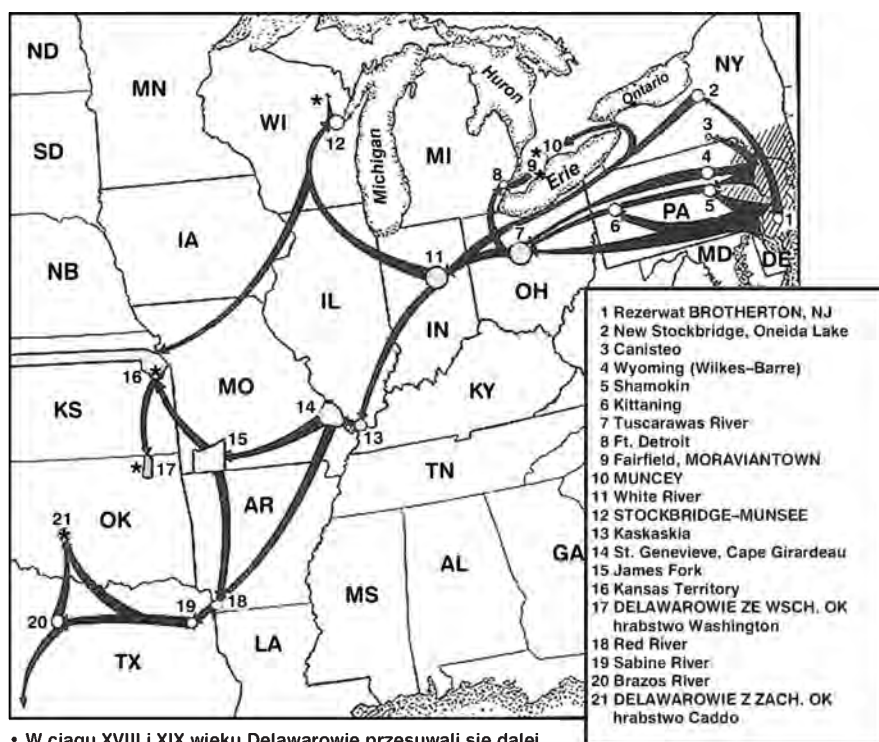
Jeszcze w trakcie rewolucji amerykańskiej duże grupy Indian zmuszone zostały (po „rajdzie” generała Sullivana<sup>8</sup>) do opuszczenia swoich ziem kontrolowanych dotychczas przez Konfederację Iroceską w Pensylwanii. Część z nich znalazła

<sup>7</sup> Sytuacja neutralnych Delawarów, którzy na skutek napaści Amerykanów opowiadają się po stronie Brytyjczyków w czasie rewolucji amerykańskiej, do złudzenia przypomina położenie Onondagów i innych Irokezów, którzy przyłączyli się do Brytyjczyków po tym, jak ich wioski spustoszył w 1779 roku amerykański generał John Sullivan (patrz podrozdział 4.1).

<sup>8</sup> Patrz podrozdział 4.1.



- W ciągu XVII wieku większość Indian opuściła ziemie rodzinne w New Jersey i przeniosła się do Pensylwanii. Mapa przedstawia trasy migracji większych grup



- W ciągu XVIII i XIX wieku Delawarowie przesuwali się dalej na zachód. Gwiazdką zaznaczone są współcześnie istniejące społeczności

42. Mapy migracji Delawarów. Za: Kraft, 2001, s. 453, 473, za zgodą Lenape Lifeways, Inc.

schronienie w brytyjskim Forcie Niagara nad rzeką o tej samej nazwie, który był w owym czasie prawdziwą „metropolią” indiańską, skupiającą uchodźców z kilkudziesięciu plemion (oprócz Irokezów i Delawarów byli tam między innymi Szaunisi, Nanticokowie, Mohikanie, Tutelo), których wioski zniszczyła armia Patriotów generała Sullivana. Na przykład zimą 1778/1779 zapasy żywnościowe i schronienie znalazło tu 7365 Indian, z czego ponad 4700 to były kobiety i dzieci [Calloway, 1995: 135]. W listopadzie 1779 roku Delawarowie stanowili trzecią najliczniejszą grupę pobierającą wyżywienie w Forcie Niagara (obok 959 Seneków i 582 Kajugów odnotowano 435 Delawarów) [tamże: 137]. Zaledwie parę lat po zakończeniu wojny o niepodległość część Delawarów wzięła udział w wojnie w obronie doliny Ohio przed ekspansją amerykańską. Indianie rozpoczęli kampanię od spektakularnych sukcesów: w latach 1790 i 1791 dokonali pogromów dwóch amerykańskich armii<sup>9</sup>. Zabicie lub schwytanie 630 żołnierzy, czyli przeszło połowy armii generała Arthura St. Claira w bitwie nad rzeką Wabash (w miejscu nazwanym później Fort Recovery) w Ohio w 1791 roku, stanowiło największą klęskę Amerykanów w historii wojen z Indianami<sup>10</sup> [Dowd, 1991: 106, 1992: 61]. Jednakże to zwycięstwo odsunęło w czasie dramat Indian tylko o trzy lata: w tym samym miejscu armia generała Anthony’ego Wayne’a rozbiła połączone siły Indian, doprowadzając do podpisania traktatu w Greenville (1795) i otwarcia Starego Północnego Zachodu dla ekspansji osadników. Delawarowie, wraz z innymi plemionami, znów musieli uciekać na zachód, tym razem w głąb Ohio i do Indiany.

Również ostatnia oficjalnie rozpoznana grupka Delawarów w New Jersey podejmuje wreszcie decyzję o opuszczeniu stanu. W 1802 roku, gdy sytuacja w Brotherton stawała się nie do zniesienia, ostatnie 63 osoby, uzyskawszy zgodę władz kolonii, przenieśli się do rezerwatu Indian Stockbridge<sup>11</sup> (środkowa część stanu Nowy Jork), który znajdował się na ziemiach Oneidów [Dowd, 1992: 62–63; Wala, 2001a: 152–153]. Dwadzieścia lat później zostali zmuszeni do kolejnej przeprowadzki. Razem ze swoimi nowojorskimi gospodarzami, Indianami Oneida i Stockbridge, zamieszkali ostatecznie w Wisconsin, w rezerwatach w pobliżu Green Bay nad jeziorem Michigan. Oneidowie i Stockbridge (zwani dziś Munsee–Stockbridge Band of Mohican Nation) zajmują oddzielne rezerwaty, natomiast potomkowie Delawarów z Brotherton zostali wchłonięci przez Indian Stockbridge. Doszło do tego w 1823 roku: Delawarowie z Brotherton podpisali umowę z Mohikanami Stockbridge, na mocy której formalnie stali się częścią „narodu” Mohikanów i uzyskali identyczne prawa do ziemi w rezerwacie w Green Bay. Co więcej, z dokumentu

<sup>9</sup> Najważniejszym wodzem Indian w dolinie Ohio był w owym czasie Mały Żółw z plemienia Miami. Oprócz Miami w wojnie o powstrzymanie ekspansji Amerykanów na Starym Północnym Zachodzie uczestniczyły między innymi plemiona Szaunisów, Wyandotów, Delawarów i Seneków.

<sup>10</sup> Straty Indian wynosiły 60 zabitych i rannych [Dowd, 1991: 106, 1992: 61] lub, według innych danych, 130 [Edmunds, 1984: 33].

<sup>11</sup> Z kolei Indianie Stockbridge przybyli na terytorium z osady o tej samej nazwie nad rzeką Hausatonie w Massachusetts, która skupiała zdetrybalizowanych Mohikanów [Weslager, 1991: 274]. Patrz podrozdział 2.4.



wynika, że w New Jersey nadal zamieszkują Delawarowie, ponieważ sygnatariusze porozumienia zadbali też o to, żeby prawa do ich nowej ziemi otrzymali również rozproszeni krewni, którzy pozostali w New Jersey<sup>12</sup>. Ostatnia wzmianka o emigrantach z Brotherton pochodzi z pisma późniejszego o dziewięć lat, które dokumentuje wystąpienie liderów grupy do władz New Jersey z apelem o zadośćuczynienie za rezygnację z prawa do polowania i połowu ryb (całkowitą własność ziemską Delawarowie utracili w XVIII wieku). Po rozpatrzeniu petycji władze stanu przyznały im niewielkie odszkodowanie [Weslager, 1991: 275–277].

Zatem na przełomie XVIII i XIX wieku Delawarowie byli podzieleni na kilka grup. W 1831 roku, w ślad za większą częścią Oneidów, mieszkańcy Stockbridge udali się do Wisconsin. Sześć lat później część z nich przeniosła się do Kansas [Kraft, 2001: 474]. Trzy grupy (wśród nich ci, którzy przeżyli masakrę w Gnadehütten) powędrowały do Kanady, gdzie założyły dwie osady: Muncy Town nad rzeką Thames (głównie Indianie Munsee<sup>13</sup>, czyli północna grupa Delawarów, luźno związana z resztą plemienia) i Moraviantown (na wschód od rzeki Thames)<sup>14</sup>, trzecia grupa zamieszkała pośród Irokezów w rezerwacie Sześciu Narodów w Brandford w Ontario. Rezerwat Sześciu Narodów (Six Nations Reserve), w którym w ciągu kilkudziesięciu lat od zakończenia wojny o niepodległość osiedliło się wiele plemion wspierających Brytyjczyków w czasie rewolucji, jest największym rezerwatem irokeskim. Do dziś, oprócz Irokezów (wśród nich Oneidów), mieszkają w nim potomkowie Indian Munsee, Delawarów, Nanticoków, czyli ludów w przeszłości współdziałających i częściowo kontrolowanych przez Ligę Irokezów.

Inna grupa, zwana Absentee Delaware, przekroczyła rzekę Missisipi i wyruszyła do Missouri, a potem do Arkansas, Oklahomy i Teksasu. Ostatecznie osiedliła się w Oklahomie (część Delawarów zawróciła i połączyła się w latach trzydziestych i czterdziestych z Delawarami zamieszkującymi w Kansas). Kolejny odłam, który pod koniec XVIII wieku stał u boku innych plemion broniących doliny Ohio przed kolonistami, a potem w wojnie amerykańsko–brytyjskiej 1812–1814 (zwanej drugą wojną o niepodległość) wsparł Amerykanów, w latach 1820–1821 zmuszony został do emigracji na zachód i południe. Tak jak wcześniej Absentee, ta grupa Delawarów najpierw próbowała mieszkać w Missouri, ale konflikty z żyjącymi tam Indianami Osage spowodowały, że Delawarowie przenieśli się bardziej na połu-

<sup>12</sup> „Witnesseth article first that the Muhheconnuck Tribe or nation of Indians do hereby cede grant bestow to said Brotherton Indians and to their scattered brethren in the state of New Jersey, to them and to their offspring stock and kindred forever an equal right title interest claim with us said Muhheconnuck Tribe or nation of Indians and are to be considered as a component part of the Muhheconnuck or Stockbridge nation to all the lands comprehended within and described in the two treaties made at Green Bay (...)” [Kraft, 2001: 472, 501].

<sup>13</sup> Więcej na temat historii Indian Munsee w podrozdziale 9.4.1.

<sup>14</sup> W ten oto sposób dzieje części Delawarów i części Oneidów splotły się ponownie. Indianie Delaware z Muncy (tak dzisiaj brzmi nazwa jednej z osad) są najbliższymi sąsiadami Indian Oneida z Southwold, którzy przybyli tam w 1839 roku (patrz podrozdział 2.1) — dzieli ich tylko rzeka Thames płynąca ze wschodu na zachód w Ontario, wpadająca do jeziora St. Clair na granicy pomiędzy Ontario a Michigan.

dnie, do Kansas (1829/1830). Podczas wojny secesyjnej ta część Delawarów wsparła Unię, jednakże i ten sojusz nie przyniósł im potem spokoju. Jak po wojnie 1812 roku, tak i teraz zostali nakłonieni do oddania ziemi dla amerykańskich kolonistów i przeniesienia się, tym razem do Oklahomy. Jednakże warunki porozumienia nie były łatwe. Delawarowie mieli zamieszkać na Terytorium Indianińskim (dzisiejsza Oklahoma) jako członkowie innego „narodu” — Czirokeżów<sup>15</sup>. Inna jeszcze grupa mieszka do dziś w Kalifornii — ponad 800 osób przybyło tu z Oklahomy w czasach Wielkiego Kryzysu w latach trzydziestych XX wieku.

Z przytoczonych danych wynika, że Delawarowie, po okresie zjednoczenia w zachodniej Pensylwanii i w Ohio w drugiej połowie XVIII wieku, po rewolucji amerykańskiej i przegraniu wojny o krainę Ohio, ulegli ponownemu rozproszeniu<sup>16</sup>. Dzisiaj ich rezerwy znajdują się w Oklahomie, Kansas, Wisconsin i Ontario.

Co dalej działo się z tymi Indianami, którzy nigdy nie opuścili New Jersey? Według Goddarda mieszała się z innymi grupami etnicznymi, tworząc odrębne społeczności [Goddard, 1978: 222]. Można przypuszczać, że takie małe wieloetniczne grupy, przyjmąwszy angielski za wspólny język, „skrywały się” na terenach marginalnych, na uboczu osiedli białych Euroamerykanów, w ten sposób ulegając detrybalizacji i stopniowo tracąc tożsamość indiańską [por. Boender, 1988: 351]. Jednakże informacje o osobach indiańskiego pochodzenia są śladowe. Andrzej Wala zbiera pojawiające się w różnych źródłach informacje o Indianach New Jersey. Za Margaret Louise Mints [1992] przytacza wzmiankę o indiańskim szamanie (*medicine man*), który za pomocą mikstury z ziół, niedźwiedziego sadła, sproszkowanego węgla i czyszcika do pieców usunął ciężkie poparzenie mężczyźnie, któremu wpadł do buta kawałek rozżarzonego węgla drzewnego. Miało się to wydarzyć w 1837 roku [Wala, 2001a: 157]. Inna informacja dotyczy małżeństwa indiańskiego, które wróciło w XIX wieku ze stanu Nowy Jork (dokąd przeniosła się w 1802 roku ostatnia oficjalnie znana grupa Indian z New Jersey) i zamieszkało na terenie hrabstwa Burlington. On trudnił się wyplataniem koszy. Oboje skończyli tragicznie: pod wpływem zamroczenia alkoholem mąż zabił żonę, a jakiś czas potem utopił się w rzece [Wala, 2001a: 153]. Anna Roberts, dziecko z tego związku, uważana była przez lokalną społeczność „za ostatnią Indiankę w New Jersey” [tamże]. Takie przykłady (a zapewne udałoby się znaleźć ich więcej) pokazują, że nie wszyscy Indianie opuścili New Jersey i że po 1802 roku ich potomkowie żyli w tym stanie. Czy jednak te asymilujące się rodziny, pozbawione wsparcia indiańskiej społeczności, zdołały przechować świadomość indiańską lub lenapską?

<sup>15</sup> Na temat dziejów i współczesnej sytuacji największej grupy Delawarów, która dziś mieszka wokół Bartlesville w północno-wschodniej Oklahomie, patrz: Hlebowicz, 2007.

<sup>16</sup> Podobną historię mają wieczni tułacze Indianie Shawnee (Szaunis) i Kickapoo, z których część po latach wędrówek ze Wschodu do Ohio osiadła ostatecznie w Oklahomie (trzy grupy Szaunisów) i Teksasie (Kickapoo).

Wiadomo też, że w drugiej połowie XVIII wieku zdarzały się przypadki ucieczek Delawarów z pogrążonej w kolejnych wojnach Pensylwanii do New Jersey. Becker próbuje prześledzić między innymi przypadek grupy ochrzczonych przez braci morawskich Delawarów, mieszkających w hrabstwie Chester w Pensylwanii, którzy po 1763 roku (miała wtedy miejsce masakra pokojowych Indian Conestoga–Susquehanna w Lancaster) szukali schronienia w New Jersey, skąd pochodzili. Z dziennika jednej z uciekinierek, Indianki Hannah Freeman, nie wynika jednak, aby grupa znalazła schronienie wśród Indian z New Jersey (gdzie w owym czasie ostatnia rozpoznawalna grupa tubylcza mieszkała w rezerwacie Brotherton, prowadzonym przez kwaków). Być może, brak poczucia wspólnoty z krewnymi w innym stanie wynikał z faktu, że niektórzy Delawarowie w owym czasie cenili bardziej przynależność religijną niż plemienną [Becker, 1993: 333].

## 6.2. Historia Indian Nanticoke z Maryland

Nazwę „Nanticoke” stosowano w czasach kolonialnych w odniesieniu do albo wszystkich tubylczych mieszkańców wschodniej części obszaru pokrywającego się mniej więcej z obecnym stanem Maryland (i częściowo Delaware), albo tylko do grupy ludności zamieszkującej wybrzeże rzeki Nanticoke, część wschodniego wybrzeża Zatoki Chesapeake (jej źródło znajduje się w obecnym hrabstwie Sussex w stanie Delaware) [Porter III, 1986b: 140]. Szacuje się, że Nanticokowie „i ich najbliżsi sąsiedzi” w XVII wieku liczyli około 1600 osób [Swanton, 1952: 60]. Christian Feest podaje za podróżnikiem Johnem Smithem liczbę 665 w 1608 roku, ale zastrzega, że nie jest to w pełni wiarygodne źródło i że liczba ta mogła być wyższa<sup>17</sup> [Feest, 1978: 242].

Na czele Nanticoków „właściwych” (grupy żyjącej nad rzeką Nanticoke) stał „cesarz”<sup>18</sup> (*emperor*), który w XVII wieku został zastąpiony przez dwóch równorzędnych przywódców [tamże: 241]. Na początku stosunki między Nanticokami a kolonistami były poprawne, jednakże wraz z napływem osadników dochodziło do coraz częstszych konfliktów spowodowanych przez bezprawne zajmowanie indiańskiej ziemi czy niszczenie pól uprawnych kukurydzy przez bydło należące do osadników. Władze kolonii Maryland próbowały też wpływać na wybór „cesarzy” Nanticoków, co oczywiście również stanowiło źródło napięć [Weslager, 1983: 108–120].

---

<sup>17</sup> Niestety, Smith podczas podróży, w której poszukiwał drogi śródlądowej na północny zachód, interesował się społecznościami indiańskimi niejako ubocznie (zetrknął się tylko z niektórymi spośród tych, które zamieszkiwały wschodnie wybrzeże Zatoki Chesapeake), starał się przede wszystkim ustalić liczbę wojowników.

<sup>18</sup> Tytuł oczywiście nadany przez Brytyjczyków i niemający nic wspólnego z rzeczywistością indiańską.

W latach 1641–1648 Nanticokanie znajdowali się w stanie wojny z kolonistami w Maryland. Na skutek chorób (głównie ospy), którymi się zarażali od białych i na które nie wykazywali żadnej odporności, a także z powodu gruźlicy, niedożywienia, alkoholizmu (alkohol działał na nich o wiele mocniej niż na białych) liczba Nanticoków i innych grup w Maryland stale się zmniejszała. Jednocześnie zwiększała się liczba europejskich kolonistów [Weslager, 1983: 111; Feest, 1978: 243]. By zapobiec wojnie, władze kolonii uzgodniły z Nanticokami obszary, na których utworzono dla nich rezerwy: w Chicacoan i nad Broad Creek.

Pod koniec XVII wieku Nanticokanie zostali częściowo podporządkowani przez Ligę Irokeską (płacąc im „daninę” w postaci wampumu, ale nie tracąc własnego terytorium, organizacji społecznej i tożsamości). W pierwszej połowie XVIII wieku doszło do kolejnych konfliktów z białymi. Wojny z kolonistami w Maryland<sup>19</sup> spowodowały, że zdecydowana większość Nanticoków (wraz z grupami Piscataway i Conoy) opuściła rodzinną ziemię w ciągu drugiej połowy XVIII wieku. Wymigrowali na północ, do Pensylwanii i Nowego Jorku. Tam jeszcze bardziej, podobnie jak inne rozproszone ludy ze Wschodniego Wybrzeża (Delawarowie, Szaunisi), znaleźli się w domenie wpływów Ligi Irokeskiej. Ich status nie był jednoznaczny. Liga starała się jednocześnie sprawować opiekę nad nowo przybyłymi grupami, jak również przy ich pomocy budować barierę ochronną na wypadek wojny z koloniami.

W czasie wojny o niepodległość Nanticokanie wspierali Brytyjczyków (najpierw, podobnie jak Liga Haudenosaunee, próbowali pozostawać neutralni, potem, również naśladując większość Irokezów, stanęli po stronie Wielkiej Brytanii). Po przegranej, w ciągu pierwszej połowy XIX wieku część z nich przeniosła się do rezerwatu Sześciu Narodów (Irokezów) utworzonego w Kanadzie dla tych Indian, którzy w czasie rewolucji wspierali Wielką Brytanię<sup>20</sup>. Przed 1870 rokiem mieli nawet swoich przedstawicieli w Radzie Ligi Haudenosaunee w Kanadzie<sup>21</sup> [Feest, 1978: 246].

Inna grupa ruszyła na Zachód: do Indiany, Kansas (gdzie żyli razem z Delawarami), a po 1867 roku do Oklahomy. W Oklahomie mniej liczni Nanticokanie zostali zdominowani przez Delawarów [tamże]. Zarówno w Kanadzie wśród Irokezów, jak i w Oklahomie wśród Delawarów Nanticokanie zostali włączeni w systemy rodowe jako „ród” czy „plemień” Wilka [tamże].

<sup>19</sup> Ostatecznym powodem były „traktaty” zawarte w 1742 roku przez kolonię Maryland z poszczególnymi plemionami zamieszkującymi wschodnie wybrzeże Zatoki Chesapeake. Zakazywały one Indianom posiadania broni palnej bez specjalnego zezwolenia, przyjmowania obcych Indian oraz samodzielnego wybierania przywódców. Tak podyktowane przez władze kolonii „traktaty” wynikały z uzasadnionej obawy przed powstaniem indiańskim w Maryland [Weslager, 1978: 139–140].

<sup>20</sup> Większość Irokezów, z wyjątkiem Oneidów i Tuskarorów, walczyła po stronie Brytyjczyków — patrz rozdział 2.

<sup>21</sup> Od czasu przeniesienia się większości Irokezów do Kanady po wojnie o niepodległość istniały — z przerwami — dwie Wielkie Rady: w Onondaga, NY i w Ohsweken w rezerwacie Sześciu Narodów w Ontario. Patrz podrozdział 3.2.2.

Nieliczni pozostali jednak w Maryland, wybierając mniej atrakcyjne dla białych osadników tereny, aby ograniczyć kontakt z białymi. Zamieszkiwali je w niewielkich grupkach. W tych odległych miejscach chronili się również uwolnieni niewolnicy murzyńscy, co doprowadziło do częściowego wymieszania ludności indiańskiej i czarnej. Stopniowo tracąc uznanie jako grupa indiańska, uzyskali status „wolnej kolorowej” ludności (*free colored*) [Feest, 1978: 247]. Speck<sup>22</sup> pisze, że ostatni kontakt pomiędzy Nanticokami z rezerwatu Sześciu Narodów a tymi, którzy pozostali na Wschodzie, miał miejsce w połowie XIX wieku. Kilka rodzin, prawdopodobnie ze Wschodu, zgłosiło akces do kanadyjskiej grupy, jednak z powodu zbyt ciemnej karnacji skóry (*sic!*) nie zostało do niej przyjętych. W 1857 roku delegacja kanadyjskich Nanticoków (wraz z wodzem Corneliussem Andersonem) wybrała się do Maryland w poszukiwaniu dalekich krewnych, ale nie odnalazła nikogo [Speck, 1915: 7].

Jednakże część Indian przyznająca się do tożsamości nantikockiej (grupa w okolicach Indian River Hundred<sup>23</sup> w południowym hrabstwie Sussex w stanie Delaware, dzisiejsze Millsboro) zdołała przechować tożsamość indiańską i w 1922 roku zarejestrować się jako Nanticoke Indian Association [Feest, 1978: 247]. Swoją strategię przetrwania etnicznej społeczności tubylców z Indian River Hundred opierała na odgraniczaniu się od ludności murzyńskiej, dyskryminowanej przez białe społeczeństwo, pragnąc tej samej dyskryminacji uniknąć. Jak relacjonował w 1899 roku biały obserwator: „Ci, którzy mieszkają się z Murzynami, określane są jako «zabłąkani» i chociaż nie są źle traktowani, nie akceptuje się ich w kościele czy podczas spotkań społeczności” [Babcock, 1899: 278].

Wojna secesyjna sprawiła, że część Nanticoków, aby uniknąć wzięcia w niewolę (postrzegani jako „kolorowi”, pozostając w Delaware, narażali się na takie niebezpieczeństwo), zaczęła uciekać do New Jersey. Kolejnym falą ruszyła na przełomie wieków, kiedy w Delaware wybuchła zaraza niszcząca sady brzoškwiowe, które stanowiły źródło utrzymania wielu Indian. W południowo–zachodniej części New Jersey, głównie w hrabstwach Salem i Cumberland, znajdowali zatrudnienie jako pomoc farmerska czy drobni dzierżawcy ziemscy [Weslager, 1983: 252; Oestreicher, 2001: 544]. Mieszanie się z lokalną ludnością dało asumpt do utworzenia nowej społeczności indiańskiej: Nanticoke Lenni–Lenape w 1978 roku.

<sup>22</sup> Frank Speck, znakomity badacz społeczności indiańskich ze Wschodu w pierwszej połowie XX wieku, napisał *The Nanticoke Community of Delaware*, z której korzystam, w 1915 roku (patrz Bibliografia).

<sup>23</sup> Pierwotnie w Indian River Hundred mieszkali Indianie Assateagues, uciekinierzy do południowego Maryland na przełomie XVII i XVIII wieku na skutek wojny z Wirginia [Weslager, 1983: 77].

### 6.3. Gouldtown. Historia społeczności

Historia Nanticoke Lenni–Lenapów zaczyna się od osiedla Gouldtown leżącego na granicy okręgu Fairfield (północna część) i miasta Bridgeton. Osada wywodzi swoją nazwę od rodziny Gouldów.

Gouldtown zostało założone pod koniec XVII wieku. Artykuł z miesięcznika dla afroamerykańskich czytelników z 1952 roku podaje, że uważano je za najstarsze „kolorowe osiedle w Ameryce” [*America's Oldest...*, 1952].

Najważniejszym źródłem informacji o dziejach mieszkańców jest wydana w 1913 roku książka Williama i Theophilusa Stewardów *Gouldtown. A Very Remarkable Settlement of Ancient Date*. Znajduje się tam informacja o mężczyźnie o nazwisku Gould (brak imienia), który żył w XVIII wieku. Miał on być mężem wnuczki Johna Fenwicka, właściciela zachodniej części New Jersey z końca XVII wieku. W zapisie kronikarskim cytowanym w *Gouldtown...* figuruje on jako „black” or „negro man” (w innym, również cytowanym w książce — jako *a citizen of color*). Syn lub wnuk owego Goulda, Benjamin Gould, uchodzi za założyciela rodu i osady Gouldtown pod koniec XVIII wieku (wnuczka Fenwicka miała otrzymać od swego dziadka 500 akrów ziemi — w ten sposób powstała osada Gouldtown). Jego żona miała być Finką. Pozostałe dwie rodziny tworzące rdzeń społeczności Gouldtown to Pierce'owie i Murrayowie. Według tradycji „Pierce'owie pochodzą



43. Wjazd do Gouldtown (fot. B. H., 7 września 2004 r.)

od dwóch Mulatów, którzy zostali tu przywiezieni na statku z Indii Zachodnich”. Z kolei Murrayowie mieli przybyć w okolice Gouldtown z Cape May i jako jedyni przyznawać się do pochodzenia indiańskiego [Steward, Steward, 1994: 62].

Od samego początku mieszkańcy Gouldtown i sąsiedniego Piercetown (które w latach pięćdziesiątych XX wieku weszło w skład Gouldtown) byli pobożnymi protestantami, najpierw denominacji prezbiteriańskiej (XVIII wiek), później metodystycznej (od początku XIX wieku). Lokalna społeczność uczęszczała na nabożeństwa do Kościoła Trinity African Methodist Episcopal (w Gouldtown), a w 1841 roku znaczna jej część przeniosła się do Fordville (niedaleko Gouldtown), gdzie założyła Kościół The Piercetown Meeting House (później Methodist Episcopal), który służył jednocześnie za szkołę. Przyczyny opuszczenia nie są jasne. Możliwe, że spowodowało je wyznaczenie nowego pastora, który był Murzynem (podczas gdy miejscowa ludność nie uważała się za czarną), albo jakiś skandal przez niego wywołany. Wśród tych, którzy dokonali rozłamu, dominowali Pierce'owie, natomiast wśród wiernych pozostałych w Trinity AME wciąż przeważali Gouldowie. Z czasem również i część rodziny Gouldów przeniosła się do Kościoła w Fordville. Zresztą, w związku z licznymi małżeństwami pomiędzy obydwiema rodzinami, coraz trudniej jednak było rozdzielać obydwa rody.

W 1968 roku, na skutek zmian organizacyjnych w konferencjach protestanckich, Kościół w Fordville został przemianowany na Zjednoczony Kościół św. Jana (St. John's United Methodist). Mniej więcej w połowie XX wieku przy granicy z Gouldtown zaczęła się osiedlać ludność murzyńska<sup>24</sup>. Obydwa Kościoły, dotychczas skupiające ludność kolorową, stały się również miejscem spotkań Murzynów. Napływ nowej ludności spowodował konflikty, na skutek których lokalne kongregacje „kolorowych” mieszkańców Gouldtown odeszły od swoich Kościołów. Liderzy NLL uważają, że przyczyną problemów było to, że napływowa ludność czarna nie mogła zaakceptować faktu, że od lat siedemdziesiątych „kolorowi” zaczęli się przedstawiać jako Indianie. Na brak zrozumienia ze strony czarnych wiernych narzeka Pat Rossello:

[Oni] powodują, że [członkowie naszej społeczności] nie uczęszczają do kościoła. I to nie dlatego, że tamci są czarni, ale dlatego, że oni nie szanują i ignorują tubylczych Amerykanów. Nie rozumieją, że jesteśmy tymi samymi ludźmi, z którymi oni razem się modlili przez czterdzieści lat, tyle że teraz mamy wreszcie możliwość mówienia im i całemu światu, że jesteśmy tubylczymi Amerykanami, a nie „kolorowymi”, jak oni wcześniej sądzili<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> „They build a group of homes off of The Bridgeton–Millville Pike (Rt. 49) at first. The first road full of these homes was Waldens Drive, next came Kings Drive, Mark Drive, Coombs Drive and Longview Drive... It was a small community developing of African Americans right on The Gouldtown border” [informacja uzyskana od Pat Rossello drogą e-mailową 11 października 2003 r.].

<sup>25</sup> „They are causing others to stay away. It is not because that they are black... it is because of their lack of respect and ignorance to the Native Americans. Their lack of understanding that we are the same people that they always worshiped with over the past forty years, just now it is OK for us to stand

Wydaje się, że nieprzychylną postawę ludności murzyńskiej można tłumaczyć powszechnym w Stanach Zjednoczonych przekonaniem, że każdy, kto choćby w niewielkiej części posiada „czarną krew”, przynależy etnicznie/rasowo do kategorii ludności murzyńskiej. Jest to tak zwana reguła jednej kropli (*one drop rule*). Interesujące, że nie działa ona w przypadku innych grup etnicznych. Jeżeli wychowałeś się w społeczności indiańskiej, ale masz wśród przodków osoby pochodzenia murzyńskiego, trudniej jest ci zostać zaakceptowanym przez współplemieńców<sup>26</sup>. Tak samo biała społeczność niechętnie akceptuje jako „białe” osoby o mieszanym euroamerykańsko–murzyńskim pochodzeniu. Z kolei ludność afroamerykańska, stosując dokładnie tę samą zasadę, uważa za odszczepieńców tych, którzy próbują dowodzić swojej odrębności etnicznej, mimo że posiadają częściowo korzenie murzyńskie. Jak zauważa Jack Forbes, „mieszani” członkowie społeczności indiańskich są niezauważalni, „straceni” według klasyfikacji stosowanych zarówno przez białych, jak i czarnych [Forbes, 1990: 24; Garrouette, 2003: 179]. Jednak bardziej „szkodzi” im „krew” czarna niż biała — ci, którzy posiadają domieszkę krwi białej, łatwiej uzyskują akceptację jako Indianie niż ci, którzy posiadają „procent krwi” czarnej. Informatorzy spośród nowojorskich Oneidów mówili na przykład o Indianach Pequot z Connecticut, że są zbyt „ciemni” jak na Indian. Eva Marie Garrouette podsumowuje: „Osoby o częściowo białym pochodzeniu mają zazwyczaj więcej swobody (choć nie jest ona absolutna) w negocjowaniu uprawnionej indiańskiej tożsamości niż osoby o pochodzeniu częściowo murzyńskim” [Garrouette, 2003].

## 6.4. Powstanie społeczności Nanticoke Lenni–Lenape

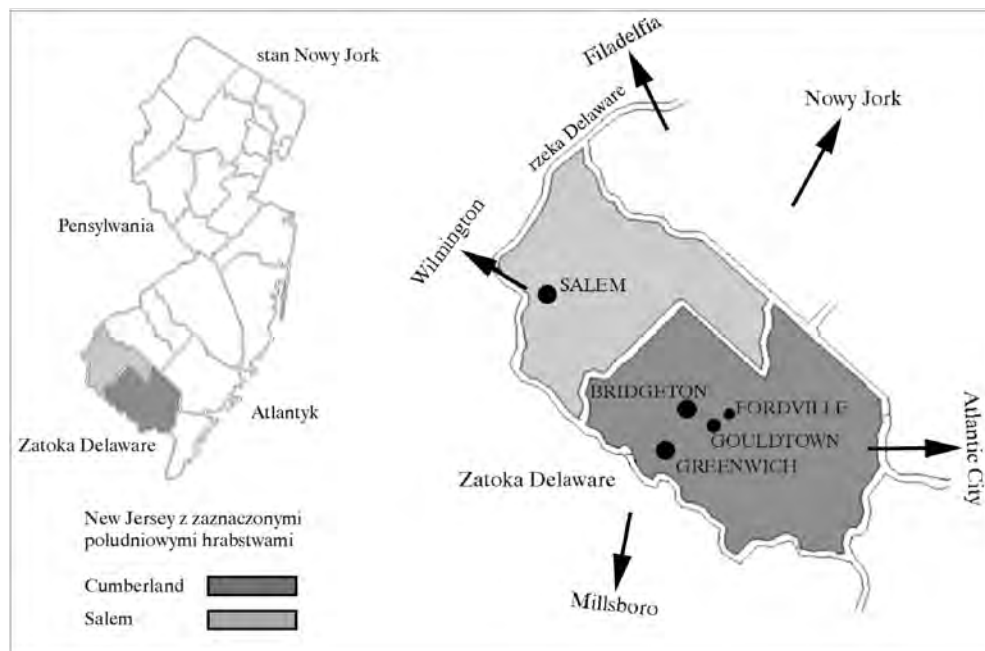
Niektórzy mieszkańcy Gouldtown przyznający się do indiańskich korzeni postanowili założyć organizację. Mark Gould, który na początku lat siedemdziesiątych mieszkał w Waszyngtonie, zetknął się tam z działaczami American Indian Movement, którzy byli zaangażowani w etnopolityczne projekty odtwarzania społeczności tubylczych na Wschodnim Wybrzeżu. Przed 1974 rokiem niejaki Billy Tayac, z pochodzenia Indianin Piscataway z Maryland, był szefem programu AIM „Wskreszenia Indian na Wschodzie” („Resurrection of Indians in the East”). Billy Tayac pomagał (re)organizować grupy tubylcze w Południowej Karolinie, Północnej Karolinie, Wirginii, Maryland, a także, dzięki współpracy z liderem

---

up and tell them and the World that we are Native American! not colored as they believed over the years” [wywiad e–mailowy z Pat Rossello z 11 października 2003 r.].

<sup>26</sup> O takich przypadkach wspomina Valerie Phillips [2002] — patrz przypis 18 w rozdziale 10. Problemy tożsamości etnicznej Indian murzyńskiego pochodzenia analizowane są wszechstronnie w: Brooks, 2002 oraz w: Forbes, 1990, 1993. Sturm [2002] przeprowadza znakomite studium rasistowskiej „polityki krwi” stosowanej przez liderów narodu Czirokezów w Oklahomie względem Czirokezów o murzyńskim pochodzeniu.





44. Osiedla, w których zamieszkują członkowie grupy Nanticoke Lenni–Lenape.  
Opracowanie własne

społeczności Gouldtown, w New Jersey [Tayac, 1999: 237; wywiad z Markiem Gouldem w lipcu 2002 r.].

Drugi impuls dla powstania społeczności NLL dali przybysze z drugiej strony Zatoki Delaware, ze stanu o tej samej nazwie: potomkowie Indian Nanticoke z Millsboro z Południa i „kolorowi” (ludność o pochodzeniu murzyńskim i indiańskim) z Cheswold na Północy. Pierwsi z nich przybywali do południowego New Jersey w czasie wojny secesyjnej. Jak już wspomniałem, Delaware było stanem niewolniczym: rasizm i prześladowania ze strony białych Amerykanów dawały się we znaki nie tylko Murzynom, ale także wszystkim kolorowym. Tymczasem New Jersey było stanem wolnym, choć nie od rasowych uprzedzeń. Przynajmniej jednak od strony prawnej „kolorowi” mogli czuć się w New Jersey bezpieczniej, nie istniała tu formalna segregacja w szkołach czy zakaz głosowania dla „kolorowych” [Weslager, 1983: 252–253]. Kolejna fala Nanticoków napłynęła do New Jersey na przełomie XIX i XX wieku w poszukiwaniu pracy, po tym jak zaraza zniszczyła uprawy brzoskwiń na Południu, przy uprawie których wielu Nanticoków było zatrudnionych (trudnili się również ich handlem). Niektóre rodziny zaraz po przybyciu na nowe miejsce znalazły zatrudnienie w przedsiębiorstwach zajmujących się hodowlą brzoskwiń w hrabstwie Cumberland. Zazwyczaj napływowi Indianie z Delaware trzymali się razem lub łączyli z tubylczą kolorową społecznością z hrabstw Salem i Cumberland [Kraft, 1986: 243]. W ten sposób powstawała grupa

zjednoczona więzami pokrewieństwa i poczuciem wspólnej tożsamości. Bez wątpienia wzajemne podobieństwo (Nanticokanie, tak jak tubylcy z Bridgeton i innych miejsc południowego New Jersey, byli wymieszani z ludnością białą i murzyńską) oraz rzeczywiste więzy krwi (członkowie tych samych rodzin mieszkali po obu stronach Zatoki Delaware, często odwiedzając się nawzajem) sprzyjały tworzeniu się jednej wspólnoty. Wydaje się, że to właśnie przybysze z Delaware mieli decydujący wpływ na formowanie się nowej tożsamości indiańskiej wśród części ludności południa New Jersey (takie przekonanie wyraża część informatorów, np.: „Matka wujka Marka Goulda była ze stanu Delaware, dlatego ona była jedną z tych, którzy wiedzieli o byciu Indianami więcej”<sup>27</sup>).

Od lat czterdziestych dwie wspólnoty protestanckie skupiające „kolorowych”: metodystów z Kościoła św. Jana w Fordville i prezbiterian z Kościoła w Cheswold w stanie Delaware, obie o korzeniach indiańskich, odwiedzały się wzajemnie, wspólnie się modliły i świętowały. Takie spotkania odbywały się dwa razy w roku: w październiku w Cheswold, w kwietniu w Fordville. Pomysłodawczynią zjazdów jednoczących tubylczą ludność po obu stronach Zatoki Delaware była nieżyjąca już Elizabeth Mosley Ridgeway, należąca do Nanticoków ze stanu Delaware<sup>28</sup>. Za każdym razem spotkanie organizowano na cześć jednej z rodzin. Ale, jak wspomina Pat Rossello, najczęściej określano je jako Dzień Mosleyów/Ridgewayów od nazwiska inicjatorce (Mosley to było jej panieńskie nazwisko, a Ridgeway — jej męża). Jednakże pastor Billy Ridgeway z Cheswold nie zgodził się, kiedy na początku lat siedemdziesiątych wierni spróbowali nazywać swoje spotkania „dniami Delawarów” (*Delaware day*). Dni Mosleyów/Ridgewayów organizowano regularnie aż do 2001 roku, kiedy to pastor Billy Ridgeway miał zawał i nie mógł im już dłużej przewodzić<sup>29</sup>.

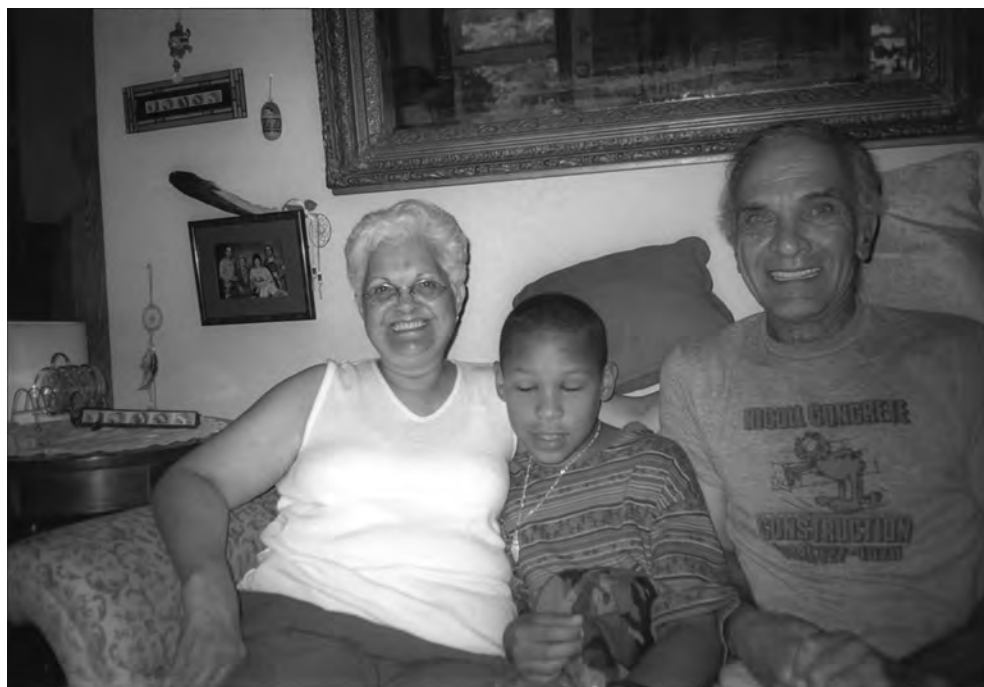
Kontakty z aktywistami AIM w dużych miastach, współpraca z Billym Tayaikiem i jego grupą Piscatawayów w Maryland oraz napływ ludności indiańskiego pochodzenia ze stanu Delaware dały asumpt do rewitalizacji kultury i przede wszystkim poczucia tożsamości tubylców w południowym New Jersey. Grupa osób w wieku 20–30 lat rozpoczęła akcję uświadamiania reszty społeczności o jej indiańskich korzeniach. Do pierwszych liderów etnicznego odrodzenia należeli Betty i Harry Jacksonowie oraz Mark Gould i jego pierwsza żona Phyllis (siostra Betty Jackson). Od 1974 roku organizowano spotkania w domach (np. w domu Lorraine Pierce w Clinton w hrabstwie Salem<sup>30</sup>) i w remizie w Greenwich, miasteczku leżącym kilka kilometrów na zachód od Bridgeton i będącym jednym ze skupisk tubylczej ludności. To właśnie młodzi liderzy oraz dyskusje w gronie krewnych i znajomych były impulsem do nowego, indiańskiego utożsamiania się. Jedną z informaterek wspomina:

<sup>27</sup> Informatorce 55, zamieszkująca w okolicy Gouldtown, wywiad z 2 lipca 2002 r.

<sup>28</sup> Informacja uzyskana od Pat Rossello drogą e-mailową 11 października 2003 r.

<sup>29</sup> Informacja uzyskana od Pat Rossello drogą e-mailową 11 października 2003 r.

<sup>30</sup> Informacja uzyskana podczas wywiadu z informatorką 21 w dn. 11 lipca 2001 r.



45. Betty i Harry Jacksonowie, założyciele NLL. Pomiędzy nimi ich wnuk, Ramon (fot. B. H., lipiec 2002 r.)

Wszyscy wtedy o tym mówili i to miało sens: byliśmy Indianami (...) Ludzie studiowali swoje genealogie<sup>51</sup>.

Tak o początkach grupy opowiada aktywna członkini NLL:

Mówiono mi, że Bettie Jackson z Greenwich [i inni] usłyszeli o funduszach na edukację i inne rzeczy dla tubylczych Amerykanów (...) Zaczęli się spotykać w jej domu, rozmawiać o swojej „tubylczości”. Udali się też do centrum indiańskiego w Filadelfii. Tam się dowiedzieli, jak zorganizować ośrodek u nas<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> „Everybody was speaking then and it made a lot of sense: we are all Indians (...) People are tracing back their genealogies” [informatorka 50, wywiad z 8 lipca 2002 r.]

<sup>52</sup> „I was told that Bettie Jackson in Greenwich, they heard about education funding and things for Native Americans, the kids would go to schools, get better education. So they started going to meet at her house, discuss about their Native Americanism, how can they be better benefited (...), family members started out (...) They also went up to Philadelphia to a center that was more established of UIDV (United Indians of Delaware Valley) (...). And then they got the ideas how we could organize the center here. And then that’s when they put us together, then all the members started coming and it’s been growing ever since (this organization in Phila still exists, they are not from our tribe, they are possibly from many tribes put together, and organize themselves)” [wywiad z informatorką 48 z 19 sierpnia 2002 r.]



46. Członkini NLL przed wejściem do biura plemienia w Bridgeton (fot. B. H., sierpień 2002 r.)

W 1978 roku zawiązała się organizacja Nanticoke Lenni–Lenape, której „wodziem” został wybrany Mark Gould. Ponieważ wielu z założycieli było Nanticokami z Delaware (Betty i Phyllis wywodzą się spośród mieszkańców Indian River Hundred — Millsboro), zgodę na jej powstanie wydał ówczesny przywódca podobnej organizacji ze stanu Delaware (Nanticoke Indian Association), Kenneth S. Clark<sup>33</sup>. Betty Jackson wyjaśnia, że sama należała do plemienia Nanticoków w Delaware i organizacji wodza Clarka, ale uczestnictwo w nabożeństwach protestanckich w Indian River Hundred — po przeniesieniu się do New Jersey — było dla niej

<sup>33</sup> Informacja uzyskana podczas wywiadu z Betty Jackson w lipcu 2002 r.

i wielu innych zbyt uciążliwe. Dlatego poprosiła o zgodę na utworzenie podobnej organizacji po wschodniej stronie Zatoki Delaware<sup>34</sup>. Skromne środki z funduszu federalnego, administrowanego przez Native American Cultural Center w Medford w New Jersey, pomogły nowej organizacji postawić pierwsze kroki [Weslager, 1983: 256]. Dzięki nim można było pokryć część kosztów związanych z utrzymaniem biura w centrum miasteczka Bridgeton. Organizacja rozpoczęła działalność kulturową, organizując święta *powwow* z udziałem zaproszonych przedstawicieli innych plemion (pierwsze z nich miało miejsce w 1981 roku). W 1982 roku stan New Jersey uznał ją oficjalnie za „plemię indiańskie”. W latach dziewięćdziesiątych NLL zakupili niewielki kawałek ziemi w okolicach Bridgeton, na której odbywają się spotkania wspólnoty, ceremonie indiańskie, wspólne modlitwy, a także spotkania o charakterze towarzyskim.

Zjednoczony Kościół Metodystów św. Jana w Fordville, mimo opuszczenia przez większość wiernych, nadal pozostaje jednym z centrów społeczności. Dzięki staraniom Pat Rossello i innych w 2000 roku został uznany przez Konferencję Metodystów za Tubylczy Kościół Amerykański (Native American Church). Liderzy NLL opowiadają, że dopiero w latach 2000–2002, dzięki ich wysiłkom, do Kościoła w Fordville zaczęli wracać członkowie społeczności. Bez wątpienia pomocny był wybór pastora Bundy’ego, członka Nanticoke Lenni–Lenapów; spowodował on z kolei odejście ludności czarnej. Jednakże, jak twierdzi Pat Rossello, nieliczni, którzy pozostali, wciąż zniechęcają Indian do powrotu. Pat nie mówi o tym wprost, ale z jej wypowiedzi wynika, że murzyńska część wiernych zarzuca NLL próbę politycznego wykorzystania Kościoła i zawłaszczenia go dla grupy rzekomych Indian:

Nie pamiętają tych czasów, o których my wiemy z tradycji ustnej... ponieważ wtedy nie należeli do Kościoła. On był wyłącznie indiański. Kościół służył jako forma władzy plemiennych także w dawnych czasach<sup>35</sup>.

Nowa społeczność z Gouldtown, starająca się o uznanie w oczach innych za grupę indiańską, znajduje się dopiero na początku drogi do zdobycia statusu Indian. Jak pokażą następne rozdziały, w tym celu potrzebne jest nie tylko pokonanie niechęci ze strony innych grup etnicznych, ale także zmiana świadomości etnicznej wielu własnych członków. Jednym ze sposobów jest poszukiwanie nowej indiańskiej tradycji.

<sup>34</sup> Informacja uzyskana podczas wywiadu z Betty Jackson w lipcu 2002 r.

<sup>35</sup> „They do not remember the days that were told to us through oral traditions... for they did not belong to the church back then. It was totally Native American. Because the church was used as a form of Tribal governance also in the old days, when I became Church Historian (...)” [wywiad e-mailowy z Pat Rossello z 11 października 2003 r.].

## 7.

# „Znać wszystkie zwyczaje”

## Poszukiwanie indiańskiej tradycji

I'd swear  
that men have always lounged in myths  
as Tall Stories

W. H. Auden, *Archeology*

### 7.1. Członkostwo, „naturalna krew”, kolor skóry

Nanticoke Lenni–Lenapowie to nie tylko grupa rodzinna czy społeczność lokalna, to także korporacja oficjalnie zarejestrowana jako „organizacja edukacyjna” (Nanticoke Lenni–Lenape, Inc.)<sup>1</sup>. Formalne stowarzyszenie się ma między innymi ułatwić Lenapom starania o uznanie ich za grupę indiańską przez rząd federalny.

Z podwójnego charakteru grupy–organizacji NLL wynikają pewne konsekwencje interesujące dla antropologa, na przykład dotyczące członkostwa w grupie. Konstytucja (*by–laws*) Nanticoke Lenni–Lenape, Inc. stanowi, że członkiem „korporacji” może być „tubylczy Amerykanin” posiadający „przynajmniej jedną czwartą indiańskiej krwi i którego przodkowie wywodzą się z dorzecza rzeki Delaware” [Nanticoke Lenni–Lenape By–laws, Article I, Section 2]. Przywódca grupy, Mark Gould, zaznacza, że przepis mówiący o jednej czwartej krwi indiańskiej nie ma dla niego znaczenia: „Dla mnie jedna czwarta krwi nie ma nic wspólnego z twoim sercem i byciem rodziną”<sup>2</sup>.

Mark Gould ocenia, że około 300–400 osób spokrewnionych z członkami Nanticoke Lenni–Lenapów chciałoby być członkami korporacji (która jego zdaniem liczy około 1700 osób), ale nie posiadają wymaganej ilości indiańskiej krwi. Uczestniczą jednak w życiu plemienia oraz otrzymują świadczenia podobnie jak członkowie stowarzyszenia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Taki zapis znajduje się w statucie organizacji NLL.

<sup>2</sup> „To me one–fourth blood has nothing to do with your hearth and being family” [wywiad z 11 lipca 2001 r.].

<sup>3</sup> Wywiad z 11 lipca 2001 r.

Zasady członkostwa precyzują również, że przynależć do organizacji może tylko osoba, która jest Nanticoke Lenni–Lenape dzięki „naturalnej krwi”<sup>4</sup> [Nanticoke Lenni–Lenape By–laws, C1]. Używanie w określaniu przynależności do Nanticoke Lenni–Lenapów pojęć sugerujących wieczność, niezmienność („naturalna krew”) instytucji „plemiennych” stanowi niejako przeciwagę faktu historycznego, że organizacja jest tworem młodym (założonym przecież w 1978 roku), będącym etnopolitycznym projektem, który łączy osoby przyznające się do różnorodnego pochodzenia od ludów tubylczych zamieszkujących New Jersey i Delaware.

Nieżyjący już Herbert H. Pierce, członek Rady Plemiennej, tak wyjaśniał zasady zakładania „organizacji indiańskiej”:

Żeby zostać uznanym, musisz, jak każda inna organizacja, mieć podstawę, jedną czwartą indiańskiej krwi, żeby być tubylczym Amerykaninem. Musisz mieć wytyczne, jak każda inna organizacja. A więc mamy przepisy. Jako organizacja non–profit można ubiegać się o 501(c)<sup>5</sup>, który zwalnia cię od płacenia podatków, służy też innym celom. Dzięki 501(c) można wiele zyskać<sup>6</sup>.

Dla kogoś przyzwyczajonego do myślenia o Indianach jako grupach o ustalonych granicach etnicznych obraz „grupy” tworzonej za pomocą przepisów i formalnego stowarzyszenia się członków musi wydawać się zdumiewający. Rzeczywistość etniczna jest jednak płynna, a w przypadku resztek grup indiańskich na Wschodnim Wybrzeżu niełatwa do sklasyfikowania i nazwania. Wschodni Indianie w wyniku procesów historycznych różnią się składem etnicznym od tubylców z Zachodu. Społeczności indiańskie na Wschodzie były często miejscem schronienia dla zbiegłych niewolników, stąd do dzisiaj w żyłach tubylczych Amerykanów płynie dużo krwi murzyńskiej (innym powodem mieszania się jest po prostu sąsiedztwo różnych grup etnicznych). Ponieważ adopcje członków innych grup w społecznościach indiańskich były na porządku dziennym, odmienny wygląd fizyczny wielu Indian na Wschodzie nie oznacza bynajmniej ich „nieautentyczności”. Tymczasem, jak zauważa Jack Forbes [2003], emerytowany profesor antropologii z University of California w Davis, „wielu białych myśli, że Indianie powinni fizycznie przypominać Siuksów czy Nawahów znanych z telewizji albo Włochów grających Indian w starych westernach”. Zresztą Indianie, wbrew popularnym przekonaniom, nigdy nie prezentowali jednorodnego typu antropologicznego. Spójrzmy na przykład na opis tubylców z Lenapeholking Holendra Adriana van der Donka z 1650 roku: „Są koloru Brazylijczyków

<sup>4</sup> „[T]his automatically excludes any person that is not of Nanticoke Lenni–Lenape by Natural Blood”.

<sup>5</sup> „Status 501(c)(3)” oznacza według przepisów federalnych zwolnienie organizacji niedochodowych (non–profit) od podatków lokalnych i stanowych. Taki status uzyskują na przykład stowarzyszenia edukacyjne, wyznaniowe, gejowskie czy lesbijskie.

<sup>6</sup> „In order to be recognized you have to, like any other organization, to have background, a quarter Indian blood to be Native American. You must have to have some kind of guidelines, like any other organization. So we have by–laws. As non–profit organization, you can bid to the state of NJ for 501(c), which gives you exempts from paying taxes, and you can also use that for other things. Now it’s so much on 501(c) that you benefit by” [wywiad z 2 lipca 2001 r.].

albo tak żółci jak ludzie, którzy czasami wędrują przez Niderlandy i są nazywani Cyganami”<sup>7</sup>.

Prawa Nanticoke Lenni–Lenapów przewidują adopcje (*adoptee membership*) oraz członkostwo honorowe. Adoptowanym członkiem NLL jest ten, kto pochodzi z innego plemienia, ale „posiada długotrwały związek z NLL Tribe” [Nanticoke Lenni–Lenape By–laws, C2] i którego przynajmniej jeden z przodków w linii prostej jest wpisany jako członek–założyciel organizacji (*Nanticoke Lenni–Lenape base–rolls*) [C1]. Członkiem honorowym może zostać ten, kto nie pochodzi od członków założycieli (Natural Tribal Members).

Przepisy dotyczące członkostwa w grupie (w tym adopcji) brzmią niejasno — z jakiego powodu osoba pochodząca od kogoś z założycieli NLL miałaby być członkiem innego „plemienia”? Skomplikowanie przepisów wynika z jednoczesnego stosowania w „konstytucji” dwóch kryteriów: prawnego i etnicznego. Ten stan rzeczy to sprzeczne, a przynajmniej niejasne zasady uczestnictwa (z jednej strony w stowarzyszeniu, z drugiej w grupie NLL), że do „plemienia”, czyli „wyobrażonej” grupy etnicznej, mogą należeć tacy członkowie rodzin Nanticoke Lenni–Lenapów, którzy mają mniej niż jedną czwartą krwi indiańskiej (członkowie honorowi), ale nie mogą być oni członkami stowarzyszenia.

Pełniejsze rozumienie problemów związanych z przynależnością do Nanticoke Lenni–Lenapów zdobędziemy, przywołując interpretacje informatorów należących do grupy. Część z nich podkreśla konieczność zawierania małżeństw wewnątrz grupy, po to by uchronić „jedność krwi”. Mark Gould wyznał, że nie chcą, by obcy przyjeżdżali i wżeniali się w jego społeczność. Inny z informatorów niejako poszerza zasięg wspólnoty tubylczej o Indian spoza Bridgeton i hrabstwa Cumberland:

Niektórzy z nich wymieszali się z ludnością nietubylczą, ale nie powinni byli. Jeżeli chcesz zachować swoją krew, musisz wybierać tubylczego Amerykanina<sup>8</sup>.

Na pytanie, czy dopuszczalne jest łączenie się z członkami innych plemion, odpowiada twierdząco. Ważne, żeby to byli Indianie — dodaje. Jedna z informaterek (47), kobieta w średnim wieku, zapamiętała z lat młodzieńczych nakaz ojcowski:

Mój ojciec zawsze mówił mi: „nie przyprowadzaj do domu nikogo ciemniejszego od siebie, jaśniejszego też nie”<sup>9</sup>.

Podobne ojcowskie instrukcje wspomina kilka innych informaterek. W dalszej części rozmowy z informatorką 47 dowiedziałem się, że jej mąż jest Portorykańczykiem i że kolor ich skóry jest podobny. Zalecenie ojca kobieta wypełniła dosłownie,

<sup>7</sup> „They are like the Brazilians in color, or as yellow as the people who sometimes pass through the Netherlands and are called Gypsies” [fragment pochodzi z „The Representation of New Netherland Concerning its Location, Productiveness and Poor Condition. Presented to the States General of the United Netherlands, and Printed at the Hague in 1650”, angielska wersja przetłum. i zredagowana w: Jameson, 1959: 300].

<sup>8</sup> „Some of them have [mixed with non–Native people], but they shouldn’t. If you wanna keep your bloodline, you got to marry someone Native American” [informator 51, wywiad z 8 lipca 2002 r.].

<sup>9</sup> Wywiad z 9 lipca 2001 r.



wybrała męża spośród grupy obcej etnicznie, ale wyglądem podobnego do członków własnej rodziny. W ten sposób dokonała niejako poszerzenia kategorii „swojaków” — ludzi ze swojego kręgu, powiązanych mniej lub bardziej więzami krwi.

Jak widać, „rozszerzenie” więzów krwi może być szerokie. „Krew”, cecha pozornie „pierwotna” (niemożliwa do zmienienia), okazuje się wdzięcznym materiałem do ideologicznej konstrukcji tożsamości. Jimmy Flicker, przywódca duchowy Nanticoke Lenni–Lenapów, uważa, że więzi krwi łączą wszystkich tubylczych mieszkańców zachodniej półkuli ziemskiej:

Uznaję ludzi z zachodniej półkuli. Obejmujemy całą Południową Amerykę. (...) Nazywamy siebie kuzynami... zawsze między sobą handlowaliśmy. Ktoś poślubił meksykańską Indiankę (...) kiedy tam jesteś, nie da się zauważyć różnicy...<sup>10</sup>

Specjalnego znaczenia wśród tubylczej ludności hrabstwa Cumberland nabiera pojęcie „posiadanie pełnej krwi indiańskiej”. Wbrew intuicyjnemu wyobrażeniu nie oznacza ono wcale bycia przedstawicielem kolejnej generacji rodziny, która od pokoleń uchodziła i uważała się za indiańską. Dzisiaj często przekonanie o „pełnej krwi” wynika z badań genealogicznych lub informacji przekazanych od innych osób. Jest to wzbudzenie świadomości etnicznej nieistniejącej uprzednio, ale paradoksalnie jej istotą jest poczucie więzi z przeszłością. Często fakt związku z rodzinami Pierce’ów, Gouldów, Munsonów i innych znanych w okolicy Bridgeton i przez członków dzisiejszej grupy NLL uznawanych za indiańskie staje się podstawą do twierdzeń o „prawie stuprocentowym pochodzeniu indiańskim” czy „pełnej krwi indiańskiej”. „Oboje moi rodzice byli Nanticoke Lenni–Lenape”<sup>11</sup> — tego rodzaju sformułowania moich informatorów demonstrują przekonanie członków dzisiejszej grupy NLL o ciągłości grupy zapewne od wielu pokoleń, niezależnie od faktu, że grupa–organizacja o takiej nazwie formalnie istnieje od 1978 roku, a społeczności tubylcze zamieszkujące New Jersey opuściły ten region w XVII i XVIII wieku. Niektórzy informatorzy opierają podobne twierdzenia na przekonaniu, że ich rodzice byli Indianami (niekoniecznie z tych samych „plemion”). Mieszana indiańsko–murzyńsko–euroamerykańska przynależność etniczna ro-

<sup>10</sup> „I recognize people on the Western Hemisphere. We take all [around] South America. They are, we are all, we call ourselves relatives, some don’t, but we call ourselves relatives, because we traded back and forth. (...) one married Mexican Indian and when you are there you couldn’t tell difference...” [wywiad z 2 lipca 2001 r.].

Podobnie Indianie Piscataway z Maryland, o których będzie mowa w dalszej części rozdziału, deklarują „jedność krwi” z tubylczą ludnością Salwadoru. Jako przykład wytwarzania więzi, wskazujących na wyobrażony charakter nowej wspólnoty panindiańskiej, w której uczestniczą Piscatawayowie, niech posłuży deklaracja delegacji tego plemienia złożona podczas corocznego zebrania National Association of Indigenous Salvadorans w 1987 roku: „Dzieli nas wielka odległość, ale bądźcie pewni, że jesteśmy z wami. Pradawna krew, która płynie w waszych żyłach, płynie również w naszych” [Piscataway Indian Nation Papers, za: G. Tayac, 1999: 208]. Przekonanie o braterskiej więzi z innymi tubylczymi grupami jest wzmocniane mieszanymi małżeństwami międzyplemiennymi, które mają miejsce dzisiaj wśród Piscatawayów.

<sup>11</sup> „My both parents were Nanticoke Lenni–Lenape” [informator 15, wywiad z 9 lipca 2001 r.].

dziców czy członków wcześniejszych generacji zdaje się w świadomości tubylców z Bridgeton nie mieć znaczenia.

Podobnie pytanie o rodziców czy dziadków indagowanej osoby ujawnia rozumienie, czym jest pochodzenie indiańskie. Na pytanie, kim są twoi rodzice, często słyszałem odpowiedź: „Mama jest ze stanu Delaware”, „z Filadelfii”, „z Salem”, „z zachodniego New Jersey” etc. Bardzo rzadko: „Jest Lenapką”, „Pochodzi z Nanticoków”. Dopiero dalsze indagowanie, czy na przykład skoro jest z Delaware, to znaczy, że jest Nanticokiem, skłaniało rozmówcę do potwierdzenia, choć czasem z wahaniem<sup>12</sup>.

Tego typu reakcje potwierdzają niejako wtórność utożsamiania plemiennego względem geograficznego, wynikającą z późnego uzyskiwania świadomości na temat przynależności etnicznej. Oznaczają również, że taka wiedza niekoniecznie odgrywa dla członków NLL ważną rolę (przynajmniej dla wielu z nich). Byłem świadkiem, jak jeden z nich, zmuszony w jakimś dokumencie wpisać informację o przynależności plemiennej, pytał innego członka o właściwą pisownię. Inny informator, starszy mężczyzna, powiedział: „W mojej młodości nie mówiło się o tym, o czym ty mówisz, Nanticoke... to nie istniało”<sup>13</sup>. Fakt, że nie powtórzył całej nazwy Nanticoke Lenni–Lenape, może świadczyć, że nadal jest ona dla niego obca.

## 7.2. Władza „plemienna” organizacji

Formalne przywództwo w organizacji Nanticoke Lenni–Lenape sprawuje Rada Plemienna, składająca się z dziewięciu członków: przywódcy (*tribal chairperson*), pełnomocnika przywódcy (*co-tribal chairperson*), skarbnika (którego tytuł w „konstytucji” jest określany jako Strażnik Słowa — *Keeper of the World*), sekretarza (według konstytucji Strażnik Wampumu<sup>14</sup>) — ta czwórka jest wybierana co dwa lata — i pięciu zwykłych członków (wybieranych co roku)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Informacja zawarta w tym akapicie na temat tego, że NLL rzadko deklarują przynależność plemienną, może się wydawać sprzeczna ze stwierdzeniem z poprzedniego paragrafu, że niektórzy tubylczy mieszkańcy Bridgeton mawiają: „Moi rodzice byli Nanticoke Lenni–Lenape”. Otóż różnice w odpowiedziach biorą się ze sposobu zadawania pytań, a przez to — z przydawania im różnego znaczenia przez samych informatorów. Pierwsze dość formalne pytanie: „Czy należysz do Nanticoke Lenni–Lenape?” prowokuje oczywistą twierdzącą odpowiedź, do której informatorzy dodają czasem: „Oboje moi rodzice są NLL”, żeby rozwiać ewentualne wątpliwości antropologa. Jednak odpowiedzi w rodzaju „Matka pochodzi z Salem” na pytanie: „Kim są twoi rodzice?” ujawniają, że reakcje na nawet pozornie banalne pytania („Czy należysz do Nanticoke Lenni–Lenape?”) mogą być motywowane czymś więcej niż poczuciem pierwotnej, „prymordialnej” tożsamości.

<sup>13</sup> Informator 4, wywiad z 2 lipca 2002 r.

<sup>14</sup> Tytuły brzmią jak wzięte z chłopcęcej zabawy w Indian. Na przykład Strażnik Wampumu jest tylko wspomnieniem–wyobrażeniem tubylczej kultury w sytuacji, w której wampum nie ma żadnego znaczenia w kulturze społeczności NLL.

<sup>15</sup> Nanticoke Lenni–Lenape By–laws, Article IV, Section 3.

Przywódca jest odpowiedzialny za wszelkie interesy organizacji–plemienia i decyzje polityczne. Mark Gould wymienia, na czym polegają jego obowiązki jako przywódcy plemienia i szefa organizacji. Należy do nich między innymi występowanie o granty mające wspomóc rozwój społeczności.

„Federal register” przychodzi codziennie, są tam wskazówki, jak pomagać biednym ludziom... Potem pisze się projekty — ludzie z całych Stanów konkurują o federalne pieniądze<sup>16</sup>.

Sprawami religijnymi: odprawianiem ceremonii indiańskich, pogrzebów, ślubów, palenia fajki (tych funkcji nie precyzują zasady zapisane w konstytucji) zajmują się dwie osoby: Jimmy Flicker oraz Louis Pierce, który jest jednocześnie pełnomocnikiem przywódcy.

Spółeczność Nanticoke Lenni–Lenapów nie jest wolna od konfliktów związanych z przywództwem. Bywa, że rodziny nie akceptują władz organizacji i przystępują do niej dopiero wówczas, gdy ich członek zostanie wybrany przywódcą. Sześć lat temu miał też miejsce wypadek opuszczenia grupy przez mężczyznę (część jego rodziny nadal należy do Nanticoke Lenni–Lenapów), który postanowił założyć własną organizację o niemal identycznej nazwie: Nanticoke Lenni–Lenape Indians of NJ (w sądzie toczy się sprawa, w której organizacja Marka Goulda domaga się zakazania mu używania tej nazwy). Moi rozmówcy uważają, że zrobił to z pobudek politycznych, ponieważ „zwietrzył szansę na uzyskanie pieniędzy od rządu federalnego”. Przypuszczają, że do grupy może należeć około 25 osób, ale nikt nie potrafił powiedzieć, kim są jej członkowie. Zdaniem Pat Rossello i informatora 27, większość spośród wpisanych na listę członków „nowego plemienia” to osoby już nieżyjące, które przed śmiercią należały do NLL<sup>17</sup>. Najprawdopodobniej jest to grupa wirtualna bez żadnej organizacji.

Poważniejszy wydaje się konflikt między założycielami plemienia: rodziną Jacksonów a Markiem Gouldem oraz wspierającymi go członkami obecnego przywództwa organizacji. Jego źródło ma charakter prywatny. Ale napięcie wewnątrzgrupowe osiągnęło też wymiar publiczny: spowodowało odejście części grupy od Kościoła, który uznawany jest za centrum życia społeczności<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> „Government paper — called Federal Register — is coming every day, it tells how to help poor people, what is new... You look at it and see if that can help your people. If there is, you sit down and write a proposal. You're in competition with people all over United States for that same money. Sometimes you win, sometimes you don't win. Right now... we've got two grants we're working on. When I came back, we didn't have any. When I left, there were six grants [Mark ma na myśli fakt, że przez jakiś czas kto inny pełnił funkcję przywódcy grupy — B. H.]. Now I've got enough money to hire another director and he is a grant writer. That's the main clue: to hire somebody who is competent. Because me being a carpenter, there is no way to write a grant [Mark ma na myśli Earla Evansa z plemienia Saponi z Północnej Karoliny, zatrudnionego przez Nanticoke Lenni–Lenapów specjalistę pomagającego kilku wschodnim plemionom w procesach o federalne uznanie — B. H.]”. Grupy posiadające uznanie stanowe, tak jak NLL, mają prawo do ograniczonych funduszy federalnych. W przypadku uzyskania federalnego uznania wsparcie z budżetu federalnego jest znacznie większe.

<sup>17</sup> Wywiad z informatorem 27 oraz z Pat Rossello z 6 lipca 2001 r.

<sup>18</sup> Patrz następny podrozdział.

## 7.3. Religia

### 7.3.1. „Kościół tubylczy”

#### — Zjednoczony Kościół Metodystów św. Jana

Zjednoczony Kościół Metodystów św. Jana (St. John's United Methodist Church)<sup>19</sup> w Fordville na obrzeżach Bridgeton powstał w 1841 roku. Patricia Rossello, członkini plemienia zajmująca się historią Kościoła, twierdzi, że od samego początku był on związany z rodzinami, które obecnie tworzą plemię NLL. Według jej danych 85 procent uczestników St. John's United Methodist Church to Indianie, pozostałe 15 to ludność czarna; do Kościoła uczęszcza tylko jedna biała rodzina. Obecny pastor, Fontaine A. Shockley Jr., również należy do NLL<sup>20</sup>. W 2000 roku Konferencja Zjednoczonego Kościoła Metodystów uznała Kościół pod wezwaniem św. Jana Kościołem tubylczym (*Native American*).

Kościół św. Jana jest jednym z najważniejszych miejsc dla współczesnej społeczności Nanticoke Lenni–Lenapów. Część z nich regularnie bierze udział w niedzielnych nabożeństwach, które stają się okazją do spotkań spokrewnionych rodzin, pogawędek po zakończonej ceremonii czy rozmów z pastorem w czasie jej trwania o osobistych problemach wiernych, a także o sprawach politycznych, takich jak na przykład spór z władzami miasta Vernon o sposób zagospodarowania starożytnego miejsca zamieszkiwania Indian w Black Creek w północnym New Jersey, gdzie władze lokalne wbrew protestom archeologów i NLL planowały wybudować park rozrywki<sup>21</sup>.

Raz w miesiącu spotkanie w Kościele pod wezwaniem św. Jana ma charakter szczególnie „indiański”. Regularne nabożeństwo protestanckie okraszone jest śpiewami indiańskimi, akompaniamentem bębna, paleniem tytoniu (nie zawsze uda się je zorganizować: w czasie mojego pobytu wśród NLL w lipcu 2001 roku grupę indiańskich piosenkarzy musiał zastąpić magnetofon). Rozsyłane przez internet zaproszenie na nabożeństwo w sierpniu 2003 roku brzmiało tak:

Niedziela, 31 sierpnia 2003

Nabożeństwo indiańskie

(...)

Mówca: pani Cynthia Kent z Zarządu Generalnego Ministrów Zjednoczonego Kościoła Metodystów (Nowy Jork).

Dołącz do nas w tym dniu pełnym Mocy [*Spirit*], chwalc Twórcę w połączonej indiańskiej i chrześcijańskiej modlitwie. Taniec i Bębnienie [zapewnione przez] Tradycyjnych Tancerzy i Bębniarzy Nanticoke Lenni–Lenape. Opowiadanie przypowieści<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Zwany wcześniej The Piercetown Meeting House — patrz podrozdział 6.3, s. 222.

<sup>20</sup> Wywiad z Pat Rossello z 3 lipca 2001 r.

<sup>21</sup> Patrz podrozdział 8.5.

<sup>22</sup> „Sunday August 31, 2003

Native American Worship Service  
St. John United Methodist Church

Stylistyka tego ogłoszenia demonstruje głęboką protestancką kulturę kongregacji. Mamy do czynienia z nabożeństwem metodystów, do którego włączono wyobrażone indiańskie elementy w postaci „tubylczego tańczenia i bębnienia”. Wbrew deklaracjom autorów ulotki nabożeństwo w Kościele św. Jana nie ma nic wspólnego z kontynuacją czy zmianami w tradycji indiańskiej — w istocie jest powierzchowną próbą dołączenia ornamentyki „indiańskiej” do typowego obrzędu protestanckiego.

Związek Lenapów z Kościołem metodystów, który — jak pamiętamy — oficjalnie otrzymał status Kościoła tubylczego w New Jersey, może mieć duże znaczenie w najbliższej przyszłości. Plemię, które od 1982 roku ma uznanie stanowe, stara się obecnie o uznanie rządu federalnego. Jednym z kryteriów jest wykazanie, że od czasów historycznych w grupie istnieje jakakolwiek forma władzy lub ośrodek wywierający polityczny wpływ na jej członków<sup>23</sup>. Pomysłem liderów Nanticoke Lenni–Lenapów jest właśnie Kościół metodystów. Lider NLL Mark Gould przedstawia to w następujący sposób:

Nasze plemienne przywództwo istniało dzięki siedmiu różnym Kościołom, m.in. Nanticoków w Millsboro [United Methodist Church w Millsboro — B. H.], Kościół w Delaware, w Gouldtown [Trinity AME (African Methodist Episcopal) — B. H.], w Fordville [dzisiejszy St. John’s United Methodist — B. H.]. Faktycznie byliśmy rządzeni przez zarząd dyrektorów każdego z tych Kościołów (...) [A więc] nie jest dziwne, że staliśmy się chrześcijanami. Ale staliśmy się chrześcijanami na własny sposób — trzymaliśmy się razem i mieliśmy własny Kościół<sup>24</sup>.

Earl Evans, który występuje jako rzecznik Nanticoke Lenni–Lenapów, również uważa, że życie społeczności indiańskiej w południowym New Jersey koncentrowało się wokół lokalnego Kościoła metodystów, a kolejni pastory udzielający sakramentów małżeństwa czy odprawiający pogrzeby odgrywali rolę liderów społeczności<sup>25</sup>.

680 Fordville Rd. Bridgeton, New Jersey 08302

Time: 11:00 AM Service

Guest Speaker: Mrs. Cynthia Kent from The General

Board of Global Ministries of The United Methodist Church (New York).

Please come and join us for a Spirit filled day praising our Creator in traditional Native American style worship and Christianity combined. Dancing & Drumming by The Nanticoke Lenni–Lenape Tribal Dancers & Drummers. Story Telling” [nadesłane przez Pat Rossello 19 sierpnia 2003 r.].

<sup>23</sup> Wprawdzie pierwsze kryterium w procesie federalnego uznania stanowi, że „petent powinien być zidentyfikowany jako grupa tubylcza nieprzerwanie od 1990 roku”, ale drugie brzmi tak: „Dominująca część grupy stanowi odrębną społeczność i istnieje jako taka od czasów historycznych aż do dzisiaj” [*Procedures for Establishing That an American Indian Group...*, 1994, s. 9295–9296 oraz *The Official Guidelines to the Federal Acknowledgment...*, 1997, s. 48–49].

<sup>24</sup> „Our tribal government was through seven different churches: Nanticokes in Millsboro, church in Delaware, the Gouldtown church here, Fordsville church, and other church up in Delmarva. What happened, we were actually governed by the board of directors of the churches (...) It’s not awkward that we became Christian. But we became Christian in our own way — we kept together and we had our own church” [wywiad z Markiem Gouldem z 11 lipca 2001 r.].

<sup>25</sup> Wywiad z Earlem Evansem z 3 lipca 2001 r.



47. Zjednoczony Kościół Metodystów św. Jana, Fordville (fot. B. H., 7 września 2004 r.)

Lider Mark Gould dodaje z pewnym pesymizmem: „Nie mamy nic innego, czy to zostanie zaakceptowane, zobaczymy”<sup>26</sup>. Z kolei informatorka 47 uważa, że Kościół pod wezwaniem św. Jana nie jest odpowiedzialny za przetrwanie wspólnoty, ale stanowił (i stanowi) jeden z czynników, które w tym pomagały:

Nie sądzę, abyśmy przetrwali z powodu Kościoła, ale to była jedna z przyczyn, dla których mogliśmy trzymać się razem. Myślę, że przetrwaliśmy, ponieważ mamy miasta, takie jak Gouldtown (...) [ponieważ] posiadaliśmy ziemię, a także ponieważ byli inni Delawareowie, mieszkający dalej, z którymi mogliśmy się wiązać<sup>27</sup>.

Jeszcze inni uważają za zły pomysł prezentowanie Kościoła metodystów jako ośrodka przywództwa tubylczej społeczności. Na przykład informator 62 twierdzi, że religia chrześcijańska jest odpowiedzialna za pozbawienie Indian tożsamości i oryginalnej kultury<sup>28</sup>. W istocie, niezależnie od intencji misjonarzy (i protestanckich, i katolickich), ich działalność zmieniała oblicze społeczności indiańskich diametralnie, często pozbawiając kultury tubylcze ich podstawowych instytucji. Chociaż misjonarze morawscy czy kwakrzy starali się chronić

<sup>26</sup> Wywiad z Markiem Gouldem z 11 lipca 2001 r.

<sup>27</sup> „I don't think that we survived because of the church, but that was one of the components why we were able to keep together. I think we survived because we have our towns like Gouldtown (...) we were landowners, and also because there were other Delawares, further away that we could marry with” [wywiad z 9 lipca 2002 r.].

<sup>28</sup> Wywiad z 16 lipca 2002 r.

wspólnoty nawróconych Delawarów, sami przyczyniali się do upadku autorytetów i rozpadu więzi wśród Indian. Ze szczególną zaciekleścią zwalczali tradycyjne wierzenia i praktyki religijne oraz wpływy przywódców duchowych<sup>29</sup>.

Okazuje się, że etnopolityczne projekty wcale nie muszą być spójne. Obok koherentnych konceptów mogą istnieć spontaniczne wizje czy szkice. Zależą one od bardzo wielu czynników, które w różnych okresach oddziałują na każdego z inną mocą. Asymilacja protestantyzmu przez miejscową ludność to trwałe zjawisko już od przynajmniej 200 lat; niechęć do niego wśród nielicznych członków NLL jest świeża i sięga nie dalej niż drugiej połowy XX wieku. Można przypuszczać, że wpływ na opinię informatora 62 ma jeden z panindiańskich „mitów o tożsamości”, opowiadający o skolonizowaniu kontynentu i jego tubylczych mieszkańców przy pomocy misjonarzy i zniszczeniu pierwotnych religii. Niezależnie od tego, że religia chrześcijańska była rzeczywiście narzędziem akulturacji i asymilacji, a nawet, jak w przypadku Gnadenhütten<sup>30</sup>, mimowolnym powodem eksterminacji wspólnoty indiańskiej — w przypadku tubylców z New Jersey pełniła funkcję ochronną dla Indian nieprzystosowanych do euroamerykańskiej kultury (rezerwat Brotherton). Metodysci, a przede wszystkim baptyści, tworząc kongregacje dla tzw. ludności kolorowej (w tym pochodzenia indiańskiego), często pomagali jej przetrwać, podczas gdy degradacji społecznej ulegały te odłamy grupy, które chrześcijaństwu — jako elementowi kultury białego człowieka — się opierały<sup>31</sup>.

Zdecydowana większość Nanticoke Lenni–Lenapów to zdeklarowani chrześcijanie, wrośnięci w kulturę protestancką od kilku pokoleń<sup>32</sup>. O przywiązaniu do religii protestanckiej i Kościoła pod wezwaniem św. Jana świadczą wypowiedzi 76-letniej informatorki. Na pytanie, czy kiedykolwiek brała udział w ceremoniach

<sup>29</sup> Olmstead podaje opis konfliktu między misjonarzem morawskim Zeisbergerem a szamanem Wangomenem w osadzie Indian Munsee w Allegheny w Ohio w 1767 roku, dokąd Zeisberger, autorytet wśród Indian, został zaproszony, by nauczać. Wangomen nie zgadzał się z wizją nieba przedstawioną przez misjonarza, twierdząc, że są dwie drogi do zbawienia: jedna dla Indian, druga dla białych. Misjonarz przekonywał, że wszystkich, niezależnie od rasy, którzy staną przed Bogiem jako grzesznicy i będą prosić o przebaczenie, spotka zbawienie. Szaman wyznał, że nie rozumie. Oto fragmenty odpowiedzi Zeisbergera: „Satan is the king of darkness and dwells in no light. Where he is there is darkness. He dwells within you, him you feel and not God as you say... if you will turn from Satan and his teachings and will give up your Indian abominations and come to the Saviour as a poor, wretched lost man, who knows nothing and plead with him for grace and mercy, then He may have mercy upon you and deliver you from the power of Satan...”. Przygnębiony Wangomen przez dłuższy czas nic nie odpowiadał, aż wreszcie, zmuszony przez współplemieńców, cicho odparł, że jest biednym człowiekiem i chętnie nauczyłyby się więcej od misjonarza na temat Boga [Olmstead, 1997: 151–153].

<sup>30</sup> Patrz podrozdział 6.1, s. 213.

<sup>31</sup> W 1999 roku wydana została praca, stawiająca tezę, że kongregacje baptystów w społeczności Seminoli w Oklahomie pozwalały przetrwać tożsamości i organizacji społeczności indiańskiej [Lassiter, 2001: 318–319 — recenzja książki *The Seminole Baptist Churches of Oklahoma: Maintaining a Traditional Community* Jacka M. Schultza, 1999].

<sup>32</sup> Niektórzy z nich mocno angażują się w walkę o wprowadzenie obowiązkowej religii do szkół. Jedna z informaterek wytłumaczyła to faktem, że Delawarowie zawsze, u boku Amerykanów, walczyli o wolność religii, więc dzisiejszy zakaz jej nauczania w szkołach jest sprzeczny z ich ideałami [informatorka 50, wywiad z 19 sierpnia 2002 r.].



„Nasz symbol zawiera Krzyż naszego Pana i Zbawcy, Jezusa Chrystusa, ozdobiony plemiennymi kolorami «Czterech Świętych Stron». Oznacza to odkupieńczą moc i prawdę czterech Ewangelii w każdym miejscu, o każdym czasie i na każdym poziomie życia. Cztery orle pióra reprezentują cztery Ewangelie: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. (...) Żółw reprezentuje nasze plemię, pobłogosławione i oświecone Świętym Słowem (...)” [http://www.nanticoke-lenape.info/fellowship.htm — dostęp 25 lutego 2009].

48. Symbol „wspólnoty duchowej” Nanticoke Lenni–Lenape Tribal Prayer Circle Ministry, skupiającej członków i sympatyków NNL

indiańskich, odpowiedziała: „Tak, w Kościele w Fordville”. Oczywiście miałem na myśli ceremonie niechrześcijańskie i to wyjaśniłem (podkreślając w pytaniu, że mam na myśli obrzędy rdzennie indiańskie). Informatorka okazała się zdumiona takim postawieniem sprawy. Odparła: „Odkąd pamiętam, Kościół w Fordville był zawsze indiański”<sup>33</sup>. W podobny sposób zapewne postrzegają swoje Kościoły członkowie murzyńskich kongregacji baptystów, niezależnie od tego, że baptyzm był religią właścicieli niewolnictwa.

Jak się okazuje, świadomość historyczna może być bardzo krótka i sięgać tylko czasów znanych z doświadczenia i ewentualnie przekazów ustnych członków rodziny z wcześniejszych pokoleń. Przedchrześcijańskie wierzenia i praktyki religijne na terenie obecnego New Jersey, do których niektórzy członkowie NLL próbują teraz wracać, zanikły w XVIII–XIX wieku, stąd pytanie o niechrześcijańskie zwyczaje budzi zdumienie u większości. „Religia indiańska” dla przeważającej liczby Nanticoke Lenni–Lenapów nie jest odrębnym od euroamerykańskiego systemem wiary czy stylem życia (jak na przykład Wielkie Prawo czy *Gaiwio* u tradycyjnych Irokezów), lecz wiąże się ściśle z konkretnym Kościołem i konkretną kongregacją. Jest jednym z wariantów religii protestanckich, nieróżniącym się od innych doktryną, jedynie tym, że po prostu skupia ludność indiańską. O utożsamieniu religii indiańskiej z wiarą protestancką przez mieszkańców Bridgeton świadczy odpowiedź jednego z informatorów na pytanie o to, czy Native American Church jest popularny wśród Nanticoke Lenni–Lenapów<sup>34</sup>: „O tak, chwalimy Boga tak jak

<sup>33</sup> Wywiad z informatorką 59 z 10 lipca 2002 r.

<sup>34</sup> Wywiad z Herbertem Pierce'em, członkiem Rady Plemiennej NLL, z 2 lipca 2001 r. Był to jeden z pierwszych wywiadów przeprowadzonych przeze mnie tuż po przybyciu do Bridgeton. Nie wiedziałem jeszcze wtedy o istnieniu Kościoła pod wezwaniem św. Jana. Usłyszawszy, że ktoś mówi o „kościel-



wszyscy inni”<sup>35</sup>. Później zrozumiałem, że mój rozmówca nie miał na myśli peyotyizmu, lecz Zjednoczony Kościół Metodystów pod wezwaniem św. Jana, który przez Zgromadzenie United Methodist Church w New Jersey uznany został za Kościół Tubylczych Amerykanów<sup>36</sup>.

Członkini plemienia, która jako jedna z nielicznych spośród Nanticoke Lenni–Lenapów nadal uczęszcza do Kościoła Trinity AME w Gouldtown (zdominowanego przez ludność murzyńską), na pytanie, czy bierze udział w ceremoniach indiańskich, odpowiada:

Nie, w moim Kościele [Trinity AME] nie ma zbyt wielu Indian. Kościół indiański jest w Fordville. Ponieważ chodziłam [do Trinity AME] przez całe życie, tak samo moi dziadkowie, to jest mój Kościół<sup>37</sup>.

Powyższy cytat stanowi kolejne potwierdzenie tego, że indiańska religia w Bridgeton oznacza Kościół protestancki, do którego uczęszczają osoby uważające się za Indian. Przykład zasymilowanej do chrześcijaństwa społeczności z Bridgeton pokazuje, że mogą funkcjonować różne wyobrażenia na temat „indiańskości”. Odmienne oczekiwania antropologa, który dopytywał się o obrzędy „indiańskie”, mając na myśli zwyczaje niechrześcijańskie, zderzają się z dniem codziennym społeczności, której dzisiaj żyjący członkowie nigdy nie mieli styczności z innymi praktykami „indiańskimi” niż nabożeństwa protestanckie.

W polityce etnicznej istotna jest nie tyle kwestia adekwatności stosowanej terminologii, ile postawa *znaczących innych*. Z wcześniejszych rozdziałów wiadomo, że Nanticoke Lenni–Lenapowie uzyskali uznanie jako plemię indiańskie od stanu New Jersey. Ich Kościół zaś otrzymał tytuł Kościoła Tubylczych Amerykanów od władz kościelnych. Status, do którego aspirują NLL, został potwierdzony przez instytucje nietubylcze i, co równie ważne, powołane do innych celów. Fakt „ustanowienia” NLL grupą indiańską przez takie instytucje oczywiście nie przesądza o ich tożsamości podstawowej, lecz pomaga w wykreowaniu pożądanego wizerunku i uzyskaniu oczekiwanego statusu.

### 7.3.2. Taniec Słońca

Niektórzy członkowie Nanticoke Lenni–Lenapów biorą co roku udział w obrzędzie Tańca Słońca organizowanym w Port Tobacco (nad rzeką Potomak) w stanie Maryland, niedaleko Waszyngtonu<sup>38</sup>. Gospodarzem wydarzenia jest rodzina Tayac,

---

le rdzennych Amerykanów”, od razu o to zapytałem. Oczywiście, miałem na myśli Native American Church, panindiańską nową religię, w której sakramentem jest peyotl.

<sup>35</sup> „Oh yes. We worship God like everybody else” [informator 4, wywiad z 2 lipca 2001 r].

<sup>36</sup> Patrz początek tego podrozdziału.

<sup>37</sup> „No, there are not many Natives in my church. There is Indian church in Fordville. Since I have gone to this church all my life and my grandparents before me, this is my church” [informator 55, wywiad z 2 lipca 2002 r].

<sup>38</sup> Taniec Słońca odprawiany jest także u Nanticoków w Millsboro w stanie Delaware [Cresson, 2002].

z której wywodzą się liderzy grupy Piscataway, skupiającej rodziny pochodzenia indiańskiego lub aspirujące do tożsamości tubylczej<sup>39</sup>.

Odprawiania Tańca Słońca, najważniejszego elementu tradycyjnej kultury symbolicznej Indian Prerii, rząd amerykański zabraniał aż do 1935 roku. Członkowie American Indian Movement przywrócili ten rytuał wśród Siuksów dopiero w 1969 roku<sup>40</sup>. Właśnie od Siuksów z rezerwatu Rosebud w Południowej Dakocie Piscatawayowie przejęli Taniec Słońca<sup>41</sup>.

Taniec Słońca jest organizowany na „terytorium Tayaców”<sup>42</sup> w Port Tobacco (Maryland) od ponad 20 lat. Uczestniczą w nim członkowie różnych plemion: od Mohawków z Kahnawake w Kanadzie czy z Akwesasne w stanie Nowy Jork, Oneidów z Wisconsin, Choctawów z Oklahomy, Yaqui z Arizony, Apaczów z Kolorado po tubylczą ludność z Salwadoru. Nie wszyscy biorący udział w rytuale wiedzą, jakie jest znaczenie tańca czy jego poszczególnych elementów<sup>43</sup>. Przyjeżdżają jednak w poszukiwaniu kontaktu z innymi Indianami i z chęci uczestnictwa w kulturze duchowej, która nie miałaby nic wspólnego z kulturą białego człowieka. „Butch” Pierce z grupy NLL (zasiada w Radzie Plemiennej, w czasie moich badań w latach 2001–2002 pełnił funkcję skarbnika), który odwiedza co roku Taniec Słońca w Maryland, tłumaczy, że jest to indiański sposób dziękowania Bogu za życie<sup>44</sup>. Sam uczestniczy w wydarzeniu jako „pomocnik”, to znaczy tańczy w kręgu razem z innymi członkami rodzin i przyjaciółmi tancerzy. Każdy z tancerzy zaprasza bliskich, żeby w ten sposób go wspierali. Osobą, której pomaga Butch, jest Urie Ridgeway, który w 2001 roku (kiedy prowadziłem obserwacje) tańczył już po raz czwarty. Tak Butch wyjaśnia funkcję ceremonii:

Taniec Słońca odbywa się w sierpniu, jest dla nas bardzo święty. To jak Chrystus ukrzyżowany, który zmarł za nasze grzechy i zbawił świat. Taka sama jest funkcja Tańca Słońca... To jest jak pozbywanie się starego ciężaru przez plemię...<sup>45</sup>

Butch jest też jednym z najbardziej oddanych członków Kościoła Zjednoczonych Metodystów pod wezwaniem św. Jana. Nie widzi konfliktu pomiędzy przynależnością do Kościoła chrześcijańskiego i wiarą przez wieki przez Kościół zwalczaną.

<sup>39</sup> Na stronie internetowej istnieje długi artykuł, którego autor, genealog, oskarża rodzinę Tayaców o niezasadne uzurpowanie sobie tożsamości indiańskiej [Sims, b.d.w.].

<sup>40</sup> Informacja uzyskana w czasie rozmowy z Gabrielle Tayac, Port Tobacco, 12 sierpnia 2001 r.

<sup>41</sup> Według Stolzmana obrzęd Tańca Słońca był odprawiany bez przerw tylko w jednym miejscu w Południowej Dakocie: w rezerwacie Pine Ridge [1995: 158]. Moi informatorzy z sąsiedniego rezerwatu Rosebud, w którym mieszkałem przez dwa tygodnie latem 2002 roku, twierdzą, że Taniec Słońca odprawiano również i tam, w tajemnicy przed władzami federalnymi.

<sup>42</sup> Rodzina Tayac tak właśnie określa swoją posiadłość.

<sup>43</sup> Informacja uzyskana w rozmowie z Forrestem, Indianinem Oneida z Wisconsin, 12 sierpnia 2001 r. w Port Tobacco.

<sup>44</sup> Informacja uzyskana w rozmowie z Herbertem „Butchem” Pierce’em 11 sierpnia 2001 r. w Port Tobacco.

<sup>45</sup> „Have you ever heard about the Sun Dance? One is coming back in August, it is very sacred to us. It is like Jesus Christ was hung on the cross and he died for your sins and my sins and he saved the world. This is what this Sun Dance does... It’s like [taking away] old the burdens from the tribe...” [Butch Pierce, wywiad z 1 lipca 2001 r.].

Inny uczestnik obrzędu, Siuks Titus Eagle Feather, jest zdania, że obrzęd dotarł na Wschód dzięki wizji Turkeya Tayaca (inicjatora odnowienia więzi plemiennych wśród Piscatawayów już w pierwszej połowie XX wieku), w której uzyskał on pewność, że Taniec Słońca odbędzie się kiedyś w Maryland. Stąd podróż Turkeya Tayaca do Siuksów w Południowej Dakocie, gdzie jeden z ich przywódców duchowych, wódz Eagle Feather, dziadek Titusa, zaznajomił go z ceremonią<sup>46</sup>.

Obserwowałem kulminacyjną część — dwa ostatnie dni — ceremonii zorganizowanej w Port Tobacco w pierwszej połowie sierpnia 2001 roku. Przebieg Tańca Słońca u Indian Piscataway wskazuje, że ma on charakter nie tylko i nie przede wszystkim religijny, ale także polityczny. Poszczególne elementy ceremonii przypominały obrzędy Indian Prerii znane z XIX-wiecznych opisów: zawieszanie tancerzy przymocowanymi do piersi rzemieniami na cedrowym drzewie ustawionym pośrodku placu, bieg dookoła drzewa z przyczepionymi za pomocą rzemieni do pleców czaszkami bizonami ciągnącymi się po ziemi, nieustanny taniec uczestników i obserwatorów otaczających tancerzy wielkim kręgiem<sup>47</sup>. Z ważnym wszakże wyjątkiem: co mniej więcej godzinę lub półtorej, pomiędzy włączaniem się do ceremonii kolejnych tancerzy, wódz Piscatawayów Billy Tayac albo któryś z działaczy AIM z innych plemion wygłaszali mowy, w których głosili konieczność walki z rządem amerykańskim o wolność i suwerenność Indian.

Ostatniego dnia po zakończonej ceremonii odbył się ślub Indianina Seneka z rezerwatu Cattaraugus w stanie Nowy Jork i dziewczyny Piscataway. Udzielający ślubu, Billy Tayac, podkreślił znów, że ta ceremonia jest wyrazem niezależności Indian od praw białego człowieka.

Chcą zawrzeć małżeństwo, nie według prawa Stanów Zjednoczonych czy prawa stanu Maryland, nie według żadnego prawa narzuconego, pragną zostać poślubieni sobie w naturalny sposób, czego świadkiem będzie Stwórca... Tych dwoje młodych ludzi zdecydowało się przeciwstawić. To właśnie dzieje się tutaj przez ostatnie 20 lat... Musimy posiadać naszą własną dumę...<sup>48</sup>

Dodał, że małżeńska ceremonia odbyła się na terenie Port Tobacco już około 10 razy, m.in. jego syn Mark Tayac zawarł tak ślub, „rzucając wyzwanie prawu stanu Maryland”. W dalszej części przemówienia wódz Tayac nawiązał do doniosłych wydarzeń z najnowszej historii Indian w Stanach Zjednoczonych, m.in. Wounded Knee (1973) i Oka (1990), w ten sposób ponownie podkreślając

<sup>46</sup> Informacja uzyskana w rozmowie z Titusem Eagle'm Featherem 12 sierpnia 2001 r. w Port Tobacco. Wprowadzenie tego obrzędu (dzięki wizji lidera) u Piscatawayów odpowiada sposobowi, w jaki był 150 lat wcześniej wprowadzany wśród Indian Prerii. Wtedy również decydowała wizja i inicjatywa lidera grupy. Zob. np. opis ceremonii u Wind River Shoshoni z Wyoming, w: Hulkrantz, 1987: 67–69. Również Indianie Ute posiadali mit, według którego młody mężczyzna otrzymał wizję, w której Sunav — Wilk, w połowie bohater kulturowy, a w połowie trickster, nauczył go Tańca Słońca. Taniec miał pomóc jego plemieniu w przyszłości, „kiedy wyschną potoki i liście na drzewach” [Opler, 1941: 551–552].

<sup>47</sup> Por. np.: Jorgensen, 1972; Hulkrantz, 1987.

<sup>48</sup> Fragment przemówienia Billy'ego Tayaca podczas ceremonii ślubnej 12 sierpnia 2001 r. w Port Tobacco, Maryland.

polityczny wymiar rodzinnego wydarzenia<sup>49</sup>. W całej akcji uczestniczyli członkowie Stowarzyszenia Wojowników. Parze młodych towarzyszyło kilkunastu Indian ubranych w wojskowe stroje, trzymając za jej plecami wielką flagę z napisem „Warrior Society” (pan młody, członek stowarzyszenia, również występował w stroju wojskowym). Gdy zagadnąłem jednego z nich, dlaczego są tak ubrani, odparł, że są wojownikami i że dbają o porządek. Nie należał do Mohawków, przybył z Kalifornii, jest członkiem plemienia Yaqui<sup>50</sup>.

Militarny akcent ceremonii Tańca Słońca i ślubu jest demonstracją strategii budowania tożsamości przez Piscatawayów za pomocą ostrego wyznaczania granic pomiędzy deklarowaną wspólnotą indiańską a głównym nurtem społeczeństwa amerykańskiego. Wcześniej cytowana opinia Butcha Pierce'a świadczy, że dla Nanticoke Leni–Lenapów z Bridgeton taka konfrontacyjna orientacja jest mało istotna. Oto co na temat Tańca Słońca mówi Urie Ridgeway, który od kilkunastu lat bierze udział w ceremonii (zanim został tancerzem, był członkiem zespołu bębniarzy):



49. Organizatorzy Tańca Słońca w Port Tobacco prowadzą sprzedaż koszulek z nadrukowanymi symbolami indiańskimi (fot. B. H.)

<sup>49</sup> Okupacja przez działaczy AIM wioski Wounded Knee w Południowej Dakocie — wydarzenie nazwane później „drugim Wounded Knee” — miejsca, w którym niemal 100 lat wcześniej Siódma Brygada Kawalerii zmasakrowała grupę bezbronných Siuksów (1890), jest symbolem współczesnej walki o prawa Indian. Należy też ona do zbiorowej mitologii Piscatawayów z tej przyczyny, że wydarzenie to przypadło na okres formujący plemię.

Oka, miejscowość w Quebecu, stała się znana dzięki konfliktowi o pole golfowe między Mohawkami z pobliskiego rezerwatu Kanesatake a białymi mieszkańcami miasteczka, władzami prowincji, a także rządem kanadyjskim. Kilkumiesięczna blokada Mostu Merciera przez Mohawków z rezerwatu w Kahnawake, odsiecz Mohawków z Akwesasne oraz strzelanina, która doprowadziła do śmierci policjanta z Quebecu, zakończyły się zwycięstwem Indian: rząd federalny zapłacił za sporną ziemię nieindiańskim mieszkańcom Oka i przekazał ją Mohawkom.

<sup>50</sup> Stowarzyszenia Wojowników, które zapewne miały początek w akcjach politycznych radykalnych Mohawków w Kanadzie, rozprzestrzeniły się wśród grup indiańskich na całym kontynencie. Właściwie trudno zauważyć wspólny rys takich organizacji, poza nazwą i niekiedy kryminalnym oraz rasistowskim charakterem. Indiańska prasa z 2001 roku donosi na przykład o indiańskim gangu więziennym w Arizonie, które określa siebie mianem Stowarzyszenia Wojowników [*Prison Warrior Society...*, 2001].

Tańczę z wielu powodów (...) Tańczę dla mojej rodziny, po to żeby wróciły ceremonie (...) Taniec Słońca to ofiara, którą składasz, oddajesz kawałek swojego ciała — jedyną rzecz, którą Stwórca dał ci jako jednostce, oddajesz to z powrotem ziemi i ludziom, zwierzętom, drzewom, rybom, żeby mogły przetrwać. (...) Tancerz Słońca jest odpowiednikiem księdza czy pastora. Musi przestrzegać pewnej etyki. (...) tańczysz dla ludzi, modlisz się za nich. Ludzie przychodzą do mnie i mówią: „Urie, moja babka jest chora (...), oto tytoń — czy zatańczysz w tym roku, weźmiesz tytoń?”. Więc biorę tytoń i modlę się<sup>51</sup>.

Urie jest zdecydowanym zwolennikiem poglądu, że Indianie nie powinni mieć nic wspólnego z chrześcijaństwem. W jego wizji tożsamość NLL może być wyrażona tylko wtedy, jeżeli nastąpi „powrót” do tradycyjnych indiańskich praktyk religijnych. Większa część społeczności NLL jednak nie zna Tańca Słońca i jest przywiązana do religii protestanckiej, w której została wychowana. W tym sensie trudno mówić, że postrzegane jako nieindiańska wiara chrześcijaństwo jest obcym elementem dla NLL. Kościół metodystów zrosł się ze społecznością z Bridgeton 150 lat temu, a i wcześniej stanowiła ona kongregację protestancką (episkopalia-nie). Współcześnie, mimo uczestnictwa niektórych spośród nich w Tańcu Słońca, większe znaczenie ma konstruowanie plemiennej tożsamości za pomocą chrześcijaństwa. U Piscatawayów strategia budowania etniczności polega wprawdzie na wykorzystywaniu elementów indiańskich, ale do niedawna obcych Indianom z Maryland nie tylko ze względu na odległość, ale także czas<sup>52</sup>. Taniec Słońca wśród Siuksów (gdzie obrzęd ten posiada długą tradycję), a tym bardziej wśród Piscatawayów nie może odgrywać tej samej roli, jaką miał wśród Indian Prerii w XIX wieku (jego główną funkcją było wabienie bizonów, które na Wschodzie wyginęły na długo przed narodzinami Tańca Słońca na Zachodzie)<sup>53</sup>. Obecnie jest on instrumentem budowania tożsamości nie tyle plemiennej, co indiańskiej, w opozycji do kultury głównego nurtu społeczeństwa. Sięga się po taką tradycję w przeko-

<sup>51</sup> „I Sundanced for many different reasons... I have been on a drum singing songs for the dancers for... 7 years, since I was fourteen. I've danced for my family, my grandmother, my children, for coming back of ceremonies... It is said that Sun Dance is a man's thing. It is not about it. Sun Dance was more the sacrifice that you give, that you make, you give of your flesh — the one thing that creator gave you as individual, and you give that back so that the earth and the people, and the animals and the trees and the fish that walk upon can survive. You are giving back that little thing... [It] is not something [to go] and speak about, you don't walk around and say: «I am a Sundancer, I am a man, I've done this, I've done that». To be a Sundancer is equivalent to be a priest, or minister. There's certain ethics that you have to follow. Once you decide to become a Sundancer, you pick that pipe up and decide you gonna carry it. That pipe doesn't belong to you, that's not your pipe, you are a caretaker. That pipe belongs to people and you are dancing for them, you're praying for them. People come to me, say: «Urie, my grandmother is sick (...), here's some tobacco — will you dance this year, take this with you?». And I take this tobacco and I pray” [wywiad z lipca 2001 r.].

<sup>52</sup> Piscatawayowie nie są wyjątkiem, jeśli chodzi o adopcję Tańca Słońca. Ceremonię odprowadzają na przykład Indianie z Kolumbii Brytyjskiej [informacja uzyskana w czasie rozmowy z Indianką Mohawk, której syn bierze udział w święcie w Kolumbii Brytyjskiej, październik 2001 r., Utica, NY] czy Indianie Hopi w Arizonie [Lyon, 1998: 312].

<sup>53</sup> Oczywiście ceremoniał Tańca Słońca już w XIX wieku nie był jednolity. Nieco inny przebieg i znaczenie miał wśród plemion Prerii i u na przykład Indian Ute z Kolorado [Opler, 1941: 568–569].

naniu, że jej indiański rodowód (nieważne, że niemiejscowy) i dawne pochodzenie są wartościami samymi w sobie. Zmienia się natura granic pomiędzy Piscatawayami a resztą społeczeństwa. Już nie więzi rodzinne utrzymujące się z pokolenia na pokolenie, nie plemienna ziemia, nie żywe tubylcze praktyki religijne stanowią o odrębności Piscatawayów (zanik tych instytucji jest oczywistym wynikiem kilkusetletniej akulturacji i asymilacji), lecz utożsamienie się z wyobrażoną globalną kulturą wszystkich Indian. W ich przypadku tożsamość zbiorowa staje się szersza, bardziej abstrakcyjna, inaczej niż u Lenapów z południowego New Jersey, którzy dzięki silnym więzom rodzinnym, a nie specyficznym tradycjom indiańskim (bo te zdażyły u nich zaniknąć) zachowują odrębną tożsamość.

Dla grupy z New Jersey pomysł z wykorzystaniem Kościoła metodystów w Fordville w staraniach o uznanie federalne jest strategią nową; narodził się w głowach liderów i jest istotnym czynnikiem służącym do negocjowania statusu grupy w społeczeństwie amerykańskim. Jednakże jeżeli ta próba się nie powiedzie, to można się domyślać, że najważniejsza funkcja Kościoła, polegająca na wzmacnianiu społeczności i zaspokajaniu jej potrzeb religijnych, pozostanie niezmienną. Tubylcy z Bridgeton nie zwrócili się do metodyzmu nagle. Zrastali się z tą religią od kilku czy kilkunastu pokoleń, a refleksja, by wykorzystać ją w grze etnopolitycznej, pojawiła się stosunkowo niedawno. Inaczej jest z Indianami Piscataway (oraz nielicznymi Nanticoke Lenni–Lenapami), którzy będąc katolikami od co najmniej XIX wieku, Taniec Słońca praktykują dopiero od kilkunastu lat. Dla nich nowa religia wyraźnie ma służyć budowaniu granic między grupą własną (rozumianą bardziej jako zbiorowość tubylczych mieszkańców Stanów Zjednoczonych niż jako konkretne plemię) a społeczeństwem i (zwłaszcza) rządem amerykańskim. Dopiero wiek XX przyniósł nowy element: tworzenie więzi ponadlokalnych, międzyplemiennych (pomijając wspomniane wcześniej próby z drugiej połowy XVIII i początku XIX wieku, które miały przede wszystkim militarny charakter). U Piscatawayów zaczynają istnieć równoległe dwie tożsamości. Pierwszą można opisać jako „codzienną”, lokalną, rodzinną, plemienną, sąsiedzką, opartą w głównej mierze na kulturze amerykańskiej. Druga natomiast funkcjonuje od święta, prezentowana jest jako indiańska, międzyplemienna, werbalizowana, deklarowana, podkreślana jako jedyna, faktyczna i pożądana. Jest ona wyobrażona w tym sensie, że nie jest realizowana na co dzień, nie jest zakorzeniona w kulturze, która zawierałaby wzory zachowania odmienne od wzorów ogólnoamerykańskich. Ona dopiero tworzy odmienne wzory i wartości. To etnopolityczny projekt — wcielanie w życie konstruktów „swoi–obcy”, w którym symbolami obcości stają się: rząd Stanów Zjednoczonych, FBI i religia chrześcijańska — instytucje świata kultury amerykańskiej. W tym kontekście Taniec Słońca wśród Piscatawayów można nazwać próbą *etniczności religii*, czyli uczynienia z niej domeny jednej grupy etnicznej — Indian. Tymczasem pierwsza tożsamość w sposób naturalny, siłą

zwyczaju i codziennej praktyki akceptuje te instytucje (wielu Piscatawayów to nadal katolicy!)<sup>54</sup>.

Tymczasem protestantyzm Lenapów — jako jedna z religii dominujących w amerykańskim społeczeństwie — raczej wpisuje NLL w ogólnonarodową amerykańską kulturę niż z niej wyodrębnia. I chociaż dla niektórych Kościoł pod wezwaniem św. Jana jest symbolem tożsamości właśnie indiańskiej, potwierdzeniem i wzmocnieniem spoistości tubylczej grupy, to dla innych jest przeszkodą w deasymilacji NLL.

## 7.4. Folklor, nowe tradycje. Tubylczość wyobrażona

Nanticoke Lenni–Lenapowie angażują się również w działania o charakterze edukacyjnym i towarzyskim, które z jednej strony mają za zadanie integrować społeczność z innymi grupami etnicznymi, z drugiej uczyć młodszych członków NLL zwyczajów uważanych za indiańskie i wpajać im poczucie tubylczej tożsamości.

### 7.4.1. „Szałas potów”

Jedna z informaterek opowiada o olbrzymim zainteresowaniu dzieci Nanticoke Lenni–Lenapów kulturą indiańską.

(...) dzieci uczą się niemal każdego aspektu życia tubylczych Amerykanów. Dwa razy w roku mają program, który nazywają zebraniem [*gathering*]. Dzieci podróżują poza New Jersey, poznają różne tubylcze umiejętności, „szałasy potu”<sup>55</sup>.

Wypowiedź kobiety o „uczestnictwie dzieci w tubylczym życiu” przywołuje na myśl harcerskie obozy, podczas których młodzi chłopcy uczą się „naturalnych” technik przetrwania, rozpalania ogniska czy budowania szałasu. Można wywnioskować, że „tubylczy” (*native*) oznacza styl życia z jakiejś minionej epoki; „jesteś *native*” oznacza, że zachowujesz się tak, jak niegdyś postępowali Indianie. Na przykład budujesz „szałas potów”, chociaż współcześnie nie jest on elementem kultury, w której żyjesz.

W przeszłości „szałas potów” (*kolłsi*) Delawarów był konstruowany po to, by podczas specjalnej ceremonii–kuracji wyleczyć chorego. „Szałas potów” budowano zazwyczaj tak, aby jego dolna część znajdowała się poniżej poziomu ziemi. Pokryty był ręcznie ciosanymi kawałkami drewna i darnią. Powietrze wewnątrz szałasu nagrzewano do granic wytrzymałości ludzkiego ciała kamieniami wyjętymi z ogniska. Osoby przebywające w środku przygotowywały lek w postaci

<sup>54</sup> W tym miejscu używam definicji zwyczaju Erica Hobsbawma: według niego zwyczaj to nieuświadomiana instytucja, zapewniająca trwanie kultury (w przeciwieństwie do tradycji, która miałaby być z natury zmienna i wyobrażana) [Hobsbawm, 1983: 2–3].

<sup>55</sup> „(...) there is a definite interest, children participate in almost every aspect of Native American life. They have a program twice a year that they call gathering. Children go out of New Jersey, they know different native skills, sweat lodges” [informatorka 8, wywiad z 12 lipca 2001 r.].

wywaru z ziół, który spożywano podczas ceremonii. Zapewniał on obfite pocenie się oraz gasił pragnienie [Heckewelder, 1876: 218–220]. Heckewelder, misjonarz działający w XVIII wieku wśród nawróconych na chrześcijaństwo grup delawarskich w Pensylwanii oraz wśród Irokezów w stanie Nowy Jork, wspomina, że oprócz celów ściśle leczniczych „szałas potów” (czy według jego określenia „potny piec”, „parownik” — *sweat oven*) służył jako miejsce odpoczynku i odprężenia dla „wędrowca, myśliwego czy wojownika” [tamże; Tantaquidgeon, 1995: 20–21].

„Kąpiel potna” (*sweating bath*) mogła też być częścią dorocznej ceremonii Wielkiego Domu (*Big House ceremony*), niepraktykowanego już rytuału, którego celem było składanie podziękowań Wielkiemu Duchowi oraz zapewnienie sobie jego przychylności w nadchodzącym roku [Newcomb, 1956: 64–67<sup>56</sup>] albo wręcz, według opisu agenta federalnego do spraw Indian w Piqua, Ohio, Johna Johnstona z 1922 roku, uchronienie świata od zagłady [Grumet, 2001: 50]. Mężczyźni uczestniczący w rytuale przechodzili w ten sposób test na wytrzymałość zarówno duchową, jak i fizyczną. „Tych, którzy byli w stanie wytrzymać ukrop najdłużej, uważano za posiadających specjalną moc potrzebną do walki i do leczenia”<sup>57</sup>.

Trudno wyobrazić sobie, aby budowa „szałasu potów” mogła dziś pełnić podobne funkcje. Jest raczej wydarzeniem o zupełnie innym wymiarze. Wydaje się, że obecnie dzieci uczą się, jak budować *sweat lodge*, ponieważ „tak robią Indianie”, bo jest to częścią wyobrazonego stylu życia Indian. Rozróżnienie na „robią” i „robili” (informatör 8 używa czasu teraźniejszego) staje się nieistotne; „tubylczość” okazuje się konceptem beczasowym, niezależnym od linearnego czasu historycznego, określeniem odmiennego stanu wiedzy<sup>58</sup>. Jest to zabieg (1) wyobrażania sobie, jak było w przeszłości, (2) zachowywania się według tego wyobrazonego wzoru, (3) utożsamiania tego zachowywania z zachowaniem „przodków”. Przywracanie zwyczajów, takich jak „szałas potów”, można by określić jako akt jednoczenia się z przodkami oraz ekspresję takiej wyobrazonej kultury indiańskiej, jaką była lub jaką — według współczesnych — powinna być.

<sup>56</sup> Por. zapiski z dziennika prowadzonego podczas badań terenowych przez Lewisa H. Morgana w rezerwacie Delawarów w Kansas w 1859 roku: „They believe unless they observe it once a year their crops will fail, and they will lose the favour of the Great Spirit” [Grumet, 2001: 52–53].

<sup>57</sup> „Those who could withstand the heat for the longest period were regarded as possessing the greater power for war, and for curing” [Tantaquidgeon, 1995: 21].

<sup>58</sup> Fragment wywiadu z informatorką 8 z 12 lipca 2001 r.:

B. H.: Do you think things like sweat lodge are important because they solve some problems today, or because they are old?

8: It's tradition. (...) this is a gathering, it's beneficial to your health, some natives believe that ash it produces actually cleanses of the body.

B. H.: Do you believe?

8: Yes, I do. And it is important aspect of native life. This is tradition as long as being Native Americans. And they learn how to actually built the sweat lodge, which is good...

B. H.: Have you been to sweat lodge?

8: No, but this is mostly for men. I would imagine females could do this, but I don't know a lot about that. That's just my opinion.



#### 7.4.2. Powwow

Strona internetowa Nanticoke Lenni–Lenapów<sup>59</sup> pod zakładką „Past Tribal Events” kryje siedem kolejnych podstron zawierających zdjęcia z imprez o charakterze towarzysko–komercyjnym, nowej tradycji Indian w całej Ameryce Północnej: *powwow*<sup>60</sup>. Znaczenie słowa *powwow* przeszło niezwykle ewolucję: to, co dziś oznacza plemienne lub międzyplemienne zgromadzenie, wywodzi się od *pauwau*, słowa z jednego z algonkińskich języków, które określało szamana/znachora [Kavanagh, 1996: 513], a także ceremonię leczniczą i religijną zarazem (wśród Indian południowej Nowej Anglii) [Ronda, 1977: 73]. Współcześnie Nanticoke Lenni–Lenapowie dokonują zaskakującej, ale prawdopodobnie bliskiej duchowi pierwotnego znaczenia, interpretacji tego słowa:

(...) słowo „PowWow” pochodzi najprawdopodobniej od *pauwau* ze starożytnego języka Wampanoag; odnosiło się do świętego człowieka czy szamana, który organizował spotkania całych zbiorowości, by leczyć dusze i ciała swoich ludzi<sup>61</sup>.

Jimmy Flicker, religijny przywódca Nanticoke Lenni–Lenapów, o świętach *powwow* wypowiada się z dystansem, uważając, że są to zazwyczaj komercyjne imprezy, zbyt mało uduchowione (*spiritual*). Twierdzi jednak, że czasem zdarzają się „staromodne *powwows*” (*old-fashioned*), podczas których rodziny się spotykają, by cieszyć się swoim towarzystwem, a tańcem i graniu na bębnach nie ma końca:

(...) nie przerywają. Dla mnie to jak święte wydarzenie (...) Myślę, że wszyscy ludzie mają to nieświadomie... To komunikacja pomiędzy ludźmi, którą się radujemy, gramy w gry, w które niegdyś graliśmy<sup>62</sup>.

Spotkania, które opisuje Jimmy Flicker, mogą odgrywać podobną rolę, co „lek” (*medicine*) wśród Irokezów. Lekiem, jak wspomniałem wcześniej<sup>63</sup>, jest dla nich uczestnictwo w wydarzeniach, które absorbują całą wspólnotę, sprawiając, że każdy czuje się potrzebny. „Leczenie” całej społeczności następuje poprzez na przykład udział w grze *lacrosse* czy leczniczy obrzęd stowarzyszenia tajemnego.

Informator 60, pochodzący ze stanu Delaware, wspomina, że tamtejsi Indianie (Nanticokanie) zaprzestali organizowania *powwow* w latach trzydziestych XX wieku i dopiero w 1977 roku odbyło się następne, wtedy kiedy niektórzy

<sup>59</sup> <<http://www.nanticoke-lenape.org/>> [dostęp 23 stycznia 2008 r.].

<sup>60</sup> Idea *powwow* przenosi się również za ocean. Od niedawna miłośnicy współczesnej kultury indiańskiej w Polsce organizują polskie *powwow* na wzór imprez indiańskich. Pierwsze takie wydarzenie miało miejsce w Katowicach w listopadzie 2002 roku [Cień, 2002b: 49 oraz Yegman, 2002: 49]. Drugie odbyło się w Toruniu wiosną 2003, a trzecie znowu w Katowicach w listopadzie 2003 roku [Lipecki, 2003: 54–55].

<sup>61</sup> „The actual word «PowWow» is most likely from an ancient Wampanoag Indian word *pauwau* which referred to a holy man or «medicine» man who would often hold large gatherings to heal the souls and bodies of his people” [*What is a Powwow?*, 2001].

<sup>62</sup> „(...) they don't stop... To me it is like a sacred thing, because (...) I think all people have that... without knowing... It is communication between our people, sometimes that we enjoy, play the games that we used to play...” [wywiad z 2 lipca 2001 r.].

<sup>63</sup> Patrz podrozdziały 3.3.2 oraz 3.3.2.1.



50. „Butch” Pierce, członek rady plemiennej NLL, z zawodu stolarz, w wolnych chwilach zajmuje się rzemiosłem (fot. B. H., sierpień 2001 r.)



51. Wielkie Wejście na otwarcie *powwow* w Tipton w zachodniej Pensylwanii. Na pierwszym planie Paunis Ezra Fields, mistrz ceremonii, za nim Mark Gould, wódz NLL (po jego prawej), i Urie Ridgeway, dyrektor imprezy (po lewej) (fot. B. H., 20 lipca 2002 r.)

postanowili reaktywować indiańskie stowarzyszenie (*Indian association*). W tym samym czasie również ludność tubylcza w Bridgeton zaczęła organizować *powwow* i, jak wskazuje strona internetowa, stały się one wizytówką grupy.

*Powwow* odbywają się w weekendy, najczęściej w czasie sezonu letniego. Każde święto zaczyna się Wielkim Wejściem (Grand Entry) w piątek wieczorem. Wtedy na arenę znajdującą się pośrodku miejsca wydarzenia wnoszona jest laska indiańska ozdobiona piórami i flaga amerykańska (często też kanadyjska). Zazwyczaj trzymają ją indiańscy weterani wojen w Korei, Wietnamie czy Iraku. Za nimi wchodzi goście honorowi: przywódcy plemienni, czasem politycy, zaproszeni goście (nie tylko Indianie). Potem wkraczają mężczyźni w następującej kolejności: tancerze „tradycyjni”, tancerze „Grass” i tancerze „Fancy”, za nimi kobiety–tancerki „tradycyjne”, „Jingle” i „Fancy”. Wszyscy tańczą w kręgu, „poruszając ziemią” [Tenniscoe–Riley, 1991: 19]. Potem następuje uroczysta przemowa jednego z organizatorów, a po niej zaczyna się indiańskie święto.

Indiańskie święto tańca stało się jednak tak popularne, że praktycznie można się na nie natknąć o każdej porze roku w rozmaitych miejscach Ameryki Północnej. By pokazać, jak nowa indiańska tradycja łączy się z amerykańskim kalendarzem świąt, wskażę kilka przykładów: Indianie z rezerwatu Warm Springs w Oregonie organizują *powwow* w lutym, w okolicach dnia urodzin prezydenta Lincolna; niektóre grupy (np. Spokane ze stanu Washington, Turtle Mountain z Północnej Dakoty, Siuksowie Cheyenne River z Południowej Dakoty, Choctawowie z Oklahomy, Czipewejowie w Minnesocie) we wrześniu z okazji Dnia Pracy; Siuksowie Oglala z Południowej Dakoty w czerwcu na zakończenie roku szkolnego [Gattuso, 1992: 357–367]. Z kolei Indianie Nez–Perce z Idaho urządzają w czerwcu *Powwow Pamięci Wojowników* (Warriors Memorial *Powwow*) na cześć swojego najśłynniejszego przywódcy Wodza Józefa; Odżibwejowie (Czipewejowie) Lac Courte Oreilles z Wisconsin organizują *powwow* w lipcu na cześć ziemi (Honor the Earth *Powwow*) [tamże]. Wydarzenia te mogą się odbywać w małych miasteczkach i w metropoliach, w parkach, lesie, szkołach. Indianie Nanticoke Leni–Lenape swoje święto organizują co roku na początku czerwca na terenach wystawowych w hrabstwie Salem.

Spotkania *powwow* mają przede wszystkim charakter towarzyski<sup>64</sup>. Dają one okazję do odnowienia kontaktów z zaprzyjaźnionymi plemionami i wspólnego spędzenia czasu wśród „swoich”, czyli wśród rodzącej się na czas święta wspólnoty indiańskiej<sup>65</sup>. Główną atrakcją tej imprezy są konkursy taneczne, trwające przez trzy weekendowe dni, począwszy od piątkowego popołudnia. Tancerze mogą należeć tylko do organizacji plemiennych (wśród widzów natomiast niejednokrotnie przeważają biali turyści).

<sup>64</sup> Aczkolwiek w trakcie *powwow* u Indian Nanticoke w Millsboro w stanie Delaware, w którym miałem okazję uczestniczyć we wrześniu 2001 roku, odbyło się nabożeństwo chrześcijańskie.

<sup>65</sup> O uczestnictwie w *powwow* jako wyrazie godzenia tożsamości indiańskiej z amerykańską wielkomijskich Indian należących do klasy średniej wspomina Michelene Fixico [2002: 149–155].

Mężczyźni i kobiety konkurują oddzielnie w kilku kategoriach. Niektóre tańce wywodzą się z tradycyjnych obrzędów Indian Prerii, inne są nowymi wymysłami. Tancerze muszą posiadać bogato zdobione kolorowe stroje, które sami szyją, wzorując się na uroczystych ubraniach noszonych przez Siuksów czy Czejenów w XIX wieku. Bez wystawnych i starannie wykonanych strojów szanse tancerza na uzyskanie nagradzanego miejsca są znikome. Dopiero drugim elementem niezbędnym do odniesienia sukcesu jest umiejętność ekspresyjnego poruszania się w rytm muzyki (zwłaszcza w wypadku mężczyzn, krok taneczny kobiet jest stateczny).

*Powwow* jest też okazją do zarobienia pieniędzy: albo w trakcie konkursu tanecznego (dla najlepszych zawsze są przygotowane nagrody pieniężne), albo poprzez sprzedaż wyrobów rzemiosła indiańskiego. Dookoła placu tanecznego rozstawione są stoiska, na których turyści i sami Indianie również mogą nabyć rozmaite towary: „łapacze snów”, nalepki, plakaty, czapki i koszule z indiańskimi symbolami<sup>66</sup>.

Chłopak należący do Nanticoke Lenni–Lenapów stwierdził, że jego życie i życie nie–Indian to są kompletnie różne sprawy: „To dwa różne światy. Dla nich normalną rzeczą jest pójście do McDonald’sa, dla mnie — na *powwow*”<sup>67</sup>.

Tubylcy z Bridgeton nie tylko organizują własne święto tańca, ale udzielają się chętnie w *powwow* organizowanych w sąsiednich stanach: Nowym Jorku czy Delaware. Co roku występują w niewielkim miasteczku Tipton w zachodniej Pensylwanii, w parku zabawy należącym do zaprzyjaźnionego białego biznesmena. NLL stanowią główną „siłę uderzeniową” imprezy, dostarczając nie tylko największej liczby tancerzy, ale także organizując przebieg wydarzenia (tzw. MC — Master of Ceremony, czyli mistrzem ceremonii — jest zaprzyjaźniony z nimi Ezra Fields, Indianin z plemienia Pawnee, który od wielu lat prowadzi także *powwows* Nanticoków w New Jersey, a Urie Ridgeway — dyrektorem (*chairman*) imprezy, czyli osobą odpowiedzialną za jej bezpieczeństwo).

*Powwow* wydaje się najlepiej rozpoznawalnym „znakiem firmowym” współczesnych Indian. Przyczyn jest kilka, wśród nich jarmarczna atmosfera imprezy kusząca uczestników (nie tylko spoza indiańskich społeczności, ale także *insiderów*) posmakiem bezpiecznej egzotyki, jak również znany z westernów styl ubioru głównych wykonawców. Indianie organizują to święto nie tylko dla samych siebie, ale też, jak to określają, „w celach edukacyjnych” dla ogółu społeczeństwa, a w istocie po to, by zmanifestować odrębność i atrakcyjność własnej kultury<sup>68</sup>. *Powwow* to z jednej strony nowa produkcja kulturowa, której efektem jest tworzenie się

<sup>66</sup> Więcej na temat *powwow* na przykład w: Nowociń, 2002a: 38–42.

<sup>67</sup> „It’s like two different worlds. For them [a normal thing to do] is to go to McDonald’s, for me is to go to *powwow*” [informator 7, wywiad z 11 lipca 2001 r.].

<sup>68</sup> Podobnie Anya Peterson Royce upatruje w ulotkach, ozdobionych rysunkami Indian w strojach Indian Prerii (m.in. pióropusze), reklamujących indiańskie imprezy służące tubylczym Amerykanom do zbierania funduszy na plemienne cele, chęci dotarcia do jak najszerszej publiczności za pomocą symboli rozpoznawalnych zarówno przez tubylców, jak i nie–Indian. Stroje Indian Prerii są jedynymi znanymi szerszej publiczności i autorzy ulotek zdają sobie z tego sprawę [Royce, 1982: 145].

panindiańskiej tożsamości, z drugiej sprzyja unifikacji, a więc i zanikowi elementów stanowiących o odrębności i wyjątkowości poszczególnych grup amerykańskich Indian. Ta nowa tradycja osłabia więc tożsamość plemienną, oferując w zamian uczestnictwo w nowej — wyobrażonej grupie etnicznej: wspólnocie wszystkich rdzennych Amerykanów. Manifestowanej poprzez konkursy taneczne kulturowej odrębności towarzyszy często nieuświadomiana akceptacja tak znie-nawidzonej przez Indian akulturacji do społeczeństwa białego człowieka. Z tego właśnie powodu niektórzy starsi członkowie społeczności indiańskich wyrażają niechęć do *powwow*, upatrując w nich zagrożenia „prawdziwej” plemiennych kultury.

W przypadku grup, takich jak Nanticoke Lenni–Lenapowie, integracja z innymi społecznościami (a święta *powwow* są znakomitą ku temu okazją) jest po części odpowiedzią na politykę rządu federalnego uznającego według własnych kryteriów, którym zbiorowościom należy się status grup indiańskich. Poprzez wspólne uczestnictwo w wydarzeniach o charakterze folklorystycznym nowo powstające grupy etniczne wzajemnie się utwierdzają w przekonaniu o własnym tubylczym dziedzictwie, a także starają się dać wyraźny sygnał: „Zachowujemy się jak Indianie, jesteśmy ekspertami w dziedzinie kultury indiańskiej”.

#### 7.4.3. Indiańska „księżniczka”

Popularny wśród Indian Ameryki Północnej stał się zwyczaj wybierania „księżniczki” plemienia. U Nanticoke Lenni–Lenapów musi się ona wykazać przede wszystkim zainteresowaniem kulturą tubylczą i szacunkiem dla starszych<sup>69</sup>. Warunkiem koniecznym jest też przygotowanie wypracowania na temat związany z tradycją i historią plemienia. Członkowie Rady Plemiennych obserwują kandydatki przez kilka miesięcy, po czym ogłaszają swój werdykt podczas *powwow*. Choć każdego roku wybierana jest nowa „księżniczka”, poprzednio wybrane nie tracą swojego tytułu.

Informatorka [20], która przed kilku laty została wybrana księżniczką, tak opisuje wymogi stawiane przed kandydatką:

Żeby zostać księżniczką, musisz znać wszystkie zwyczaje, wszystkie tradycje, umieć występować przed publicznością, mówić o tubylczych mieszkańcach Ameryki, co to znaczy posiadać dziedzictwo. Musisz przedstawić esej członkom rady. Oni wybierają, kto najlepiej reprezentuje plemię i jak już raz zostanie wybrany, pozostaje księżniczką do końca życia (...) Wymagana jest nieustanna nauka tańczenia, śpiewania, teraz uczymy się języka<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Na przykład „księżniczka” u Indian Mohican (Stockbridge–Munsee Band) z Wisconsin musi „to be a good role model, leader”. Kandydatki są „judged on their participation in history and language class, showing up to class, their participation throughout the pow–wow, and dancing at the pow–wow”. Częścią konkurencji jest też napisanie eseju [*Jr., Little, and Miss Moheconneew...*, 2002].

<sup>70</sup> „To become princess you have to know all the customs, all the traditions, to be able to go out to the public, able to speak on Native American, what it means to have this heritage. You have to hand in an essay to council members, they get together and pick who is the best to represent the tribe, and once you become a princess, you’re a princess until you die. [This knowledge] was passed to me by elders of

Wybory indiańskiej miss nie są czymś właściwym tylko społeczności Nanticoke Lenni–Lenapów — w istocie przypominają różnorakie konkursy piękności w Europie czy w Ameryce (miss stanu czy *miss pageant* wybierana podczas różnych imprez o charakterze lokalnym). W ten sposób „indiański” zwyczaj stał się popularną, rozpoznawalną instytucją umożliwiającą kontakt między indiańskimi a nieindiańskimi społecznościami, powszechnym i lubianym elementem popularnej świątecznej kultury amerykańskiej ubarwionej „egzotyką” w postaci występów indiańskich dziewcząt ubranych w kolorowe stroje<sup>71</sup>. Niestety, zwyczaj ten miewa uboczne efekty, gdyż rodzi rywalizację nie tylko pomiędzy kandydatkami, ale także ich rodzicami, którzy zarzucają członkom Rady Plemiennej NLL nepotyzm i manipulacje przy wyborze miss.



52. Christy Pierce, „księżniczka” NLL (fot. B. H., sierpień 2001 r.)



53. Kreshna Figueora podczas prezentacji tańca *powwow*, Bridgeton (fot. B. H., lipiec 2002 r.)

the tribe, there was constant training for dancing, singing, right now we are learning language” [wywiad z 4 lipca 2001 r.].

<sup>71</sup> Wśród licznych konkursów „indiańskiej księżniczki” w całej Ameryce zwraca uwagę dość kuriozalna impreza w miasteczku Gnadenhütten w Pensylwanii, w którym podczas amerykańskiej rewolucji rozegrała się tragedia chrześcijańskich Indian (patrz podrozdział 6.1, s. 213). Współcześnie co roku odbywa się tam Święto Dni Osadnika (Pionier Days Festival), którego elementem są właśnie wybory Indiańskiej Miss [*History of Gnadenhutter*]. W ten oto sposób współczesność brutalnie obchodzi się z indiańską historią, bezczelnie ją asymilując do amerykańskiej popkultury.

#### 7.4.4. Pokazy tańców, wykłady

Nanticoke Lenni–Lenapowie organizują także pokazy tańców indiańskich dla lokalnej społeczności. W czasie moich dwóch pobytów w Bridgeton odbyły się takie przedstawienia nad niewielkim sztucznym stawem w centrum miasteczka, naprzeciwko Centrum Indiańskiego — biura NLL (lipiec 2001 i lipiec 2002 roku). Wakacyjny czas za każdym razem gromadził wśród publiczności wycieczki dzieci z wychowawcami oraz całe rodziny. Młodzi członkowie Nanticoke Lenni–Lenapów pod przewodnictwem Marka Goulda wykonywali wiele tańców, przesuając się wokół stawu w rytm magnetofonowej muzyki typowej dla *powwow*, wspomaganej rytmem bębna, w który uderzał jeden z członków plemienia. Po występie każdy z widzów mógł poprosić organizatorów o pomalowanie twarzy indiańskimi symbolami. Ta część spotkania cieszyła się dużym zainteresowaniem wśród najmłodszej części publiczności.

Takie imprezy mają za zadanie — poprzez wspólną zabawę — popularyzowanie wśród lokalnej społeczności wiedzy o istnieniu Nanticoke Lenni–Lenapów i nawiązanie przyjaznych kontaktów z miejscową nieindiańską ludnością. Wydaje się, że rzeczywiście relacje pomiędzy NLL a innymi grupami w hrabstwie Cumberland są dobre, z wyjątkiem konfliktu z ludnością murzyńską o Kościół w Fordville. Podczas obydwu pobytów wśród NLL nie zetknąłem się z żadnym innym problemem na tle etnicznym.

### 7.5. Religia i folklor a tożsamość

Podczas gdy inne dziedziny życia zmieniają się gwałtownie, uczestnikom współczesnej kultury wydaje się, że sfera religii, bardziej abstrakcyjna, bo oderwana od codziennego życia, może być z łatwością przywrócona w stanie niemal nietkniętym czasem.

Zebrane materiały, których część zaprezentowałem w tym rozdziale, pozwalają przypuszczać, że przeszłość odgrywa olbrzymią rolę w formowaniu tożsamości współczesnych Nanticoke Lenni–Lenapów. Przeszłość określa, czym tubylczy Amerykanie powinni być. Czym ta przeszłość się charakteryzuje? W deklaracjach moich rozmówców jawi się jako wyobrażone miejsce, z którego czerpie się wiedzę na temat sposobów życia, kultury materialnej, „filozofii”, tradycji. To miejsce nie jest odległe, moi informatorzy często powtarzają: „zawsze tu byliśmy”, „jesteśmy liczni i silni” („we are still here”, „we are here in numbers and force”), „praktykowaliśmy nasze wierzenia i zwyczaje”. Jedna z informaterek relacjonuje powody nawiązania kontaktu z grupami Delawarów w USA i Kanadzie: „żeby odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki/styl życia Lenapów”<sup>72</sup>. Z tej wypowiedzi wynika, że Nanticoke Lenni–Lenapowie są jednak świadomi zerwania ciągłości z kulturą

<sup>72</sup> „(...) to find out our true Lenape ways” [informatorka 12, wywiad z 11 lipca 2001 r.].

przodków i zaniku więzi etnicznych. Jednocześnie widoczne jest przeświadczenie, że nigdy nie nastąpiło żadne zerwanie, żadna nieciągłość pomiędzy „dzisiaj” i „kiedyś”; sugestia, że nawet jeżeli jakieś tubylcze zwyczaje nie istniały, to tylko chwilowo, albo też funkcjonowały w ukryciu.

Czy można, jak wynikałoby na przykład z historii rekonstrukcji społeczności Piscataway z Maryland dokonanej przez Gabrielle Tayac (która pisze o kulturowym tworzeniu indiańskiej tożsamości [Tayac, 1999]), kulturę wytworzyć tak po prostu, poprzez rytualne zachowania zaczerpnięte z innych kultur? Wydaje się, że wprowadzenie Tańca Słońca jest elementem projektu etnopolitycznego, który zakłada „ustalenie” kanonu kultury indiańskiej. Zmiana składu etnicznego ludności na Wschodnim Wybrzeżu oraz głębokie zmiany kulturowe (wynikające z akulturacji) stymulują nowe sposoby budowania tożsamości etnicznej i nowe postawy wobec tradycji i kultury. Przeżywanie kultury, przekazywanej na ogół bezwiednie — typowe dla tradycyjnych społeczeństw tubylczych — zostaje zastąpione poszukiwaniem konkretnych elementów kulturowych, najczęściej folklorystycznych (tańce *powwow*, łapacze snów) lub rytualnych (Sun Dance, „szalas potów”). Czy dzięki temu odmieni się amerykański styl życia potomków Indian zamieszkujących Wschodnie Wybrzeże? Oczywiście, nie. Sens procesu, który odbywa się w wielu miejscach na Wschodnim Wybrzeżu Stanów Zjednoczonych, polega na tym, że nowo wprowadzane/konstruowane specyficzne instytucje kulturowe, tj. takie, które przynależą do symbolicznej warstwy kultury, odbierane są i przedstawiane przez uczestników gry o tradycję jako dowody odmienności kulturowej w ogóle, jako wyrazy odmienności stylów życia. Tymczasem można przypuszczać, że — niezależnie od deklaracji o suwerenności i odmienności (wyraźnych szczególnie w przypadku liderów Pisacatawayów, ale spotykanych także wśród członków NLL) — stowarzyszenie się „organizacji” indiańskich jest trwałym elementem amerykańskiego krajobrazu kulturowego i ładu demokratycznego, w którym obowiązuje wolność stowarzyszania się.

„Bycie Indianinem” nie jest ideą jednakowo rozumianą przez członków NLL, różny też jest stopień ich zaangażowania w to, co uznają za kulturę indiańską. Wynika to z różnego poziomu samoświadomości i przekonania co do własnej tubylczej tożsamości. Powyższe rozważania o folkloryzacji i rytualizacji kultury Nanticoke Lenni–Lenapów pozwalają na ogólne wyróżnienie wśród członków NLL trzech typów postaw wobec tożsamości indiańskiej:

1. „Jestem Indianinem, kiedy piję kawę”. Mam na myśli tych, którzy nie dokonują specjalnych zabiegów, by się prezentować jako Indianie. Ich zachowanie nie wynika z faktu, że tak powinien zachowywać się Indianin. To, kim są, jest cechą przygodną i, choć uświadamianą, nie przywiązuje się do niej specjalnego znaczenia.

Osoby, które zaliczam do tej orientacji, traktują zarówno folklorystyczne, jak i rytualne próby nadania indiańskiego charakteru ich kulturze jako zjawiska nowe, czasem ciekawe, ale nie wpływają one na ich poczucie tożsamości. Jeden z informatorów (70–letni) uznaje swoje pochodzenie i tożsamość indiańską za fakty



oczywiste, niewymagające refleksji. W *powwow* nigdy nie brał udziału, ponieważ, jak tłumaczy: „Byłem zbyt stary, kiedy to się zaczęło, *powwow*. A nigdy nie podróżowałem, młodzi ludzie... oni sporo podróżują. Do Virginii, Maryland, Nowego Jorku, Ohio”<sup>73</sup>.

Do tej kategorii zapewne można włączyć osoby, które, jak informatorka 47, chętnie biorą udział w *powwow*, ale traktują je jako rozrywkę, a drastyczne ceremonie utożsamiane z „indiańskością” uważają za zbędne.

Najważniejsze w naszej kulturze są rodzinne spotkania, uwielbiamy je. Taniec Słońca jest nam zupełnie niepotrzebny<sup>74</sup>.

2. „Jestem Indianinem zawsze i wszędzie i chcę to demonstrować” — za przykład niech posłuży postawa Marka Goulda, lidera społeczności, który podkreśla ten fakt nie tylko w deklaracjach, ale także w codziennym zachowaniu. Po skończonej prezentacji tańców indiańskich (11 lipca 2001 roku) miałem przeprowadzić z nim wywiad. Mark śpieszył się do pracy — jest nadzorcą budowlanym i miał skontrolować kilka placów budów w okolicznych miasteczkach — zaproponował mi więc rozmowę w samochodzie. Przez całą drogę i podczas rozmów z robotnikami, a także dyrektorką pewnej szkoły, z którą spotkał się z innego powodu, lider Nanticoke Lenni–Lenapów był ubrany w strój do tańca *powwow* z kolorowego materiału, ozdobiony szklanymi koralikami. Bynajmniej nie była to tylko demonstracja inności — takie zachowanie było po prostu racjonalne: Mark zwyczajnie się śpieszył i nie miał czasu na wcześniejsze przebieranie się. Ani jemu, ani spotykanym osobom jego widok w indiańskim stroju nie wydawał się czymś osobliwym. Co ciekawe, w czasie rutynowego zajęcia, jakie wykonywał, element folklorystyczny w jego sylwetce przestawał być egzotyczny. Wyobrażony Indianin stawał się Indianinem prawdziwym, to znaczy takim, na którego nikt nie zwraca uwagi ze względu na jego „indiańskość”. Nazwijmy taką postawę lapidarnie: „Jesteś Indianinem, kiedy tańczysz *powwow* i kiedy pijesz kawę”. Wewnętrzne poczucie przynależności do grupy tubylczej tudzież potrzeba manifestowania indiańskiej tożsamości jest tu tak silna, że osoby te nie widzą przeszkód, by uczestniczyć

<sup>73</sup> „I was too old when they started this, *powwow*. And I never traveled, young people... they travel around, Virginia, Maryland, New York, Ohio” [informator 51, wywiad z 8 lipca 2002 r].

Interesujące, że wspominając *powwow*, informator odpowiadał na moje pytanie o ceremonie indiańskie: przypomina to, że wyobrażenia antropologa (który traktuje spotkania *powwow* za wydarzenia o niemal wyłącznie świeckim charakterze) nie muszą pokrywać się z pojęciami członków badanej grupy. Rozróżnienie między folklorem a rytuałem sakralnym oczywiście niekoniecznie musi być akceptowane przez członków Nanticoke Lenni–Lenapów.

<sup>74</sup> „(...) I am not big on recreating ceremonies (...). I am big on family get-togethers, now they call them *powwow*, or gathering, but it was probably just a family get-together: they exchange their dry foods: fish, clams, dried corn (...). This is what we do: we get-together, we kind of live it (...). We always had picnics, we always family get-togethers, from the beginning of time (...) I think that was determining factor: you wanted to be with somebody like you (...). They are afraid to admit that their Indian thing [like Sun Dance] is new (...) But if they realise that the way they live is already different and already keeps you together. You don't need to look for this all stuff (...)” [wywiad z 9 lipca 2002 r].

w wydarzeniach o bardziej widowiskowym, niecodziennym charakterze, jak *powwow* czy Taniec Słońca. Pat Rossello na przykład, dogłębnie przekonana o swojej tożsamości indiańskiej i chrześcijańskiej zarazem, z pełnym zaangażowaniem uczestniczy w skrajnie niechrześcijańskim — również z punktu widzenia jego organizatorów — obrzędzie Tańca Słońca<sup>75</sup>.

3. Do następnej grupy zaliczyłbym osoby, które choć utożsamiają się ze wspólnotą NLL, zdradzają niezdecydowanie co do swej indiańskiej tożsamości, a czasem też słuszności uczestniczenia w promowaniu na zewnątrz tego, co uważają za kulturę indiańską.

Na przykład informatorka 12 wyznaje, że ma opory przed braniem udziału w *powwows*, jeżeli są organizowane przez inne plemiona.

Jestem nieco nieśmiała w takiej sytuacji, ponieważ wybierasz się na *powwow* i widzisz stereotypowego Indianina (Native Americans) z długimi czarnymi włosami i ciemną skórą, i oto jestem ja, z tą bladą cerą, a więc nie biorę udziału tak chętnie i nie tańczę zbyt dużo<sup>76</sup>.

Jest to bardzo ciekawe spostrzeżenie. Informatorka dotyka istoty problemu tożsamości indiańskiej. Z jednej strony jej nieśmiałość wyraża sytuację neofity niepewnego kulturowych symboli i zwyczajów. Z drugiej — ustawia ona siebie w opozycji do „stereotypowych” Indian oglądanych podczas *powwow*, dystansując się od nich, ale jakby też odrobinę zazdroszcząc im „prawdziwie” indiańskiego wyglądu. W jej postawie można zauważyć trafną intuicję, że tubylcza ludność na Wschodnim Wybrzeżu różni się dzisiaj od wielu grup indiańskich na Zachodzie, bo ich mieszanie się ze społecznościami nieindiańskimi zaczęło się wcześniej. W tym kontekście długie czarne włosy i „miedziana” skóra „prawdziwego” Indianina stają się takimi samymi rekwizytami „indiańskości”, jak pióropusz sięgający ziemi czy okrzyki wojenne, dobrze znane i z westernów, i z *powwow*. Gdy poprosiłem o dalsze wyjaśnienia, informatorka dodała:

(...) Nie chciałabym dyskredytować moich ludzi w żaden sposób (...) nie jestem pewna, czy już czuję się **godna** [wyr. B. H.] i czy czuję, że to byłoby coś, z czym bym się dobrze czuła, gdybym miała występować publicznie (...) Nie brałam w tym udziału jako dziecko (...) i chyba nie powinnam brać udziału [teraz]<sup>77</sup>.

Zwraca uwagę fakt powołania się na brak wychowania w „kulturze indiańskiej”. Informatorka dopiero po związaniu się z jednym z liderów społeczności

<sup>75</sup> Na temat filozoficznych związków między tradycyjną wersją rytuału Tańca Słońca u Siuksów (od których Taniec Słońca się wywodzi) a zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa i misteriami paschalnymi patrz: Stolzman, 1995, rozdział „Sundance and the paschal mysteries”, s. 157–165.

<sup>76</sup> „I am a little timid still to the situation, because you go to powwows and see the stereotype Native Americans with long black hair and dark skin, and here I am out there, this pale face, so I don't go and dance that much” [wywiad z 12 lipca 2001 r.].

<sup>77</sup> „(...) I wouldn't want to discredit our people in any way (...) I don't know if I quite feel worthy enough yet, and that I feel if that's something that I have to feel good about inside before I can actually go there (...) I didn't participate as a child and I just feel like old woman (*śmiech*) and I shouldn't really be out there (*śmiech*). (...)”.

zaczęła uświadamiać sobie swoje indiańskie pochodzenie<sup>78</sup>. Jednakże ta sama osoba nie tylko chętnie bierze udział w *powwow* organizowanych przez własną grupę, ale nawet w sezonie szkolnym wraz ze swoją córką odwiedza lokalne szkoły, gdzie razem prezentują indiańskie tańce i opowiadają o tubylczej społeczności z okolic Bridgeton. A zatem w zależności od kręgu odbiorców informatorka odgrywa rolę uczestnika (społeczność Nanticoke Lenni–Lenapów), eksperta (lokalna społeczność nieindiańska) bądź outsidera (społeczność indiańska inna niż NLL) w dziedzinie własnej kultury i tożsamości<sup>79</sup>.

Podobnie członkowie Nanticoke Lenni–Lenapów, którzy z niechęcią i niepokojem obserwują wprowadzane w życie społeczności nowe elementy religii, różnej od ich życiowego doświadczenia i chrześcijańskiego wychowania, bywają skonfudowani tą nową wersją „indiańskości”. Niektórzy nawet nie słyszeli o Tańcu Słońca, w którym regularnie biorą udział ich „współplemieńcy”, inni wyznają, że do „tych spraw” podchodzą ostrożnie, bo nie wszystko im się w nich podoba. Jedna z informaterek stwierdziła nawet, że nie zawiesiłaby nad swoim łóżkiem „łapacza snów” (*dream catcher*), „bo byłoby to wbrew jej przekonaniom religijnym” (Na drewnianej, a czasem plastikowej ramce w kształcie koła umocowane są krzyżujące się sznurki lub żyłki w ten sposób, aby w środku pozostawała dziura. „Łapacze snów”, popularnie uznawane za „indiańskie”, zawieszają się nad łóżkiem; mają służyć jako ochrona przed złymi snami, ponieważ otwór pozwala przedostawać się do umysłu śpiącego tylko dobrym snom. „Łapacze snów” są powszechne już nie tylko w Stanach, ale także w Ameryce Południowej i Europie<sup>80</sup>).

Słowa innej informatorki ukazują nową, niechrześcijańską religijność jako przeszkodę w pełnym byciu Indianami tych członków Nanticoke Lenni–Lenapów, którzy są chrześcijanami. Rozpoczyna ona zdanie od informacji o swojej siostrze:

Ona jest bardziej Lenapką z tej okolicy, ale jest jeszcze inna sprawa, ona jest chrześcijanką, ja także, więc nie angażujemy się zbyt mocno, choć wciąż przyznajemy się do tej tożsamości (...) <sup>81</sup>

<sup>78</sup> „I wasn't aware of my Native American history growing up as a child. I knew I was different than the other kids in the school, but I didn't quite know how. Looking the way I looked people thought I was Caucasian, they didn't think I was Native American, and I never didn't pay [attention] that much. And when I started dating [mego przyszłego męża], he started telling me who my family was, generations back. (...) he started to say: «that's your cousin, that's your cousin, that's your cousin», and that's how I got to know my people. That was kind of strange, after all these years of not-knowing. We did my genealogy, and that's how I found for sure, because a lot of people were in disbelief: «You've got blond hair, blue eyes, you don't look like an Indian, how can you be an Indian?...»” [wywiad z 12 lipca 2001 r.]

<sup>79</sup> O kręgach kompetencji i tym, „w jakich zwierciadłach przeglądają się znawcy kręgu”, patrz: Goćkowski, 1999: 67–90.

<sup>80</sup> O miłośnikach kultury indiańskiej w Polsce, stosujących ten zwyczaj w praktyce, patrz: Hlebowicz, 1996. Więcej na temat znaczenia tego przedmiotu patrz np.: Niedźwiadek, 1995: 44–45. Na przykład na targach w Ekwadorze sprzedawane są „łapacze snów” z malunkami przedstawiającymi wodzów z Prerii Ameryki Północnej [Posern–Zieliński, 2005].

<sup>81</sup> „She just really... she is more Lenape from this area, but there is another thing, she is Christian, me too, so we don't really get involved, but we still go for identity (...)” [informatorka 61, wywiad z 17 lipca 2002 r.]

Z tej i kilku innych wypowiedzi można wnioskować, że „indiańskość” jawi się dla niektórych jako kostium nałożony na chrześcijańską tożsamość. Wbrew długoletniej historii związków chrześcijaństwa ze społecznościami indiańskimi w postawie niektórych informatorów dominuje przekonanie, że dla protestanta trudno jest być prawdziwym Indianinem. I w tym wypadku utożsamienie religii z etnicznością prowadzi do konfuzji i zachwianego poczucia tożsamości wśród członków NLL.

Skrajną wersją tej postawy jest, tak ją nazwijmy, postawa: „Jestem Indianinem tylko, kiedy tańczę *powwow*” (albo: „bo tańczę *powwow*”). Myślę o tych, którzy z kulturą indiańską utożsamiają to, co badacze kultury nazywają folklorem. Ci członkowie NLL patrzą na własną grupę oczami outsiderów. Przyjmują rolę przebierańców, zdystansowanych do samych siebie i do tego, co robią. Zazwyczaj przystąpili do grupy późno, z ciekawości, być może, z chęci modnego dzisiaj „uszlachetnienia” swojej tożsamości przynależnością do indiańskiej grupy etnicznej. Informator 49 mówi:

Nie jestem zbyt związany z kulturą, tańcami, bębnieniem, bardziej przynależę do [świa-  
ta] białych, ponieważ tak zostałem wychowany<sup>82</sup>.

Mimo że informator nie jest ekspertem w sprawach indiańskich tańców, zaliczam go właśnie do grupy „tych, którzy są Indianami, gdy tańczą” — ponieważ właśnie „tańczenie i bębnienie” kojarzą mu się z byciem Indianinem. Wychowany w rodzinie, która postrzegała się jako biała, przyznaje, że kilkadziesiąt lat temu nie przeszłoby mu przez myśl twierdzić, że jest Indianinem. Teraz, „z ciekawości”, jak sam mówi, związał się z grupą Nanticoke Lenni–Lenapów.

<sup>82</sup> „I don't have very input with the culture, like dances, drums, I am more on the white side, because that's what I was always brought up” [wywiad z 10 lipca 2002 r.].

## 8.

# Opowieści z Bridgeton

Chiavatta była szczęśliwa! Niewiasty pracowały w wigwamach, dzieci wyrastały na piękne dziewczęta i dzielnych wojowników. Wojownicy umierali na polu sławy... Chiavatta była potężną. Aż przyszły blade twarze zza mórz dalekich i wrzuciły ogień do Chiavatty. Błdzi wojownicy nie pokonali Czarnych Wężów w boju, ale zakradli się nocą jak szakale i noże ich zboczyły się w piersiach uśpionych mężów, niewiast i dzieci.

Henryk Sienkiewicz, *Sachem*

W tym rozdziale zajmę się sposobami zapamiętywania i konstruowania przeszłości przez Nanticoke Lenni–Lenapów w ich strategiach etnicznych. Nanticoke Lenni–Lenapowie posiadają „opowieści mityczne”, dotyczące zarówno własnej lokalnej historii, jak i pochodzące z arsenału ogólnie znanych indiańskich „narracji o tożsamości”. Dziedzictwo bycia przez wiele lat społecznością „kolorowych”, protestantów, ludzi pracy przydaje im lokalnego kolorytu. Niczym w niekończących się lustrzanych odbiciach (*hall of mirrors*) narracje i produkowane przez nie obrazy uczestniczą w nieustannej grze, przybierając zdeformowane kształty swoich kolejnych odbić. W takiej interakcji, „dyskusji” obrazów rodzą się chwilowe „znieuchomienia”, czyli uchwytnie autodefinicje tożsamości grupowej, instytucje, wydarzenia, symbole mające potwierdzić pożądany dziś wizerunek charakteru grupy.

### 8.1. Zachwiana etniczność: Indianie, kolorowi, Mulaci, Murzyni

Przywoływana już wcześniej książka *Gouldtown...* w dużej mierze podważa współczesne roszczenia grupy NLL do tożsamości indiańskiej. Nie jest to bynajmniej historia indiańskiego plemienia, a raczej opowieść o osiedlu „kolorowych”. Przytaczając genealogie najważniejszych rodzin, które dały początek osadzie, autorzy *Gouldtown...* bardzo rzadko wspominają jej ewentualne indiańskie korzenie. Na pierwszej stronie znajduje się cytat z XIX-wiecznej pracy o historii

hrabstwa Cumberland: „Gouldtown... — nie więcej niż osada Mulatów, w większości noszących imiona Gouldów i Pierce'ów...”<sup>1</sup> [Steward, Steward, 1994: 9]. Pamiętać jednak należy, jak zaznacza archeolog Ned Heite ze stanu Delaware, zajmujący się lokalną historią i prahistorią, że bywało tak, że Mulatami nazywano ludność pochodzenia indiańskiego. Wskazuje przykład Indianina ze stanu Delaware, który po ochrzczeniu się został zakwalifikowany w spisie powszechnym jako „mullatto”. Było to w XIX wieku [Heite, 2001: 3]<sup>2</sup>.

Nanticoke Lenni–Lenapowie uważają, że informacje podawane przez autorów książki nie zawsze są prawdziwe<sup>3</sup>. Zdaniem Marka Goulda jego przodek, Benjamin, był Indianinem. Inni Nanticoke Lenni–Lenapowie również podkreślają indiańskie pochodzenie, choć najczęściej na pytanie o rodziców czy dziadków odpowiadają: „mama jest ze stanu Delaware (z Filadelfii, z Salem, zachodniego NJ etc.)”, a bardzo rzadko: „jest Lenapką” czy „pochodzi z Nanticoków”. Dopiero moje dopytywanie, czy skoro jest z Delaware, to znaczy, że jest Nanticokiem, skłaniało rozmówcę do potwierdzenia, choć czasem z wahaniem.

Tego typu odpowiedzi sugerują, że indiańska tożsamość dla wielu Nanticoke Lenni–Lenapów jest dość niedawno odkrytym faktem, niejako wtórną identyfikacją; łatwiej podać im nazwę miejsca, z którego ich rodzina pochodzi, niż przynależność plemienną. Wytlumaczeniem może być fakt, że dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku kilka osób z okolic Bridgeton–Gouldtown i innych osiedli w południowym New Jersey (wśród których wymienić należy Greenwich

<sup>1</sup> „Gouldtown... — never more than a settlement of mulattoes, principally bearing the names of Gould and Pierce...”.

<sup>2</sup> Określenie „Mulaci” stosowali również sami Indianie — na oznaczenie tych „białych”, których karnacja była niewystarczająco jasna. Na przykład pod koniec XVIII wieku wódz Czirokezów z Północnej Karoliny orzekł, że osoby pochodzenia hiszpańskiego nie były „prawdziwymi białymi ludźmi i że wszyscy, których widział, wyglądali jak Mulaci, nigdy nie miały im nic do powiedzenia”. „Hiszpanie” z Luizjany i Florydy, do których odnosił się wódz, byli w dużej mierze wymieszani z tubylczymi mieszkańcami Karaibów, Indianami, a także Murzynami i Afrykanami z Północnej Afryki. Z tego fragmentu jasno wynika, że termin „Mulaci” na Wschodnim Wybrzeżu oznaczał nie tylko mieszaneć murzyńsko–indiańskich, ale wszelkich mieszaneć [Forbes, 1993: 218–219]. Nie był więc kryterium etnicznym (nawet jeśli za takie je uważano), lecz zwykłym opisem niektórych cech fizycznych (przede wszystkim koloru skóry), wspólnych dla osób o różnym pochodzeniu. Forbes zauważa, że przez cały XVII wiek do połowy XVIII wieku „Mulaci” jako określenie osób o mieszanej krwi było powszechnym określeniem w Nowej Anglii, Virginii, Maryland, Delaware i New Jersey.

Z czasem, dla zlikwidowania niejasności związanych z nieprecyzyjnym słownictwem, funkcję „mullato” przejęły ogólne określenia, jak „ludzie koloru” (*people of color*) czy „kolorowi” (*colored*), a nawet „Murzyni” (*negro*) [tamże]. Oto fragment decyzji Sądu Najwyższego Kalifornii z 1854 roku, która miała nie dopuścić do zrównania praw Amerykanów nieuropejskiego pochodzenia z „białymi”: „(...) [T]he words «Black person»... must [be] taken as contra distinguished from White, and necessarily includes all races other than the Caucasian” [tamże: 65]. Zdaniem Jacka Forbesa ten przypadek odzwierciedla silną tendencję w historii Stanów Zjednoczonych do ujednoczenia społeczeństwa amerykańskiego, które miałyby być złożone z dwóch wielkich klas: białych i nie-białych. „Czarny” zatem miał oznaczać każdego, kto po prostu nie pochodził z Europy.

<sup>3</sup> Pat Rossello twierdzi nawet, że sami Stewardowie byli Indianami, lecz w czasach, w których żyli, wygodniej było uchodzić za „Mulata” niż Indianina [rozmowa z Pat Rossello w lipcu 2002 r.].

i Salem<sup>4</sup>), a także zamieszkujących stan Delaware wpadło na pomysł założenia „organizacji”, która skupiałaby członków spokrewnionych rodzin. Dopiero wtedy Gouldowie, Pierce’owie, Ridgewayowie, Munsonowie i inni zaczęli poszukiwać informacji na temat swojej genealogii (wertowano na przykład archiwa w Smithsonian Institution). W ten sposób znaleźli potwierdzenie swojego indiańskiego pochodzenia. Wymieszanie się „tutejszych” (czyli mieszkańców południowego New Jersey) z przybyszami ze stanu Delaware sprawiło, że nowemu „plemieniu” – organizacji postanowiono nadać nazwę Nanticoke Lenni–Lenape. „Lenape” ma odsyłać do tych ludów, które w epoce kolonialnej zamieszkiwały New Jersey, a „Nanticoke” do Indian z południa stanu Delaware<sup>5</sup>.

Dzisiejszą wersję historii Nanticoke Lenni–Lenapów, tak jak sami ją przedstawiają, można by zrekapitulować w następujący sposób: na południu New Jersey od czasów kolonialnych przetrwała lokalna społeczność indiańska. Istniała na peryferiach społeczeństwa formowanego przez osadnictwo europejskie. W pewnym momencie (przełom XIX i XX wieku) połączyły się z nią napływające z Południa i Zachodu inne rodziny tubylcze (Nanticoke), tworząc w ten sposób jedną indiańską społeczność skupioną wokół Gouldtown i szerzej, w hrabstwie Cumberland.

Czy jednak nie wydaje się bardziej prawdopodobna wersja, wedle której w południowym New Jersey w XVIII wieku powstała społeczność będąca amalgamatem różnych zespołów etnicznych, w którym osoby o pochodzeniu indiańskim traciły swoją odrębną tożsamość na rzecz nowej, „kolorowej” identyfikacji? Przy czym określenia „kolorowa” powszechnie używano jako definicji negatywnej, odnoszącej się do ludności „niebiałej”; określenie to niekoniecznie dotyczyło konkretnej przynależności etnicznej, trudnej do uchwycenia, lecz najczęściej wyglądu fizycznego. Dzisiaj, oprócz dominującej części grupy pochodzenia indiańsko–muryńskiego, wśród NLL znajduje się znakomita liczba osób o euroamerykańskiej tożsamości lub będących potomkami mieszanych małżeństw „kolorowych” z białymi. Odpowiedzi na pytanie, na ile taka społeczność zachowała indiański charakter, można szukać, studiując uważnie współczesne wypowiedzi członków grupy. Z nich dowiadujemy się, czy istniał międzypokoleniowy przekaz wiedzy na temat tożsamości etnicznej i czy wśród współczesnych NLL oraz ich przodków istnieje/istniała świadomość zbiorowa.

<sup>4</sup> Greenwich i Salem leżą na zachód od Bridgeton i Gouldtown, tuż nad Zatoką Delaware. Greenwich i okolice Salem mogły być pierwszymi miejscowościami, które zasiedlali Nanticockowie wędrujący z Południa i Zachodu, ze stanu Delaware. Rodziny pochodzenia indiańskiego: Nanticockowie z południa stanu i tzw. Delaware–Moors z północnej części DE napływały do New Jersey już w XIX wieku i pierwszej połowie XX wieku.

<sup>5</sup> Nanticockowie wywodzą się z Maryland, ale ich odłamy, w epoce kolonialnej zmuszane do licznych wędrówek, trafiły między innymi do stanu Delaware.

## 8.2. Niewidzialni dla obcych. Strażnicy ziemi. „Polityka” ustnej tradycji

Niektóre wypowiedzi moich informatorów świadczą o ich przekonaniu, że Indianie, którzy mieli pozostać w New Jersey, „pilnowali” rodzinnej ziemi (Pat Rossello mieszkańców Gouldtown nazywa Strażnikami Ziemi — The Keepers of The Land), a ci, którzy osiedlili się ostatecznie w Oklahomie (dwie dzisiaj istniejące grupy w Oklahomie to największe społeczności Delawarów w Stanach Zjednoczonych), przechowali „tradycje” (Rossello określa ich mianem Strażników Tradycji — The Keepers of the Tradition) [Rossello, 2003].

Istotną rolę we współczesnych mitycznych opowieściach Nanticoke Lenni–Lenapów odgrywa idea ziemi ojczystej. Oto fragment referatu Pat Rossello na temat historii społeczności Gouldtown:

Wszyscy wiedzieliśmy, jaką etniczną grupą byliśmy... ale nikt nie śmiał wyznaczyć tego komukolwiek, kto nie należał do społeczności. Dlaczego? W obawie przed agresją ze strony sąsiadów lub przyjaciół. Gdyby ktoś odkrył, że jakaś grupa tubylczych Amerykanów uniknęła obławy i przesiedlenia do rezerwatu... groziłaby nam utrata domu i rodziny... ta groźba dotyczyła całej społeczności<sup>6</sup>.

Pat mówi o obawie przed osiedleniem w rezerwacie (taką samą opinię można usłyszeć w rozmowach z innymi przywódcami, np. z Markiem Gouldem<sup>7</sup>). Przypomnijmy, że rezerwat w New Jersey, Brotherton, został założony za zgodą Indian pozostających pod opieką prezbiterian. Również na ich prośbę go zlikwidowano, ponieważ chrześcijańscy Delawarowie nie potrafili sobie poradzić w społeczności zaprojektowanej przez białego człowieka. W tym czasie inne grupy Delawarów już od około 100 lat zamieszkiwały poza New Jersey na ziemiach kontrolowanych przez Konfederację Irokezów w Pensylwanii (a potem Ohio). Chrześcijańscy Delawarowie, którzy stanowili mniejszość, istotnie żyli w „rezerwatach” — osadach, najczęściej prowadzonych przez braci morawskich. Jednak Indian nie osadzono w nich siłą. Migracje i ciągle przesuwanie się na zachód głównej części ludu Delawarów, jakkolwiek dramatyczne, zawsze były wynikiem strategii, mającej na celu zachowanie własnej kultury i więzi plemiennej. Delawarowie porzucili rodzinną ziemię wtedy, gdy nie zapewniała ona dostatecznej ochrony, by ich naród mógł przetrwać i utrzymać swoją tożsamość.

---

<sup>6</sup> „We all knew who and what ethnic group we were... but you dare not tell anyone else or talk of it except within the Community.

Why?

For fear of retaliation from your neighbors and friends. If anyone discovered you were a group of Native Americans that had escaped the roundup and removal to a reservation... there would be the threat of losing your home and family. Not only a threat to your family, but the entire community was at risk” [Rossello, 2003].

<sup>7</sup> „They [rodzice i dziadkowie] didn't tell us much, because they were afraid to be taken back to reservation” [wywiad z 11 lipca 2001 r.].



Choć los Delawarów, zmuszanych do nieustannej migracji, był smutny, uniknęli tragicznych masowych przesiedleń, które stały się udziałem innych plemion. Podczas Marszu Łez tzw. Pięciu Cywilizowanych Plemion Południa w latach trzydziestych XIX wieku, przegonionych z Południowego Wschodu na Terytorium Indiańskie<sup>8</sup>, czy podczas Długiego Marszu (Long Walk) Nawahów osadzonych przez wojsko w rezerwacie w Nowym Meksyku w 1863 roku ginęły tysiące ludzi. Mimo to sami NLL używają dla określenia swojej historii właśnie określenia Szlak Łez, nawiązując w istocie nie do własnych dziejów, lecz tragedii innych ludów.

W związku z tym relacja: „siostry, bracia i kuzyni zostali przeniesieni z Lenapehoking do Oklahomy i Kanady” jest dość uproszczoną wersją faktycznych wydarzeń. O społeczności Nanticoke Lenni–Lenapów zaś dowiadujemy się, że „uniknęła przesiedleń i pozostała w Lenapehoking”<sup>9</sup>. Informator 51 tak oto wyjaśnia przyczyny pozostania Indian w hrabstwie Cumberland:

Pozostać tutaj i nie iść na zachód było łatwo. Gouldtown należało do Gouldów i Pierce'ów. Pierwszy Gould był tutaj w XVII wieku. (...) Pierwszy Gould miał siedemset akrów — tak zaczęła się nasza społeczność. (...)<sup>10</sup>

Z tej wersji wydarzeń wynika, że los tubylców w New Jersey był zgoła odmienny od dramatu Delawarów zmuszonych do nieustannej ucieczki przed osadnictwem amerykańskim na Zachodzie. Tubylcy z Bridgeton tłumaczą, że uniknęli losu krewnych z Zachodu dlatego, że świadomie chowali swoją tożsamość, nie przyznając się do niej oficjalnie („wielu z nas pozostało i ukryło się «na widoku»”<sup>11</sup>). Podobną wersję własnej historii „ukrywania się «na widoku»” (*to hide in „plain sight”*) podają na swojej stronie internetowej „Indianie”<sup>12</sup> Accohannock ze stanu Maryland, którzy w XVII wieku wchodzili w skład „konfederacji” Powhatan obejmującej kilkadziesiąt wiosek w Virginii i Maryland:

Zgodnie z naszą ustną tradycją, Matki Rodowe modliły się o pokój i przeżycie i otrzymały wizję, żeby naśladować Pocahontas i kazać indiańskim kobietom wychodzić za mąż za kolonistów, po to aby „skryć się na widoku”, przeżyć i przechować plemienne więzi krwi aż do momentu, w którym wypełni się czas i plemię będzie mogło się odrodzić<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Patrz przypisy 1 i 2 w podrozdziale 1.1.

<sup>9</sup> „(...) our Sisters, Brothers and Cousins who had been removed from Lenapehoking to Oklahoma and Canada”. NLL „(...) had escaped the removal and remained in Lenapehoking”.

<sup>10</sup> „No, it wasn't difficult. Gouldtown belonged to Goulds and Pierces, you see. First Gould here was in 17<sup>th</sup> hundred. When Fenwick came from England, her daughter Elisabeth, Ms. Gould, married a man of color. Her father didn't like it. Anyway he gave them 700 acres, and that's how our people come from. Most are light skinned” [wywiad z 8 lipca 2002 r.].

<sup>11</sup> „They did not know that many of us remained and **hid in clear sight** [wyr. B. H.]. Not accepted by the whites or blacks we stayed amongst ourselves” [Pat Rossello, informacja uzyskana drogą elektroniczną 7 października 2003 r.].

<sup>12</sup> Używam cudzysłowu, określając tę organizację, ponieważ jej rodowód i istnienie jako grupy indiańskiej są co najmniej wątpliwe.

<sup>13</sup> „According to oral tradition, the Clan Mothers prayed for peace and survival and received a vision to follow Pocahontas, to marry their daughters to the white colonists in order to hide in «plain sight»,

„Indianie” Accohannock idą więc o krok dalej od NLL, ponieważ twierdzą, że ich przodkowie celowo mieszały się z białymi, żeby... „zachować plemienną krew”! W tej opowieści nie brak nawet Pocahontas jako patronki tej niebywałej etnicznej strategii<sup>14</sup>. Accohannock, organizacja składająca się z około 100 osób, stara się — tak jak NLL — o federalne uznanie. Powołanie się w powyższym fragmencie na „tradycję ustną” nie może być traktowane poważnie, ponieważ dotyczy grupy, która w XVII wieku mogła liczyć 100 lub 200 osób (Accohannock to była jedna wioska) i już wtedy uległa zdetrybalizowaniu. Przy „strategii” mieszania się z dominującym społeczeństwem białych trudno, aby „ustna tradycja” dotyczyła indiańskiej czy plemiennej tożsamości. Prawdopodobieństwo, że pamięć o indiańskich przodkach została zachowana w grupie, która tak naprawdę przez 300 lat nie istniała i dopiero pod koniec XX wieku się „odradza”, jest niewielkie. Wydaje się, że „tradycja ustna”, o której mowa na internetowej stronie Accohannock, jest odwołaniem do potocznej wiedzy na temat Indian jako zbiorowości nieznającej pisma i pielęgnującej tradycyjną sztukę przekazywania swojej historii za pomocą ustnych opowieści. Instytucja, która w społecznościach tubylczych w przeszłości faktycznie stanowiła istotny element tradycji, tutaj zostaje wykorzystana jako figura czy wytrych, mające wzbudzić w obserwatorze automatyczne skojarzenie z powierzchownie postrzeganą „indiańskością”.

Tymczasem według Pat Rossello przodkowie NLL stosowali taktykę zawierania związków tylko wewnątrz własnej grupy — w tym samym celu (choć przy użyciu innej strategii), co „Indianie” Accohannock, czyli po to, aby zapewnić trwałość więzów krwi. Informator 51 mówi o swojej grupie:

Ci, co tu mieszkali, wiedzieli, kim są. Biali tu, do Gouldtown, nie zaglądali (...) Rodziny Pierce'ów, Cuffów, Lloydów, Corneyów zawsze trzymały się razem, zawieraliśmy związki wewnątrz naszej rodziny, więc byliśmy nieco inni<sup>15</sup>.

O ile powyższa informacja przedstawia konkretny opis więzi wewnątrz społeczności, o tyle następny fragment (ponownie z wykładu Pat Rossello) jest próbą zideologizowanej interpretacji, która przedstawia przodków NLL jako świadomych swojej indiańskiej tożsamości strategów, na co dzień nieobnoszących się z wiedzą o swym pochodzeniu, ale w skrytości przekazujących ją młodszym pokoleniom:

---

survive and preserve tribal bloodlines until in the fullness of time the tribe could be reborn” [[http://skipjack.net/le\\_shore/accohannock/](http://skipjack.net/le_shore/accohannock/)] — oficjalna strona internetowa The Accohannock „Tribe” — dostęp 10 lutego 2004 r.]

<sup>14</sup> Błyskotliwy artykuł o innym „mieście Pocahontas”, tym razem w wersji Indian Pamunkey z Virginii, patrz: Feest, 1996: 49–61.

<sup>15</sup> „Those that lived down here knew what we are. White folks didn't come down here, in Gouldtown. (...) Pierces, Cuffs, Lloyds, Corneys, we stayed, we married within our family, so we were a bit different” [wywiad z 8 lipca 2001 r.].

Byliśmy społecznością walczących tubylczych Amerykanów [Native Americans], ukrytych incognito. Byliśmy bardzo aktywni wewnątrz własnej społeczności, ale jako „Naród” byliśmy niewidzialni dla ludzi z zewnątrz<sup>16</sup>.

Z przytoczonych cytatów wynika, że w Gouldtown istniała odrębna społeczność, której członkowie zawierali często małżeństwa między sobą. Podobne historie opowiadają członkowie innych grup mieszanych etnicznie na Wschodnim Wybrzeżu. Z jednej strony pozostawanie w rodzinnej grupie było efektem naturalnych wyborów mieszkańców, z drugiej wynikało z postawy osób z zewnątrz, zwłaszcza Euroamerykanów, którzy traktowali „kolorowych” jako gorszą kategorię ludności. Istotnie, izolowane grupy o pochodzeniu indiańskim przetrwały tu i ówdzie na Wschodnim Wybrzeżu [Merrell, 1979; Porter III, 1986a, 1986b; Rountree, 1990]. Czy NLL jest jedną z takich grup?

Z kolei teoria o przechowywaniu w sekrecie wiedzy o tożsamości indiańskiej jest bardzo ryzykowna — przeczą jej liczne wypowiedzi moich informatorów<sup>17</sup>, którzy przyznają, że przez większą część życia nie wiedzieli, kim są, albo po prostu uchodzili za „kolorowych”, Murzynów (o ile ich skóra była wystarczająca ciemna) lub białych (o ile ich skóra była jasna i nie budziła „podejrzeń” ze strony dominującej białej społeczności).

Informator 62 ma za złe swoim przodkom, że nie opuścili tej ziemi razem z innymi grupami Delawarów w poprzednich wiekach. „Moi przodkowie ochronili ziemię, ale stracili tożsamość. Wolalibyśmy, żeby się stało odwrotnie” — mówi<sup>18</sup>. Will Mosley przy okazji rozmowy na temat petycji NLL o przyznanie im przez rząd federalny statusu plemienia indiańskiego wskazuje na najtrudniejszy, jego zdaniem, problem do pokonania dla grupy. Wiąże się on również z „niewidzialnością” grupy dla innych, wynikającą z określenia się tubylców z Bridgeton jako białych bądź czarnych:

Najtrudniejszy [problem wynika z tego, że] straciliśmy naszą tożsamość, podpisując się jako czarni lub biali. [Jednak] wciąż byliśmy rodziną, wciąż chodziliśmy do tych samych kościołów, braliśmy udział w tych samych spotkaniach, to prawdopodobnie jedyna rzecz, która wciąż dowodzi naszej tożsamości<sup>19</sup>.

Pat Rossello i inni Nanticoke Lenni–Lenapowie przypominają, że Indianie zostali uznani obywatelami Stanów Zjednoczonych dopiero w 1924 roku. Fakt ten w istocie jest obnażeniem pokrętej polityki rządu Stanów Zjednoczonych, który

<sup>16</sup> „We were a community of struggling Native Americans, hiding incognito. We were very active and busy within the Community, yet as a «People» we were invisible to all except to those that resided within” [Rossello, 2003].

<sup>17</sup> Patrz podrozdział 9.1.

<sup>18</sup> „The biggest hurt of this area was when our grandparents took the land over the heritage (...) That’s the biggest thing I think which hurt the Native Americans in this area, when my ancestors made this choice. And we are paying for it today (...)” [wywiad z 16 lipca 2002 r.].

<sup>19</sup> „The hardest part of that is that because we lost our identity by signing we are either Black or white. We were still family, we still went to the same churches, gatherings, that’s probably the only thing that still shows our identity” [wywiad z 9 lipca 2001 r.].

zgodnie z konstytucją powinien był bronić praw Indian, a w rzeczywistości traktował tubylczych mieszkańców jako obywateli drugiej kategorii. Pat Rossello dodaje, że Indianie — ludność pozbawiona statusu obywateli amerykańskich — nie mogli posiadać ziemi na własność<sup>20</sup>. Te informacje są zwykle tematem prelekcji i publikacji, jakie NLL organizują na temat własnej historii. Jest to o tyle ciekawe, że, jak sami przyznają, nikt ich za Indian nie uważał i, co więcej, to właśnie posiadanie ziemi pomogło im przetrwać jako wspólnocie. Mieszkańcy Gouldtown „ujawnili się” jako Indianie dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku — wcześniej tego nie robili, jak twierdzą, w obawie przed utratą ziemi. A zatem wedle tej wersji mitycznej narracji NLL celowo pragnęli uchodzić za nie-Indian. Dzisiaj, mówiąc: „nie byliśmy obywatelami do 1924 roku”, sięgają w rzeczywistości do historii tych, którzy za Indian się podawali i których za Indian brano. W polityce budowania identyczności indiańskiej z łatwością zmieniają swoją przeszłą tożsamość w zależności od bieżącej potrzeby. Historia, podobnie jak tożsamość, okazuje się elastyczną przestrzenią, którą można dowolnie formować, w zależności od tego, jaki kształt ostateczny chce się jej nadać.

### 8.3. „Prawdziwi”, „Pierwsi” Ludzie. Nazwy i odnalezione tradycje

Sposób odczytywania przeszłości przez Nanticoke Lenni–Lenapów można wywnioskować z samej nazwy organizacji. Podczas gdy dwie największe grupy zamieszkujące Oklahomę (Delaware Nation z Anadarko na zachodzie i Delaware Tribe of Indians z Bartlesville na wschodzie stanu), podobnie grupy w Ontario (Moravian Thames Delaware Nation i Munsee–Delaware Nation) zawierają w nazwie „Delaware”, grupa z Bridgeton wybrała nazwę „Lenape”, oznaczającą „normalni”, „prawdziwi”, „pierwsi” (*ordinary, real, original*)<sup>21</sup>. Podczas pierwszego pobytu wśród Nanticoke Lenni–Lenapów latem 2001 roku miałem okazję przysłuchiwać się rozmowie wodza Marka Goulda z Indianami z Oklahomy (członkami drużyny baseballowej złożonej z przedstawicieli około 20 plemion, w tym Delaware, którzy odwiedzali wtedy Nanticoke Lenni–Lenapów w Bridgeton). Wyjaśniał on: „jesteśmy Lenape, ponieważ Lenape to była oryginalna nazwa Delaware, którzy najpierw mieszkali tutaj, w New Jersey”<sup>22</sup>. Podobnie uważała Elsie Walker, członkini Rady Plemiennej w czasie moich badań w 2001 r.:

<sup>20</sup> Nie jest to informacja ścisła. Na mocy Aktu Dawesa (znanego też jako General Allotment Act) z 1887 roku (i później w 1898 roku Aktu Curtisa) Indianie zostali wręcz zmuszeni do posiadania ziemi (ziemia pozostawała w rękach Indian, ale nie jako własność zbiorowa, lecz indywidualna) [patrz podrozdział 1.1]. W owym czasie przodkowie NLL nie posiadali statusu Indian, a więc mogli być właścicielami ziemskimi jak wszyscy inni obywatele amerykańscy.

<sup>21</sup> Analizę pochodzenia tej nazwy szukaj w: Goddard, 1978: 235–236.

<sup>22</sup> Spotkanie z 12 lipca 2001 r.

Podręczniki fałszują historię. Można z nich wyczytać na przykład, że Lenni Lenapowie nie istnieją. Nazywano nas „Delawarami”, żeby zdyskredytować „Lenni Lenapów” — naszą prawdziwą nazwę, która oznacza „Prawdziwi Ludzie”<sup>23</sup>.

Dzisiejsza strategia stosowania nazw plemiennych uważanych za bardziej oryginalne zawiera sugestię, że nie uległy one zniekształceniu lub wyrugowaniu przez białych, a zatem, że i grupa zachowała ciągłość z tą, która w przeszłości miałaby tej nazwy używać. Nazwa „Lenapowie” w New Jersey świadczy, że współcześni tubylczy mieszkańcy Bridgeton (a przynajmniej osoby odpowiedzialne za „odkrycie” nazwy „Lenni Lenape”) odczuwają więź z minionymi pokoleniami Indian zamieszkującymi niegdyś południowe New Jersey. Zapomnieniu ulega fakt, że nazwę „Lenni Lenape” dzisiejsi liderzy społeczności w Bridgeton poznali i zaczęli stosować przed około 30 laty<sup>24</sup>.

#### 8.4. *Walam Olum*. Fałszywa tradycja

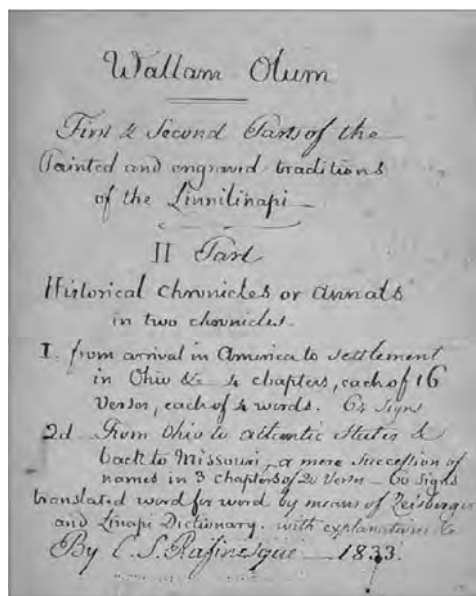
Wśród Delawarów na Zachodzie jednym z symbolów tożsamości, elementem mitycznej opowieści, jest *Walam Olum*, rzekoma kronika ludu Delaware, „stara pieśń, starożytnych ludzi”, jak określa ją jedna z liderok Delawarów z Oklahomy [Poolaw, 1993: X]. Również NLL dopowiadają swoją część „mitycznej narracji o tożsamości” związanej z *Walam Olum*.

Na oficjalnej stronie internetowej Nanticoke Lenni–Lenapów, w części opatrzonej znamienym tytułem *Our Beginning*, w 2003 roku można było przeczytać: „Według *Wallam Ollum*, które jest religijną historią Lenni–Lenapów, Indianie Lenni–Lenape osiedlili się tutaj w New Jersey co najmniej 10 tysięcy lat temu”<sup>25</sup>. Informacja o przeszłości Delawarów jest bardzo lakoniczna; składa się na nią zaledwie sześć zdań. Jednakże można z nich wyczytać ważną sugestię. Najpierw taką, że NLL są tożsami z „Lenapami” — pierwotnymi mieszkańcami dzisiejszego New Jersey. Z fragmentu „Indianie Lenni–Lenape osiedlili się...” oraz z faktu, że informację zamieszczono na oficjalnej stronie grupy, która w nazwie ma „Lenape”, ma wynikać, że ci, którzy zamieszkali w tym regionie tysiące lat temu, i współcześni jego mieszkańcy to ta sama grupa ludzi. Sugestia nierozdzielnej ciągłości potwierdzona zostaje w ostatnim zdaniu opowieści: „Potomkowie tych dwóch Plemion [Lenapów i Nanticoków — B. H.] istnieją do dziś i żyją w New Jersey,

<sup>23</sup> Wywiad telefoniczny z 9 lipca 2001 r.

<sup>24</sup> Podobne zjawisko obserwować można na całym Wschodnim Wybrzeżu, gdzie w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat powstają grupy o nazwach, zdawałoby się, dawno zapomnianych, odwołujących się do faktycznie istniejących grup w czasach kolonialnych, np. Unalachtigo, Accohannock czy Pequot.

<sup>25</sup> „According to the *Wallam Ollum*, which is the religious history of the Lenni–Lenape Indians, we learn that Lenni–Lenape Indians settled here in New Jersey for at least ten thousand (10,000) years” [<http://www.nanticoke-lenape.org/>]. W 2008 roku informacji o *Walam Olum* na oficjalnej stronie NLL już nie było.



54. Strony z manuskryptu *Walam Olum* Constantine'a Samuela Rafinesque'a z 1833 r. (za: Oestreicher, 2007: 11)

Delaware i na całym obszarze Stanów Zjednoczonych”<sup>26</sup>. Użycie tym razem słowa „potomkowie” nieco łagodzi to wrażenie, jednakże nie likwiduje odczucia, że o bliską ciągłość pomiędzy dzisiejszymi a „starożytnymi” „Lenapami” tu chodzi. Czytelnik dowiaduje się więc o ciągłości kulturowej/etnicznej NLL z tymi, którzy przybyli na to miejsce znacznie wcześniej niż ktokolwiek inny. Z takiej informacji może wynikać, że nawet jeśli dziś funkcjonujące prawo opiera się na innych przesłankach w ustalaniu własności ziemskiej niż czas przybycia na dane terytorium, to moralny tytuł posiadają właśnie ci, którzy zamieszkują na niej odwiecznie (bo w istocie „10 tysięcy lat” należy tak właśnie odczytywać).

Pora wspomnieć o prawdziwym autorze *Walam Olum*. Jest nim niejaki Constantine Samuel Rafinesque, bardzo malownicza postać. Odkrywca rzekomej „kroniki dziejów” Indian Lenape był przyrodnikiem, urodzonym w Konstantynopolu synem Francuza i Niemki. Po wczesnej śmierci ojca trafił do Ameryki, gdzie spędził większą część życia, badając roślinność Pensylwanii i Wirginii. Był profesorem botaniki i „nauki naturalnej” na Transylvania University w Kentucky. Imał się również innych zajęć, np. handlu książkami, organizowaniem „banku dla ludzi pracujących” w Filadelfii. Urodzony odkrywca — według *The Kentucky Encyclopedia* ponazywał i opisał 6700 gatunków roślin — zapragnął być autorem wynalazku również i w innej dziedzinie. Przystudiowawszy zapisy słów pochodzących z różnych dialektów języka lenape, w latach 1834 i 1835 stworzył — ni mniej, ni więcej — dzieło

<sup>26</sup> „The descendants of these two Tribes are still in existence today and living in New Jersey, Delaware and through-out the United States” [tamże].

skomponowane z wyimaginowanych indiańskich piktogramów i przedstawił je jako odnalezioną przez siebie autentyczną kronikę Delawarów. „Kronika Delawarów” okazała się fałszerstwem na miarę europejskich *Pieśni Osjana* Macphersona<sup>27</sup>. Zręczny popis fałszerza ostatecznie obnażył dopiero kilkanaście lat temu David M. Oestreicher, stosując drobiazgową analizę antropologiczną, lingwistyczną i historyczną [Oestreicher, 1995: 31–52, 2007, 2008]<sup>28</sup>. Ów antropolog, jedna z nielicznych osób znająca język lenape, wykazał na licznych przykładach, że imiona i nazwy występujące w *Walam Olum* składano wbrew zasadom gramatyki lenape na podstawie spisów imion dokonanych przez misjonarzy Kościoła morawskiego, Johna Heckelweldera i Davida Zeisbergera, pracujących wśród Delawarów w Pensylwanii i Ohio w XVIII wieku. Niestety, niektórzy współcześni reprezentanci NLL uciekają się do podobnych metod i tworzą fantazyjne „indiańskie” imiona, nie bacząc na zgodność z gramatyką czy frazeologią języka lenape. Pastor John Norwood, który jest członkiem rady plemiennej NLL, swoją publikację o historii grupy podpisał, poza angielskim, także „lenapskim” imieniem Kaakluksit Pedhakquon(m)achk(w), które ma oznaczać Smiling Thunderbear [Norwood, 2007]<sup>29</sup>.

Idea starożytnej kroniki dziejów indiańskiego ludu stała się tak atrakcyjna, że nawet w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, a zatem po ponad półtora wieku od ukazania się „dzieła” Rafinesque’a, niektórzy uczeni utrzymywali poglądy o autentyczności *Walam Olum*<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Wbrew „dacie” umieszczonej na stronie internetowej Nanticoke Lenni–Lenapów *Walam Olum* według samego jej autora opowiada historię „zaledwie” 96 pokoleń, czyli 32 stuleci, i sięga wstecz 1600 lat przed naszą erą [Oestreicher, 1995: 31].

<sup>28</sup> Powyższą informację o Rafinesque i obnażeniu fałszerstwa wstawiłem na stronę Wikipedii: <<http://pl.wikipedia.org/wiki/Delawarowie>>.

<sup>29</sup> W e-mailu z 29 stycznia 2008 r. David Oestreicher dekonstruuje imię Kaakluksit Pedhakquon(m)achk(w): „It has nothing in common with what we know of the linguistic construction of Lenape names — where special bound forms of words are used. Instead, Kaakluksit Pedhakquon(m)achk(w) appears to have been pasted together Walam Olum style and the words incorporated — as the spelling suggests — have been ungrammatically strung together and come out of published sources on the Lenape language. *Kaakluksit*, which uses the spelling system used by the Munsees today at Moraviantown (and even then gets it wrong!) is a misprint for Munsee *kaakuluksit*, ‘one who smiles’ and can be found in John O’Meara’s Dictionary. *Pedhaquon* uses the spelling system of the Moravian Missionaries in their published writings and is Munsee or northern Unami for «It is thundering». *Machkw* means ‘bear’ in all the Lenape dialects and again uses the Moravian system”.

<sup>30</sup> Tym bardziej podchwytywali go romantycznie usposobieni gawędziarze, jak na przykład Friedrich von Gagern: „(...) naród Lenni Lenapów. Ich kronika obrazkowa *Walam Olum*, czyli «czerwony zapis» — na zwojach skór bizonich [według Rafinesque’a księga była spisana na drewnianych tablicach — B. H.] — kończyła się tak: «Wódz stał na straży i w zadumie spoglądał w morze. W tym czasie wyłonili się z morza obcy przybysze, ze wschodu i północy. Ci ludzie są chytry, mają zadziwiające rzeczy. Kim są ci ludzie?»”. Autor dodaje dramatyczne stwierdzenie: „Odpowiedź na to pytanie była pełna okropności” [Gagern, 1966: 7]. Książka Gagerna, skądinąd fascynująca gawęda, nie ma nic wspólnego z rzetelnym opracowaniem naukowym. Nie inaczej jest z informacją na temat „kroniki obrazkowej” Lenapów.

Kolejnym błędem jest odnosząca się do Lenapów/Delawarów wzmianka o tym, że jeden z ich liderów, „słynny Tamenund”, był „przywódcą tajemnej organizacji znanej pod nazwą Tammany” [tamże,

Jak się okazuje, tę wiarę dzielą także bohaterowie moich badań. Informatorka 20 relacjonuje, czego dotyczy „księga Delawarów”:

*Walam Olum* to historia plemienia Nanticoke Lenni–Lenapów [sic!]. Właściwie plemion algonkińskich w ogóle. To historia naszego ludu napisana około 10 tysięcy lat temu. Mówi o migracjach, o tym, jak przybyli osadnicy, jak wielu z nas zostało zmuszonych do opuszczenia domów i zamieszkania w rezerwatach w Oklahomie, jak migrowali do Oklahomy<sup>51</sup>.

Oczywiście, *Walam Olum* nie obejmuje przesiedleń do Oklahomy, bo została napisana, zanim Delawarowie znaleźli się na Terytorium Indiańskim. Informatorka stara się „uhistorycznić” swoją wiedzę na temat przeszłości Delawarów czy Indian w ogóle, wiążąc w jeden ciąg powszechne przekonania dotyczące tubylczych Amerykanów. Opowieść informatorki nie jest konkretną relacją, lecz wskazaniem właśnie tych popularnych tematów przedstawionych jako historia. Mamy w istocie do czynienia z narracją mityczną na temat narracji mitycznej!

W przewodniku dla nauczycieli pracujących z indiańskimi dziećmi, który znajduje się w Centrum Kulturowym NLL w Bridgeton, znajduje się informacja na temat *Walam Olum* i sposobów wykorzystania „kroniki, która relacjonuje plemienną historię Lenapów od czasu stworzenia ziemi do nadejścia białego człowieka” [Waldauer, 1978: 25]. Autorka zastrzega jednak w następnym zdaniu, że współcześni badacze powątpiewają w starożytność kroniki i oceniają jej wiek na „setki, nie tysiące lat”, ale jej indiańskie pochodzenie nie budzi wątpliwości (sic!). Dalsza część podręcznika dla nauczycieli pokazuje, jak uczyć dzieci symboli „lenapskich” wziętych z *Walam Olum*, ponieważ uczniowie powinni mieć świadomość, że znajomość symboli w kulturach niepiśmiennych miała olbrzymie znaczenie [tamże: 25–26]. W ten oto sposób dzieci indiańskie zachęcane są do nauki „indiańskiej” tradycji całkowicie wymyślonej przez białego człowieka.

Jeszcze jedna uwaga: określenie „religijna historia”, użyte przez autorów strony internetowej Nanticoke Lenni–Lenapów, wskazuje ostatecznie na dowolność, z jaką miesza się różne porządki, terminy, fakty i interpretacje. *Walam Olum*, krótko mówiąc, opisuje wymaginowaną mityczną historię migracji Lenapów–Delawarów w Ameryce. Nazwanie „kroniki” historią religijną może sugerować dystans do „historii historyków”, nieuwzględniającej jakoby punktu widzenia tubylczych ludów. Właściwie trudno odgadnąć, co ów termin ma oznaczać. Na stronie internetowej NLL nie ma o *Walam Olum* ani słowa więcej.

s. 8]. W rzeczywistości Tammany Society nie miało, poza nazwą, nic wspólnego z Delawarami ani żadnymi innymi Indianami. Stowarzyszenie zostało założone w 1786 roku w Nowym Jorku przez wpływo- wych białych biznesmenów w celu wpływania na politykę Stanów Zjednoczonych (co w istocie przez długie lata czyniło); szybko stało się synonimem korupcji. Podobnie jak „Liga Irokezów” założona przez Lewisa H. Morgana i jego białych przyjaciół na wzór tubylczej instytucji, tak Stowarzyszenie Tammany wykorzystało nazwę indiańską (Tammany w rzeczywistości był wodzem Delawarów).

<sup>51</sup> „Walam Olum that’s the history of the Nanticoke Lenni–Lenape tribe. Well, the Algonkin tribes. It was just a written history about our people written about 10,000 years ago. It just talks about the migration, and how when settlers came, how a lot of them [Indians] had homes and were forced out to reservations, to Oklahoma, they migrated also to Canada (...)” [wywiad z 4 lipca 2001 r.].



## 8.5. Black Creek. Dziedzictwo, polityka i wynalezione tradycje

Innym przykładem, kiedy przeszłość stała się ważnym elementem w zdobywaniu świadomości etnicznej przez Nanticoke Lenni–Lenapów, jest sprawa Black Creek. Władze tego miasteczka, znajdującego się w okręgu (*township*) Vernon na północy stanu New Jersey, postanowiły w 2001 roku wybudować rozległy park rekreacyjny, kompleks sportowy, salę koncertową i trasę rowerową. Gdy projekt był już zaawansowany (samo kupno ziemi kosztowało władze Vernon milion dolarów) i przystąpiono do realizacji budowy, zaprotestowali Indianie z Bridgeton. Okazało się, że wybrane miejsce kryje liczne pozostałości minionej kultury indiańskiej, w tym ludzkie szczątki.

Wśród osób, które zaalarmowały Nanticoke Lenni–Lenapów o projekcie i rozpoczętych pracach nad budową parku, byli lokalny archeolog oraz przyjaciółka jednej z Indianek z Bridgeton. Żadne z nich nie jest tubylczym Amerykaninem. Ów archeolog, Rick Patterson, przez ponad 10 lat pracy w Black Creek odkopał kilkanaście tysięcy artefaktów (fragmenty ceramiki, groty do strzał, ozdoby z muszli) pozostawionych przez prehistorycznych Indian (najstarsze spośród znalezionych przedmiotów pochodzą nawet z VIII wieku p.n.e.). Stanowią one doniosłe potwierdzenie faktu zamieszkiwania Indian w tej okolicy w przeszłości, a dla samych tubylczych mieszkańców istotny dowód sakralnego charakteru tego miejsca (Indianie traktują jako sakralne każde miejsce archeologiczne, niekoniecznie musi to być miejsce pochówku. W ten sposób demonstrują przywiązanie do wszelkich śladów minionych kultur. W ich „narracjach o tożsamości” przeszłość — a raczej współczesna interpretacja przeszłości — posiada absolutny, sakralny charakter jako uprawomocnienie i wskazówka dla dzisiejszych działań).

Zaciekła walka sądowa między Nanticoke Lenni–Lenapami a władzami okręgu doprowadziła ostatecznie do tego, że w kwietniu 2002 roku Black Creek zostało wciągnięte do Rejestru Miejsc Historycznych New Jersey (New Jersey Register of Historic Places), a także do podobnego rejestru miejsc historycznych przez Departament Ochrony Środowiska USA (Department of Environmental Protection). Ta decyzja zablokowała dalsze prace nad budową parku. W listopadzie 2002 roku Departament Spraw Wewnętrznych Stanów Zjednoczonych wpisał Black Creek do Narodowego Rejestru Miejsc Historycznych (National Register of Historic Places). W 2005 roku Departament Ochrony Środowiska stanu New Jersey odkupił od okręgu Vernon ziemię, na której znajduje się Black Creek. We wrześniu 2007 roku NLL, wraz z członkami innych grup tubylczych z New Jersey i innych stanów, a także przedstawicielami władz stanu oraz Vernon Township Historical Society, wzięły udział w mini-*powwow* i uroczystej ceremonii ogłoszenia Black Creek miejscem historycznym [Paladini, b.d.w.].

Chciałbym zatrzymać się nad kilkoma sformułowaniami zawartymi w broszurce przygotowanej przez administrację Nanticoke Lenni–Lenapów informującej

o stanowisku plemienia w sprawie Black Creek. Na stronie 6 czytamy: „Black Creek ukazuje, że ludy Lenape zajmowały to miejsce nieprzerwanie od przynajmniej 10 wieków”<sup>32</sup>, oraz w następnym paragrafie: „(...) to miejsce jest częścią Lenapehoking, miejsca, w którym nasze rodziny kiedyś się zbierały, razem płakały, razem śmiały się. To miejsce zawiera pozostałości dawnych czasów, o których słyszeliśmy, będąc dziećmi. Dom członków rodziny, którzy odeszli dawno temu i których znamy poprzez historie naszych krewnych”<sup>33</sup>.

Pierwsze zdanie potwierdza omówiony już punkt widzenia prezentowany przez Nanticoke Lenni–Lenapów na ich stronie internetowej. Drugi fragment w nieco poetycki sposób sugeruje, że z tym miejscem są związane opowieści znane współczesnym Nanticoke Lenni–Lenapom, przekazywane przez „krewnych”. „Nasi przodkowie już dawno temu odeszli, ale tradycja ustna [nie tylko archeologia — B. H.] zaświadcza o słuszności naszego roszczenia do Black Creek” — zdają się mówić autorzy. Bez większego znaczenia pozostaje w takim kontekście fakt, że dopiero miejscowy archeolog i przyjaciółka Indian „odkryli” to miejsce dla NLL.



55. Black Creek, wrzesień 2007 r. (fot. Andrzej Wala)

<sup>32</sup> „The Black Creek Site demonstrates continuous occupation by the Lenape peoples for at least ten millennia” [*The Nanticoke Lenni–Lenape Indians...*].

<sup>33</sup> „This site is a part of Lenapehoking, a place where our families once gathered together, laughed together, cried together. This place contains remnants of the stories of times long ago that we have heard about as children. The home of family members long gone that we know through stories of our relatives”.

Nie oznacza to wszakże, że żądania Nanticoke Lenni–Lenapów nie są słuszne, jedynie zwracam uwagę na ciekawą argumentację, której używają mieszkańcy Bridgeton. Wiąże się ona z popularną współcześnie krytyką antropologii i historii, które, zdaniem niektórych indiańskich liderów, bagatelizowały znaczenie przekazu ustnego w tubylczych społecznościach. Istotnie, pomijanie ustnej tradycji przy ustalaniu sposobu funkcjonowania danej kultury i kształtowania się świadomości jej członków jest dla naukowca niewybaczalnym błędem. Autorzy broszurki stają po stronie zwolenników równouprawnienia przekazu ustnego i źródeł pisanych w badaniu przeszłości. Podkreślają (jak to czynią inni tubylczy mieszkańcy Stanów Zjednoczonych), że przekaz ustny jest cechą charakterystyczną kultur indiańskich. Jednakże to słuszne skądinąd twierdzenie przesłania fakt, że wśród współczesnych potomków Indian z północnego New Jersey żadnych historii o „przodkach” z Black Creek się nie opowiada. Tradycja ustna, jak zauważono przy okazji krótkiego omówienia mitologii współczesnej grupy Accohannock, bywa pustym pojęciem wykorzystywanym w politycznych celach.

„Każda tubylcza populacja z New Jersey jest reprezentowana w tym archeologicznym miejscu” — twierdzi Jessica Paladini, biała kobieta, która pierwsza zaalarmowała Nanticoków o planowanej budowie [Cowan, 2002; Wala, 2003: 54–55]. Niezależnie od odległości historycznej (czy raczej prehistorycznej) i przestrzennej (Black Creek leży na północy stanu, a Bridgeton, w okolicach którego mieszka większa część Nanticoke Lenni–Lenapów i mieści się siedziba plemienia — na samym południu) pomiędzy NLL a starożytnymi mieszkańcami Black Creek dzisiaj NLL czują się spadkobiercami tubylczego dziedzictwa, członkami szerokiej indiańskiej wspólnoty, których źródeł poszukują w odległej przeszłości. Walka NLL o ochronę miejsca archeologicznego służy nie tylko podkreśleniu ciągłości historycznej z tymi, którzy mieszkali na terenach obecnego New Jersey przed przybyciem białego człowieka, ale także zademonstrowaniu politycznego znaczenia ich dzisiejszych spadkobierców. Związek z „przodkami” tworzy się niezależnie od przeszłych historii, przeszłych różnic międzygrupowych czy rodzaju więzi między dziś żyjącymi potomkami grup.

## 8.6. Panindiańska wspólnota mityczna

W rozmowach z niektórymi Nanticoke Lenni–Lenapami można wyśledzić pewien „kanon” idei, które łączą się w obraz wspólnej przeszłości wszystkich tubylców zamieszkujących Amerykę Północną. Do nich należy między innymi kilkusetletni opór stawiany asymilacji jako polityce państw kolonialnych względem tubylczej ludności. Wbrew woli władz i społeczeństwa kolonialnego, a potem amerykańskiego, tak jak wiele innych ludów indiańskich, mieli zachować świadomość odrębnej tożsamości. Jednak dzisiejsza postawa Nanticoke Lenni–Lenapów wobec Stanów Zjednoczonych nie jest jednoznaczna. Podkreślają, że „walczyli za ten kraj” i że są patriotycznymi Amerykanami. Nigdy nie słyszałem w wywiadach na

temat historii wzmianek od moich informatorów o tym, że nie wszyscy Delawarowie i nie zawsze wspierali Amerykanów. Na przykład NLL albo nie są świadomymi, albo z innych powodów nie przejmują się faktem, że część Delawarów w czasie i po amerykańskiej wojnie o niepodległość zaciekle zwalczała amerykańskich kolonistów. Pat Rossello okazała kompletne zdumienie, gdy jej o tym fakcie wspomniałem. „To nieporozumienie wynika stąd, że na początku rewolucji to koloniści przebrani za Indian zaatakowali Brytyjczyków. Dlatego mylnie oskarżano Indian o udział w wojnie”<sup>34</sup>. Wydaje się, że rzeź tzw. Indian morawskich — Delawarów w Gnadehütten w Pensylwanii — w 1782 roku przez Amerykanów czy o kilka lat późniejsze triumfy Delawarów i sprzymierzonych plemion w Ohio nad armiami amerykańskimi<sup>35</sup> pozostają poza kanonem wiedzy i nie wchodzi w skład tożsamości „narodowej” współczesnych Nanticoke Lenni–Lenapów z New Jersey. Nie przeszkadza to wszakże istnieniu dość popularnego wśród nich przekonania o krzywdach wyrządzonych im przez Amerykanów. Jeden z moich rozmówców przyznał, że mają prawo domagać się od obecnych władz ziemi w New Jersey, bo „kiedyś cała ta ziemia do nas [czyli do Indian — B. H.] należała”. Inny, na pytanie, czy jest coś, z czego Nanticoke Lenni–Lenapowie mogliby zrezygnować, gdyby zostali do tego zmuszeni, odpowiedział: „Nie, nie sędzę, ponieważ już oddaliśmy cały kraj”<sup>36</sup>.

## 8.7. Opiekunowie ziemi i stworzenia

Oprócz nowej tradycji przedstawiającej Nanticoke Lenni–Lenapów jako strażników ojczystej ziemi Delawarów pojawia się inna, również związana z opieką nad ziemią. Tym razem jednak „mityczna opowieść” odwołuje się do tradycyjnych treści kultur indiańskich, według których człowiek nie był właścicielem ziemi, lecz miał obowiązek dbać o nią i o inne istoty, z którymi dzielił terytorium. Urie Ridgeway twierdzi:

Musimy się cofnąć i uczyć nasze dzieci tradycyjnych wartości, szacunku dla Matki Ziemi, jesteśmy opiekunami tej ziemi, to była nasza rola (...) <sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Wywiad z 2 lipca 2001 r. Oczywiście, kobieta nawiązuje do słynnego tzw. bostońskiego picia herbaty, czyli wylania angielskiej herbaty przez Patriotów (przebranych za Indian Mohawk) w porcie w Bostonie w 1773 roku, w proteście przeciwko sprowadzaniu nieopodatkowanego towaru z wyspy (amerykańscy handlarze tracili w ten sposób, ponieważ ceny herbaty przez nich sprzedawanej były wyższe). Podobny akt „patriotyzmu” handlarzy również poprzebieranych za Indian został powtórzony w innych portach, także w Greenwich w hrabstwie Cumberland w New Jersey (w grudniu 1774 roku).

<sup>35</sup> Patrz podrozdział 6.1.

<sup>36</sup> „No, I don't think we should, because we already gave up the whole country” [wywiad z informatorem 62 z 16 lipca 2002 r.].

<sup>37</sup> „We have to go back and teach our children: the traditional values, respect for Mother Earth, we are the caretakers for this earth, and this was our role [to] make sure our Mother was taken care of” [wywiad z 21 lipca 2002 r., przeprowadzony w Tipton, PA].

Z jego opinią współbrzmi uwaga Pat Rossello, którą umieściła obok podpisu pod listem protestującym wobec decyzji o odstrzałach bizonów w parku Yellowstone w 2002 roku:

Zwróćcie je pod opiekę i ochronę tubylczych Amerykanów. Byliśmy i najwyraźniej nadal jesteśmy jedynymi ludźmi troszczącymi się o ich dobro i życie. Już raz dokonaliście ich rzezi i sprawiliście, że prawie wyginęły, przynajmniej uczcie się na swoich błędach<sup>58</sup>.

To ostre sformułowanie jest kolejnym przykładem włączania przez NLL swojej opowieści do wspólnych dziejów wszystkich Indian. W tak mitycznie konstruowanej narracji nie ma znaczenia fakt, że z ziemi rodzinnej Lenapów bizona zniknęły już w XVIII wieku [Kraft, 2001: 360], ani też że w przeszłości na Wielkich Równinach nie tylko biali zabijali te zwierzęta masowo (często dla sportu), ale również sami Indianie (jedną z technik polowania było zapędzanie stada na skraj urwiska: napierające z tyłu bizona spychały na dno przepaści te zwierzęta, które dotarły wcześniej. W ten sposób ginęły całe stada).

## 8.8. Wnioski

Dla obserwatora z zewnątrz istnienie grupy o zróżnicowanym etnicznie pochodzeniu wydaje się doskonałym powodem do zainteresowania jej historią i dzisiejszą kulturą. Gdy grupa, konstruując swoją współczesną etniczność, zdecydowanie kładzie akcent na pochodzenie od jednej „rasy”<sup>59</sup>, od razu ciekawość badacza rośnie. Jaką funkcję ma pełnić uwypuklenie jednego dziedzictwa kosztem innych?

Wyrośli na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku świadomości etnicznej oraz przedsiębiorczość niektórych lokalnych indiańskich liderów sprawiają, że coraz więcej jednostek dąży do odszukania swoich tubylczych korzeni. „Kolorowa” społeczność południowego New Jersey, po 100–200 latach „zamazanej” tożsamości, próbuje nadać jej wyrazistość za pomocą odwołania się do tubylczej, czyli indiańskiej, przeszłości. A nie ulega wątpliwości, że chociaż plemion indiańskich od przynajmniej początku XIX wieku w New Jersey nie było, to pozostały spokrewnione rodziny o częściowym indiańskim pochodzeniu. Rekonstruowana pamięć tubylczych korzeni pozwala dziś ich potomkom tworzyć zupełnie nową tożsamość — „indiańską”.

Przykłady analizowane w tym rozdziale pokazują, że dzisiejsi Nanticoke Lenni–Lenapowie starają się tworzyć różnorodne wspólnoty wyobrażone: i z do-

<sup>58</sup> „Return them to the care and custody of the Native Americans. We were and still are apparently the only humans concerned enough for their welfare and existance. You slaughtered and almost made them extinct once, at least learn from your mistakes” [<http://www.thepetitionsite.com/takeaction/29-8829494?1216209490>].

<sup>59</sup> Chociaż Nanticoke Lenni–Lenapowie nie odzęgają się od rodzinnych afiliacji z Murzynami lub białymi. Na przykład wódz Mark Gould nie kryje, że wśród jego przodków są Murzyni.

mniemanymi przodkami (Black Creek), i z dalekimi kuzynami z Oklahomy czy Kanady, i wreszcie z całą indiańską grupą etniczną (czy panindiańską). „Narracje o tożsamości” funkcjonują na zasadzie mitów, dlatego często nazywam je po prostu opowieściami mitycznymi: istnieją w nieokreślonym czasie (czy raczej bezczasie), bo ich logika nie jest logiką wydarzeń historycznych, lecz logiką myślenia współczesnego i politycznego zapotrzebowania, korzystają z pozornie nieruchomej skarbnicy wątków przywoływanych i wciąż na nowo interpretowanych. Podkreślanie odwieczności przebywania Indian na tym terenie jest właśnie elementem nowej strategii etnicznej. Oczywiście żadna inna grupa etniczna w Ameryce nie może się pochwalić tym samym. I chociaż w innej sferze — „cywilizacyjnej” czy, jak ją określa Kroeber, kulturze rzeczywistości (chodzi o te aspekty kultury, które najbardziej bezpośrednio związane są z nauką i technologią [Kroeber, 1989: 366–374]) — trudno byłoby szukać odmienności dzisiejszych Nanticoke Lenni–Lenapów od ich murzyńskich czy białych sąsiadów, to w strefie deklaracyjnej i świadomościowej rozróżnienie pomiędzy „my” i „oni” jest wyraźne, a przeszłość okazuje się skarbnicą wątków służących do wzmacniania takich podziałów.

## 9. Tożsamość odnaleziona

Will the New York Times say  
I'm too white or I'm too black?

Patricia Barber, *If this isn't jazz*

Naprawdę nie wiedzieliśmy nic o byciu Indianami...  
Po prostu wiedzieliśmy, że byliśmy inni<sup>1</sup>.

Informatorka 50,  
Naticoke Lenni–Lenape

Z rozważań w poprzednich rozdziałach wynika, że w przypadku Naticoke Lenni–Lenapów można mówić o wielości nakładających się na siebie samookreśleń, z których każde jest istotne w innym kontekście i sytuacji: obok poczucia tożsamości tubylczej (my, ludzie stąd), lenapskiej (my, indiańskie plemię), indiańskiej (my, członkowie wspólnoty wszystkich rdzennych mieszkańców kontynentu) wśród NLL silnie zakorzeniona jest tożsamość chrześcijańska (my, członkowie kongregacji protestanckich), która zresztą zaczyna odgrywać rolę indiańskiej (poprzez próby uczynienia Kościoła metodystów w Fordville ośrodkiem „religii indiańskiej”). To współistnienie różnych tożsamości, nieuformowanych jeszcze całkowicie, nie do końca rozpoznanych przez samych nosicieli etniczności, decyduje o współczesnym charakterze grupy Naticoke Lenni–Lenapów. Dopiero niektórzy liderzy nowo formowanej wspólnoty próbują wprowadzać jakiś porządek wśród niepewnych myśli i krążących idei, ale — oczywiście — i wśród nich istnieje różnica opinii, przekonań i projektów strategii działania.

### 9.1. Tożsamość „nieuprawna” i tożsamość deklarowana

Ernest Gellner rozróżnia kultury „dzikie” i „ogrodowe” („uprawne”). „Dzikie” to te, które „powstają i odnawiają się spontanicznie, stanowiąc po prostu część ludzkiego życia”. „Naturalne systemy” porozumiewania się istniejące w każdej

---

<sup>1</sup> „They didn't really know anything about being Indian. Back then we just knew we were different” [wywiad z 8 lipca 2002 r.].

kulturze, pisze Gellner, „przechodzą z pokolenia na pokolenie bez świadomego zamiaru, nadzorowania, pielęgnacji; odrastają bez specjalnego nawożenia” [Gellner, 1991: 65]. Z kolei kulturami „uprawnymi, czyli ogrodowymi”, nazywa te, które „są utrzymywane przy życiu przez wykwalifikowany personel... — zginęłyby, gdyby pozbawić je stałej pożywki w postaci instytucji kształtujących wraz z ich liczną, pełnoetatową i ofiarną kadrami” [tamże: 66]. W analogiczny sposób brytyjski antropolog wyróżnia „gatunki naturalne” (którym ma odpowiadać człowiek z epoki agrarnej) i „wyhodowane sztucznie” (człowiek epoki industrialnej). Te ostatnie mogą przetrwać tylko w „umyślnie skonstruowanych całościach” — „narodowym systemie oświaty i komunikowania się” [tamże]<sup>2</sup>. Przywołuję tu rozróżnienie na naturalne/sztuczne, dzikie/uprawne, by rzucić światło na rozważania o rodzącej się tożsamości etnicznej na Wschodnim Wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. W wypowiedziach i działaniach moich informatorów można zauważyć współistnienie podobnego „naturalnego” poczucia przynależności („my, tutejsi”) z konstruowanym, ideologicznym, postulowanym, a więc „uprawnym”. Myślenie „wioskowe” zderza się z państwowym, narodotwórczym.

Za „tożsamość nieuprawną” uważać więc będą takie poczucie i ekspresję identyfikacji członków badanych grup, których sami zainteresowani nie definiują w sposób precyzyjny. Ich wypowiedzi raczej przedstawiają opis rzeczywistości etnicznej nietkniętej nadmiernie refleksją nad autowizerunkiem etnicznym grupy czy „negocjacjami” etnopolitycznymi. Wylania się z nich obraz społeczności spokrewnionych rodzin posiadających poczucie tubylczości, pochodzenia „stad”, pozbawionych wyraźnej autoidentyfikacji etnicznej. Oto przykład:

Dawniej ludzie nie mówili zbyt dobrze o Indianach. Moi rodzice nigdy ze mną o tym nie rozmawiali. Kiedy byłam mała, to była po prostu społeczność, w której żyliśmy. Większość ludzi miała podobny kolor skóry do mojej (...) [informatorka miała ciemną cerę — B. H.]<sup>3</sup>.

Z tej wypowiedzi wynika, że w czasach młodości informatorki (w chwili wywiadu miała 75 lat) więzi łączące tubylczą społeczność polegały na zwyczajnym obcowaniu ze sobą, gdzie „każdy dobrze żył z każdym”. „That’s who we grew up” — „W ten sposób stawaliśmy się tymi, którymi jesteśmy”. Zmiany w pojmowaniu własnej tożsamości jako grupy etnicznej obrazuje następująca wypowiedź (informatorka 2, 59 lat):

<sup>2</sup> Rozróżnienie na kultury „dzikie” i „ogrodowe” można przyrównać do społeczeństw „zimnych” i „gorących” Lévi–Straussa. Albo, korzystając z koncepcji Bourdieu, w przypadku nieświadomianego przekazu kulturowego możemy mówić o kulturze jako „drugiej naturze” — habitusie — w odróżnieniu od świadomego konstruowania i przekazywania kultury [por. Graburn, 2001: 6, 2006: 140–141].

<sup>3</sup> „People did not — years back — they never spoke that well about Indians. They [moi rodzice — B. H.] never talked to me about it. When I was a small this was just a community where everybody got along. And most people were... of my complexion or lighter and white, so that’s where we lived and who we were around, that’s who we grew up and I grew up that way” [informatorka 61, wywiad z 17 lipca 2002 r.].



Lata temu, kiedy byliśmy młodszy, nie uczono nas [że jesteśmy Indianami] (...) Kiedy nam o tym powiedziano, zaczęliśmy się o tym dowiadywać więcej (...) Wcześniej po prostu przyjmowaliśmy, że jesteśmy czarni, zresztą wielu z nas ma murzyńską krew (...)<sup>4</sup>.

Tożsamość indiańska nie od zawsze była czymś oczywistym, dzisiaj staje się tożsamością wyuczoną, wybraną (co wcale nie oznacza, że jedyną). Wielu innych kolorowych mieszkańców Bridgeton i okolic, tak jak informatorka 2, uchodziło za ludność murzyńską. Ostatni cytat wskazuje, że dopiero w ciągu ostatnich 20–30 lat ta świadomość zaczęła się zmieniać. Jednakże nie zawsze byli akceptowani jako Murzyni. Ta sama informatorka stwierdza:

Kiedy chodziłam do szkoły w Hopewell, było nam bardzo ciężko, ponieważ Hopewell było bardziej białe niż czarne<sup>5</sup>.

Z tego fragmentu wynikałoby, że informatorka mogła doświadczać przykrości ze strony białych uczniów, którzy brali ją za „kolorową” lub „czarną”. Jednak w następnym zdaniu jednoznacznie stwierdza, że to dzieci murzyńskie traktowały ją najgorzej: „W szkole cierpiałam więcej przykrości ze strony Murzynów niż białych (...)”<sup>6</sup>. W istocie ani biali, ani czarni rówieśnicy nie traktowali jej jako „swojej”:

Każdy nazywał mnie „mongrel” z powodu moich włosów i w ogóle [wyglądu]. Miałam spore problemy, kiedy poszłam do szkoły (...) Nazywali mnie też „mieszaniec” [*mixed-breed*]. Nie wiedziałam, kim byłam... byli dla nas okrutni... Mój brat jest znacznie jaśniejszy ode mnie czy od mojej matki (...)<sup>7</sup>.

Nic dziwnego, że informatorka mogła się czuć zdezorientowana, tak jak pewnie wielu innych o mieszanym etnicznym pochodzeniu, którzy „spędzali swoje samotne życie w społecznym zapomnieniu — nie całkiem biali, nie całkiem czarni, nie całkiem Indianie”<sup>8</sup>. Brewton Berry nazywa takie osoby wyrzutkami Ameryki (*America's outcasts*) [D. Cohen (za Berry), 1986: 221].

Okazuje się, że cechą pozwalającą stwierdzić czyjąś tożsamość mógł być kolor skóry (zdanie: „Mój brat jest znacznie jaśniejszy ode mnie czy od mojej matki” sugeruje, że, dzięki jaśniejszemu odcieniowi skóry, on nie miał takich kłopotów jak informatorka). W mieszanej rasowo społeczności normalnym zjawiskiem jest

<sup>4</sup> „Years ago, when we were younger it wasn't taught to us like that [that we were native]. Until it was brought here to us. When it was brought to us, then we started knowing more about it, because when I was younger we didn't. That time we just took it for granted that we were on the black side, you know, which a lot of us have it, if you go back to our parents (...)” [wywiad z 3 lipca 2001 r].

<sup>5</sup> „When I went to school right here, in Hopewell, it was very hard for me, because Hopewell was more white than black” [wywiad z 3 lipca 2001 r].

<sup>6</sup> „To go into school I had more problems all of from Black race than I had from white, because I went to school with them out here (...)” [wywiad z 3 lipca 2001 r].

<sup>7</sup> „Everybody called me «a mongrel», about my hair and everything, I did have trouble when I went to school (...) They called me «mongrel», «mixed-breed». I didn't know who I was... they were very hard on us... My brother is much lighter than myself or my mother (...)” [informatorka 2, wywiad z 3 lipca 2001 r.].

<sup>8</sup> „[S]pent their lonely lives in a social limbo — not quite white, not quite Negro, not quite Indian”.

różnorodność fizycznych cech jej członków. Tymczasem zarówno dla „kolorowych” mieszkańców hrabstwa Cumberland (z których część zorganizowała się jako Nanticoke Lenni–Lenapowie), jak i osób z zewnątrz barwa skóry czy wygląd włosów stanowiły wskaźniki kategorii etnicznych<sup>9</sup>. Czasem o poczuciu przynależności decyduje, jak jest się postrzeganym przez sąsiadów czy znajomych. Z rozmów z niektórymi informatorami wynika, że uchodzili za „innych”, bo ich skóra nie była dostatecznie jasna, by akceptowano ich jako „białych”<sup>10</sup>.

Niektórzy informatorzy rozpoznają przynależność etniczną innych osób na podstawie nazwisk, czego przykładem jest wypowiedź: „Moja inna siostra wyszła za jednego z naszych, bo miał na nazwisko Mosley”<sup>11</sup>. W ten sposób pomijają istotny fakt, że osoby o różnym pochodzeniu etycznym mogły nosić to samo nazwisko [Weslager, 1983: 254]. Bez wątpienia wiele nazwisk: Pierce, Gould, Harmon, Munson, Mosley, Loatman, Durham, Ridgeway, Street, Cuff, Corney występujących na południu New Jersey i w stanie Delaware to nazwiska charakterystyczne dla tutejszych Indian, ale nie oznacza to, że każdy noszący któreś z nich musi być Indianinem. Te same nazwiska noszą przedstawiciele populacji białej, czarnej i „kolorowej”, która wcale nie utożsamia się z NLL.

Inna z informaterek [63] przedstawia sposób postrzegania przynależności grupowej typowy — jak się wydaje — dla pokolenia jej rodziców:

Moi dziadkowie naprawdę nie podkreślali [swego pochodzenia]. Byli tym, kim byli. Byli ludźmi honoru. (...) Wiedzieli, że nie byli biali, ponieważ mieli brązową skórę (...) Liczyło się to, kim się jest: charakter, to, że byli dobrymi ludźmi, a nie, jakiej narodowości się jest (...) charakter, nie kolor. Mieli przyjaciół z wszystkich ras: białej, czarnej. Sama mam kuzynów czarnych, Chińczyków, białych. Moja rodzina (...) wygląda jak „Narody Zjednoczone”<sup>12</sup>.

Jest to kolejna wypowiedź, która potwierdza świeży — „uprawny” — charakter dzisiejszego utożsamiania się Nanticoke Lenni–Lenapów. Można powiedzieć, że

<sup>9</sup> Earl Evans, o latynoskiej urodzie, który pracował dla Nanticoke Lenni–Lenapów, ale pochodzi z grupy indiańskiej z Północnej Karoliny (Saponi), opowiedział mi o tym, dlaczego nigdy nie próbował uczyć się hiszpańskiego. Kiedyś, gdy przebywał w Meksyku, podczas wizyty w jakiejś kawiarni, został zaczepiony przez Meksykankę. Nie rozumiał, o co jej chodzi, tłumaczył, że jest Native American i nie mówi po hiszpańsku, tylko po angielsku, a ona była przekonana, że Earl to Meksykanin i tylko się z nią przekomarza. Earl twierdzi, że nie uczy się hiszpańskiego, bo jego znajomość tym bardziej przeszkadzałaby mu w identyfikowaniu go jako Indianina [rozmowa z Earlem Evansem z sierpnia 2002 r.].

<sup>10</sup> „Because my grandmother was Indian and her mother was actually a white lady (...) even years back if you had Indian in you they didn't consider you white, they still don't consider you white. See what I mean? You have to go for something” [informatorka 61, wywiad z 17 lipca 2002 r.].

<sup>11</sup> Informator 60, wywiad z 17 lipca 2002 r.

<sup>12</sup> „My other grandparents didn't really stress [who they were]. They just were who they were. They were people of honor. They didn't really talk about who they were. They knew they were not whites, because they were brown skin (...) It's more [about] who they were: the character, that they were good people, than what nationality they were... I remember they were more about good character, not colour. They had friends of all races, whether they were white, black. My personal family, I have cousins who were black, who are Chinese, who are white. My family, immediate family, like first cousins, second cousins looks like «the United Nations»” [wywiad z 12 lipca 2002 r.].

jeszcze w minionym pokoleniu kolorowi mieszkańcy hrabstwa Cumberland nie interesowali się swoim etnicznym pochodzeniem. Co więcej, nie odczuwali potrzeby jego definiowania. „Po prostu było się tym, kim się było” — tak można by zinterpretować postawę rodziców informatorki.

W kontekście współczesnych procesów formowania tożsamości etniczność staje się problemem, który wcześniej nie istniał. Zupełnie odmienna jest opinia na temat własnej tożsamości innego członka Nanticoke Lenni–Lenapów (Willa Mosleya, zasiadającego w Radzie Plemiennej, co zapewne nie jest bez znaczenia dla jego punktu widzenia):

Członkostwo. Tak naprawdę to nie jest członkostwo... Albo jesteście Nanticoke Lenni–Lenape, albo nie. To jest w waszej krwi<sup>15</sup>.

Will Mosley<sup>14</sup> prezentuje postawę przeciwną do postawy rodziców informatorki 63, którzy nie zastanawiali się, jaka jest ich „krew”. Will uważa, że bycie Nanticoke Lenni–Lenapem jest naturalnym elementem, tożsamością wcale niewyuczoną czy nabytą, lecz tożsamością po prostu. Wypada zauważyć, że przedstawiciele starszego pokolenia (Will Mosley miał 28 lat, gdy rozmawialiśmy) nie mogli dać identycznej odpowiedzi z dwóch powodów: nigdy nie podkreślali znaczenia jednego etnicznego dziedzictwa (indiańskiego) kosztem pozostałych dwóch (muzułmańskiego i białego), bo nie widzieli w tym celu. Możliwe, że nie posiadali wiedzy na temat różnorodności swojego pochodzenia etnicznego albo też, że się tym po prostu nie interesowali. Po drugie, nigdy taki twór, jak Nanticoke Lenni–Lenapowie, nie istniał przed 1978 rokiem, a zatem coś, co przez Willa Mosleya przedstawiane jest jako „coś, co się ma we krwi”, wcześniej naturalną właściwością być nie mogło.

Zestawienie tych dwu opinii ukazuje niespójność w autowizerunku tubylca z hrabstwa Cumberland. Obydwa obrazy: (a) dobrego człowieka, który nie zastanawia się nad swoim pochodzeniem, oraz (b) Indianina z „plemienia” Nanticoke Lenni–Lenapów są przez informatorów przedstawiane jako wierne portrety czy fotografie, relacje z faktycznego stanu rzeczy. Ta różnica w obrazach ukazuje zmiany, jakie zaszły w świadomości tubylczych rodzin na przestrzeni zaledwie 20–30 lat. Przy okazji dowodzi, że etniczność, postrzegana jako naturalna przez członków różnych pokoleń, w olbrzymim stopniu ma charakter manipulowany czy deklaracyjny.

Wypowiedź kolejnej informatorki pokazuje, że opisana wyżej zmiana w postrzeganiu własnej tożsamości zaszła w jednym, dziś żyjącym, pokoleniu mieszkańców Bridgeton i okolic. Tę relację wybrałem na chybił trafił — podobne powtarzają się w większości wywiadów.

<sup>15</sup> „Membership. It's not really a membership [to be Nanticoke Lenni–Lenape]... You're Nanticoke Lenni–Lenape or you are not. It's in your bloodline” [wywiad z 9 lipca 2001 r.].

<sup>14</sup> Will Mosley jest synem jednej z pierwszych liderów społeczności Nanticoke Lenni–Lenape, Karen Mosley.

Nie wiedziałam, że byłam Nanticoke Lenape przez około może 15 lat. Przypuszczalnie nigdy o tym nie rozmawiałam, kiedy byłam dzieckiem... Mogłeś być „biały”, „czarny” lub „inny”... Teraz wiem, że jestem Nanticoke. Wiedzieliśmy, że nie byliśmy biali, wiedzieliśmy, że nie byliśmy czarni, więc nie wiedzieliśmy, kim byliśmy (...) <sup>15</sup>.

Wśród starszych mieszkańców Gouldtown można spotkać inną odmianę tożsamości nieuprawnej niż przedstawiona powyżej. Nieliczni spośród informatorów wyrażali zdumienie propozycją rozmawiania o ich pochodzeniu czy przynależności do grupy. Uważali, że byli i są Indianami, zawsze się nimi czuli. Jeden z nich (76 lat) stwierdził: „Jestem Indianinem. I co z tego? To nie żaden powód do dumy”. Jest to dla niego fakt naturalny, przygodny. Wręcz krzycząc, kilkakrotnie okazywał zdziwienie tematem naszej rozmowy, domagając się wyjaśnień, „co mi z tego przyjdzie” <sup>16</sup>. Bycie Indianinem nie stanowi źródła dumy etnicznej ani powodu do autorefleksji. Jest się tym, kim się jest, jakby ujęła to Margaret Mead.

## 9.2. Tożsamość lenapska a tożsamość indiańska

„My, Indianie” czy „my, Nanticoke Lenni–Lenapowie” — to określenia nowe dla większości członków grupy. Jednak liderzy NLL przedstawiają odmienną od „nieuprawnej” wersję identyczności etnicznej. Według nich Indianami (lub Nanticoke Lenni–Lenapami) byli od zawsze, należało tylko tę tożsamość odkryć i ujawnić. Przypomnijmy jeszcze raz opinię Willa Mosleya: „Albo jesteś Nanticoke Lenni–Lenape, albo nie. To jest w twojej krwi” <sup>17</sup>. „Indiańskość” jako rzecz naturalną przedstawia też Mark Gould:

Wiedzieliśmy, że byliśmy Indianami, ale nie mówiło się o tym... Nie uczono nas, że jesteśmy Lenapami. Nie uczono nas, że jesteśmy Indianami, ale robiliśmy rzeczy w inny sposób [niż biali — B. H.]. Stare zwyczaje przekazywano dzieciom, ale nigdy nie wiedzieliśmy dlaczego. Niektóre rzeczy robiliśmy tylko my, nikt inny. Jestem rybakiem z zamiłowania, ale my łowimy ryby w inny sposób. Zamiast, jak wszyscy inni, kupować kraby,

<sup>15</sup> „I didn't even know that I was Nanticoke Lenape for about maybe 15 years ago. I may never talked about it when I was a child, so I had no idea until... Yeah, you could be either «white», «black» or other, and I really didn't know what [I was]. Now I know that I am Nanticoke. We knew we wasn't white, we knew we wasn't black, so we didn't know what we was (...)” [informatorka 23, wywiad z lipca 2001 r.]. Informatorka próbuje wyjaśnić, dlaczego wcześniej kolorowi mieszkańcy południa New Jersey nie przyznawali się do indiańskiego dziedzictwa: „Like a lot of my family on my husband's side, we would ask them different questions, how they feel about different things. They told us that in old days that wasn't allowed to talk about it, because there was so much stuff taken away from them. A lot of stuff was already taken from them. They was not allowed to talk about it, because [they were] brought up: did not say anything, because I guess they were afraid that whoever they take whatever they had... A lot of times they didn't talk about it”. Wydaje się, że jest to próba racjonalizowania powodów utraty świadomości etnicznej u potomków Indian. Oprócz możliwej w XVIII czy XIX wieku obawy przed utratą własności z pewnością wiele innych przyczyn odegrało rolę w ukształtowaniu takich a nie innych wyobrażeń na temat własnej etniczności u mieszkańców hrabstwa Cumberland.

<sup>16</sup> Informator 54, wywiad z 2 lipca 2002 r.

<sup>17</sup> Wywiad z 9 lipca 2001 r.

czekamy na przyływ i sami je łowimy. Szło nam to sprawnie, podczas gdy inni nie znali się na tym<sup>18</sup>.

W wypowiedzi Marka Goulda widać próbę „negocjowania” „właściwej” wersji narracji o tożsamości: lider Nanticoke Lenni–Lenapów najpierw twierdzi, że mieszkańcy Gouldtown wiedzieli, że są Indianami, ale o tym się nie mówiło. Potem dodaje, że nie wpajano im wcale indiańskiej tożsamości, ale dzieci i tak wiedziały, że są inne od reszty rówieśników, ponieważ zachowywały się odmiennie. W istocie przykład ten pozwala rozumieć problemy, jakie mieli kolorowi mieszkańcy południa New Jersey. Ówczesny świat społeczny podzielono głównie na podstawie koloru skóry na kategorie „białych”, „czarnych” oraz tych „pomiędzy”, którzy z racji niewystarczająco białej lub nie dość czarnej barwy skóry musieli uchodzić za „kolorowych”, „Mulatów” (*mulattoes*) lub „innych”. Ponieważ status „kolorowych” uwierał ją coraz bardziej, społeczność z Gouldtown/Bridgeton, nieakceptowana w pełni przez żadną grupę, postanowiła przymierzyć kostium ze skóry zwierzęcej, szklanych koralików i orlich piór.

Zdania obu liderów grupy jednoznacznie sugerują ciągłość i niezmienność indiańskiej tożsamości części kolorowej społeczności Bridgeton i okolic. Jednakże opinia jednego z najstarszych (70 lat) mieszkańców Gouldtown, spokrewnionego zresztą z Markiem Gouldem, wskazuje na zupełnie inny stan świadomości kolorowej społeczności przed kilkudziesięciu laty, niż sugerowałyby to wypowiedzi liderów Nanticoke Lenni–Lenapów:

W czasie mojej młodości w okolicy mieszkało może dziesięciu Indian [sam siebie też tym mianem określa]; nie wiem, skąd nagle wzięło się ich 1500?<sup>19</sup>

To stwierdzenie pokazuje wyraźnie różnicę pomiędzy tożsamością „nieuprawną” a konstruowaną, wzmacnianą różnymi edukacyjnymi zabiegami. Nie należy jednak czytać jej jako informacji o faktycznej liczbie Indian w Bridgeton czy Gouldtown przed kilkudziesięciu laty i teraz. Jest to ilustracja zmieniających się wyobrażeń na temat przynależności etnicznej, nie tylko efekt rzeczywistych zmian etnicznych na południu New Jersey. Znaczna część członków „plemienia” pochodzi ze stanu Delaware (lub jest potomkami imigrantów z tego stanu)<sup>20</sup>. Osiedlili się oni bliżej granicy, w zachodniej części stanu New Jersey: hrabstwie Salem

<sup>18</sup> „We knew we were Indian, but it was not spoken about... We weren't taught that were Lenape. We weren't taught that we were Indian, but we did things differently. The old ways were passed down to children, but we never knew why. Certain things that we did, nobody else did. I am fisherman by hobby, but we fish differently. Crabbing: instead of going out like everybody else and getting to buy, we wait for the tide and catch our own, we got them quick while the rest of the people didn't know anything about that” [wywiad z 11 lipca 2001 r.].

<sup>19</sup> Informator 51, wywiad z 8 lipca, Gouldtown.

<sup>20</sup> „(...) a lot of us came from Delaware, most of us, everybody at one time or another [informator-ka 50, wywiad z 8 lipca 2002 r.]. Podobną opinię wyraża historyk z grupy Delawarów w Moraviantown w Ontario, Darryl Stonefish. Jego zdaniem tożsamość Nanticoke Lenni–Lenapów to przede wszystkim tożsamość Indian Nanticoke [wywiad z 3 grudnia 2002 r., Moraviantown].

czy okolicach Greenwich w zachodniej części hrabstwa Cumberland. Tradycyjne ośrodki indiańskie na południu New Jersey, Bridgeton, Piercetown i Gouldtown, leżą we wschodniej części hrabstwa Cumberland. Informator, mieszkaniec Gouldtown, mówiąc o Indianach, których znał w dzieciństwie, odnosił się do najbliższego sąsiedztwa.

W rozdziale o roli tradycji u mieszkańców Bridgeton analizowałem postawy osób („Jestem Indianinem, gdy piję kawę”), które z dystansem odnoszą się do niektórych elementów nowej kultury indiańskiej. Przeszkodą dla nich jest między innymi protestancka religia oraz — zbyt „uprawny” charakter nieznanych im wcześniej tradycji i zwyczajów, obcych dziedzictwu kolorowej ludności. Z pewnością cała rzesza takich osób w przeszłości nie mówiła, ani nawet nie myślała o sobie jako o Indianach. Z wypowiedzi liderów wynikałoby, że dzisiejsze niezakoznienie idei bycia Indianami wśród Nanticoke Lenni–Lenapów wynikało z obaw ich rodziców i dziadków.

Moi rodzice mówili mi, że kiedy oni dorastali, niewskazane było mówić, że jesteś Nanticoke Lenni–Lenapem czy w ogóle tubylczym Amerykaninem. Miałem może siedem lat, kiedy mi to powiedzieli po raz pierwszy (...)<sup>21</sup>.

W drugim rozdziale niniejszej pracy wspominałem o ideologicznym i wyobrażonym charakterze konstruktów, jakim są „Indianie”. Z czasem okazało się, że sami tubylczy mieszkańcy Ameryki zaczęli nie tylko stosować to określenie, ale także używać go w podobnym sensie: na określenie „ludu” czy „grupy etnicznej”, która miałaby się składać z wszystkich „rdzennych” mieszkańców kontynentu. Owa wyobrażona panindiańska wspólnota wszystkich tubylczych mieszkańców Ameryki Północnej była z jednej strony odpowiedzią na „narracje” przybyszów z Europy, kreujące uogólnione i nieraz karykaturalne obrazy Indianina, z drugiej efektem dostrzeżenia rzeczywistej wspólnoty losów i współczesnej sytuacji wielu tubylczych społeczności Stanów Zjednoczonych i Kanady. Tymczasem przypadek Nanticoke Lenni–Lenapów z hrabstwa Cumberland ukazuje nieco odmienną drogę kształtowania się poczucia przynależności etnicznej mieszkańców południowej części New Jersey. Można powiedzieć, że plemienności uczą się w drugiej kolejności: poprzez uprzednie uświadomienie swojego indiańskiego pochodzenia (niektórzy, jak informatorka 34, wysyłają dzieci na studia do college’ów indiańskich na Zachodzie, by zdobywały wiedzę o Indianach i miały kontakt z Indianami<sup>22</sup>). Jak przyznają w wywiadach, nie słyszeli wcześniej o Nanticokach czy Lenapach, ale niektórzy z nich wiedzieli, że są Indianami.

<sup>21</sup> „As my parents were telling me when they were growing up it was not OK to say you’re Nanticoke Lenni–Lenape or even Native American — I might be seven years old when they first told me — it was not OK to say «I am Nanticoke Lenni–Lenape or Native American»” [wywiad z Willem Mosleyem z 9 lipca 2001 r.].

<sup>22</sup> Wywiad z 6 lipca 2001 r.

### 9.3. NLL a czarni Amerykanie — konstruowanie granic

Ważna część etnicznej historii ludzi nazywanych dziś Nanticoke Lenni–Lenapami dotyczy walki o odróżnienie się od ludności czarnej<sup>23</sup>. Do lat sześćdziesiątych XX wieku w wielu miejscach na Wschodnim Wybrzeżu istniała segregacja. Ludność kolorowa pragnęła uniknąć zaliczenia jej do tej samej kategorii, do której przynależeli Murzyni. Wzajemne stosunki między tymi dwiema grupami ludności różnie się układały w poszczególnych osiedlach. Według niektórych informatorów nie było żadnych scysji, inni jednak pamiętają napięcia i wzajemną niechęć, a także izolowanie się. Mark Gould opowiada, że dzieci z jego „rasy” poza szkołą zazwyczaj bawiły się oddzielnie.

W szkole w mieście umieszczono nas razem z czarnymi dziećmi, ale jak tylko wracaliśmy do siebie, bawiliśmy się we własne gry, nikt nam nie przeszkadzał<sup>24</sup>.

Tak wspomina stosunki z czarnymi (i przy okazji białymi) w szkole:

Czarni sądzili, że uważamy się za lepszych od nich, więc musieliśmy walczyć cały czas, a biali ludzie sądzili, że byli lepsi od nas i ja walczyłem z nimi cały czas. To była bardzo trudna sytuacja, ponieważ nauczyciele w szkole byli biali i czułem się dyskryminowany. Myślę, że czarni sądzili, że biali traktowali nas zawsze pośrodku, a czarnych najgorzej. Kiedy chodziłem do szkoły, oni byli traktowani naprawdę źle<sup>25</sup>.

Inna informatorka wspomina, że równie trudno było znaleźć akceptację u białych:

Nie wiedziałam, kim jestem. Wiedzieliśmy, że byliśmy inni... Pamiętam, że gdy w szkole się bawiliśmy, matka jednej z dziewczynek nie wpuszczała nas do domu, ponieważ nie byliśmy białe (...)<sup>26</sup>.

Zapytałem lidera grupy, czy wzajemne relacje z Murzynami uległy w ostatnich czasach zmianie i jak obecną sytuację odczuwają jego dzieci.

<sup>23</sup> Historia Wschodniego Wybrzeża obfituje w przykłady skomplikowanych relacji pomiędzy ludnością indiańską i czarną. Z jednej strony grupy indiańskie wchłaniały zbiegłych niewolników, z drugiej bywało tak, że — by chronić „czystość rasową” — ustanawiały bariery dla murzyńskiej ludności. Patrz np.: Feest, 1996; Blu, 1980.

<sup>24</sup> „I went to a city school, and they put us with Black kids, and we did most things with the Black kids, but as soon as we got back to our area, we played our own games and there was nothing but our people” [wywiad z 11 lipca 2001 r.].

<sup>25</sup> „(...) Black people thought we thought we were better than them, so we had to fight them all the time, and white people thought they were better than us and I fought them all the time. It was a very difficult situation, because school teachers were white and you were discriminated against. I guess the way black people felt that white people treated us that we were always in the middle, they [black people] were down, [were] treated very bad when I went to school” [Mark Gould, wywiad z 11 lipca 2001 r.].

<sup>26</sup> „I was confused [about who I was]. We knew we were different... I remember kids at school, I was playing with some girl, her mother wouldn't let us in her house, because we were not white, so we stayed outside” [informatorka 50, wywiad z 8 lipca 2002 r.]. Identyczne wspomnienia mają kolorowi mieszkańcy północnego New Jersey, tzw. Ramapough Mountains People — patrz: Ralph, 1995 [2001].

[Czarni] nie byli pewni, kim my byliśmy. Wszystko, co jest nowe, przeraża ludzi. Zawsze gdy jesteś inny, to przeszkadza i wtedy stawiają mur. Jak tylko rozumieli, jaki jestem i jaka jest moja postawa, problem się kończył. Zrozumieli, że nie różnią się od nich, tyle że jestem Indianinem, że różnimy się karnacją, ale w sercach i umysłach jesteście tacy sami — wtedy była zgoda. Kiedy ruch indiański stał się bardziej widoczny, nadeszło oddzielenie [osób uważających się za Indian od ludności murzyńskiej — B. H.]... Najtrudniejsza była sytuacja z czarnymi. Biali zaakceptowali, czarni nie<sup>27</sup>. [Ale] ci, którzy pokazali, że są przyjaźnie nastawieni i nie mają uprzedzeń, stali się ich przyjaciółmi...<sup>28</sup>

Brak akceptacji ze strony zarówno białych, jak i czarnych, a także własna niechęć do uchodzenia za Murzynów musiały być przyczynami, dla których ludność mieszana z Gouldtown i okolic zdecydowała się walczyć o nową tożsamość, już nie jako „inni”, „mieszkańcy”, „kolorowi”, ale właśnie jako Indianie. Z drugiej strony, jak wynika z powyższych wypowiedzi, próby odróżnienia się również wywoływały niechęć ludności murzyńskiej.

Informatorka 50 opowiada, jak w latach szkolnych kazano jej wypełnić formularz, w którym znajdowała się rubryka: „rasa/narodowość”, gdy starała się dostać do szkoły średniej. Ojciec zabronił jej wpisać cokolwiek, „bo wiedział, że byli «Maurami z Delaware»” (Delaware Moors)<sup>29</sup>. A formularz przewidywał tylko odpowiedzi: „biali” lub „czarni”. Dopiero po dłuższej rozmowie z informatorką okazało się, jaka była przyczyna decyzji ojca, by nic nie wpisywać. Traktował on nazwę „Delaware Moors” nie tyle jako informację o tym, kim był on i jego rodzina, ale kim oni nie byli. Obstawanie przy tej nazwie wyodrębniało ich od ludności murzyńskiej, czyli pełniło taką funkcję, jaką dzisiaj pełni dla NLL autoidentyfikacja indiańska<sup>30</sup>.

Widoczną manifestacją niechęci do czarnych Amerykanów stało się właśnie opuszczenie Kościoła w Fordville przez jego dotychczasowych kolorowych wyznawców przed około 50 laty. Informatorka 50, która przez pół życia chodziła właśnie do tego kościoła (w nim zawarła ślub i tam prowadziła swoje dzieci), twierdzi, że

<sup>27</sup> Interesujące, jak zmienił się pogląd na tożsamość „czarnych” w Ameryce Północnej: najpierw obowiązywała „reguła kropli krwi”, według której każdy, kto nawet w małej części pochodził od Afroamerykanina (i czyjego cechy fizyczne nie były „wystarczająco białe”), uznawany był za Murzyna. Współcześnie „choćby «kropla czarnej krwi» rodzi dumne poczucie bycia czarnym” [Anderson, 1997: 68, przypis 36]. Jednak gdy „kolorowi” o potrójnym etnicznym pochodzeniu, jak dzisiejsi Nanticoke Lenni–Lenapowie, odżegnują się od murzyńskiej części swojego dziedzictwa, bywają atakowani za zdradę „czarnej rasy”.

<sup>28</sup> „[Black people] were not sure what kind [of people we] was, anything new to people scares them. Anytime you’re different, it bothers them, so they put up a wall. As soon as they found how I was and what my attitude was, they would calm down... Once they found I was no different than them, I was just Indian, our color were different, but in our hearts and in our minds was the same, then I got along with everybody... When we got older, the Indian movement got to be more prominent. The separation came... The most difficult situation was really only with the Black people. The white people had accepted, the black people hadn’t accepted. The ones, who showed that are nice, friendly, not prejudice, then even the black people became friends...” [Mark Gould, wywiad z 11 lipca 2001 r.]

<sup>29</sup> Kolorową ludność z okolic Cheswold w Delaware (spokrewnioną z Nanticoke Lenni–Lenapami) nazywano Maurami na skutek legendy, według której jeden z założycieli tej społeczności, wyratowany z oceanu mauryjski niewolnik, miał pochodzić z rozbitego u wybrzeży oceanu statku hiszpańskiego.

<sup>30</sup> Zapytana o przyczynę decyzji ojca, informatorka stwierdziła: „He knows we’re not Black”.



jej rodzina zmieniła kongregację, gdy w Fordville zaczęli głosić kazania czarni pastory. Na pytanie, dlaczego nie chcieli murzyńskich pastorów, odpowiada: „Bo byliśmy od nich różni”<sup>31</sup>. Z dalszej rozmowy dowiedziałem się, że w Kościele, do którego przeniosła się informatorka, są tylko biali pastory i, poza jedną czarną kobietą, także wszyscy wierni są biali. Zapytałem, dlaczego Indianie nie chcieli być razem z czarnymi. Dalsza rozmowa ujawnia część skomplikowania problemów etnicznych w południowym New Jersey:

Chcieliśmy kogoś spośród naszych ludzi, chcieliśmy, żeby pastorem był ktoś z naszej rasy, a oni nigdy by na to nie pozwolili...<sup>32</sup>

Nieco zbity z tropu tym tłumaczeniem dopytywałem, czy to oznaczało, że informatorka uważała się za białą.

Nie, ale nie byłam czarna. W tamtych czasach było lepiej być białą niż Murzynką<sup>33</sup>.

[Poza tym] wychowywano nas, że powinniśmy trzymać się oddzielnie. Wśród czarnych pastorów było kilka nieciekawych postaci...<sup>34</sup>

Dla niektórych Nanticoke Lenni–Lenapów wybór Kościoła oznacza niejako wybór tożsamości etnicznej („etniczycacja religii”). W istocie różne protestanckie misje stawały się ośrodkami przywództwa i życia społecznego, a z czasem także narodowego/etnicznego sentymentu wśród społeczności indiańskich, kolorowych, murzyńskich już od XVII wieku<sup>35</sup>. Trudno więc dziwić się współczesnym wyborom członków kongregacji. Wyraźnie też widać „kręgi tożsamości” akceptowanych, dopuszczalnych — w odróżnieniu od tych, które pojmowane są jako narzucane. Negocjowanie etniczności przejawia się w dokonywanych wyborach, które można sparafrazować w trzech twierdzeniach: (a) „przynależę do grupy kolorowych/Indian”, (b) „mogę wiązać się ze społecznością białych” („at that time it was better to be white than black”), (c) „absolutnie nie utożsamiam się ze wspólnotą czarnych”.

Mark Gould interpretuje opuszczenie Kościoła przez dotychczasowych wiernych jako obronę odrębnej tożsamości kongregacji „kolorowych”:

Kościół w Fordville (Kościół Metodystów św. Jana) był wyłącznie naszym Kościołem. Kiedy pojawili się nowi<sup>36</sup> [ludność murzyńska — B. H.], ludzie przenieśli się do Gouldtown, gdzie [też] był Kościół, ale i tam nowi przybysze zaczęli uczyć. Nasi ludzie

<sup>31</sup> „Because we weren't one of them” [informatorka 50, wywiad z 8 lipca 2002 r.].

<sup>32</sup> „We wanted one of our own people, someone of our own race to be the preacher, and they never brought it in” [informatorka 50, wywiad z 8 lipca 2002 r.].

<sup>33</sup> „No, but I wasn't Black either. And at that time it was better to be white than black” [informatorka 50, wywiad z 8 lipca 2002 r.].

<sup>34</sup> „Just because we were brought up that we stay ourselves really. And there were some pretty loathy characters coming there as preachers” [informatorka 50, wywiad z 8 lipca 2002 r.].

<sup>35</sup> Interesujące jest, że kongregacje baptystów stały się centrami życia społecznego w wielu społecznościach czarnych Amerykanów, mimo że była to religia właścicieli niewolników. Dziękuję za zwrócenie uwagi na ten fakt profesorowi Johnowi Johnsonowi z Utica College [rozmowa latem 2002 r.].

<sup>36</sup> Według Marka Goulda małe grupy czarnej ludności przybywały do południowego New Jersey już w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Imigracja wzrosła znakomicie pod koniec lat pięćdziesiątych

nie chcieli siedzieć razem z nimi, więc opuścili Kościół. Zabrało prawie 30 lat, by zebrać naszych ludzi z powrotem w Kościele<sup>37</sup>. (...) nie chcemy, by [Murzyni] opuszczali Kościół, ale chcemy odzyskać nasz Kościół, gdzie nasi ludzie mogą czuć się bezpiecznie. Nasze przywództwo było związane z tym Kościołem w czasach, kiedy moi rodzice do niego uczęszczali<sup>38</sup>.

Dalej lider Nanticoke Lenni–Lenapów przypomina, że kiedyś jego społeczność obchodziła w Kościele święta na cześć każdej rodziny, a wraz z napływem ludności murzyńskiej, która zdominowała Kościół, zostały one zlikwidowane<sup>39</sup>. Z relacji Marka Goulda wynika, że napływowa ludność murzyńska zdominowała lokalne zwyczaje mieszanej etnicznie społeczności, której życie koncentrowało się wokół własnego Kościoła. Najlichniesze rodziny „indiańskie” (Mark Gould wymienia między innymi Pierce’ów, jednych z założycieli Kościoła), dla których uprzednio organizowano specjalne święta, przestały się liczyć<sup>40</sup>. Wraz ze zmianami zagrożone zostały ustalone wśród Nanticoke Lenni–Lenapów pozycje i organizacja społeczna. Odejście kolorowych rodzin z Kościoła w Fordville było próbą zachowania i jednocześnie konstruowania granic pomiędzy własną społecznością i obcymi.

Kolorowa ludność z Gouldtown przez lata funkcjonowała jako bliżej nieokreślona grupa „pomiędzy” białą a czarną „rasą”, nie mogąc lub nie chcąc przystosować się do żadnej z nich.

Teraz proporcje się nieco wyrównały, a Murzyni mają więcej przywilejów niż my, ale kiedy chodziłem do szkoły, byliśmy niewidzialni<sup>41</sup>.

Nietrudno odgadnąć, że owa „niewidzialność”, brak uznania dla kolorowej ludności Gouldtown i okolic ze strony zarówno białych, jak i Murzynów oraz potrzeba ciągłego określania się wobec nich mogły doprowadzić do powstania organizacji Nanticoke Lenni–Lenapów, promującej dumę z odmiennej etniczności. Ponieważ

i na początku sześćdziesiątych XX wieku [informacja uzyskana drogą e-mailową 7 października 2003 r.].

<sup>37</sup> Lider NLL wyjaśniał w 2003 roku, że jego ludzie zaczęli wracać do Kościoła Metodystów w Fordville w ciągu ostatnich czterech lat, a najbardziej znacząca fala powrotów nastąpiła w ciągu ostatnich dwóch lat [informacja uzyskana drogą e-mailową 7 października 2003 r.].

<sup>38</sup> „Fordville Church [St. John’s Methodist Church] — that church was strictly our church. Then, when immigration came, people moved down to Gouldtown where the church was and they started coming to that church. Our people didn’t wanna sit with those people, so our people left the church. It took almost 30 years to get our people back into church. (...) we don’t want the people to leave the church, but we wanna to have our church back, where our people can all feel comfortable. That was our church government, when my grandparents were coming to” [Mark Gould, wywiad z 11 lipca 2001 r.].

<sup>39</sup> „What happened was we had like Mosley day, Ridgeway day, Pierce day, what they did, they took all that away from us. The new people that came to church, they took that away from us, so that’s why we had to fight so hard to get our church back, our rights back (...)” [Mark Gould, wywiad z 11 lipca 2001 r.]. Na temat organizowanych dwukrotnie w ciągu roku spotkań kongregacji patrz podrozdział 6.4.

<sup>40</sup> Mark przypuszcza, że te specjalne dni–święta na cześć rodzin odeszły bezpowrotnie [informacja uzyskana drogą e-mailową 7 października 2003 r.]

<sup>41</sup> „Now the things are more equal and the Black people have more benefits than we do, but when I was going to school we were just invisible” [Mark Gould, wywiad z 11 lipca 2001 r.].

jednak określenie „kolorowi” przez wielu odbierane jest nie jako termin opisowy, lecz wartościujący (negatywnie), liderzy ludności mieszanej z Gouldtown podjęli próbę uzyskania tożsamości waloryzowanej pozytywnie, wybierając spośród dziedzictwa kulturowego i etnicznego tradycję indiańską. Pisana na nowo opowieść tubylczej ludności z hrabstwa Cumberland staje się narracją już nie „innych”, „mieszkańców”, „kolorowych”, ale „Indian”.

#### 9.4. Wyobrażone wspólnoty Delawarów

Gdyby nałożyć na mapę Ameryki przełożone na język kartografii wyobrażenia poszczególnych członków Nanticoke Lenni–Lenapów co do zasięgu ich wspólnoty (której centrum czasem znajduje się w Bridgeton, ale czasem przenosi się do któregoś z okolicznych miasteczek lub do stanu Delaware), okazałoby się, że zajmuje ona jednocześnie kilka, a może kilkanaście przecinających się różnych obszarów. Spróbujmy wytyczyć taką geograficzno–etniczno–mityczną mapę „terytoriów” „lenapskich”/indiańskich wspólnot:

1. Gouldtown — oddalone o kilka mil na wschód od Bridgeton, najważniejszy z ośrodków Nanticoke Lenni–Lenapów, chociażby dlatego, że jest siedzibą rodu Gouldów, z których wywodzi się jeden z założycieli organizacji i obecny (najdłuższy stażem) jej przywódca, Mark Gould.

2. Bridgeton wraz z Gouldtown, które czasem jest uznawane za część Bridgeton. Tu mieści się siedziba plemienia, tu także mieszka część jego członków.

3. Obszar od Gouldtown (podążając od wchodu) poprzez Bridgeton, Greenwich i Salem na zachód, czyli do zachodnich granic New Jersey (a więc terytorium hrabstw Cumberland i Salem). Zarówno miasteczka Salem, jak i Greenwich oraz ich okolice to obszary, gdzie osiedlali się migrujący ze stanu Delaware Nanticoowie oraz Lenapowie. To oni (nie umniejszając roli kilku osób spośród samych Lenapów z Bridgeton czy Gouldtown) mieli największy wpływ na utworzenie Nanticoke Lenni–Lenape. To wreszcie wśród mieszkańców Greenwich znaleźli się pierwsi tubylczy działacze w południowym New Jersey, którzy w latach siedemdziesiątych rozpoczęli starania o utworzenie organizacji. Mam na myśli przede wszystkim Mary Jackson i jej męża Harry’ego.

4. Obszar obejmujący południowe New Jersey, gdzie mieszkają NLL, i cały stan Delaware, gdzie zamieszkują dwie grupy dawniej zwane „trzyrasowymi”. Pierwszą (przemieszczając się na zachód od NJ) stanowią Lenapowie z Cheswold, znani dawniej jako Delaware Moors. Właściwie nie jest to organizacja tak zwarta jak Nanticoke Lenni–Lenapowie, ale chociażby poprzez fakt odmiennego (pogardliwego zazwyczaj) traktowania ich przez białych sąsiadów w niedalekiej przeszłości stanowią oni odrębną zbiorowość. Część tubylczej ludności z okolic Cheswold i Dover (północna część stanu Delaware) wyemigrowała do hrabstw Salem i Cumberland w New Jersey. Rodziny tubylcze po obu stronach Zatoki Delaware

są ze sobą ściśle spokrewnione (np. informatorka 59 mieszka w Bridgeton i jest członkinią Nanticoke Lenni–Lenapów, a jej siostra, która mieszka w Cheswold, była inicjatorką utworzenia „organizacji indiańskiej” w Cheswold).

Drugą grupę ze stanu Delaware stanowią Nanticokokowie z okolic Millsboro w południowym Delaware, częściowo również spokrewnieni z mieszkańcami z Bridgeton (np. Urie Ridgeway, jeden z liderów NLL, twierdzi, że rodzina byłego wodza Nanticoków z Millsboro to jego krewni<sup>42</sup>), zorganizowani jako „Indian association”<sup>43</sup> znacznie wcześniej niż Nanticoke Lenni–Lenapowie, bo już pod koniec XIX wieku.

Członkowie wszystkich trzech grup: NLL oraz dwóch ze stanu Delaware (Cheswold i Millsboro) spotykają się często zarówno na gruncie rodzinnym, politycznym (czasem ze sobą współpracują, czasem konkurują), jak i kulturowym. Biorą udział w świętach *powwow* organizowanych przez poszczególne społeczności. Na przykład podczas *powwow* Indian Nanticoke w Millsboro w 2001 roku widziałem wielu członków NLL z Bridgeton, w tym wodza Marka Goulda z rodziną, uczestniczących w konkursach tanecznych. Poprzedni przywódca NLL, Kenneth Ridgeway, oraz jego żona Natalie Ridgeway sprzedawali wyroby rzemiosła indiańskiego na jednym ze straganów ustawionych w pobliżu głównego placu tanecznego.

NLL oraz grupa z Cheswold utworzyli niedawno The Confederation of Sovereign Nentengo — Lenape Tribes. Wśród celów, jakie stawia sobie „konfederacja”, jest „samorządność oraz decydowanie o własnej przyszłości”<sup>44</sup>.

5. Jeszcze większy zasięg ma wspólnota indiańska oparta na jednakowo rozumianym interesie politycznym i podobnym pojmowaniu kultury indiańskiej przez część członków Nanticoke Lenni–Lenape oraz grupę Piscataway. Obejmuje ona hrabstwo Cumberland oraz fragment stanu Maryland: niewielki obszar na południe od miasta Waszyngton. A zatem bezpośredniego połączenia między dwoma miejscami nie ma, ale oczywiście w przypadku wspólnot wyobrażonych nie jest to potrzebne. Więź łącząca obydwie wymienione miejsca wynika z faktu współuczestniczenia niektórych członków dwu lokalnych grup, Nanticoke Lenni–

<sup>42</sup> Wywiad z 21 lipca 2002 r., Tipton, PA.

<sup>43</sup> Nie da się współczesnych wspólnot czy organizacji indiańskich nazywać plemionami czy grupami indiańskimi z powodu głębokich różnic strukturalnych między historycznymi typami indiańskich organizacji społecznych a ich współczesnymi rekonstrukcjami.

<sup>44</sup> W informacji na stronie internetowej można także przeczytać, że „konfederacja odrzuca promocję grzechu jako sposobu na rozwój ekonomiczny (...) nasi członkowie nie mają prawa posiadać, zarządzać ani finansować żadnego przedsięwzięcia, które czerpie zysk z grzechu”. Z tego wynika „zakaz hazardu kasynowego, sprzedaży papierosów, cygar, alkoholu, pornografii oraz substancji zakazanych przez stan New Jersey”. Nie wiem, na ile deklaracja umieszczona na stronie internetowej (prowadzonej przez NLL) odzwierciedla stanowisko poszczególnych członków obu społeczności, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że idee plemienności i suwerenności uległy tutaj dramatycznemu ośmieszeniu [<http://www.nanticoke-lenape.info/confederation.htm> — dostęp 31 stycznia 2008 r.]. Skądinąd niemal identycznych sformułowań użyto do napisania plemiennego (NLL) aktu z 2006 roku zakazującego „prowadzenia plemiennych przedsięwzięć uwikłanych w grzech”. Autorem „fantastycznego pomysłu prawnego” jest pastor, jeden z członków Rady Plemiennnej NLL [[http://www.nanticoke-lenape.org/tribal\\_law\\_no\\_20061.htm](http://www.nanticoke-lenape.org/tribal_law_no_20061.htm) — dostęp 31 stycznia 2008 r.].

–Lenapów z NJ i Piscatawayów z Maryland, w tej samej kulturze symbolicznej. Mam oczywiście na myśli ceremonię Tańca Słońca, organizowaną na „terytorium” Piscatawayów, w której, obok przedstawicieli innych plemion, uczestniczą niektórzy Nanticoke Lenni–Lenapowie<sup>45</sup>.

Według Butcha Pierce’a, członka Rady Plemiennej NLL, obydwie grupy są spokrewnione i zaprzyjaźnione. Ustna tradycja mówi też, że Indianie Piscataway pierwotnie należeli do Lenni Lenapów, ale po migracji na wschodni brzeg Zatoki Chesapeake stali się Nanticokami, a potem znów, po oddzieleniu się części plemienia i przesunięciu jeszcze dalej na zachód (gdzie obecnie mieszkają u zbiegu rzeki Potomac i Piscataway Creek), stali się właśnie Piscataway (od nazwy strumienia) [Tayac, 1999: 53]. To zapewne nieco uproszczona historiografia, ale ważniejsze od ścisłości historycznej jest podtrzymywane, przynajmniej przez niektórych członków obu grup, przekonanie o wspólnym pochodzeniu, a zatem o istnieniu więzi krwi.

6. Obszar stanu New Jersey wyznacza kolejny poziom tożsamości grupowej: „My, Indianie z tych okolic”. Jak wynika z wywiadu z informatorem 51, do kategorii „swojaków” należą również Indianie Renape Powhatan z centralnego New Jersey. Pytany o początki własnej społeczności, wspomina założenie „rezerwatu” wodza Crazy Horse’a<sup>46</sup> (podobną odpowiedź daje informator 17, poproszony o wskazanie najważniejszych momentów w historii swojej grupy). W ten sposób rodzi się wyobrażona więź pomiędzy dopiero tworzącą się społecznością NLL na południu New Jersey a uzurpującą sobie prawa do indiańskiej tożsamości społecznością zamieszkującą środkową część stanu<sup>47</sup>.

Do tej wyobrażonej wspólnoty należy także trzecia grupa, zwana Ramapough Mountain People, której członkowie zamieszkują Mahwah w północnym New Jersey. W ostatnich latach grupa powołuje się na lenapskie pochodzenie. Mark Gould uznaje te deklaracje za prawdziwe<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Patrz rozdział 7.

<sup>46</sup> Ray Crazy Horse — takie imię przybrał lider wspólnoty Powhatan–Renape, która, jako organizacja niedochodowa, w 1983 roku otrzymała w leasing od Departamentu Ochrony Środowiska (Department of Environmental Protection) stanu New Jersey 237 akrów ziemi w parku stanowym Rancocas. W zamian za zwolnienie organizacji od podatków Powhatan–Renape zobowiązali się do utrzymywania „centrum kulturowego”. Z czasem „centrum kulturowe” i obszar parku sami Indianie (a raczej miłośnicy Indian) zaczęli nazywać rezerwatem (Rankokus Indian Reservation) [Oestreicher, 2001: 562]. Jest to kolejny przykład negocjowania historii i dziedzictwa indiańskiego. Oczywiście „centrum kulturowe” Powhatanów z Rankokus nie ma nic wspólnego ani z rezerwatami istniejącymi przeszło 200 lat temu na Wschodnim Wybrzeżu, ani z bardziej znanymi rezerwatami na Zachodzie — terytoriami istniejącymi do dzisiaj i będącymi symbolami niezależności i autonomii społeczności indiańskich.

<sup>47</sup> Na temat grupy, której pełna nazwa brzmi Powhatan–Renape Nation, można przeczytać krytyczne uwagi Davida Oestreichera w ostatniej książce Herberta Krafta *The Lenape–Delaware Indian Heritage...* [Oestreicher, 2001: 543–544].

<sup>48</sup> Rozmowa z Markiem Gouldem z lipca 2002 r. Oestreicher w skrócie opowiada historię Ramapough Indians [Oestreicher, 2001: 544–545]. Badania antropologiczne wśród mieszkańców Ramapough, podważające ich twierdzenia o indiańskim dziedzictwie, przeprowadził David Cohen [1986].

7. Jeszcze szerszą zbiorowość stanowić będzie wspólnota wszystkich potomków Delawarów/Lenapów, rozsianych po całym kontynencie, zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Kanadzie. Jej omówienie jest przedstawione w następnym podrozdziale.

8. Granice najszerszej „tubylczej” wspólnoty pokrywają się z linią brzegową obu amerykańskich kontynentów. Ta olbrzymia wspólnota wynika z wyobrażonego pokrewieństwa wszystkich ludzi zamieszkujących obie Ameryki przed przybyciem Kolumba. Wypada przypomnieć zdanie Jimmiego Flickera, lidera „duchowego” Nanticoke Lenni–Lenapów:

Uznaję ludzi z zachodniej półkuli. Obejmujemy całą Południową Amerykę. (...) Nazywamy siebie kuzynami... zawsze między sobą handlowaliśmy...<sup>49</sup>

Urie Ridgeway wspomina o już istniejącej organizacji, która próbuje reprezentować interesy wszystkich „grup tubylczych zachodniej hemisfery” (League of Indigenous Sovereign Nations of the Western Hemisphere — LISNW). Jej celem jest „zorganizowanie jednej wielkiej konfederacji, wielkiego narodu, i uzyskanie miejsca w ONZ”<sup>50</sup>.

Skuteczność wszelkich projektów „konfederacji” panindiańskich zmierzających do stworzenia „jednego narodu rdzennych Amerykanów” jest oczywiście niewielka, niemniej sama idea narodu indiańskiego pozostaje żywotna, przemawia do wyobraźni liderów tubylczych grup i motywuje ich do działań.

#### 9.4.1. „Konfederacja” Lenapów

Urie Ridgeway, członek „rady plemiennej” Nanticoke Lenni–Lenapów, wskazuje, że pierwszym pomysłem zjednoczenia Delawarów/Lenapów był Delaware Grand Council, założony przez cztery grupy o uznawanym przez rząd federalny statusie delawarskim w 1982 roku. Dwie zamieszkują Oklahomę, dwie Ontario<sup>51</sup>. Jednakże podczas spotkania (wrzesień 2000 roku) Wielkiej Rady z przedstawicielami

<sup>49</sup> Wywiad z lipca 2001 r. To zdanie zacytowałem i skomentowałem obszerniej w podrozdziale 7.1 dotyczącym tradycji NLL.

<sup>50</sup> „League of Indigenous Sovereign Nations of the Western Hemisphere (LISNW). They are trying into organize all indigenous groups from Western hemisphere into one great confederacy, great nation, you might want to call it, and to obtain seat in the United Nations, since we are the only group of people that is not represented in UN among indigenous peoples” [Urie Ridgeway, wywiad z 21 lipca 2002 r., Tipton, PA].

<sup>51</sup> Eastern Band of Delawares, Bartlesville, OK, Anadarko Lenape w Oklahoma (Western Delaware), Moraviantown Lenape w Ontario oraz Muncey Indians w Muncey, Ontario. W 2005 roku rząd federalny cofnął uznanie dla grupy z Bartlesville. Delaware Grand Council powstał na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, ale jego początków należy upatrywać w sympozjach organizowanych z udziałem starszyny Delawarów w Seton Hall University w New Jersey w latach 1972 i 1981 oraz działalności Amerykanki niemieckiego pochodzenia Rachel Redinger z Ohio, autorki przedstawienia „Trumpet in the Land”, które opowiadało o masakrze Delawarów w Gnadenhütten z 1782 roku i do udziału w którym zapraszała samych Delawarów. Linda Poolaw, liderka Delawarów z Anadarko w Oklahomie, była jej pierwszą aktorką, a także wódcem Konfederacji, co zresztą wzbudzało zastrzeżenia przedstawicieli

nieuznanych oficjalnie przez rząd Stanów Zjednoczonych grup, takich jak Nanticoke Lenni–Lenape czy Ramapough Lenape, okazało się, że oczekiwania starych i nowych grup są rozbieżne<sup>52</sup>. Symbolem nieporozumienia stał się wampum, przekazywany corocznie do jednej z grup. Delegacji Nanticoke Lenni–Lenapów oznajmiono, że ich grupa nie może otrzymać wampumu. Tak zapamiętało to wydarzenie Urie Ridgeway:

Jeden z wodzów w Wielkiej Radzie, Richard Snake, wiedział, że wokół są jeszcze inni Lenapowie, czuł, że należy przekazać wampum innym grupom, szczególnie NLL, którzy mówili: „nadal żyjemy na naszej ziemi rodzinnej” (...) To było jego ostatnie życzenie. Powiedziano nam, żebyśmy wzięli udział w spotkaniu–konferencji Wielkiej Rady w Bucktown (Moraviantown). Kiedy tam dotarliśmy (a było nas wielu), powiedziano nam, że pas nie zostanie nam przekazany (...) Powiedziano nam, że z powodu ich struktury i przepisów nie możemy być częścią [konfederacji], ponieważ nie posiadaliśmy federalnego uznania. A także ponieważ nie należeliśmy do organizacji od samego początku<sup>53</sup>.

Według relacji Uriego rozczarowani delegaci z innych społeczności — oprócz Nanticoke Lenni–Lenapów byli tam przedstawiciele Lenape Tribe of Delaware<sup>54</sup>, grupy z Alleytown w Pensylwanii przyznającej się do lenapskich korzeni, „Lenapów” z Ramapough, a także ci członkowie społeczności Moraviantown, którzy popierali uznanie pozostałych grup — zebrali się w pokoju hotelowym i w trakcie długiej dyskusji uznali, że Wielka Rada nie jest właściwą strukturą, ponieważ nie jednoczy wszystkich „uprawnionych grup Lenapów” (*legitimate Lenape groups*).

Myśleliśmy: „musimy utworzyć coś nowego, coś, co nie będzie nas ograniczało przepisami rządu federalnego”. Coś, co pozwoli nam powiedzieć: „My, lud Lenape, jako naród suwerenny, mamy prawo określać, kim jesteśmy i jak będziemy reprezentowani...”<sup>55</sup>.

---

innych grup [Kaiser, 2003a: 360–369; informacja uzyskana drogą e–mailową od Jima Rementera 27 stycznia 2008 r.].

<sup>52</sup> Darryl Stonefish, Moraviantown, wywiad z 28 listopada 2002 r.; Urie Ridgeway, Tipton, 21 lipca 2002 r.

<sup>53</sup> „One of the deputy chiefs (chief Richard Snake) on that Grand Council, he felt the need, he knew there were other Lenape people out there, he felt the need that this belt'd be passed to other Lenape groups/people and especially the Nanticoke Lenni–Lenape who said: «we are still in our homeland» (...) His last wish... was that wampum belt get passed to the Nanticoke Lenni–Lenape. It was told for us to go to Grand Council meeting, Grand Council conference that they were putting on in Bucktown (Moraviantown). We went there with many different delegates, but when we got there, we were told that this belt wasn't gonna come to us... During this council we wanted to have a seat, to be represented and that the wampum would come to us. We were told because of their structure and by–laws that we weren't allowed to be part of that, because we were not federally recognized. Not only that, but also because we were not a part of original structure [of Grand Council], we couldn't be part of that” [wywiad z 21 lipca 2002 r., Tipton, Pensylwania].

<sup>54</sup> Chodzi o grupę z Cheswold, DE.

<sup>55</sup> „We thought: «we need to form something, some new confederacy has to be made, something that is not gonna restrict us by US government restrictions, Canadian government restrictions, or anybody else's restrictions». It is gonna be something that says: «We, Lenape people, as sovereign people, we have the right to say who we are, which ones can be represented»” [wywiad z Uriem Ridgewayem z 21 lipca 2002 r.].

Zdaniem urzędniczki z grupy Stockbridge–Munsee Band of Mohicans z Wisconsin, pracującej w Departamencie Ziemi plemienia, konfederacja przysłuży się do rozpowszechnienia języka<sup>56</sup>. „Wreszcie wszyscy zacniemy mówić tym samym językiem” — uważa. Zapytana, jaki to miałby być język, odparła: „algonkin”. Gdy próbowałem wyjaśnić, który z języków algonkin czy lenape<sup>57</sup> ma na myśli, odparła, że „ten, którym mówią w Kanadzie”. Zatrzymajmy się dłużej nad tym fragmentem rozmowy, ponieważ ukazuje on dwojakie rozumienie wspólnoty moich rozmówców: raz jako grupy etnicznej (opartej na bezpośrednich więziach między-ludzkich), a raz jako symbolicznej wspólnoty wyobrażonej. Konieczne jest krótkie chociaż wyjaśnienie historii dwu grup, zwanych dzisiaj Delawarami i Munsee.

Zmarły przed kilkoma laty archeolog i antropolog Herbert C. Kraft, jeden z najważniejszych autorytetów w badaniach nad Lenapami/Delawarami, w swojej ostatniej książce *The Lenape–Delaware Indian Heritage...* stwierdza jednoznacznie, że w późnym okresie prehistorycznym oraz w pierwszych latach kolonialnych Lenapehoking, czyli krainę Lenapów, zamieszkiwały przynajmniej trzy niezależne kulturowo i językowo grupy: Munsee (na północy), Unami (środkowa część) oraz Unalachtigo, która prawdopodobnie oddzieliła się od Unami<sup>58</sup> (na południu) [Kraft, 2001: 5]. Po raz pierwszy nazwa Munsee pojawia się w dokumentach pisanych w 1727 roku (Pennsylvania Colonial Records) [tamże: 6], wywodzi się ona z grupy Indian znanych wcześniej jako Minisink<sup>59</sup> (Minnising, Mennissinger), zamieszkujących na północ od przełomu rzeki Delaware (Delaware Water Gap)<sup>60</sup>. To Indianie z Minisink oddali wyspę Manhattan Holendrom w 1626 roku. W trakcie okrutnych wojen z Holendrami w XVII wieku niedobitki tubylczych grup zebrały się w Minisink nad górnym biegiem Delaware River. W ciągu następnych lat wędrujące grupy Indian Minisink emigrowały na zachód, do Pensylwanii i Ohio,

<sup>56</sup> Wywiad przeprowadzony w rezerwacie Stockbridge–Munsee w stanie Wisconsin z 8 września 2002 r.

<sup>57</sup> Algonkin jest nazwą całej grupy językowej, a Delawarowie mówili różnymi odmianami języka lenape, należącego do algonkin.

<sup>58</sup> Nazwy te należy traktować jako umowne, ponieważ, zdaniem Krafta, i one są późniejszej proveniencji, zostały stworzone podczas migracji grup tubylczych na zachód w XVIII wieku. Migracje były okresem scalania różnych grup tubylczych pochodzących z New Jersey.

Grupy później nazwane Munsee czy Delawarami wywodzą się z sąsiednich obszarów: Delawarowie — z dzisiejszego New Jersey, Munsee — z Long Island, doliny rzeki Hudson w dzisiejszym stanie Nowy Jork i obszaru dzisiejszego miasta Nowy Jork [Kaiser, 2003c: 21].

<sup>59</sup> Nazwa Minisink jest i nazwą tubylczej grupy ludności, i terytorium, które zamieszkiwała. Nazwy ludów tubylczych przed kontaktem z białymi najczęściej oznaczały albo po prostu „ludzi”, „prawdziwych ludzi” (np. Lenni–Lenape albo Lipan (Apacze)), albo właśnie miejsce (geograficzne lub mityczne), które zamieszkiwali lub z którego pochodzili, np. Lud Stojącego Kamienia (Oneidowie); Wyspiarze/Mieszkańcy Półwyspu — Islanders lub Dwellers of Peninsula (Wyandotowie, inaczej Huroini); Ci, którzy Zamieszkują Miejsce z Czystą Wodą do Łowienia Ryb — Fresh Water Fishing Place (Indianie Nipmuc w Massachusetts); Ludzie z Kraju Krzemienia — The People of the Land of Flint (Mohawkowie).

<sup>60</sup> Delaware Water Gap — przełom rzeki Delaware znajduje się poniżej Port Jervis, NY, niemal na granicy trzech stanów: PA, NJ, NY.



gdzie przylgnęła do nich nazwa Munsee (Minsi) [Kaiser, 2003c: 21]<sup>61</sup>. W XVIII wieku nazwę Munsee stosuje się już do wszystkich grup mówiących językiem munsee, które uprzednio zamieszkiwały powyżej Raritan River aż do obecnego Kingston w dzisiejszym stanie Nowy Jork oraz pomiędzy Delaware Water Gap a północno-wschodnią Pensylwanią [Kraft, 2001: 7]. Równoległe do wędrówek Munsee następowały migracje pozostałych grupy tubylców z Lenapehoking, znanych później jako Unami i Unalachtigo.

Polityka i historia jednak różnią Indian Munsee od pozostałych Delawarów. Choć losy obu grup przecinały się niejednokrotnie, wędrowały one na zachód innymi szlakami, wiązały się innymi sojuszami, często walczyły po przeciwnych stronach w tych samych wojnach<sup>62</sup>. Kraft pisze, że poszczególne „delawarskie” „grupy”: Munsee, Unami i Unalachtigo różniły się nie tylko dialektami, ale również społecznie i politycznie. Niektóre z ludów były odwiecznymi wrogami, którzy toczyli ze sobą krwawe boje [tamże: 206]<sup>63</sup>. Z drugiej strony, podczas etapu migracji ludów ze Wschodu w Ohio (ale dopiero wtedy) można mówić o narodzinach poczucia wspólnoty pomiędzy nimi<sup>64</sup>.

Pośród dziś żyjących mieszkańców rezerwatu Stockbridge–Munsee of the Mohican Nation w Wisconsin bardzo niewielu przyznaje się do pochodzenia od Indian Munsee. Większość z mieszkańców to potomkowie Indian Stockbridge/Mohican wywodzących się z Massachusetts, a nie Munsee, których niewielkie grupki dołączały do nich w dekadach następujących po wojnie o niepodległość podczas migracji z terytorium stanu Nowy Jork przez Indianę, Missouri do Wisconsin [Kaiser, 2003c: 253–265, 298–299]. Przede wszystkim to nazwa Stockbridge–Munsee of the Mohican Nation, a nie świadomość dziś żyjących członków tej grupy przypomina o tym, że dzisiejsza społeczność wywodzi się także od Munsee. To rzuca światło na rodzaj więzi, jaka może łączyć współczesnych członków grupy z południa New Jersey z grupą Stockbridge–Munsee z Wisconsin.

<sup>61</sup> Według antropolożki Siegrun Kaiser nazwa „Munsee” oznaczała „Ludzie, którzy Kiedyś Żyli w Kamienistym Kraju Minisink” (*the people who had formerly lived at the stony country of Minisink*). Informacje o wędrówkach Munsee czerpię głównie z artykułu Kaiser opublikowanego w *Tawacinie* [Kaiser, 2003c] oraz jej pracy doktorskiej [Kaiser, 2003a].

<sup>62</sup> Zdaniem Kaiser wynikały one z poczucia bliższych więzi między odpowiednimi rodami Munsee i innych grup plemiennych, np. Mohikanów [Kaiser, 2003c: 21]. Zarówno wśród Munsee, jak i Mohikanów (nazwa „Mohican” oznacza „wilki” [Swanton, 1952: 41]) dominowały rody wilka i niedźwiedzia: te właśnie symboliczne więzy okazywały się ważniejsze niż faktyczne pokrewieństwo.

<sup>63</sup> Trudność w rozdzieleniu dziejów Indian Munsee i Delawarów wynika między innymi z tradycji historiografii tych spokrewnionych, lecz odmiennych grup ze Wschodniego Wybrzeża. Oto na przykład *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* nie wspomina wcale o Indianach Munsee, chociaż można tam znaleźć omówienie Delawarów. W encyklopedii wydanej przez Smithsonian Institution, *Handbook of American Indians*, w tomie o Indianach z Północnego Wschodu grupy mówiące językiem munsee omówione są w części poświęconej Delawarom (jako należące do północnych ludów Delaware).

<sup>64</sup> Rozmowa e-mailowa z Jimem Rementerem z 14 października 2004 r.

Urie Ridgeway, jako jeden z pomysłodawców idei konfederacji, podróżuje do wszystkich społeczności Lenape/Delaware, namawiając do dyskusji nad jej kształtem i celami<sup>65</sup>.

Nanticoke Lenni–Lenapowie organizują wymiany młodzieży delawarskiej: na przykład w sierpniu 2002 roku przez kilka dni gościli wycieczkę z osiedla Moraviantown w Kanadzie. W październiku 2001 roku zorganizowali sympozjum poświęcone Delawarom; zjechali na nie przedstawiciele Delawarów z Ontario i z Kanady. Efekty współpracy między plemionami widać było podczas batalii o stanowisko archeologiczne Black Creek w północnym New Jersey (omówionej w rozdziale 8), kiedy NLL otrzymali wsparcie między innymi Indian Muncey z Kanady, społeczności z Ramapough i Cheswold, a także organizacji „lenapskiej” z Pensylwanii. W ceremonii ustanowienia Black Creek miejscem historycznym wziął udział Joe Brooks, ówczesny wódz grupy Delawarów z Bartlesville z Oklahomy [Cowen, 2002].

Urie Ridgeway uważa, że projektowana konfederacja nie powinna, przynajmniej na razie, prowadzić działalności politycznej. Zwraca uwagę na potrzebę ratowania ginącej kultury tubylczej wśród poszczególnych społeczności delawarskich. We współpracy pomiędzy nimi upatruje jedynej szansy zachowania tradycyjnych elementów:

(...) Dzisiaj żyje już naprawdę niewiele osób, które mówią naszym językiem. Ważne, żebyśmy zaczęli przywracać ten język. Wiemy, że ta grupa ma ten element układanki, tamta inny (...) i kiedy wszystkie zbierze się razem, będziemy mieć większy obraz tego, kim jesteśmy, co zostało utracone. (...) To jest podstawa: zebrać się razem, żebyśmy mogli odtworzyć naszą rodzinę (...) znów nawiązać kontakty! [Już to robimy], organizując wycieczki dzieci i starszych [do innych społeczności Lenape — B. H.], rozmawiając o tym (...)<sup>66</sup>.

Jednakże to jest tylko początek. Przywołując sprawę Black Creek, Urie wyraźnie manifestuje wolę utworzenia w przyszłości silnej pandelawarskiej organizacji, która miałaby zdolność oddziaływania politycznego:

Udaliśmy się do Black Creek. Jest nas 1500 osób — Indian z Bridgeton, które próbują zachować kawałek ziemi — nikt nas nie słyszy. Ale jeśli poszłoby tam 15 tysięcy Indian Lenape jako konfederacja, która ma możliwość przekraczać granicę, lobbować w Kongresie (...) wtedy okręg [Vernon — B. H.] przyjąłby inną postawę: „nie zadzierajmy z nimi (...) niech zachowują swoją przeszłość, swoje groby, swoje święte ziemie (...)”<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> „We asked people to think about this idea of the confederacy, sit down at the table, talk about this with their elders, the elders talk with the youth, talk about it with everyone” [Urie Ridgeway, wywiad z 21 lipca 2002 r., Tipton, Pensylwania].

<sup>66</sup> „(...) We feel that the Lenape people are run down. Our elders who still spoke language are dying off. There's very very few people that still speak our language. So we feel it is important to start bringing this language back. We know this group has this puzzle, this group has this puzzle, this group has this puzzle, and when all these groups come back together, all these pieces, then we have a bigger picture of who we are, what was lost. (...) That's what are basis: coming together, so we can restore our family (...) start relations again! Like bringing these kids back and forth, having our seniors coming back and forth (...) and talking about it, and just keep going like this — that's the level we are starting now”.

<sup>67</sup> „We went to Black Creek, we are 1500 recognized Indians from Bridgeton, New Jersey trying to preserve a piece of land — we have no voice. But if we go there with 15 000 Lenape people as confederacy

Tymczasem idee liderów są mało znane wśród zwykłych członków Nanticoke Lenni–Lenapów. Niektórzy nawet nie orientują się, że w odległej Oklahomie mieszkają ich krewni. Informatorka 61 opowiada o córce, która pracuje wśród Indian w tym stanie. Na moje pytanie, czy także wśród Delawarów, odpowiada, że jej córka żadnych kontaktów w Delaware nie ma. Oczywiście informatorka ma na myśli stan Delaware (skąd wywodzi się wielu członków Nanticoke Lenni–Lenapów), a nie Indian Delaware, których dwie grupy zamieszkują stan Oklahoma.

Czasem informatorzy pytani o krewnych mieszkających w społecznościach Delawarów w innych stanach, wymieniają Hawaje, Filipiny, stan Waszyngton, czyli miejsca, gdzie grup Delawarów nie ma. Oczywiście informatorzy mówią tylko o członkach własnych rodzin, którzy w tych odległych miejscach znaleźli pracę i dom.

Inni, jak Urie Ridgeway i jego matka, Rose Ridgeway, pracująca jako genealog w centrum NLL, odszukali związki między niektórymi rodzinami mieszkającymi w Cheswold w stanie Delaware i Moraviantown w Ontario. Inna z rodzin znalazła pewne powiązania z Indianami Delaware żyjącymi w okolicy Michigan.

Poszukiwaniom związków między rozrzuconymi rodzinami tubylczymi służy wspomniana już strona internetowa Mitsawokett, doskonale źródło informacji na temat genealogii tubylczych rodzin z okolic Zatoki Delaware. Znajduje się na niej również lista dyskusyjna, której uczestnicy wymieniają się informacjami o swoich przodkach.

Bez względu na starania NLL liderzy innych grup delawarskich nie zamierzają uznać grupy z New Jersey za krewnych. Linda Poolaw z „narodu” Delawarów z Anadarko w Oklahomie z dystansem wypowiada się o współczesnych grupach na Wschodnim Wybrzeżu. „Nigdy ich nie zaakceptujemy, bo oni nie wycierpieli wystarczająco dużo”<sup>68</sup>.

## 9.5. Wnioski. Etniczność tradycyjna i etniczność wyobrażona

Przykłady zebrane w tym rozdziale sugerują taką oto etniczną historię południowego New Jersey: na skutek napływu ludności europejskiego pochodzenia, tubylcze grupy wyemigrowały na zachód. Indianie, którzy nie opuścili New Jersey, mieszały się z nową, dominującą społecznością oraz z coraz liczniejszą

---

as a whole, that have ability to [act] across the border, that have ability to lobby in Congress, that have ability to put big name warriors out there to fight up the fight for us, then townships will say: «Let's not mess with them, we don't wanna get involved with fight over this issue. Let them preserve their past, let them preserve their burial grounds, their sacred lands». Maybe something will outcome from that”.

<sup>68</sup> Anadarko, wywiad z 2 sierpnia 2004 r. Podobnie zdecydowanie negatywne stanowisko wobec NLL wyrażał poprzedni wódz Delawarów z Bartlesville, Joe Brooks (wywiad z 15 sierpnia 2004 r.).

w New Jersey ludnością murzyńską. W ten sposób wytworzyła się nowa kategoria ludności „kolorowej”, „trzyrasowej” (*tri-racial*), która aż do lat siedemdziesiątych XX wieku nie tworzyła żadnej zwartej grupy. Jednakże polityczne i etniczne bariery wyznaczały kolorowej ludności poślednie miejsce w hierarchii społecznej, tym samym stymulując ją do organizowania się. Jednocześnie niektóre rodziny kolorowych przechowały pamięć o indiańskich korzeniach, członkowie innych zetknęli się w XX wieku z Indianami z różnych plemion w wielkich miastach: Baltimore, Filadelfii, Nowym Jorku, Waszyngtonie, do których z południowego New Jersey jest blisko. Nie bez znaczenia był również napływ ludności o silnym poczuciu tożsamości indiańskiej (Nanticoków) z sąsiedniego stanu Delaware (Betty Jackson mówi, że jeździła do wodza Clarka z prośbą, by zezwolił jej na tworzenie organizacji indiańskiej w New Jersey<sup>69</sup>). A zatem mamy do czynienia nie z odwiecznie istniejącym ludem czy „plemieniem” indiańskim, lecz nowo powstającą grupą.

Innymi słowy, więzi łączące skupiska kolorowej ludności w różnym stopniu przyznającej się do częściowego indiańskiego pochodzenia ulegały rozluźnieniu<sup>70</sup>, aż w którymś momencie (lata siedemdziesiąte ubiegłego stulecia) kilka osób postanowiło je ratować, walcząc o nowy wymiar etniczności, o nowe spoiwo, przypominając i konstruując zarazem indiańską tożsamość wśród swoich bliskich. W ten sposób dawne grupy o luźnym poczuciu tożsamości tubylczej, ale dość silnym poczuciu wspólnoty, w momencie gdy te więzi uległy osłabieniu, przeistoczyły się i przeistaczają na naszych oczach we wspólnotę wyobrażoną, która opiera się na nowo utworzonych symbolicznych więziach, przekonaniu o wspólnej przeszłości i pokrewieństwie.

Niektóre ze zjawisk opisanych w tym rozdziale można wyjaśnić teorią „etniczności ze sklepu za dziesięć centów” (*dime store ethnicity*) [Żelazny, 2002: 74]. Tak jak dzieci wchodzące do sklepu mogą przebierać w leżących na półkach rozmaitych towarach, tak dzieci w rodzinach o mieszanej etniczności mogą „przymierzać” etniczności matki, ojca, dziadka, babki lub jeszcze wcześniejszych przodków<sup>71</sup> w zależności od wygody czy kaprysu. Członkowie tych samych rodzin wśród Nanticoke

<sup>69</sup> Wywiad z lipca 2002 r.

<sup>70</sup> „I would say it started in late 1970s, when people started moving away from Gouldtown. Split up, they didn't need to live in one area, they didn't feel safe anymore, they can go anywhere, the kids started growing up, go to colleges... the community started falling apart. Some of the new contacts started to split, some of the values started to leave. Like... nothing... it used to be (...)” [Pat Rossello, wywiad z 3 lipca 2001 r.]. W późniejszej rozmowie Pat podaje przykład rozluźnienia więzi. Opowiada, że dawniej, gdy ktoś był chory, od razu przyjeżdżał któryś z krewnych czy sąsiadów, by się nim opiekować. „Teraz mówią: <idź do doktora> i nic ich nie obchodzi” [lipiec 2001 r.].

<sup>71</sup> Do skrajnych przypadków należą „utożsamienia indiańskie” osób wcale niezwiązanych z tubylczą społecznością Ameryki. W czasie moich podróży po Stanach Zjednoczonych usłyszałem od pani pracującej w sklepiku spożywczym na dworcu w Utica, NY, że jest z pochodzenia Czipewejką (wygląd fizyczny wskazywał na pochodzenie euroamerykańskie). Zapytałem, z której grupy, odpowiedź brzmiała: „Z Minnesoty”. Na tym dyskusja o jej czipewejskich korzeniach się zakończyła. W Minnesocie mieszka pięć różnych grup Czipewejów. Sposób, w jaki ta pani chwaliła się swoją uzurpowaną etnicznością, przypominał właśnie zadowolenie dziecka w sklepie „tysiąc jeden drobiazgow”, które znalazło ładnie

Lenni–Lenapów opowiadają się za różną przynależnością. Ktoś może uchodzić za Murzyna, podczas gdy jego bracia (z tych samych rodziców<sup>72</sup>) należą do Nanticoke Lenni–Lenapów, a zatem uważają się za Indian i są za takich przez innych postrzegani. Na przykład informatorka 55 mówi, że podczas gdy ona sama i jej dwoje dzieci jest wpisanych na listę NLL, jej najmłodszy syn woli uchodzić za Murzyna, bo poszedł do college’u dla czarnych i ma wśród czarnych przyjaciół<sup>73</sup>.

Mimo takich przypadków problemy identyfikacji Nanticoke Lenni–Lenapów są głębsze niż dziecka w groszowym sklepie. Historia i brak wyobraźni dominującej, „niekolorowej” części społeczeństwa sprawiły, że jednostki o mieszanym indiańsko–murzyńsko–białym pochodzeniu przez długie lata stanowiły kategorię ludności upośledzonej, pozbawionej nie tylko przywilejów należnych białym, ale przede wszystkim poczucia własnej tożsamości. Etniczną dumę mogły mieć inne grupy, ale nie ta, skomponowana z potomków różnych grup etnicznych. Większość „kolorowych” mieszkańców New Jersey nie mogła przynależeć ani do społeczności białej (nie miała ich akceptacji), ani czarnej (z obawy przed gorszym traktowaniem ze strony białych). Wybór tożsamości indiańskiej nie był więc wyborem między dostępnymi — jak towar na półce w sklepie — etnicznościami, ale niemal przymusem, naturalnym wyborem jedynej pozytywnej tożsamości, która łamałaby stereotyp postrzegania kolorowych mieszkańców Bridgeton jako „innych”, *half-breed* czy „kolorowych” właśnie.

---

opakowaną zabawkę. Jej przypadek można zaliczyć do „zjawiska typowo amerykańskiego, mianowicie poszukiwania egzotyki, a zarazem podkreślania swej indywidualności (...)”. Daje ono „amerykańskiej klasie średniej pochodzenia europejskiego wrażenie kontynuacji kultur uznanych w Ameryce za prestiżowe — innymi słowy, daje złudzenie bogactwa, za które nie trzeba płacić (...)” [Żelazny, 2002: 75]. Dobrze jest być Indianinem — po prostu.

<sup>72</sup> „For a long time we did not have self-respect, we didn’t honor ourselves, because we were put in position where we were lowest of the low. We’ve worked very hard to get over it, send the kids to college, do the things to make them feel more important for being Indian and not anything else, where before by being an Indian you were the lowest of the low” [Mark Gould, wywiad z 11 lipca 2001 r.]

<sup>73</sup> Wywiad z 2 lipca 2002 r.

# 10.

## Uwagi końcowe

### Etniczna „forma”, czyli o stawaniu się „narodów” indiańskich

Po to jedynie mówię, żeby móc  
Zobaczyć, jak ty widzisz (na to liczę)

Tomas Venclova, *Tarcza Achillesa*

Nie zapominaj, mam dwie twarze... [L]ecz nie mogę ich mieć jednocześnie. Przy tobie noszę twarz, która jest kpiąca. Kiedy jestem w biurze, noszę twarz poważną.

Milan Kundera, *Tożsamość*

Moje dzieci (40 i 45 lat) nie są aktywnymi członkami NLL. Gdyby od początku wiedziały o tych sprawach... Nie da się po prostu zmienić zwyczajów...

Informatorka 55<sup>1</sup>

Zarysowane we „Wstępie” problemy, z którymi chciałem się zmierzyć podczas badań terenowych i w toku przeprowadzonej tu analizy, można sprowadzić do podstawowego pytania: na jakich zasadach kształtuje się wizerunek grupowy zbiorowości etnicznej, odwołującej się do historii i tradycji jako źródeł swojej tożsamości? Jak to się dzieje, że mówiąc dzisiaj „Oneidowie”, ma się na myśli również Oneidów sprzed 100, 200, 500, a może i tysięcy lat? W jaki sposób organizacja/grupa o nazwie Nanticoke Lenni–Lenapowie, powstała w 1978 roku, buduje swój wizerunek tubylczej społeczności, która oparła się co najmniej 400–letniej ekspansji kultury białego człowieka?

Tym faktycznym bądź wyobrażonym ciągłościom nadają cech prawdopodobieństwa procesy, które w niniejszej pracy nazywałem „polityką tożsamości” czy „strategiami etniczności”. Ich cechą podstawową jest reorganizowanie faktów z przeszłości „w trybie” mitologizowania, selekcyjonowania, aplikowania im

---

<sup>1</sup> Wywiad z 2 lipca 2002 r.

nowych sensów oraz ekstrapolowania współczesnych kategorii i idei do oceniania czasów „mitycznych” czy historycznych (w każdym razie minionych). Umieszczony na początku pracy cytat z Josifa Brodskiego dotyczący pamięci, której wybiórcze funkcjonowanie umożliwi ludzom „kontynuowanie życia”<sup>2</sup>, można bez wahania — czego dowodzi przedstawiony w tej pracy materiał — zastosować do opisu życia nie tylko jednostek, ale także grup etnicznych, o których przetrwaniu i tożsamości stanowi wyrafinowana, pielęgnowana zbiorowo **sztuka zapominania**.

Obserwacje poczynione wśród grup indiańskich Wschodniego Wybrzeża skłoniły mnie do podążania szlakiem wyznaczonym przez takich badaczy, jak Hobsbawm, Anderson, Hanson, ale i wskazanym — na gruncie literatury pięknej i eseistyki — przez Gombrowicza. Niezależnie od różnic koncepcji i formalnych „przynależności” zawodowych każdy z nich zbliżył się do poznania natury takich zjawisk/instytucji, jak naród, tradycja, tożsamość. Otóż wszyscy podkreślali „nieautentyczny”<sup>3</sup> charakter wszelkich zbiorowych form organizowania i prezentowania się, wynikający albo z przyziemnych zapotrzebowań politycznych, albo bezwiednie kształtowany przez stereotypy, mity i romantyczne wyobrażenia. Pomimo uznania (co uczyniłem w pierwszym rozdziale) podwójnego charakteru etniczności<sup>4</sup> interesowała mnie przede wszystkim jej bardziej widoczna i łatwiej uchwytna część; nazwijmy ją „ideologiczna”, tzn. taka, która związana jest z dążeniem ludzi do budowania (a w przypadku innych bezrefleksyjnego przyjmowania) autowizerunków grupowych oraz konstruowania strategii etnicznych, mających na celu wyznaczanie symbolicznych granic (ale odbieranych jako trwałe i odwieczne istniejące) pomiędzy własną grupą a „obcymi”. Rzecz jasna, ważnym „patronem” moich dociekań był też Fredrik Barth.

## 10.1. Źródła powstania współczesnych społeczności OIN i NLL

Dwa z zasadniczych trzech elementów etniczności, zgodnie z definicją przyjętą w pierwszym rozdziale — samoidentyfikacja etniczna oraz zachowania etniczne — w przypadku wielu grup indiańskich na Wschodnim Wybrzeżu zmieniły swój

<sup>2</sup> Tę myśl, językiem antropologii, wyraził na przykład Jonathan Friedman: „Konstrukcja przeszłości... jest projektem, który w sposób selektywny organizuje wydarzenia, wiążąc je w relacji ciągłości ze współczesnym podmiotem [*subject*], tym samym konstruując zawłaszczony obraz życia wiodącego do współczesności, to jest historię życia stworzoną w akcie autoidentyfikacji. Konstrukcja historii jest konstrukcją uniwersum zdarzeń i narracji [*narratives*] znaczącego dla indywidualnego czy zbiorowego podmiotu” [Friedman, 1992: 837].

<sup>3</sup> „Nieautentyczny” w tym sensie, że nigdy nietożsamy z minionymi wersjami, dynamiczny i zawsze reagujący na zmieniającą się rzeczywistość. Nie-zakorzeniony w jakiejś mitycznej rzeczywistości albo mniej odległej rzeczywistości historycznej.

<sup>4</sup> Która, przypomnijmy, miała się składać z elementów obiektywnych („charakter etniczny”) oraz subiektywnych („autoidentyfikacja etniczna” i „zachowania etniczne”).

charakter lub po prostu zanikły. New Jersey jest stanem, w którym szczególnie wyraźnie widać załamanie indiańskiej świadomości etnicznej wśród społeczności o częściowym indiańskim pochodzeniu, a więc i zachowań, w których ta etniczność manifestowałaby się. Podobnie, choć w mniejszym stopniu, zmianie uległa świadomość etniczna wśród rozproszonych Oneidów w stanie Nowy Jork.

Na skutek głębokich zmian dekulturacyjnych i asymilacyjnych mamy do czynienia nie tylko z zupełnie nowymi tożsamościami etnicznymi wśród wielu współczesnych grup indiańskich na Wschodzie, ale wręcz z zupełnie nowymi zbiorowościami o innym charakterze etnicznym niż znane wcześniej. Wyjątkowa historia Indian Wschodniego Wybrzeża zawiera: migracje na Zachód; znacznie głębszą akulturację do społeczeństwa nieindiańskiego tych, którzy pozostali, niż tych, którzy opuścili ziemie rodzinne; wymieszanie się z innymi grupami etnicznymi. Tymczasem skład etniczny niektórych przynajmniej grup indiańskich na Zachodzie, dzięki względnej izolacji społecznej (na skutek osadzenia w rezerwach), ulegał powolniejszym zmianom. Zmiana składu etnicznego, rozproszenie społeczności stanowią główne przyczyny nieciągłości pomiędzy znanymi z epoki kolonialnej ludami tubylczymi Wschodniego Wybrzeża a wieloma spośród dzisiejszych grup, niezależnie od ich oficjalnego statusu.

W świetle przedstawionych tu badań współczesny obraz kultur tubylczych grup wschodniej części Stanów Zjednoczonych jawi się jako wiele toczących się równocześnie dyskursów, w których negocjuje się kwestie „autentyczności”, „suwerenności” oraz autorytetu służące do określania kształtu „narodu” Oneidów czy społeczności Nanticoke Lenni–Lenapów. W długotrwałej „dyskusji” na temat kultury olbrzymią rolę odgrywają wątki związane z tradycją oraz mityczną przeszłością i różnymi jej definicjami i interpretacjami. W wyniku takiej dyskusji Oneidowie czasem przedstawiają się jako lud indiański o tragicznej przeszłości, który dzięki talentom i determinacji swoich liderów podnosi się z upadku. Jednocześnie bywa, że jawią się nie jako lud czy „naród”, lecz prężna organizacja biznesowa, a w innych wypadkach — jako quasi-dyktatura. Natomiast druga z badanych grup, Nanticoke Lenni–Lenapowie, raz prezentuje się jako tubylcza indiańska ludność zamieszkująca od wieków tereny południowego New Jersey, raz jako „kolorowa” kongregacja protestancka, raz jako w pełni zintegrowana grupa obywateli i patriotów amerykańskich, innym znów razem jako organizacja edukacyjna służąca krzewieniu wiedzy na temat kultury indiańskiej.

Badania wśród OIN pozwalają ustalić, że na ukształtowanie się (a może słuszniej: „kształtowanie się”, ponieważ jest to proces trwający nieustannie) dzisiejszej społeczności OIN miały największy wpływ następujące czynniki:

a) idea odzyskania i powrotu na utracone ziemie w centralnym stanie Nowy Jork — podtrzymywana od przeszło 100 lat przez nieliczną garstkę polityków indiańskich głównie z Wisconsin i stanu Nowy Jork;

b) współpraca (w celu odzyskania ziemi) pomiędzy niektórymi liderami wszystkich trzech grup Oneidów (z Wisconsin, Southwold i Nowego Jorku);



c) przetrwanie w ciągu XIX i pierwszej połowy XX wieku „rdzenia” nowojorskiej społeczności Oneidów w rezerwach innych Irokezów, zwłaszcza Onondagów;

d) zachowanie idei wspólnoty, wspólnych wartości i kultury irokeskiej, a także, chociażby szczątkowej, wiedzy na temat tradycyjnej kultury Haudenosaunee. Wszystko to było możliwe dzięki temu, że część obecnej społeczności Onyota’a:ka wychowała się w rezerwach (przede wszystkim Onondagów), w których obecna była kultura tradycyjna;

e) istnienie tradycyjnych form kultury symbolicznej Irokezów (np. ceremonie w Długim Domu) w rezerwach i społecznościach w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, z których wywodzą się nauczyciele języka i instruktorzy tradycyjnych obrzędów zapraszani przez nowojorskich Oneidów do pomocy;

f) polityczne sukcesy: przyznanie odszkodowania pieniężnego dla Oneidów przez Komisję Roszczeń Indiańskich (1974), które umożliwiło pierwszym rodzinom sprowadzenie się na terytorium „32 akrów”; częściowy sukces roszczenia ziemskiego w sądzie (1974, 1985); porozumienie z gubernatorem stanu umożliwiające budowę kasyna; zakup ziemi za pieniądze z kasyna;

g) wsparcie Konfederacji Irokeskiej;

h) działalność American Indian Movement.

Z kolei współczesna rodząca się społeczność Nanticoke Lenni–Lenapów powstała na skutek:

a) działalności kilku osób o częściowym indiańskim pochodzeniu z New Jersey i Delaware, przy czym liderzy z Delaware wywodzili się z uznawanej za pochodzącą od Nanticoków indiańskiej społeczności z Millsboro (Indian River Hundred);

b) napływu do południowego New Jersey (głównie hrabstw Cumberland i Salem) ludności ze społeczności pochodzenia indiańskiego i mieszanej ze stanu Delaware;

c) mieszania się napływowej ludności z „kolorowymi” (o częściowo indiańskim pochodzeniu) mieszkańcami południowego New Jersey (głównie hrabstw Cumberland i Salem);

d) pragnienia uzyskania lepszego statusu niż społeczność murzyńska i „kolorowa”;

e) powstania ruchu praw obywatelskich w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku; kontaktów liderów przyszłej społeczności NLL z członkami plemion z Zachodu w dużych miastach oraz działalności American Indian Movement (program „odtworzenia” społeczności indiańskich na Wschodnim Wybrzeżu);

f) wzajemnego wspierania się w określonych sprawach politycznych oraz kontaktu kulturowego z podobnymi społecznościami z New Jersey i Delaware o nieuznanym oficjalnie statusie grup indiańskich;

g) kontaktu (aczkolwiek ograniczonego) z Delawarami ze społeczności w Kanadzie i Oklahomie.

## 10.2. Podobieństwa i różnice strategii etnicznych OIN i NLL

### 10.2.1. Instrumentalny charakter kryteriów etnicznych.

#### Członkostwo a więź społeczna u OIN i NLL

Pierwsza konkluzja, która się nasuwa w wyniku przedstawionej w niniejszej pracy analizy, jest taka, że kategorie etniczne, choć powszechnie stosowane, nie odpowiadają gwałtownie zmieniającej się sytuacji społecznej w Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza na Wschodnim Wybrzeżu<sup>5</sup>. Zjawisko „nowej etniczności” coraz częściej obejmuje procesy nie tylko rewitalizacji narodowej kultury i etnicznej dumy, ale także próby utożsamiania się jako indiańskie tych grup, które dotychczas jako indiańskie nie były postrzegane ani przez osoby spoza grupy, ani przez większość jej członków. Można mówić o **polifonii etniczności** w Ameryce, ale trzeba pamiętać, że etniczność ma w istocie coraz mniej „prymordialny” charakter. Wydaje się, że im bardziej etniczność przez samych „aktorów” przedstawiana jest jako naturalna właściwość, tym mocniej staje się ona cechą symboliczną. Coraz częściej powodem do uznania się i wymagania od innych takiego uznania staje się nie odmienny bagaż kulturowy, odrębne dziedzictwo kulturowe, lecz symboliczne granice społeczne, wznoszone między innymi dzięki żmudnym badaniom genealogicznym i wskrzeszanym czy wynajdywanym tradycjom. W tym sensie etniczność ma wyobrażony charakter. Granice społeczne, które nadal pozostają głównym czynnikiem identyfikacji z zewnątrz i autoidentyfikacji, zmieniają swój charakter. W każdym z dwu badanych przeze mnie przypadków przebiegają nieco odmiennie. Jeśli chodzi o Oneidów, granice ulegają zacieśnieniu. Dwie reguły: dziedziczenia tożsamości w linii matki oraz posiadania przynajmniej jednej czwartej indiańskiej krwi ograniczają nie tylko członkostwo w społeczności i dostęp do wypracowanych przez OIN przychodów, ale blokują również niektórym członkom rodzin Oneidów udział w symbolicznej kulturze OIN (ceremonie). Na skutek takiego a nie innego zdefiniowania granic grupy jej interesy jako zorganizowanej zbiorowości kłócą się z interesami rodzin. Zdarza się, że wśród członków tych samych rodzin są zarówno uczestnicy społeczności, jak i osoby z niej wykluczone. Z pewnością taki system nie sprzyja wzmocnieniu grupowej jedności<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Hobsbawm radykalnie ujmuje ten problem: „We must resist the formation of national, ethnic, and other myths, as they are being formed” [Cooke, 1997: 95].

<sup>6</sup> Patrz podrozdział 3.1.2. W przeszłości każdy członek którejkolwiek społeczności irokeskiej mógł zmienić swoją „narodowość”, przechodząc po prostu z jednej wioski do drugiej. Każdy outsider mógł się stać Irokezem — na przykład jeniec pochwycony podczas wyprawy wojennej. W ten sposób ludom indiańskim niejednokrotnie przewodził mężczyzna wywodzący się z obcych, a nawet wrogich grup. Czirokez mógł stawać się Szaunisem (Tecumseh), a Indianin z ludu Susquehanna — Oneidą (wódz Skenandoah); patrz przypis 16, podrozdział 3.1.2. Liczyło się nie tylko i nie zawsze biologiczne pochodzenie, ale akceptacja ze strony nowej społeczności oraz akceptacja wzorów kulturowych nowej społeczności przez neofitę. We współczesnej rzeczywistości amerykańsko-indiańskiej, podszytej walką

Zasady członkostwa w społeczności Oneidów wiążą się bezpośrednio z problemem tradycji i tożsamości. Zasada o pochodzeniu od matki ma zapewniać kontynuację tradycji, podczas gdy reguła „jednej czwartej krwi” wydaje się stanowić jej zaprzeczenie. Jej stosowanie jest próbą chronienia OIN od uczestnictwa w grupie osób, które nie są z nią związane emocjonalnie (a biologicznie tylko w niewielkim stopniu). Taka postawa wynika z przeświadczenia, że to więzi biologiczne („krew”, jak mówią moi informatorzy) są podstawowym czynnikiem decydującym o tożsamości etnicznej. To założenie sprawia jednak, że do grupy mogą być przyjmowane osoby, które nie posiadały wcześniej żadnej z nią więzi (wychowały się i żyły w miastach lub innych społecznościach, indiańskich lub nieindiańskich), ale których rodzice mieli wystarczająco „dużo odpowiedniej krwi”, by dzieci oficjalnie mogły mieć status tubylczych Amerykanów. Jednocześnie taka opcja wyklucza osoby, które w inny sposób (poprzez powinowactwo czy udział w tej samej kulturze) są związane z grupą. Nie jest to problem tylko Oneidów, ale wielu indiańskich ludów dzisiaj, które, z powodu niewielkiej liczebności i zasymilowania wielu wzorów kulturowych świata euroamerykańskiego, zmuszone są do negocjowania swojej tradycyjnej organizacji społecznej (a wraz z nią tożsamości grupowej) i takiego balansowania, by z jednej strony chronić się przed fizycznym, z drugiej przed kulturowym unicestwieniem (któremu sprzyja rozmycie kryteriów przynależności<sup>7</sup>).

Podczas gdy Oneidowie stosują kryteria zawężające prawo do otrzymywania członkostwa, Naticoke Lenni–Lenapowie realizują bardziej liberalną politykę w tym zakresie. Właściwie każdy, kto mieszka w hrabstwie Cumberland w New Jersey i posiada jakichkolwiek indiańskich przodków, może ubiegać się o przyłączenie do NLL. Przy tym niezależnie od nieco ostrzejszych kryteriów przynależności do formalnej organizacji Naticoke Lenni–Lenape, Inc. każdy członek rodziny osoby należącej do organizacji ma prawo uczestniczyć w modlitwach i spotkaniach „plemiennych”. W przypadku większości członków NLL idea utworzenia „grupy plemiennej” służy scaleniu rodzin i wzmocnieniu więzi grupowej. Charakter współczesnej społeczności Oneidów w Nowym Jorku jest zamknięty, społeczności NLL — otwarty. W tym sensie NLL pozostają bardziej „tradycyjni”, wierni zwyczajom Indian z epoki kolonialnej. Jednakże i w przypadku NLL kryteria etniczne mają charakter instrumentalny: służą podkreśleniu tylko części dziedzictwa grupy (indiańskiego) i pominięciu innych (murzyńskiego, europejskiego). Zatem

---

o wymierne korzyści finansowe wynikające ze statusu Indianina, dawne kryteria przynależności zostały zarzucone. Obecne — przedstawiane jako tradycyjne (jak dziedziczenie w linii matki) — w rzeczywistości są ich wybiórczą i ograniczoną wersją (reguła ustalania ilości krwi jest takim wtórnym, wynalezionym zwyczajem, nie do pomyślenia na przykład w XVIII wieku).

<sup>7</sup> Anthony Wonderley, zatrudniony w czasie moich badań jako historyk Oneidów, opowiada, że otrzymywał liczne telefony od osób, które chcą uzyskać od niego pomoc w ustaleniu indiańskiego pochodzenia. „Mówią: «czuję, że jestem Indianinem». I wiesz co? Najczęściej «wydaje» im się, że są Oneidami lub Pequotami” [rozmowa z Tonym Wonderleyem w sierpniu 2002 r. w Oneida, NY]. Tak się składa, że właśnie Pequotowie i Oneidowie prowadzą świetnie prosperujące kasyna.

współczesne strategie etniczności małych grup indiańskich opierają się na wykreowanym poczuciu tożsamości etnicznej o zupełnie nowym charakterze.

Właśnie owa niesprecyzowana tożsamość etniczna jest bezpośrednim i najważniejszym powodem moich studiów nad małymi społecznościami indiańskimi, które po kilku stuleciach zmarginalizowania rewitalizują własne zwyczaje i propagują dumę etniczną. Wybór NLL i OIN jako grup do przeprowadzenia badań okazał się trafny, ponieważ pozwolił na dokonanie pewnych uniwersalnych stwierdzeń na temat natury strategii etnicznych grup tubylczych w Ameryce, niezależnie od różnic politycznych, kulturowych i historycznych dzielących te zbiorowości.

Wbrew popularnym przekonaniom (chętnie szerzonym przez liderów grup interesu organizujących się wokół identyfikacji etnicznych) etniczność nie jest wcale cechą wrodzoną, daną raz na zawsze. Analiza dwóch tworzących się współcześnie grup o tożsamości indiańskiej: OIN i NLL pokazuje, że etniczność może być negocjowalna, łatwo wykorzystywana do walki o status i jako sposób na zbudowanie grupowej tożsamości. Granice pomiędzy grupami społecznymi mogą być płynne, a ten, kto przynależy do „odwiecznie istniejącej” grupy etnicznej jednego dnia, drugiego może być już członkiem innej<sup>8</sup>. Odmienne — wśród samych członków badanych społeczności — opinie co do liczebności własnych grup wskazują na polityczny charakter granic społecznych. Gdybyśmy traktowali tożsamość etniczną i grupę etniczną jako stałe, nienaruszalne całości, nie powinniśmy mieć wątpliwości co do stanu liczebowego takiej grupy w konkretnym momencie, zwłaszcza gdy jest ona mała. Tymczasem według oficjalnych danych OIN nowojorscy Oneidowie liczą 1100 osób (choć w październiku 2003 roku lokalna prasa donosiła już tylko o 900 członkach OIN), a zdaniem Diane Shenadoah, jednej z „opozycjonistek”, Oneidów jest 1500 (z czego można wywnioskować, że liczba Oneidów niedopuszczona do udziału w grupie jest większa niż oficjalnie podawana, a zatem że Oneida Indian Nation tak naprawdę nie jest pełną reprezentacją grupy etnicznej Oneidów z Nowego Jorku. Taka interpretacja byłaby zasadna, oczywiście o ile faktycznie liczba członków „plemienia” byłaby zgodna z liczbą podaną przez informatorkę). Elastyczności granic dowodzą też ponawiane próby tworzenia alternatywnych „narodów” zarówno wśród Oneidów (zwłaszcza u nich), jak i u Nanticoke Lenni–Lenapów. Kolejnym argumentem jest dysonans pomiędzy statusem przypisanym a statusem osiągniętym: niektórzy uważają się za Oneidów, ale na skutek oficjalnych kryteriów nie są wciągnięci na listę członków (*tribal roll*). Ci znów, którzy spełniają wymogi formalne, bywają albo usuwani z grupy (rodzina Shenadoah), albo specjalnej więzi grupowej nie odczuwają (np. informatorka D, patrz rozdział „Tożsamości Oneidów”).

Etniczność zatem ukazuje swój wymiar sytuacyjny, kontekstowy. Ci członkowie kolorowej społeczności południa New Jersey, którzy nie zdecydowali się przyłączyć

<sup>8</sup> Jak pisał Robert K. Merton, „(...) granice dzielące członków grupy i outsiderów są łatwiejsze do przekroczenia, niż się na ogół sądzi” [Merton, 1977: 437].

do organizacji Nanticoke Lenni–Lenape (mimo że zrobiła to część ich krewnych), obalają przeświadczenie elit, które głoszą „naturalną przynależność etniczną”.

Analiza współczesnych procesów tożsamościowych ujawniła popularne wśród Indian wyobrażenia dotyczące tradycji. Podczas gdy przyjęte tu naukowe podejście oznaczało rozumienie tradycji jako sposobu interpretowania dziedzictwa, tradycja z punktu widzenia członków badanych grup odpowiadałaby mniej więcej właśnie dziedzictwu. Innymi słowy, to, co instrumentalne z punktu widzenia przyjętych tutaj definicji (tradycja), w oczach Indian stawało się cechą naturalną, pierwotną (dziedzictwem). Ma to niebagatelne znaczenie dla niniejszej rozprawy, ponieważ ukazuje złożoną treść współczesnych strategii etniczności czy „narracji o tożsamości”. Ich charakter siłą rzeczy musi być polityczny (używane są w określonym kontekście i z określonymi politycznymi zamiarami), ale jest jednocześnie etniczny i kulturowy. Etniczność staje się argumentem za przyznaniem konkretnych korzyści politycznych czy ekonomicznych, a z etnicznością związana jest kultura. Eksponując pożądaną, ideologiczną wersję własnej kultury, a więc tradycję właśnie, Indianie świadomie odwołują się do przeszłości, mniej lub bardziej wyobrażonych zwyczajów przodków i „odwiecznych” zasad moralnych. Ma to jednocześnie stanowić dowód na wyjątkowość kultury i dziedzictwa oraz jej wcześniejsze pochodzenie (a więc w domyśle i wyższy status) niż kultur innych grup etnicznych Ameryki.

### 10.2.2. Religia a tożsamość etniczna

Częścią tradycji niezwykle istotną dla strategii tożsamości etnicznej badanych grup okazała się religia. Jej rola wcale nie jest jednoznaczna. Czasem — zamiast łączyć ludzi wokół jakiegoś celu — wprowadza podziały. Przy tym nie zawsze przebiegają one zgodnie z granicami grup, ale przecinają je w poprzek. Większość mieszkańców południa New Jersey od kilku czy kilkunastu pokoleń jest protestantami, ale od całkiem niedawna część tzw. kolorowej ludności zwraca się ku rekonstruowanym elementom indiańskiej religijności (Taniec Słońca, „szalas potów”, „łapacze snów”), wyobrażanej jako tradycyjna i starsza niż chrześcijaństwo. Inni starają się łączyć dwie „religie”, czego najlepszym przykładem jest okraszanie nabożeństw w Kościele Metodystów św. Jana symbolicznymi elementami „wyobrażonej” religii indiańskiej przez członków grupy Nanticoke Lenni–Lenapów. Dla innych jeszcze nowa kultura indiańska jest do zaakceptowania tylko do pewnego stopnia: z wyłączeniem sfery religijnej właśnie jako obcej wierze chrześcijańskiej. Okazuje się, że nie ma jednej etnicznej strategii czy jednej idei, która by uzależniała charakter nowej grupy od określonego typu religii czy religijności.

Z jednej strony mamy więc do czynienia z archaizacją części symbolicznej kultury — religii, z drugiej z wybiórczą akceptacją jej elementów. Archaizacja sakralnej części kultury może służyć wykazaniu, że prawdziwa religia rdzennych mieszkańców nie powinna mieć nic wspólnego z chrześcijaństwem, że to właśnie

jest sfera, która powinna być rdzeniem tożsamości grupy. Wyraźnie widać w tej strategii służebną rolę religii wobec etniczności.

W istocie w przypadku ludności południa New Jersey rozmaite kongregacje protestanckie okazały się silnymi mechanizmami asymilującymi i integrującymi ludność kolorową ze społeczeństwem amerykańskim. W tym sensie likwidowały część granic (w rozumieniu Fredrika Bartha) pomiędzy tymi małymi społecznościami a szerszym społeczeństwem. W przypadku grup (czy właściwiej: rodzin) indiańskich, które zdecydowały się na pozostanie w New Jersey, ceną utrzymania spójności grupy było unicestwienie rodzimej kultury i przyjęcie nowej, amerykańskiej, protestanckiej.

Niezależnie od tego, czy jest to koherentna strategia części elit NLL, czy też efekt różnorodnych dążeń i przekonań członków społeczności, można zaryzykować twierdzenie, że rolą współczesnych form religijnych praktykowanych przez NLL jest tworzenie granic i jednocześnie — na innej płaszczyźnie — ich zacieranie. Archaizowanie religii (udział niektórych członków NLL w Tańcu Słońca, wprowadzanie elementów „indiańskich” do nabożeństw w Kościele protestanckim) nieweluje podział pomiędzy społecznością NLL a podobną, organizującą się społecznością „tubylczą” Piscatawayów z Maryland (a więc w tym wypadku religia sprzyja tworzeniu się poczucia wspólnoty panindiańskiej) i zarazem wytwarza barierę pomiędzy NLL (która tym razem prezentuje się jako jedna ze społeczności indiańskich) a „białym” społeczeństwem amerykańskim, którego cechą charakterystyczną jest religia protestancka (panindianizm budowany na zasadzie izolacji i/lub konfrontacji z dominującą kulturą amerykańską). Z drugiej strony udział zdecydowanej większości członków NLL w denominacjach protestanckich oraz świadomy wybór liderów, by użyć Kościoła metodystów jako elementu strategii walki o federalne uznanie, to wyraz dążenia do integracji z tym samym „białym” społeczeństwem (którego instytucja, Biuro do spraw Indian, nadzoruje przebieg procesu federalnego uznania). Jak widać, jest to i jednocześnie nie jest instrumentalne traktowanie religii: integracja NLL ze społeczeństwem amerykańskim jest faktem, a ewentualne uzyskanie statusu „plemienia indiańskiego” (i posługiwanie się metodyzmem w tym celu) będzie kolejnym jej etapem, uzyskaniem lepszego statusu w amerykańskim społeczeństwie. W tej sytuacji członkowie Nanticoke Lenni–Lenapów — amerykańscy obywatele częściowego indiańskiego pochodzenia — stali by się urzędowo rozpoznawanymi Indianami amerykańskimi.

W przypadku nowojorskich Oneidów religia ani nie integruje ze społeczeństwem nieindiańskim, ani nie scala grupy. Niewielu jest zdeklarowanych wyznawców którejs z odmian religii Długiego Domu, nieliczni biorą udział w tradycyjnych ceremoniach. Wydaje się, że w przeciwieństwie do innych społeczności irokeskich (np. Mohawków z St. Regis/Akwesasne czy Oneidów z Southwold) orientacja tradycyjalistyczna wśród nowojorskich Oneidów jest słaba i tym samym religia (ponieważ „tradycjoniści” to ci, którzy przede wszystkim przywiązują wagę do religijnej sfery kultury) nie stanowi katalizatora więzi społecznej.

Jednakże nieliczni<sup>9</sup>, jak Brian Patterson czy Sheri Beglan, reprezentują właśnie takie tradycyjne nastawienie. Dla nich, podobnie jak dla „tradycjonalistów” z innych społeczności oneidzkich z Wisconsin czy z Southwold (a także oczywiście innych grup Irokezów), właśnie religia, symbolizowana przez Wielkie Prawo Pokoju lub ceremonie w Długim Domu, jest źródłem poczucia suwerenności i kulturowej dumy. To samo dotyczy „archaizujących się” (poprzez chociażby udział w Tańcu Słońca) Nanticoke Lenni–Lenapów. A zatem mimo różnic pomiędzy grupami o orientacjach tradycjonalistycznych wśród obu badanych zbiorowości rola „tradycyjnej” religii polega na tym samym: wyraża ich przekonanie o odrębności kulturowej i służy jako argument do walki o suwerenność polityczną<sup>10</sup>. Dzieje się tak niezależnie od faktycznego statusu tradycyjnej (niechrześcijańskiej) religii oneidzkiej/irokeskiej i Indian z New Jersey i Maryland. W pierwszym przypadku jest ona stałym elementem kultury irokeskiej, nawet jeśli przez kilkadziesiąt lat niepraktykowanym wśród nowojorskich Oneidów, a współcześnie mało popularnym. Jeśli chodzi o Nanticoke Lenni–Lenapów, mamy do czynienia głównie z „globalizacją indiańskości”: odtwarzaniem i wskrzeszaniem tradycji indiańskich z innych rejonów, zupełnie nieznanymi wcześniej na południu New Jersey.

W przypadku Oneidów i szerzej: Irokezów funkcję religii można interpretować również w kategoriach ontologicznych. Rytuály, pielęgnowane w kilkunastu Długich Domach na terytoriach kilkunastu społeczności rozrzuconych po Ameryce i Kanadzie, w przekonaniu tradycyjnych Irokezów istnieją od czasów niepamiętnych. Pamięć o mitach, pielęgnowana między innymi poprzez rytuały, wiąże współczesnych Ludzi Długiego Domu z czasami minionymi, które zawsze wydają się lepsze, prawdziwsze, bardziej wypełnione sensem i donioślejsze. W tym sensie, przynajmniej dla tradycyjnie zorientowanych spośród Irokezów, wierność tradycjom religijnym jest czymś znacznie więcej niż podkreślanie własnej odrębności. Obserwacje poczynione wśród tradycjonalistów w społecznościach Mohawków w Akwesasne i Oneidów w Southwold, a także w mniejszym stopniu Oneidów z Wisconsin i Nowego Jorku, potwierdzają tę tezę.

<sup>9</sup> Według moich obserwacji stanowią oni podobnie znikomy procent, co uczestnicy Tańca Słońca wśród NLL. Jednakże należy pamiętać o zasadniczych różnicach między obydwiema „tradycyjnymi” grupami. Dla Oneidów, co podkreślałem w rozdziale dotyczącym ich tradycji, ceremonialno–religijna kultura Długiego Domu zawsze istnieje potencjalnie, dostępna poprzez inne społeczności irokeskie. Jest „odnaleziona” i może być odnajdywana ponownie, niezależnie od zmian historycznych dokonujących się w samej formie religii. Dla NLL Taniec Słońca jest ceremonią całkowicie wynalezioną, dziełctwem bardzo świeżym, nowym głosem w długotrwałej dyskusji, jaką jest kultura. Pomimo podobieństw tradycyjność NLL jest inna od tradycyjności Oneidów z Nowego Jorku.

<sup>10</sup> Również kultura grupy Piscataway, której poświęciłem sporo miejsca w rozdziale dotyczącym tradycji u NLL, poprzez zrośnięcie z katolicyzmem należy do kultury białego człowieka. Dzięki — w okresie trwania Tańca Słońca — uwypuklaniu praktyk religijnych całkowicie odmiennych od chrześcijaństwa i nadawaniu im politycznego charakteru liderzy Piscatawayów starają się jednak wybudować granicę pomiędzy własnym światem a światem białego człowieka.

### 10.2.3. Historia jako „opowieści o tożsamości”: sztuka zapamiętywania i zapomniania

Zajmowanie się historią wytwarza relację pomiędzy tym, co, jak się nam wydaje, wydarzyło się w przeszłości a obecnym stanem rzeczy. W ten sposób historia jest odciskaniem teraźniejszości w przeszłości. W tym sensie, każda współczesna historiografia jest mitologią.

Jonathan Friedman, 1992: 837

Formowanie i konstruowanie tożsamości to niejako podwójny proces wznoszenia i burzenia symbolicznych granic pomiędzy grupami. Przy tym wspólnota, do której się odwołujemy w jednym kontekście, może nie być tą samą zbiorowością w innym układzie. Ta sama osoba — w różnych sytuacjach i odpowiadając na różne potrzeby — prezentuje się i stara zachowywać albo „jak” Indianin<sup>11</sup> („indianizuje się”<sup>12</sup>), albo „jak” Amerykanin, albo znowu jak ktoś, kto nie ulega wpływowi żadnego ze stereotypowych wyobrażeń etnicznych (to ostatnie jest próbą beznadziejną, gdyż zawsze taki czy inny wizerunek siebie samego i własnej grupy determinuje nasze postępowanie, niezależnie jak byłby zmienny).

Czym jest grupa Nanticoke Lenni–Lenapów? W latach siedemdziesiątych XX wieku spokrewnione rodziny o mieszanym indiańsko–murzyńsko–białym pochodzeniu, zamieszkujące południowe New Jersey, postanowiły stworzyć organizację indiańską. Wśród najważniejszych przyczyn tego zjawiska były pamięć o dziedzictwie tubylczym oraz idee rozwijającego się ruchu etników w Stanach Zjednoczonych. Inne rodziny, przybyłe zwłaszcza ze stanu Delaware, mniej lub bardziej z tamtymi spokrewnione (czasem wcale), też zgłosiły akces do organizacji. W ten sposób ludność zwana wcześniej mieszaną, *Mullatos* lub trzyrasową (*tri-racial*) postanowiła walczyć o nową tożsamość, bardziej jednoznaczną, mocniej zakorzoną w historii (Indianie przecież przybyli do Ameryki przed Europejczykami) i dającą poczucie szerszej głębszej wspólnoty ze wszystkimi tubylczymi ludami Ameryki. Gdyby na przykład próbowali organizować się oficjalnie jako „grupa trzyrasowa”, nie miałyby to najmniejszego sensu: status „mieszkańców” (nadany zresztą arbitralnie przez białych, którzy mechanicznie potraktowali kryterium rasowe jako kryterium etniczne i kulturowe) nie przydawałby splendoru, nie dawałby szansy na uzyskanie lepszego miejsca w hierarchii społecznej, nie

<sup>11</sup> Wariantem tożsamości indiańskiej, nie zawsze z nią zbieżnym, jest zachowywanie się „jak członek plemienia”. Patrz dalsza część rozdziału.

<sup>12</sup> O zachowywaniu się „jak Indianie”, o „indianizowaniu się” badanych Indian Panare w Wenezueli mówi Tarzycjusz Buliński, antropolog z Poznania: „A według nas to oni są aktywniejszą stroną kontaktu. Wybierają elementy, które im pasują i są im potrzebne. «Indianizują» je” [Grzymisławski, 2003].

Termin „indianizować” (*to indianize*) zapewne po raz pierwszy został użyty przez purytanów w Nowej Anglii. W ten sposób określali „zdradę” tych, którzy porzucali życie w purytańskim społeczeństwie i zamieszkiwali w społecznościach indiańskich, przyjmując tubylczy styl życia i tożsamość [Trenk, 2000: 69].



zapowiadałby finansowych korzyści, a przede wszystkim nie służyłby wzmocnieniu więzi wewnątrz społeczności, nie będąc źródłem dumy etnicznej.

Tworzenie NLL — widziane jako próba uzyskania nowej tożsamości — odbywa się między innymi dzięki odpowiedniemu zapamiętywaniu i przedstawianiu własnej przeszłości. Różne narracje, które nazywałem też „opowieściami o tożsamości”, tworzą nowe diachroniczne wizerunki współczesnych grup. Rodziny, które przed 30 laty postanowiły założyć „organizację indiańską”, dzisiaj posługują się nieznaną im wcześniej tożsamością: indiańską. Nie musi ona wykluczać innych, uprzednich tożsamości: amerykańskiej czy chrześcijańskiej. Ważne są kontekst i sytuacja, w których nowa tożsamość okazuje się użyteczna.

Narracje mityczne czy „opowieści o tożsamości”, jak inne elementy strategii etnicznych, służą budowaniu i likwidowaniu granic etnicznych. Przypominając udział Delawarów w rewolucji amerykańskiej po stronie Patriotów, dzisiejsi Nanticoke Lenni-Lenapowie starają się zacierać granice pomiędzy własną grupą a tzw. dominującą częścią amerykańskiego społeczeństwa. Walcząc o prawa do religii w szkołach, demonstrują — może nieświadomie — brak różnic pomiędzy nimi a konserwatywną częścią społeczeństwa. Inne konteksty wyzwalają odmienną taktykę: podczas *powwow* czy walki o ochronę starożytnego miejsca pochówku tubylców New Jersey członkowie NLL są przede wszystkim Indianami, wyraźnie wznosząc barierę pomiędzy sobą — „wyobrażoną” wspólnotą indiańską — a „białymi”.

W ten sam sposób traktują przeszłość nowojorscy Oneidowie — jako skarbnicę wydarzeń, które można układać w dowolne ciągi świadczące na korzyść współczesnych. Prezentują one Oneidów jako koherentną, stabilną diachronicznie i synchronicznie grupę. W zależności od kontekstu różne wątki owych narracji są podkreślane: udział Oneidów w wojnie o niepodległość Stanów Zjednoczonych ma świadczyć o bliskich więzach między obydwoma „narodami”, tymczasem interpretowane na korzyść Oneidów prawa traktatowe zdecydowanie oddzielają ich od społeczeństwa amerykańskiego (podobnie omawiane w poprzednich rozdziałach konflikty wokół podatków, problemy związane z indiańskimi kasynami).

Zarówno wśród członków NLL, jak i OIN częste są deklaracje w rodzaju: „posiadamy prawdziwą wiedzę, świętą wiedzę, która sprawia, że jesteśmy naturalnymi opiekunami Matki Ziemi”, „jesteśmy pierwszymi ekologami”, „biali ludzie nie posiadają takiej naturalnej więzi ze środowiskiem”. W ten sposób, wykorzystując popularne idee, każda z grup włącza się do panindiańskiego dyskursu na temat uniwersalnych wartości kultury indiańskiej. Z jednej strony jest on stymulowany przez modne ruchy ekologiczne, np. związane z New Age wyobrażenia na temat kultur indiańskich, w których „ochrona środowiska” miałaby być podstawową wartością, z drugiej wynika z faktycznego charakteru kultury wielu społeczności tubylczych w czasach pierwszych kontaktów z Europejczykami. Jest to odpowiedź na te wyobrażenia Indianina występujące w dominującej części społeczeństwa,

które opierają się na stereotypie „szlachetnego dzikusa”<sup>15</sup>. W tym miejscu widać sens cytatu umieszczonego na początku rozdziału: to ocena i wyobrażenie innych determinują nasze myślenie o nas samych i wyzwalają autowizerunki, które chcielibyśmy prezentować innym. Proces ten można nazwać niekończącym się wzajemnym spełnianiem życzeń, grą luster czy, jak u Gombrowicza, grą form nieustannie wzajemnie się stwarzających.

Różnica między OIN i NLL polega na tym, że niezależnie od stosowanej taktyki Oneidowe w każdej swojej „opowieści o tożsamości” podkreślają własną suwerenność i nieakceptację statusu obywateli amerykańskich. Nie przeszkadza to, oczywiście, w normalnej grze etnopolitycznej stosować zamiennie wizerunków „Amerykanina–przyjaciela” i „Amerykanina–wroga” czy ich bardziej subtelnych wariantów. Nanticoke Lenni–Lenapowie, z nielicznymi wyjątkami, nie starają się prezentować tylko jako Indianie kosztem tożsamości amerykańskiej. Niezależnie od stosowanej strategii ich ostatecznym celem jest znalezienie, w drodze integracji ze społeczeństwem amerykańskim, niszy dla siebie jako dla „grupy indiańskich Amerykanów”. Zatem strategia etniczna polega na odpowiednim doborze działań, czasem przeciwstawnych. Przetrwanie i wizerunek (zarówno autowizerunek, jak i jego percepcja z zewnątrz) grupy zależą od umiejętnie stosowanej sztuki zapominania i zapamiętywania zarazem.

Kolejna różnica w strategii OIN i NLL wynika z tego, że w poczynaniach i opiniach Oneidów jasno widać przywiązanie do partykularnej tożsamości plemiennej. Cenią ją sobie znacznie bardziej niż szerszą tożsamość irokeską czy panindiańską. Z kolei NLL poprzez swoją krótką historię (jako społeczności indiańskiej), brak kulturowej ciągłości z deklarowanymi indiańskimi przodkami sprzed kilku pokoleń (która sprawia, że manipulowanie kulturowymi symbolami staje się nieadekwatne do współczesnej rzeczywistości kulturowej), pożądaną a (jeszcze?) nieosiągniętą status grupy indiańskiej (brak potwierdzenia tożsamości przez „znaczących innych”: rząd amerykański i inne grupy Delawarów) są niejako skazani na potwierdzanie swojej indiańskiej tożsamości u innych grup o podobnym nieokreślonym statusie i szukanie takiego potwierdzenia u tych, które posiadają oficjalny (czyli uznany przez rząd federalny) status plemion indiańskich. Ich droga do tubylczości wiedzie poprzez indiańskość, podczas gdy Oneidowie rdzenną tożsamość osiągają poprzez przywiązanie do partykularizmu, plemienności.

Bez wątpienia „narracje mityczne” obu grup posiadają jeden ważny wspólny element. Obydwie społeczności przedstawiają się jako te, które pozostały na rodzinnej ziemi, podczas gdy większa część ich pobratymców emigrowała na

---

<sup>15</sup> Znakomitym przykładem postawy realizującej model „Indianina–ekologa” jest działalność Johna Faddena, Mohawka od lat prowadzącego muzeum Six Nations w górach Adirondacks w Nowym Jorku i opiekującego się dzikimi zwierzętami odwiedzającymi jego domostwo. Można określić tę postawę jako „naturalną”, niewynikającą z ideologii ekologicznych, lecz zwykłej potrzeby Johna Faddena życia w bliskim kontakcie ze zwierzętami i wspierania ich jako innych istot po prostu. Myślę, że jest to postawa osadzona w kulturze Irokezów [por. Hlebowicz, 2003d: 3–11; Maciołek, 2003: 2].

Zachód. Opowieść Oneidów podkreśla świadomą decyzję pozostania i opiekowania się ziemią ojczystą, narracja NLL wysuwa zaś na pierwszy plan opór przed przymusowym przesiedlaniem. Materiał przedstawiony w niniejszej pracy pokazuje, że przyczyny pozostania przodków badanych grup w nowym Jorku czy w New Jersey były bardziej złożone. Opowieść Oneidów na przykład nie uwypukla faktu, że większość Oneidów (łącznie z tymi, którzy nie opuścili stanu Nowy Jork) utraciła ziemię na skutek oszukańczych transakcji ze stanem i firmami handlującymi ziemią oraz pod wpływem naporu osadników amerykańskich (a zatem, że trudno w przypadku tych migracji mówić o wolnej woli opuszczenia ziemi rodzinnej), ani też tego, że z bardzo nielicznymi wyjątkami tak naprawdę nikt nie pozostał na rodzinnej ziemi (bo było to po prostu niemożliwe). Wydaje się, iż w pierwszej kolejności ludzie myśleli o przetrwaniu fizycznym, a dopiero potem o zachowaniu tożsamości. Mimo tego, a także wbrew współczesnym „narracjom mitycznym” i politycznym sporom, których jednym z efektów jest skłócenie trzech społeczności Oneidów, więź pomiędzy trzema wspólnotami nigdy nie wygasła. Działania konkretnych osób, mam na myśli na przykład XX-wieczne roszczenia ziemskie zainicjowane wspólnie przez przedstawicieli różnych grup Onyota'a:ka (którzy przynajmniej w decydujących momentach potrafili współgrać ze sobą), zadają kłam skrajnym wersjom „mitycznych narracji”, według których „prawdziwym” strażnikiem tożsamości Oneidów jest ta czy inna grupa (w zależności od tego, kto tę opowieść opowiada).

Natomiast mitologizowanie ze strony przedstawicieli Nanticoke Lenni–Lenapów ma na celu potwierdzenie samego faktu istnienia Delawarów w New Jersey, po tym jak większość tubylczych ludów opuściła ziemię rodziną w XVII–XVIII wieku. Według tej opowieści przyjęcie strategii „pozostawania niewidzialnymi” (czyli nieinformowania obcych o własnej tożsamości indiańskiej) miało sprawić, że obecność Indian uchodziła uwadze dominującego społeczeństwa białych, co z kolei zapewniało przetrwanie wspólnoty tubylczej. W przeciwieństwie do nowojorskich Oneidów, którzy budują własną tożsamość w rywalizacji z innymi grupami Onyota'a:ka, Nanticoke Lenni–Lenapowie starają się dowieść trwałości więzów z grupami Delawarów, które opuścili New Jersey i dziś zamieszkują w Oklahomie czy Kanadzie.

Wreszcie, można stwierdzić, że istnieje zdecydowana różnica w więzi łączącej członków obu grup. Chociaż świadomość tożsamości indiańskiej wśród NLL jest bardzo świeża, to łączy ich dość silne poczucie wspólnoty typowe dla lokalnej społeczności składającej się ze spokrewnionych rodzin<sup>14</sup>. Odwrotnie dzieje się z Oneidami: więź wspólnotowa, nie tylko współcześnie, ale i w poprzednich okresach historycznych, znajdowała się w rozkładzie; świadomość tożsamości oneidzkiej jest za to o wiele mocniejsza i pomimo trudnej historii przetrwała do dziś.

<sup>14</sup> Aczkolwiek w obrębie NLL istnieje dość wyraźna granica pomiędzy społecznością Gouldtown i przyszymi ze stanu Delaware zamieszkującymi z reguły okolice Greenwich [wywiad z informatorką 50 z 19 sierpnia 2002 r.].

### 10.3. Inne wnioski

#### 10.3.1. NLL — wątpliwości związane z indiańskim dziedzictwem grup na Wschodnim Wybrzeżu

To nie multietniczność grup powoduje wątpliwości w uznaniu niektórych wschodnich społeczności za indiańskie. Przyczyną jest raczej brak ciągłości kulturowej pomiędzy dzisiejszymi wspólnotami a plemiennymi społecznościami zamieszkującymi te tereny przeszło 200 lat temu. Tak jest też w przypadku grupy, która utożsamia się z dziedzictwem Indian Nanticoke i Lenni–Lenape. Adopcje nie–Indian i mieszanie się Indian z białymi oraz czarnymi istniały od początku kontaktów Europejczyków z amerykańskimi tubylcami, a więc nie skład genetyczny stanowi o tym, kto dzisiaj uznawany jest za Indianina (przynajmniej z punktu widzenia badaczy kultury nie jest to kryterium właściwe). Jednakże istotą problemu jest to, jaki rodzaj więzi dominował/dominuje w danej społeczności, czy kultura przechodzi zmiany w sposób umożliwiający transmisję podstawowych wzorów, czy też ulega gwałtownemu rozpadowi lub zmianie<sup>15</sup>, jaka wreszcie była/jest świadomość etniczna członków grupy. Większość społeczności indiańskich, szczególnie na Wschodnim Wybrzeżu, uległa dekulturacji<sup>16</sup> bądź silnej akulturacji oraz asymilacji w ciągu kilkusetletnich kontaktów z Europejczykami i białymi Amerykanami. Inne przetrwały, używając w swoich strategiach przeżycia technik asymilacyjnych, transkulturowych czy izolacionistycznych. W wyniku tego najczęściej mamy do czynienia z powstaniem grup nie tylko o odmiennej (od tych, które zastali Europejczycy w epoce kolonialnej) kulturze (co oczywiste), ale także odmiennym składzie etnicznym i przede wszystkim o innej, czasem niesprecyzowanej świadomości etnicznej. Powołując się na oczywisty historyczny proces nieuchronnej amalgamacji tubylczych mieszkańców Ameryki z europejskimi kolonistami i ludnością czarną, wiele grup, tworzonych w ostatnich 10–20 latach, utrzymuje, że należy im się status Indian. Tak czynią chociażby wspomniani w rozdziale na temat wyobrażonej historii Nanticoke Lenni–Lenapów „Indianie” Accohannock, a w pewnej mierze także grupa NLL. Rose Ridgeway wyjaśnia, że pomimo pomocy i akceptacji ze strony członków niektórych grup etnicznych NLL często słyszą zarzuty, że nie są Indianami:

Na przykład otrzymujemy pomoc od Japończyków, a nawet od Murzynów. Ale bez przerwy słyszymy, że próbujemy być kimś, kim nie jesteśmy. [Dzieje się tak dlatego, że] stan New Jersey nie uznawał nas aż do 1982 roku<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Co de facto* oznacza akulturację — zmianę treści i wzorców kulturowych na całkowicie odmienne; a zatem zmianę kultury po prostu [Kairski, 1999: 28].

<sup>16</sup> Dekulturacja oznacza dezintergrację społeczną i kulturową grupy, która uniemożliwia niepowiązanym już ze sobą jednostkom przekaz treści kulturowych [Kairski, tamże].

<sup>17</sup> „We’ve had a lot of help: from the Japanese and even Blacks (...) Then the other ones would say: «Oh, well, they’re trying to be something that they’re not». We hear that all the time. [It is] because the state

Bez wątpienia ta uwaga jest słuszna, ale nie mniej ważna od akceptacji ze strony władz amerykańskich była świadomość (czy jej brak) tożsamości indiańskiej wśród samych przyszłych członków NLL. Czy sami siebie uznawali za Indian?

### 10.3.2. OIN — tożsamość jednostki a przynależność grupowa

W niektórych sytuacjach przynależność do wybranej grupy etnicznej okazała się mieć charakter ograniczający jednostkę. W każdej zbiorowości wymagana jest pewna lojalność grupowa, jednakże w przypadku OIN wydaje się, że wszelka krytyka organizacji grupy oraz polityki prowadzonej przez liderów jest niedozwolona i surowo karana. Osoby wypowiadające się krytycznie o przywódcach OIN mogą być nawet pozbawione domów i finansowego wsparcia, a te, które rozmawiają z outsiderami o sprawach plemienia, wyrzuca się z pracy. Tak było w przypadku bibliotekarki pracującej w Centrum Kulturowym OIN. Krótko po rozmowie z jednym z antropologów zainteresowanych Oneidami straciła pracę (około 10 lat temu), chociaż kwalifikacje do jej wykonywania miała odpowiednie. Co więcej, jednym z jej osiągnięć było prowadzenie przez kilkanaście lat dokumentacji prasowej dotyczącej nowojorskich Oneidów i innych plemion Północnej Ameryki. Podczas mojego pobytu w bibliotece latem 2001 roku miałem możliwość przejrzenia i skopiowania części artykułów spośród kilkunastotomowej kolekcji zgromadzonej przez tą panią. O posiadaniu tak cennego źródła informacji w bibliotece nowe pracownice nawet nie wiedziały.

Jeżeli buduje się grupy społeczne, opierając się na jednym tylko kryterium, jakim jest przynależność etniczna, nieuchronne staje się ryzyko rozkładu więzi społecznej, braku solidnej podstawy do współpracy wewnątrzgrupowej. Jeżeli inne tożsamości jednostki związane z zawodem, zainteresowaniami, przekonaniem politycznym czy temperamentem miałyby zostać zbagatelizowane lub podporządkowane tej jednej, jeżeli w jej imię ogranicza się wolność wypowiedzi, to taka grupa nie ma wielkich szans na przetrwanie. Owszem, pozostanie korporacją osób połączonych wspólnym interesem ekonomicznym, grupą zorganizowaną wokół wybranych częściowo odtworzonych, częściowo wymyślonych zasad tradycyjnej indiańskiej organizacji społecznej, ale nie sprawną całością, z szansami na etnorozwój<sup>18</sup>. Proces narodotwórczy wymaga idei jedności, ale musi istnieć równowaga

---

of New Jersey didn't recognize us at that time. (...) It wasn't until 1982 that we actually got the state recognition" [wywiad z 11 lipca 2001 r.].

<sup>18</sup> Valerie J. Phillips uważa, że dzisiaj zarządy plemienne i członkowie plemion stają się coraz bardziej podobni do rządów stanowych i obywateli stanów. Postuluje ona ponowną konsolidację indiańskich społeczności z „najbardziej tubylczymi [*indigenous*]” spośród jej członków. Jej zdaniem należą do nich również Indianie „kolorowi”, zwłaszcza pochodzenia murzyńsko-indiańskiego (autorka sama jest taką osobą — B. H.), dzisiaj niesłusznie odsuwani od udziału w grupach tubylczych. „Tubylczość” Indian o pochodzeniu murzyńskim ma wynikać z tego, że historycznie łatwiej im było przetrwać jako niebiałym niż Indianom zmieszany z białymi. Zdaniem autorki dominująca biała większość tak zdefiniowała czarnego, że „mieszaniec” z „czarną krwią” mógł mieszkać w murzyńskiej społeczności,

pomiędzy nią a ideą wolności jednostek, w przeciwnym wypadku społeczność wytworzy stałe mechanizmy ją samą degenerujące. Jednym z takich mechanizmów jest „sadyzm społeczny”, o którym pisze Robert K. Merton. Chodzi o sytuację tak zorganizowanych społeczności, w których poszczególne grupy czy warstwy cierpią permanentne upokorzenie. Merton wspomina o „zespołach sytuacji mających takie okrutne skutki (...)”. Przypadek nowojorskich Oneidów wydaje się potwierdzać te spostrzeżenia. Nieustanne szykanowanie przeciwników politycznych przez liderów OIN są przykładem takiego właśnie sadyzmu społecznego<sup>19</sup>.

Pomimo usilnych starań urzędników od oficjalnego wizerunku OIN bynajmniej nie stanowi homogenicznej grupy. Współczesny amerykański demokratyczny świat, w którym rynek idei i konstelacja etniczności są bogate, uniemożliwia trwałe rozwinięcie się grupy etnicznej o charakterze totalnym. Tak zwani dysydenci już planują założenie odrębnej wspólnoty w okolicach miasteczka Ogdensburg w północnej części stanu Nowy Jork<sup>20</sup>. Niektórzy Oneidowie z Marble Hill bezustannie ogłaszają utworzenie nowego, odrębnego od OIN „narodu”. Zachwianie równowagi poprzez uchybienie idei wolności jednostki sprawia, że grupa przestaje być zbiorowością, do której akces zgłaszałiby wszyscy uprawnieni. Tym samym zawsze będzie tylko pewnym wariantem „zbiorowości Oneidów” w Nowym Jorku, ani pełnym, ani najlepszym, ani reprezentatywnym.

Elastycznego rozumienia etniczności wśród samych Oneidów dowodzi opinia jednego z liderów OIN, Kellara George'a, o nowo powstających plemionach, takich jak Pequotowie, którzy „mają uznanie federalne, a więc są plemieniem”<sup>21</sup>. Nie bierze się więc pod uwagę kryteriów „naturalnych”, „pierwotnych”, związanych z dziedzictwem kulturowym, ciągłością historyczną grupy, lecz z oficjalnym statusem nadawanym przez instytucję spoza indiańskiego świata, np. rząd federalny bądź Kongres Stanów Zjednoczonych<sup>22</sup>. Niemożliwym do empirycznego sprawdzenia problemem jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy na przykład Pequotowie

---

przechowując przynajmniej ślad swojej „indiańskości”. Tymczasem osoba o pochodzeniu indiańsko-białym nie mogła w przypadku rozproszenia własnej indiańskiej społeczności szukać schronienia w społeczeństwie białych, nie tracąc przy tym swojej tubylczej tożsamości. Tak więc tylko konsolidacja „prawdziwych” Indian z tymi członkami indiańskich społeczności, którzy przechowali tubylczą tożsamość, ma być warunkiem „przetrwania plemion jako «plemion»” [Phillips, 2002: 376–379].

<sup>19</sup> Por. R. K. Merton, 1977: 439–442. Patrz rozdział 2. Jako przeciwagę „sadyzmu społecznego” wśród OIN można by postulować wprowadzenie „społecznego altruizmu”, uwzględniającego potrzeby różnych grup w ramach „narodu Oneidów” i kierującego się naczelną zasadą wewnątrzgrupowej solidarności i wzajemności.

<sup>20</sup> Gdzie zresztą istniała kiedyś irokeska osada, Oswegatchie, założona w połowie XVIII wieku, zamieszkała przez Oneidów i Onondagów [Blanchard, 1983: 6]. Informacja o planach założenia nowej wspólnoty Oneidów pochodzi od profesora Roberta Venablesa [e-mail z 5 sierpnia 2003 r.].

<sup>21</sup> Kellar George jest długoletnim prezydentem United South and Eastern Tribes (USET), organizacji skupiającej wschodnie plemiona posiadające oficjalne uznanie rządu federalnego.

<sup>22</sup> Oto opinia autora książki o Pequotach, B. D. Fromsona [*Hitting the Jackpot: The Inside Story of the Richest Indian Tribe in History*, 2003]: „Are they a tribe? Legally, yes. In any anthropological or cultural sense, according to the experts who work for the tribe, the people who put the museum together or the tribe members themselves, no...” [Florin, 2003].

stanowiliby dzisiaj nadal społeczność Pequotów, gdyby nie perspektywy budowy kasyn i roszczenia ziemskie.

Czy odpowiedź przecząca oznaczałaby, że Oneida Indian Nation jest tylko, zgodnie z tezą Bruce’a Johansena, organizacją biznesową, która prosperuje świetnie dzięki przywdzianiu kostiumu „narodu” [Johansen, 2002]? Z pewnością wykorzystywanie polityki i technik manipulowania opinią publiczną nie świadczy o „nieautentyczności” kultury czy grupy, ponieważ te techniki stanowią nieodłączną część działalności każdej zbiorowości. Z drugiej strony musi istnieć równowaga pomiędzy polityką a etnicznością, które wzajemnie się podtrzymują (np. zgodnie z koncepcją Maxa Webera<sup>23</sup>). Polityka służy nie tylko do manifestowania etniczności, ale ją stymuluje. Nie można jednak tylko za jej pomocą stworzyć grupy etnicznej. Jakiś rdzeń, jakiś odrębny багаż etniczny, jakaś wspólnota kulturowa i społeczna muszą istnieć. Przecież zanim zaczęła się historia „budowania narodów” indiańskich, istniała pewna „etniczna baza”. A zatem znów wracam do podstawowego pytania na temat ciągłości grup i zbiorowych wizerunków OIN i NLL. I tu tkwi podstawowa różnica między obydwiema społecznościami. Oczywiście, w pewnym sensie w obu badanych przypadkach współczesna tożsamość etniczna jest nową jakością. Niezależnie od dziedzictwa kulturowego, a raczej wskutek ciągłości jednych i zmienności innych tradycji, sposoby pojmowania siebie w obu grupach uległy zasadniczej zmianie. Co więcej, trudno mówić o przeobrażeniach grupy — raczej mamy do czynienia z reaktywacją grupy (OIN) czy nadawaniem nowego charakteru społeczności zdobywającej nową świadomość etniczną (NLL). Jednakże idea etniczności oneidzkiej w centralnym stanie Nowy Jork istniała zawsze, niezależnie od rozpadu grupy i od liczby osób świadomych odrębnej tożsamości. Jeśli użyć terminologii Irokezów — „ogień” zawsze istniał. Paradoksalnie, mimo rosnącego politycznego znaczenia OIN, nieporównywalnego z sytuacją na przestrzeni ostatnich 200 lat, właśnie dzisiaj niektórzy upatrują zagrożenia tożsamości Oneidów. W przypadku Nanticoke Lenni–Lenapów mamy zaś do czynienia z poszukiwaniem „ognia”, próbą „odszukania” indiańskiej tożsamości.

#### 10.4. Strategie etniczne OIN i NLL na tle strategii innych grup

Współczesną strategię budowania tożsamości etnicznej Oneidów można było analizować na tle strategii innych grup Irokezów zamieszkujących stan Nowy Jork, a także dwu innych społeczności Oneidów: zamieszkujących rezerwat/terytoria w Wisconsin i Ontario. W każdej z nich można dostrzec elementy wspólne oraz podziały przebiegające wzdłuż tych samych linii, jednakże różne rozłożenie

<sup>23</sup> Max Weber: „etniczna wspólność (...) sprzyja tworzeniu (...) przede wszystkim (...) politycznych stosunków wspólnotowych”. Ale też „to głównie wspólnota polityczna budzi (...) wiarę we wspólność etniczną” [2002: 309].

akcentów na poszczególne elementy owych strategii pokazuje wyraźne różnice między grupami. W każdej ze społeczności oneidzkich zauważalna jest konkurencja pomiędzy orientacją „tradycjonalistyczną” i „modernistyczną”<sup>24</sup>. Z pewną ostrożnością do zwolenników pierwszej można zaliczyć tzw. *longhouse people*, związanych z religią Długiego Domu, czyli opartą na tradycji Handsome’a Lake’a lub wcześniejszą. Wyznawców drugiej należy szukać (choć nie zawsze!) wśród osób biorących udział w strukturach władzy nietradycyjnej, oficjalnie uznawanej przez rząd federalny w Stanach Zjednoczonych (Oneidowie z Wisconsin i Nowego Jorku) czy w Kanadzie (Oneidowie z Southwold w Ontario). Tylko w szczególnych sytuacjach linia podziału pomiędzy tymi dwiema grupami przebiega ostro, np. gdy istnieje potrzeba składania oficjalnych deklaracji na tematy polityczne. W dniu powszednim liczą się również inne czynniki, jak chociażby więzy rodzinne łączące członków na pozór przeciwstawnych grup interesu.

Bliższa analiza postaw tzw. tradycjonalistów (także wśród nieoneidzkich społeczności irokeskich) ujawniła spore różnice między nimi. Oto „tradycjonałiści” — Stowarzyszenie Wojowników — wśród Mohawków w St. Regis/Akwesasne należą do najbardziej zdeterminowanych zwolenników utrzymywania hazardu na terenie rezerwatu<sup>25</sup>. Inna grupa mieszkańców Akwesasne, również uznawana za tradycjonalistów, tzw. *longhouse people*<sup>26</sup>, zdecydowanie zwalcza hazard w rezerwacie, uznając go za sprzeczny z kulturą i tradycją irokeską. Mało liczebni „tradycjonałiści” wśród Oneidów w Nowym Jorku są przeciwni kasynu Turning Stone, jednak ich głos się nie liczy. Właściwie nieznaną jest opinia większości nowojorskich Oneidów, ponieważ wydaje się, że strategiczne biznesowe decyzje (wśród nich ugoda z gubernatorem stanu dotycząca budowy kasyna) podejmowane są podczas poufnych negocjacji między administracją stanową a liderami OIN. Z kolei „tradycjonałiści” wśród Oneidów w Wisconsin, choć w rozmowach z badaczem dystansują się wobec nietradycyjnej władzy, w istocie bardzo dobrze z nią współpracują. Rezultatem tej kooperacji jest szkoła Turtle School, finansowana przez Biuro do spraw Indian oraz *tribal council*, w której prowadzą zajęcia nauczyciele w większości związani z Długim Domem. Są wśród nich nawet tzw. *faithkeepers*, którzy czuwają nad właściwym przebiegiem ceremonii w Długim Domu. Wyraźny rozdźwięk istnieje pomiędzy tradycjonalistami i władzą oficjalną u Oneidów z Southwold. Nie tyle dotyczy on hazardu (na terytorium Oneidów znad rzeki Thames nie

---

<sup>24</sup> Używam tego rozróżnienia rzadko, ponieważ w istocie nie oddaje ono prawdziwych stosunków wewnątrz grup. To raczej konstrukty badaczy służący wyłącznie uwypukleniu różnicy w postawach wśród indiańskich społeczności, ale niemający odpowiednika w faktycznie istniejących „frakcjach”. Żadna z przepytanych przeze mnie osób nie zalicza się ani do „postępców”, ani do zwolenników „archaizowania” kultury.

<sup>25</sup> Patrz rozdział 2.

<sup>26</sup> Tzw. Warrior Society również mają Długi Dom, w którym odprawiają doroczne ceremonie. Uważają jednak, że ich religia jest bardziej właściwa, ponieważ odwołuje się do okresu sprzed „reform” Handsome’a Lake’a. Warrior Society nie są uznawani przez Wielką Radę Irokeską, dlatego nie obejmują ich miano Longhouse People — przynależne zwolennikom oficjalnej religii tradycyjnych Irokezów.



ma kasyna), ile zasadniczej kwestii reprezentowania społeczności na zewnątrz i dbania o jej tożsamość kulturową.

Widać wyraźnie, że przyłożenie modelu opozycji „tradycjoniści” — „moderniści” do każdej społeczności irokeskiej ma sens tylko wtedy, kiedy dostrzeżemy, że, niezależnie od podobieństw, w każdej z nich istnieją ważne różnice, jeśli chodzi o definicję pojęć „tradycyjność” i „modernizm”, i że grupy „tradycjonalistów” z poszczególnych „narodów” nie zawsze tworzą spójną ideowo i politycznie zbiorowość.

OIN jawią się jednak jako jedna z najmniej tradycyjnych spośród społeczności irokeskich. Ich droga do lepszego statusu w społeczeństwie amerykańskim wiedzie nie poprzez „powrót do korzeni”, lecz poprzez modernizację, która wykorzystuje status grupy indiańskiej uznawanej przez rząd federalny do zyskiwania namacalnych korzyści politycznych<sup>27</sup>.

Strategia etniczna NLL zaś na tle innych grup ze Wschodu może wydawać się dość nietypowa, ponieważ zasadniczą jej część stanowi działalność w ramach Kościoła chrześcijańskiego, uznawanego powszechnie za jedną z instytucji kultury białego człowieka, a nawet narzędzie antyindiańskiej ideologii<sup>28</sup>. Jednakże Kościoły na Wschodnim Wybrzeżu pomagały marginalizowanym grupom indiańskim przetrwać, nawet jeśli ceną najczęściej była utrata tożsamości kulturowej [por. np. Bartl, 2000; Kaiser, 1997]. Jak stwierdziłem powyżej, droga NLL wiedzie bardziej poprzez integrację niż wyodrębnienie się ze społeczeństwa amerykańskiego (ale równocześnie poprzez symboliczne odróżnianie się od ludności czarnej). Inne elementy strategii (deklarowanie związku z indiańskimi przodkami, udział w nowej panindiańskiej kulturze, folklor, coraz liczniejsze kontakty z przedstawicielami innych plemion) w naturalny sposób korespondują z etnopolitycznymi programami podobnych grup na Wschodnim Wybrzeżu. Porzucając może niewygodną, ale bezpieczną niszę „kolorowych”, Nanticoke Lenni–Lenapowie wyruszają w niebezpieczną podróż w walce o nowy status indiańskiej społeczności. Narażają się na niechęć ze strony innych grup etnicznych (zwłaszcza Murzynów), podejrzliwość antropologów i łaskę rządu federalnego. Zapowiada się bardzo ciekawo dla nich — i dla obserwujących ich badaczy — czas.

Zarówno liderzy i członkowie samych grup tubylczych, jak i uczestnicy innych społeczności wyznaczają dla OIN i NLL różne punkty odniesienia. Każda ze zbiorowości przykłada lustro do nowo powstających i odtwarzających się grup

<sup>27</sup> To oczywiście czyni każda ze społeczności indiańskich o takim statusie. Jednakże niektóre z nich mają jeszcze trzon złożony z tradycjonalistów, którzy w pielęgnowaniu irokeskich zwyczajów politycznych (w tym jedności Konfederacji) i religijnych upatrują właściwej strategii etnicznej, a nie w negocjowaniu autonomii z władzami Stanów Zjednoczonych przez nietradycyjne rządy poszczególnych narodów.

<sup>28</sup> Tysiące Indian w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie domagają się współcześnie odszkodowań od Kościołów chrześcijańskich za przemoc fizyczną i molestowanie seksualne, jakie spotkały ich w czasie „nauki” w szkołach z internatem (*boarding-schools* w USA czy *residential schools* w Kanadzie), z których część była prowadzona przez różne Kościoły aż do drugiej połowy XX wieku.

etnicznych, każąc im dostosowywać się do ukazującego się w ten sposób obrazu. A raczej obrazów, ponieważ każda grupa, jeśli kontynuować tę analogię jeszcze przez chwilę, trzyma lustro nachylone pod innym kątem. W konsekwencji i Oneidów, i Lenapów z Bridgeton dotyczą różnorodne kryteria „bycia Indianami”, w zależności od tego, kto im się przygląda: rząd federalny, rząd stanowy, inne grupy tubylcze, organizacje panindiańskie, inne grupy etniczne etc. „Kolorowi” mieszkańcy Bridgeton, pragnąc zdobyć uznanie jako tubylczy mieszkańcy Ameryki, intensywnie stosują politykę odróżniania się od Innego, tworzenia i uczenia się „indiańskiej” tradycji, dobierania politycznych sojuszników i przeciwników. Podobnie nowojorscy Oneidowie prezentują różne oblicza — nie dlatego, iżby miała to być cyniczna gra polityczna, ale ponieważ nie istnieją jednakowe standardy „bycia Indianinem”, a także — jak wynika z przedstawionej tu analizy — tożsamość nawet w obrębie małej i, zdawałoby się, w miarę jednolitej etnicznie grupy nie jest dana raz na zawsze i nie jest jednakowa dla wszystkich.

# Aneks Informatorzy

Podane są nazwiska osób, które należą do władz plemiennych lub ich rodzin, a także osób nie-należących do którejś z dwóch badanych grup, ale zawodowo nimi się zajmujących.

## a) Członkowie Oneida Indian Nation

(dane z lipca–września 2001 r., z wyjątkiem informaterek H i K, z którymi wywiady przeprowadziłem 27 września 2002 r.)

### Informatorka A

Wychowana w rezerwacie Onondaga. 48 lat. Pracuje w Centrum Zdrowia OIN, jej zadanie to rozpatrywanie podań Indian dotyczących wypłat z tytułu ubezpieczenia zdrowotnego.

### Informatorka B

31 lat, od 10 miesięcy pracuje w administracji Centrum Edukacyjnego. Wychowała się w Syracuse. Matka była Oneidką, ojciec należał do Onondagów (ponieważ jego matka należała do Onondagów; ojciec pochodził z Oneidów z Kanady).

### Informatorka C

73 lata, ród Żółwia. Urodzona w Syracuse, wychowana w rezerwacie Onondagów. Z wykształcenia pielęgniarka. Pierwszy mąż pochodził z plemienia Potawatomi z Michigan, drugi był pochodzenia włoskiego. Matka była Oneidką, ojciec Onondagą (jego matka należała do Onondagów, a ojciec do Oneidów).

### Informatorka D

49 lat, wykształcenie wyższe, ukończyła podyplomowy kurs pielęgniarski. W latach 1997–2001 pracowała dla OIN jako pielęgniarka, osoba do zatrudniania personelu, a także diabetolog (*diabetics educator*). Matka była Oneidką, ojciec był biały. Informatorkę wychowano w podmiejskiej dzielnicy Syracuse, a jej matkę — w rezerwacie Onondagów. Należy do rodu Żółwia.

### Informator E

Brian Patterson, reprezentant rodu Niedźwiedzia w Radzie Mężczyzn OIN. 38 lat. Wychowany w rezerwacie Seneków w zachodniej części stanu NY. Lider religijny nowojorskich Oneidów. Z wykształcenia robotnik budowlany.



### Informatorka F

Kim Jacobs, 39 lat, ród Wilka. Dyrektor w Departamencie Programów i Usług OIN (Deputy Director of Government Programs and Services). Jest również sekretarzem Rady Mężczyzn OIN. Kolejną funkcją Kim Jacobs jest *Nation clerk* (sekretarz plemienny) — odpowiada między innymi za przeprowadzenie rozdziału sukna między członków OIN rokrocznie rozdawanego przez rząd amerykański — zgodnie z traktatem między Irokezami a rządem Stanów Zjednoczonych z 1794 r. (*peace treaty cloth*). Wykształcenie: BA w Syracuse University, MA w college'u SUNY Cortland, NY. Bliska kuzynka Raya Halbrittera.

### Informatorka G

35 lat. Należy do rodu Niedźwiedzia. Matka jest Oneidką, ojciec pochodzi z Seneków, z rodu Żółwia. Urodzona w Buffalo, NY, mieszkała z rodziną w Chicago do siódmego roku życia. Potem znów w Buffalo, NY. Wakacje spędzali w rezerwacie Seneków Cattaraugus u rodziny ojca. W 1984 r. ukończyła szkołę średnią i przeniósła się do Syracuse, gdzie na miejscowym uniwersytecie ukończyła studia z inżynierii środowiskowej. Po ukończeniu studiów przeniósła się na terytorium Oneidów w 1987 r., pracowała w salonie bingo Oneidów, który znajdował się na terenie obecnego Centrum Edukacyjnego OIN. Po spaleniu salonu przez Stowarzyszenie Wojowników znalazła pracę w Oneida Silversmith (firma nie należy do Indian), ale z powodu nieodpowiadających jej warunków została tam tylko przez miesiąc. Przez następne 11 lat pracowała w różnych firmach, aż do powrotu do pracy dla OIN w 1996 r. Najpierw zajmowała się inwentaryzacją towaru w sklepach tytoniowych OIN (*smoke shops*), ale szybko została przeniesiona do zespołu zatrudniającego ludzi (*human resources*) do pracy w kasynie Turning Stone.

### Informatorka H

Diane Shenandoah, słynna rzeźbiarka z plemienia Oneidów. Córka Maisie Shenandoah i siostra Joanne (piosenkarki), Vicky i Danielle (informatorka K). Należy do rodu Wilka. Zagorzała przeciwniczka Raya Halbrittera (który jest jej bratem ciotecznym). Wykluczona z OIN.

### Informator I

Ken Phillips, reprezentant rodu Żółwia w Radzie Mężczyzn, 67 lat. Przed emeryturą pracował przez ponad 33 lata dla firmy zbierającej odpady. Jako reprezentant OIN i plemion ze Wschodu zajmował stanowisko wiceprzewodniczącego NCAI (National Congress of American Indians). Wychowany w Marble Hill, tam też mieszka.

### Informator J

Ray Halbritter, lider OIN, dyrektor generalny wszystkich przedsiębiorstw prowadzonych przez OIN, ród Wilka.

### Informatorka K

Danielle Shenandoah, ród Wilka. Stojąca w ostrej opozycji do Raya Halbrittera (są ciotecznym rodzeństwem) i Rady Mężczyzn. 31 lat. Wykluczona z OIN.

### Informatorka L

Marilyn John, 56 lat, liderka OIN, reprezentantka rodu Niedźwiedzia w Radzie Mężczyzn i Matek Rodowych. Wychowana w rezerwacie Seneków, przybyła na terytorium Oneidów w 1985 r., ponieważ tutaj zaproponowano jej pracę menadżera w salonie do gry bingo. Po tym, jak salon został podpalony, wróciła do rezerwatu Seneków, gdzie pracowała jako księgowka. Wróciła do OIN, gdzie dostała pracę jako menadżer Centrum Kulturowego (muzeum Shako:wi). W lokalnej prasie pisywała felietony na temat stosunków pomiędzy Indianami a białymi. Była zaangażowana w życie religijne w Długim Domu. Zmarła w 2007 r.

### Informatorka M

Kandice Watson, ród Wilka, 35 lat. Dyrektor Departamentu Edukacji OIN, z wykształcenia matematyk (Utica College of Syracuse University). Pełniła funkcję mojego zwierzchnika (*supervisor*) podczas moich badań wśród OIN, siostra Kim Jacobs i siostra cioteczna Raya Halbrittera, a także Sheri Beglan.

### Informatorka N

38 lat. Ród Żółwia. Dyplom BA z gerontologii w college'u SUNY Cortland, NY; stara się o uzyskanie MA z socjologii, pracuje jako doradca w sprawach sądowych dla Oneidów, w sprawach wychowawczych, pracuje z młodzieżą.

### Informator O

Clint Hill, reprezentant rodu Żółwia w Radzie Mężczyzn OIN.

### Informatorka P

Birdy Burdick, dyrektor Centrum Kulturowego (muzeum Shako:wi).

### Informatorka Q

51 lat. Pielęgniarka, pracuje w Oneida Indian Nation House Center od pięciu lat. Wychowana w rezerwacie Onondagów — ojciec należał do Onondagów, matka do Oneidów.

### Informator R

Gabriel Dip Maynard, komik. Matka była Oneidką, ojciec pochodził z Mohawków z którejś z grup z Kanady. Mieszka w Syracuse, wychowany w rezerwacie Onondagów.

### Informatorka S

17 lat, chodzi do szkoły średniej.

### Informator T

Kellar George, 66 lat, reprezentant rodu Wilka w Radzie Mężczyzn OIN. Jest prezydentem panindiańskiej organizacji United South and Eastern Tribes. Urodził się w rezerwacie Onondagów. Matka jest Oneidką ze stanu Nowy Jork — ojciec pochodzi z Oneidów z Southwold. Matka do dziś mieszka w rezerwacie męża. Informator spędził dzieciństwo częściowo w rezerwacie Onondagów, częściowo u rodziny ojca w Southwold. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych służył w armii. W latach 1977–1985 pracował w rezerwacie Onondagów. Na terytorium Oneidów sprowadził się w 1990 r. i został jednym z liderów OIN.

### Informatorka U

Sheri Beglan, ród Żółwia. Z wykształcenia pielęgniarka. Najlepiej włada językiem oneida spośród nowojorskich Oneidów, od 1994 r. prowadzi program językowy w OIN. Wcześniej była dyrektorem Departamentu Mieszkalnictwa OIN (*house director*). Specjalistka od leczenia ziołami. Spokrewniona z Rayem Halbritterem (rodzeństwo cioteczne).

### Informatorka V

34 lata, ród Żółwia. Matka jest Oneidką z Marble Hill, ojciec nie-Indianinem (pochodzenie niemiecko-irlandzkie). Urodzona i zamieszkała w Marble Hill. Od 11 lat jest dyrektorem Departamentu Zdrowia OIN.

### Informatorka W

75 lat. Wychowana w rezerwacie Onodagów (matka Oneidka, ojciec Onodaga). Przeniosła się na terytorium Oneidów siedem lat temu, kiedy wybudowano Centrum dla Starszych i Wioskę Białych Sosen, w której zamieszkała.

### Informatorka X

15 lat, zaczyna szkołę średnią.

### Informator Y

Brat informatorki X, uczy się w szkole średniej, pracuje na stacji benzynowej.

### Informatorki Z, Z1, Z2

Dziewczynki, które uczą się w Centrum Edukacyjnym języka oneida, piosenek, rysunku, przy pomocy pracowników CE odrabiają prace domowe zadane w szkole publicznej, do której uczęszczają. Informatorka Z2 — świetna tancerka irokeskiego tańca tradycyjnego — zdobywa nagrody w różnych konkursach.

### Informatorka Z3

Paula Delles, trzydzieści kilka lat, koordynator do spraw stypendiów (*scholarship coordinator*) w Centrum Edukacyjnym OIN. W 2002 r. zmieniła pracę i została dyrektorem „parku dla ciężarówek” prowadzonego przez OIN (RV Park). Urodzona w Syracuse; rodzina mieszkała w rezerwacie Onodagów [informatorka wypełniła ankietę z pytaniami i odpowiedziała na kilka pytań uściślających, nie chciała odbyć dłuższego wywiadu ustnego].

## b) Informatorzy nienależący do OIN, ale związani z grupą

### Randolph Phillips

46 lat, od 10 lat pracujący jako nauczyciel dla OIN (prowadzi obozy letnie dla młodzieży OIN oraz kursy z programu szkoły średniej — *high school equivalency courses*). Uczy również nie-Indian w szkole podstawowej w miasteczku Oneida (szóste klasy). Nie należy do plemienia, ponieważ jego matka nie jest Oneidką (jego ojciec należy do OIN). Pastor w Kościele Free Methodist w Marble Hill, gdzie się urodził, wychował i mieszka. Wywiad z 4 września 2001 r.

### Tony Wonderley

Biały antropolog, zatrudniony przez OIN jako historyk plemienny. Wywiad z 31 sierpnia 2001 r. oraz rozmowy nienagrywane we wrześniu 2002 r. W 2007 r. zakończył pracę dla OIN.

### Robert Ralph Doxtator

Członek grupy Oneidów z Souhtwold, w latach 2001–2002 pracował jako nauczyciel języka oneida w Centrum Edukacyjnym OIN. Na stałe mieszka w swojej społeczności w Southwold. Pierwszy wywiad z 7 sierpnia 2001 r., potem wiele rozmów w listopadzie i grudniu 2002 r., w kwietniu 2003 r. w Southwold oraz w czerwcu–lipcu 2007 r.

## c) Irokezi z innych grup

### John Fadden

Indianin Mohawk z Akwesasne, dyrektor muzeum Six Nations w Onchiota w górach Adirondacks.

### Jake Swamp

Tradycyjny wódz Mohawków z Akwesasne, zasiadający w Wielkiej Radzie Haudenosaunee w Onondaga. Wywiad z 10 kwietnia 2003 r. oraz informacje uzyskiwane drogą e-mailową w następnych miesiącach.

### Ray John

Tradycjonalista z grupy Oneidów z Southwold, Kanada. Wywiad z 3 grudnia 2002 r.

### Robert Brown

Tradycyjny wódz Oneidów z Southwold, mieszka w Wisconsin. Wywiad e-mailowy z 26–28 lutego 2003 r.

### Teresa Nicholas

Członkini grupy Oneidów z Southwold, Ontario. Wywiad z 9 grudnia 2002 r. oraz liczne rozmowy w późniejszych miesiącach.

### Iawén:tas Nanticoke

Nauczycielka z Akwesasne Freedom School. Wywiad z 9 kwietnia 2003 r.

### Forrest Brooks

Student i nauczyciel języka oneida z Wisconsin (Oneidowie z Green Bay).

### Daren Honyust

Student i nauczyciel języka oneida z Southwold (Oneidowie znad rzeki Thames).

## Nanticoke Lenni–Lenapowie

(gwiazdka przed słowem „informator” oznacza, że z tą osobą wywiad był przeprowadzany dwukrotnie: w 2001 i w 2002 r.)

### a) Rozmówcy z 2001 r.

#### Informator 1

80 lat, urodzony w Millsboro (Indian River Hundred) w stanie Delaware, spokrewniony z rodziną Clarków, spośród której od przeszło 100 lat wywodzili się wodzowie Nanticoków z Delaware (do 2002 r., kiedy wodzem wybrano przedstawiciela innej rodziny). Bardzo aktywny członek zarządu Zjednoczonego Kościoła Metodystów św. Jana w Fordville.

#### Informatorka 2

59 lat, na emeryturze, prowadziła niewielki sklep z rękodziełem indiańskim.

#### Informatorka 3

Pat Rossello, 50 lat, historyk Zjednoczonego Kościoła Metodystów św. Jana, członek Rady Plemiennej Nanticoke Lenni–Lenapów.

## Informator 4

Herbert Pierce, członek Rady Plemiennej. Zmarł w 2007 r.

## \*Informator 5

Mark Gould, jeden z założycieli grupy NLL, obecny przywódca, 59 lat.

## \*Informator 6

Urie Ridgeway, członek Rady Plemiennej NLL, jedyny w grupie tancerz Tańca Słońca. Inżynier w firmie budującej autostrady, mosty, tory kolejowe i zbiorniki wodne.

## Informator 7

21 lat, odbywa służbę wojskową w armii, wywiad przeprowadzony podczas przepustki. Po zakończonej służbie zamierza wrócić do Bridgeton i iść do szkoły.

## Informatorka 8

60 lat, emerytka, pracowała w firmie ubezpieczeniowej, szkołach podstawowych jako pomocnik nauczycielski (*teacher's aid*) i bibliotekarski (*librarian aid*) w różnych okręgach w okolicy. Urodzona w Bridgeton. Rodzice matki pochodzą z Bridgeton (są Lenape, jak twierdzi informatorka), babka ze strony matki przybyła z Cheswold w hrabstwie Kent w stanie Delaware. Rodzice ze strony ojca pochodzą z hrabstwa Salem w stanie New Jersey, noszą nazwisko Cuff, bardzo znane w okolicy nazwisko ludności kolorowej i indiańskiej.

## \*Informatorka 9

Betty Jackson, współzałożycielka grupy NLL.

## Informator 10

Harry Jackson, współzałożyciel grupy NLL.

## Informator 11

Mark Webster, sekretarz Rady Plemiennej NLL od 2001 r., wcześniej zwykły członek organizacji NLL, Inc. Dyrektor firmy pogrzebowej. Pochodzi z Bridgeton, tak jak jego rodzice. Jego żona pochodzi z okręgu Greenwich.

## Informatorka 12

Gail Gould (indiańskie imię Gentle Leaves), żona lidera NLL, Marka Goulda. Pracuje w biurze dużej firmy sprzedającej traktory. Jest członkiem NLL od 15 lat, dyrektorem grupy młodzieżowej NLL, w której dzieci uczą się tańca i rękodzieła indiańskiego, a także dialektów delaware. Jest redaktorem czasopisma wydawanego przez NLL kwartalnie — *Turtle Lenape Times*.

## Informator 13

Herbert C. Pierce, zwany „Butch”. Stolarz (mówi, że cała rodzina Pierce'ów to stolarze). Zasiada w Radzie Plemiennej, pełni funkcję skarbnika. Razem z żoną uczą młodszych członków wspólnoty rękodzieła indiańskiego. Sam wyrabia bębny, wykonuje indiańskie pieśni. Jego żona jest tancerką *powwow* i specjalistką od wyrobu indiańskiego smażonego chleba (*fried-bread*).

## Informator 14

Raymond Ridgeway, najczęściej nazywany jednak „Jimmy Flicker”, drugi, obok Lew Pierce'a, przywódca duchowy NLL, czuwający nad przebiegiem ceremonii indiańskich (ale niezwiązanych



z nabożeństwami w Kościele protestanckim). 62 lata, urodzony w Cheswold, Delaware, jako Delaware Moor, przeprowadził się w okolice Bridgeton w 1968 r.

#### Informator 15

Will Mosley, 28 lat. Członek Rady Plemiennej, urodzony w Gouldtown, zatrudniony na pół etatu w Centrum Kulturowym NLL. Jego żona pochodzi z Filipin. Mają dwoje dzieci, wpisanych na listę członków NLL. Jego stała praca to dyspozytor (*dispatcher*). W plemienu odgrywa rolę pomocnika przywódcy duchowego Lew Grey Squirrela Pierce'a, np. przy organizacji ceremonii szalasu potów. Podczas *powwows* często jest członkiem grupy bębniarzy. Został ochrzczony w Kościele metodystów, ale nie praktykuje tego wyznania. Jednakże czasem wybiera się do Kościoła Metodystów w Fordville z powodu „nabożeństw indiańskich” tam organizowanych. Twierdzi, że najchętniej modli się w lesie, ofiarowując tytoń Stwórcy.

#### Informator 16

Członek plemienia, urodzony w New Jersey.

#### Informator 17

70 lat, urodzony w New Jersey, rodzice pochodzili z Delaware.

#### Informator 18

80 lat, na emeryturze, pracowała jako krawcowa przez 29 lat.

#### Informator 19

55 lat, przez 27 lat pracował jako strażnik więzienny, przeszedł na emeryturę w 2001 r. Właściciel niewielkiej stadniny koni.

#### Informator 20

Christie Pierce, córka Butcha Pierce'a, 27 lat. Jej indiańskie imię oznacza Spokojne Fale (Quiet Waters). Pracuje w firmie ubezpieczeniowej, jest zaangażowana w działalność Kościoła Metodystów w Fordville, prowadzi w szkołach prelekcje na temat amerykańskich Indian, jedna z „księżniczek” NLL. Należy do CNAM (Committee of Native American Ministries). Celem tej organizacji jest, jak twierdzi Christie, doprowadzenie do sytuacji, w której wszystkie Kościoły metodystyczne umieściłyby w nabożeństwach niedzielnych elementy kultury indiańskiej. Studiuje w college'u, żeby zostać „dwujęzycznym pracownikiem społecznym, żeby móc pomagać dzieciom Bożym, które potrzebują zarówno opieki psychicznej, jak i fizycznej”.

#### Informator 21

Jej matka wraz z rodzicami przeniosła się do New Jersey z okolic Dover w hrabstwie Kent w stanie Delaware. Po kilku latach pracy w różnych miejscach w New Jersey zakupili kawałek ziemi z drzewami owocowymi w okręgu Fairfield w hrabstwie Cumberland.

#### Informator 22

Lia Gould, 15 lat, obecna „księżniczka” NLL, córka Marka i Gail Gouldów.

#### Informator 23

Członkini NLL. 53 lata. Pracowała w fabryce. Jej ojciec pochodził ze stanu Delaware z rodziny Durhamów, matka pochodzi z New Jersey. Jej indiańskie imię to Jesienny Liść (Autumn Leaf), które zostało jej nadane około 15 lat temu podczas specjalnej ceremonii.

## Informator 24

Nieżyjący już Kenneth Ridgeway, jeden z byłych wodzów NLL, razem z żoną prowadził sklep z rękodziełem indiańskim, który otwierał podczas świąt *powwow*. Jako wódz NLL sprawował funkcję MS (*master of ceremony*), czyli osoby przedstawiającej tancerzy *powwow* podczas konkursów i sprawującej nadzór nad przebiegiem całego święta. Był członkiem komisji do spraw edukacji stanu New Jersey.

## Informator 25

Natalie Ridgeway, żona Kennetha Ridgeway, pomaga w prowadzeniu niedzielnego nabożeństwa protestanckiego podczas *powwows*.

## Informator 26

63 lata, informatyk, jest członkiem plemienia od 8–9 lat, od śmierci swojej matki (wcześniej zmarł ojciec). Twierdzi, że nie przystępował do organizacji NLL wcześniej, ponieważ nie chciał niepokoić swoich rodziców, którzy zawsze kazali mu milczeć na temat bycia Indianinem.

## Informator 27

Członek NLL, 41 lat. Pracuje jako stolarz w firmie swego brata. Mieszka w Fairton, okolicy dawniej zwanej Piercetown.

## \*Informator 28

Marion Gould, matka Marka Goulda. 79 lat. Pracowała w firmie kamieniarskiej, prowadziła przedsiębiorstwo budowlane z mężem, potem była nauczycielką (*teacher substitute*), od końca lat siedemdziesiątych inspektor budowlany (była jedną z pierwszych kobiet w New Jersey na tym stanowisku), później konsultant budowlany pracujący dla stanu New Jersey. Następnie pracowała dla Atlantic City Housing Authority i w okręgu Fairton w ramach programu budownictwa mieszkań dla uzależnionych (*rehab housing program*). Obecnie jest koordynatorem prac budowlanych w Kościele Zielonoświątkowców, do którego należy. Znawczyni ziół.

## Informator 29

Dziewczynka dziewięciopółletnia, członkini młodzieżowej grupy tanecznej NLL, bierze udział w *powwows*, lubi tańczyć (wykonuje rodzaj tańca zwany *fancy dance*), ale, jak przyznaje, niechętnie bierze udział w konkursach tanecznych, „bo to trudne”.

## Informator 30

Lewis (Lew) Grey Squirell Pierce, drugi z wodzów NLL, a także lider duchowy NLL. 58 lat, wychowany w okolicy Bridgeton, rodzina ze strony ojca pochodzi ze stanu Delaware, ze strony matki — z południa New Jersey.

## \*Informator 31

Tina Pierce, 29 lat, córka Lewisa Pierce'a, absolwentka socjologii Harvard University, bierze udział jako prelegentka w konferencjach organizowanych przez NLL.

## Informator 32

82 lata, rodzice przybyli do New Jersey ze stanu Delaware, rodzina męża pochodzi z Millsboro (południe DE), zamieszkali w Greenwich, NJ. Informator 32 mieszka w okolicach Bridgeton.

## Informator 33

15 lat, tancerka *powwow*, pochodzenie indiańsko-czeskie.

## Informatorka 34

J. Stephanie Jackson Woemer „Talking Waters”, córka Betty i Harry’ego Jacksonów, założycieli grupy NLL. 47 lat. Indiańskie imię wybrała dla niej matka, kiedy Stephanie była nastolatką. Wykształcenie uzyskała na University of West Virginia (*MA rehabilitation counseling*). Pracuje w Baltimore, zajmuje się osobami niepełnosprawnymi, doradzając i wyszukując dla nich sprzęt niezbędny do funkcjonowania. Z zamiłowania jest mechanikiem samochodowym.

## Informator 35

83 lata. Matka pochodziła z Delaware, z rodziny Harmonów. Informator był urodzony w Fairton w New Jersey.

## Informatorka 36

Tancerka *powwow*, 15 lat, tańczy od mniej więcej 10 lat dwa rodzaje tańca *powwow: fancy i jingle dress*.

## Informatorka 37

Rose Ridgeway. Od ponad 20 lat pracuje w Centrum Kulturowym Nanticoke Lenni–Lenapów, do jej zadań należy pomoc studentom NLL w ubieganiu się o stypendia i w poszukiwaniu pracy dla członków NLL. Prowadzi dokumentację genealogii rodzin członków plemienia. Właściwie nie ma sprawy, z którą nie można by się do niej zgłosić. Rose, zwana Sweetsie, jest żoną Jimmy’ego Flickera i matką Uriego Ridgeway. Urodzona w okolicy Bridgeton. Rodzice pochodzą ze stanu Delaware (dziadkowie ze strony ojca przybyli do Delaware z Michigan).

## Informator 38

14 lat, tancerz *powwow*.

## \*Informatorka 39

Liz Munson, 55 lat. Pracuje w Centrum Kulturowym NLL. Matka pochodzi z Cheswold (z rodziny Ridgewayów), ojciec z Millsboro (z rodziny Loatmanów). Rodzice męża pochodzą z Cheswold (rodzina matki) i z Gouldtown (rodzina ojca).

## \*Informatorka 40

Elsie Walker, członkini Rady Plemiennej, mieszka w Waszyngtonie. 57 lat, magister ekonomii i finansów. Jej zawód to „doradztwo i pomoc dla biednych ludzi w płaceniu podatków” (*director of home energy programme*). Członkini Kościoła Bahai.

## b) Rozmówcy z 2002 r.

## Informatorka 41

44 lata, wykształcenie średnie (*high school*). Przed ślubem pracowała jako sekretarka, teraz prowadzi dom. Ma dwoje dzieci. Przez rok (w 1980) pracowała w Centrum Kulturowym NLL w Bridgeton.

## Informator 42

Biznesmen, 61 lat, od 18. roku życia prowadził siedem różnych firm, obecna zajmuje się produkcją wielkich pojemników (*container company*). Wykształcenie średnie (*high school*). Część rodziny informatora pochodzi z New Jersey, ale większość z Nanticoków z Millsboro. Był człon-

kiem tamtej grupy do 1988 r. Później wraz żoną (informatorka 41) przenieśli się do New Jersey i zostali członkami Nanticoke Lenni–Lenapów.

#### Informatorka 43

Córka informatorów 41 i 42. 13 lat.

#### Informatorka 44

79 lat, jej rodzice przybyli na łodzi z Delaware około 80 lat temu i zamieszkali w okręgu Greenwich. Była ich pierwszym dzieckiem urodzonym w New Jersey (jej starsze rodzeństwo urodziło się jeszcze w stanie Delaware).

#### Informator 45

86 lat, małżonek informatorki 44, oboje mieszkają w Stow Creek niedaleko Greenwich, urodzony w Fairfield. „Zaklinacz” koni.

#### Informatorka 46

75 lat. Ukończyła szkołę średnią w Bridgeton. Przez 16 lat pracowała w sklepie, przez następne dziewięć jako pielęgniarka. Mieszka trzy mile od Bridgeton.

#### Informatorka 47

Tyrese (Flower) Gould, najstarsza córka Marka Goulda, lidera Nanticoke Lenni–Lenapów. Imię informatorki pochodzi, jej zdaniem, z któregoś z języków algonkin i oznacza „Kwiat”. Siostra jej matki znalazła to słowo w jakiejś starej książce i nadała je informatorce. Matka bohaterki, Phyllis Gould, pochodzi z Greenwich. 38 lat.

#### Informatorka 48

Mary Ward, jedna z najstarszych osób należących do plemienia, matka pochodziła z Lenni Lenapów z południowego New Jersey, ojciec z Nanticoków z Millsboro. Wśród jej przodków jest Indian Ann, czyli Ann Roberts, uważana w XIX wieku przez władze stanu za „ostatnią pełnej krwi Indiankę” rezydującą w New Jersey (zmarła w 1894 r.).

#### Informator 49

69 lat, pracował jako magazynier, a potem stróż w firmie lotniczej. Członek NLL od 14 lat.

#### Informatorka 50

Pracowała przez 25 lat jako sekretarka. Teraz uczęszcza do college'u prowadzonego przez Kościół, którego jest członkiem. Matka pochodzi z New Jersey (ale jej rodzice przywędrowali z Delaware), ojciec z Delaware. Pisuje artykuły do czasopism indiańskich *Smoke Signals* i *Reminder*: „o ludziach, urodzinach... wszystkim, co jest interesujące”.

#### Informator 51

Urodzony w Gouldtown, 70 lat. Matka pochodzi z Cheswold, ale część rodziny pochodzi z Gouldtown.

#### Informator 52

64 lata, ma pochodzenie indiańsko–włosko–irländzkie.

#### Informatorka 53

Żona informatora 52, ma 62 lata, pochodzi z Cheswold.

#### Informator 54

76 lat, urodzony w Salem, New Jersey. Stamtąd pochodziła jego matka. Ojciec zaś pochodził z Greenwich. Jeden z jego pradziadków wywodził się z Delaware.

#### Informatorka 55

Należy do kongregacji Trinity AME (African Methodist Episcopal) Gouldtown. O indiańskim dziedzictwie nie wiedziała.

#### Informatorka 56

59 lat, aktywna członkini kongregacji Kościoła United Baptist Temple („jestem misjonarzem, całe moje życie dedykowane jest misjonowaniu. Zajmuję się propagowaniem idei jedności społeczności, ludzi różnych narodowości, «ras», denominacji”). Jej rodzina pochodzi z Delaware.

#### Informatorka 57

50 kilka lat, wykształcenie wyższe, pracuje jako nauczyciel z osobami upośledzonymi. Ojciec pochodził z Gouldtown, matka z okolic Greenwich. Informatorka jest konsultantką do spraw kultury indiańskiej w Wheaton Village Museum w Millville, NJ, instytucji współpracującej z NLL.

#### Informatorka 58

Roberta Flores, 36 lat, od 2002 r. członkini Rady Plemiennej NLL. Pielęgniarka zatrudniona w szpitalu i pracująca w domach chorych, urodzona w Bridgeton. Rodzina w większości wywodzi się z New Jersey. Dziadek ze strony ojca pochodzi z Północnej Karoliny z plemienia Czirokezów. Zajmuje się indiańskim rzemiosłem.

#### Informatorka 59

76 lat, ukończyła третią klasę szkoły podstawowej. Pochodzi z rodziny farmerskiej, sama dużą część życia spędziła, pomagając na farmie. Od 14. roku życia przez 45 lat pracowała w fabryce. Rodzice przybyli w okolice Bridgeton z Delaware (oboje pochodzą z uznawanych za indiańskie rodzin: ojciec z Loatmanów, matka z Corneyów).

#### Informator 60

56 lat, przez 27 lat pracował jako nauczyciel w więzieniu stanowym, od niedawna na emeryturze. Rodzice przybyli do New Jersey z Delaware, mieszkali w Cheswold (informator urodził się w okolicy Cheswold, w Milford).

#### Informatorka 61

75 lat, ukończyła szkołę średnią w Bridgeton. Przez 13 lat pracowała w kafeterii, potem zajęła się wychowywaniem dzieci, potem znów podjęła pracę: w Cumberland County High School. Na emeryturze dorabia jako kontroler w sklepie należącym do sieci Wal-Mart. Rodzina matki pochodzi z Cheswold, ojciec urodził się w Gouldtown.

#### Informator 62

54 lata, weteran wojenny: „Przez dwadzieścia kilka lat byłem człowiekiem bez dziedzictwa, by wreszcie odkryć, skąd pochodzę”.

#### Informatorka 63

49 lat, urodzona w Greenwich, jej ojciec nosił nazwisko Corney, a babka ze strony ojca — Loatman (pochodziła z Wirginii). Ojciec był wychowany już w New Jersey. Matka pocho-

dzi z Cheswold. Jej mąż i dzieci są zarejestrowanymi członkami Nanticoke Lenni–Lenapów, ona sama nie.

#### Informatorka 64

74 lata. Ojciec pochodził z Cheswold (z Mosleyów), skąd przeniósł się do New Jersey (matka pochodzi z New Jersey). Informatorka urodziła się w Bridgeton. Gdy była mała, mówiono jej, że jest Delaware Moor — nie wiedziała, co to znaczy. Dzięki lekturze książek Clintona Weslagera nabrała przekonania, że jej rodzina to Indianie. Należy do Zjednoczonego Kościoła Metodystów św. Jana w Fordville.

#### Informator 65

Syn informatorki 64, 47 lat.

#### Informatorka 66

79 lat, ukończyła szkołę średnią w Bridgeton, pracowała w kafeterii, jest członkiem NLL od mniej więcej połowy lat osiemdziesiątych XX wieku. Matka urodzona w Filadelfii, prawdopodobnie pochodzenia indiańskiego, ojciec urodzony w New Jersey.

### c) Wywiady z osobami związanymi z grupą Cheswold Lenape z Delaware (wcześniej znaną jako Delaware Moor) z 15 lipca 2002 r.

#### Informatorka 67

Anna E. Cooker, 72 lata, urodzona w Bridgeton, matka siedmiorga dzieci (jedno z nich zmarło), zamężna od 55 lat. Mieszka w Cheswold od 20. roku życia. Ojciec pochodził z rodziny Loatmanów, matka z Corneyów. Oboje pochodzili z Cheswold i wyemigrowali do New Jersey w XIX wieku. Inicjatorka powstania Cheswold Lenape, matka obecnego wodza grupy.

#### Informator 68

Karl Cooker, mąż Informatorki 67. Urodzony w Cheswold, 81 lat. Rodzice pochodzili z Cheswold.

#### Informator 69

Terry Simmons, 53 lata, urodzony w Cheswold, chodził do „szkoły indiańskiej” w Cheswold (jego rodzice uczyli tam historii), a także do Indian Church w Cheswold. Ukończył szkołę średnią. Jest członkiem NLL, ale mieszka w Smyrnie, DE i pomaga społeczności Lenapów w Cheswold jako lider religijny w organizowaniu spotkań i ceremonii indiańskich.

### d) Inni rozmówcy, związani z Nanticoke Lenni–Lenapami lub innymi społecznościami Delawarów

#### Informatorka 70

Informatorka z plemienia Stockbridge–Munsee Band of Mohican Nation z Wisconsin, pracująca w Land Department. Wywiad z 9 września 2002 r.

#### \*Earl Evans

27 lat, nie należy do plemienia Nanticoke Lenni–Lenapów, lecz pochodzi z grupy Saponi z Północnej Karoliny. W czasie moich badań pracował jako ekspert od procesów federalnego uznania grupy oraz osoba przygotowująca podania o granty.

## Ned Heite

Zmarły w 2005 r. archeolog ze stanu Delaware, współautor *Archaeology and history of an unrecognized indigenous community in central Delaware*, znawca i przyjaciel grup indiańskich ze stanu Delaware i południa New Jersey. Mieszkał w Camden, Delaware. Wywiad z 15 lipca 2002 r.

## Allan Carmen

Dyrektor Cumberland County Prehistorical Museum w Greenwich. Wywiad z 16 lipca 2002 r.

## Darryl Stonefish

Historyk Indian Delaware, członek społeczności Delawarów w Moraviantown, Ontario. Wywiad z 28 listopada 2002 r., przeprowadzony w Moraviantown.

# Bibliografia

## Wykaz skrótów bibliograficznych

- Aboriginal People* — *Aboriginal People and the Fur Trade, Proceedings of the 8<sup>th</sup> North American Fur Trade Conference*, Louise Johnston (red.), Akwesasne, Cornwall, ON — Rooseveltown, NY: Akwesasne Notes Publishing, 2001.
- Ad Americam* — *Ad Americam. Journal of American Studies*, Center for American Studies of Jagiellonian University, Jagiellonian University Press.
- Akwesasne Notes* — *Akwesasne Notes. A Journal of Native and Natural Peoples*. Official publication of the Kahniakehaka Nation Council of Chiefs, Akwesasne Mohawk Territory via Rooseveltown, NY.
- Amer. Anthrop.* — *American Anthropologist*.
- American Ethnol.* — *American Ethnologist*.
- Amer. Indian Q.* — *American Indian Quarterly*.
- Amer. Indian Cult. Res. J.* — *American Indian Culture and Research Journal*.
- Amer. J. Phys. Anthropol.* — *American Journal of Physical Anthropology*.
- Amer. Sociol. R.* — *American Sociological Review*.
- Annu. Rev. Anthropol.* — *Annual Review of Anthropology*.
- Annu. Rev. Sociol.* — *Annual Review of Sociology*.
- Can. Ethnic Stud.* — *Canadian Ethnic Studies*.
- Chief Rockwell Papers* — Archiwum dokumentów, zapisków i wycinków z prasy gromadzonych przez Williama Honyousta Rockwella (1870–1960). Archiwum znajduje się w Departamencie Prawnym na terytorium Oneidów w stanie Nowy Jork.



- Country Road Chronicles* — *Country Road Chronicles*. A Cherokee–Creek owned and operated newsmagazine published monthly by: Raper Publishing 101 Meadow Ridge Court Dingmans Ferry, PA 18328.
- Cultural Anthropol.* — *Cultural Anthropology*.
- Curr. Anthropol.* — *Current Anthropology*, The University of Chicago Press.
- Encyclopedia of North American Indians* — *Encyclopedia of North American Indians*, Frederick E. Hoxie (red.), Boston–New York: Houghton Mifflin Company, 1996.
- Ethnic Racial Stud.* — *Ethnic and Racial Studies*.
- ERNAS* — *European Review of Native American Studies*.
- Exploring Canadian Identities* — *Exploring Canadian Identities*, Ewa Welnic — Anna Branach–Kallas — Jakub Wójcik (red.), Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002.
- Handbook of the North American Indians* — *Handbook of the North American Indians*, William C. Sturtevant (red.), Washington: Smithsonian Institution, wyd. od 1978.  
— Tom 4. *History of Indian–White Relations*, Wilcomb E. Washburn (red.), 1988.  
— Tom 15. *Northeast*, Bruce G. Trigger (red.), 1978.
- Harvard Encyclopedia* — *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Stephan Thernstrom (red.), Cambridge, Mass., London: Belknap Press of Harvard University Press.
- ICT* — *Indian Country Today*.
- Indiansz.Com* — Internet resource for Native American Indian news. A product of Noble Savage Media, LLC and Ho–Chunk, Inc.
- JA Folklore* — *Journal of American Folklore*.
- J. Ethnic Stud.* — *The Journal of Ethnic Studies*.
- Lud* — *Lud. Rocznik Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*.
- Man* — *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*.
- New York History* — *New York History. Quarterly Journal of the New York State Historical Association*.
- Oceania* — *Oceania: A journal devoted to the study of the native peoples of Australia, New Guinea, and the islands of the Pacific*, Australian National Research Council, Sydney: University of Sydney, 1930/31–
- Oneida Cultural Heritage Dep.* — Newsletter of Oneida Cultural Heritage Department, Oneida, Wisconsin.
- PA History* — *Pennsylvania History*.

- Pióropusze i krawaty* — *Pióropusze i krawaty. Referaty z sesji „Od zbrojnego oporu po współpracę z ONZ — Indianie w walce o swoje prawa”*, Wielichowo: TIPI, 2007.
- Prace Socjol.* — *Prace Socjologiczne (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego)*, Kraków.
- Proc. Amer. Philos. Soc.* — *Proceedings of the American Philosophical Society*.
- PSL. Konteksty* — *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*.
- Referaty Semin. Antrop. PATE* — *Referaty Seminariów Antropologicznych 1990–2000*, Krysztyna Baliszewska — Andrzej Wala (red.), Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Etnograficzne im. Bronisława Malinowskiego, Atlantic City–Wielichowo: PAES/PATE–TIPI, 2001.
- Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych* — *Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych — tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość. I Ogólnopolska Konferencja Naukowa, Kraków 21 kwietnia 2006*, Marek Górka (red.), Kraków: Śródmiejski Ośrodek Kultury; Wielichowo: TIPI, 2006.
- SYLFF Working Papers* — *SYLFF Working Papers*, The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund Program, The Tokyo Foundation.
- Sprawy Narodowościowe SN* — *Sprawy Narodowościowe Seria Nowa*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, Zakład Badań Narodowościowych PAN.
- The Six Nations of New York... 1892 Census* — *The Six Nations of New York. The 1892 United States Extra Census Bulletin*, introduction Robert W. Venables, Ithaca–London: Cornell University Press, 1996.
- Tradycja i nowoczesność* — *Tradycja i nowoczesność*, Joanna Kurczewska — Jerzy Szacki (wybór), Warszawa: Czytelnik 1984.
- Walam Olum* — *The Red Record. The Walam Olum. The Oldest Native North American History*, David McCutchen (red.), Garden City Park: NY, 1993.
- Wicazō Sa Review* — *Wicazō Sa Review. A Journal of Native American Studies*, Special Issue on Sovereignty and Governance.
- William and Mary Q.* — *William and Mary Quarterly*.

## Literatura przedmiotu

- Adams Richard C.,  
1995 *Delaware Indians. A Brief History*, Saugerties, NY: Hope Farm Press [z wyd. oryg. 1906].
- Allahar Anton L.,  
1994 More than an Oxymoron: Ethnicity and the Social Construction of Primordial Attachment, w: *Can. Ethnic Stud.* 26 [3], s. 18–33.

- Anderson Benedict,  
1997 *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków: Znak.
- Andreani Paolo,  
1996 Travels of a Gentleman from Milan, 1790, w: D. R. Snow — Ch. T. Gehring — W. A. Starna (red.) 1996, s. 318–333.
- Ardener Edwin W.,  
1992 Tożsamość i utożsamianie, w: Z. Mach — A. Paluch (red.) 1992, s. 21–42.
- Augustin Siegfried (red.),  
2001 *Die Welt der Indianer in Augenzeugenberichten*, Himberg: Wiener Verlag.
- Axtell James,  
1978 The Ethnohistory of Early America: A Review Essay, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 35 [1], s. 110–144.
- Babcock William H.,  
1899 The Nanticoke Indians of Indian River, Delaware, w: *Amer. Anthropol.* 1 [2], s. 277–282.
- Bagley Carol L. — Jo Ann Ruckman,  
1983 Iroquois Contributions to Modern Democracy and Communism, w: *Amer. Indian Cult. Res. J.* 7 [2], s. 53–72.
- Bahr Howard M. — Bruce A. Chadwick — Robert C. Day (red.),  
1972 *Native Americans Today: Sociological Perspectives*, New York: Harper & Row.
- Baradziej Jerzy — Janusz Goćkowski (red.),  
1998 *Rozważania o tradycji i ethosie*, Kraków: Baran i Suszczyński.
- Barth Fredrik,  
1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen–Oslo: Universitets Forlaget, London: George Allen & Unwin.
- Bartl Renate,  
2000 The Importance of the „Indian Church” for Native American Survival in the Eastern United States, w: *Acta Americana* 8 [2], s. 37–53.
- Bartnicki Andrzej — Krzysztof Michałek — Izabella Rusinowa,  
1992 *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki. Dzieje polityczne (od Deklaracji Niepodległości do współczesności)*, Warszawa: Egross–Morex.
- Bauman Zygmunt,  
1999 Tożsamość. Wtedy, teraz, po co?, w: E. Nowicka — M. Chałubiński (red.) 1999, s. 43–56.  
2001 Tożsamość — jaka była, jest, i po co?, w: A. Jawłowska (red.) 2001, s. 8–25.
- Beale Calvin L.,  
1972 An Overview of the Phenomenon of Mixed Racial Isolates in the United States, w: *Amer. Anthropol.* 74 [3], s. 704–709.

Beauchamp William M.,

1892 Iroquois Notes, w: *JA Folklore* 5 [18], s. 223–229.

1895 Mohawk Notes, w: *JA Folklore* 8 [30], s. 217–221.

Becker Marshall Joseph,

1989 Lenape Population at the Time of European Contact: Estimating Native Numbers in the Lower Delaware Valley, w: *Proc. Amer. Philos. Soc.* 133 [2], s. 112–122.

1993 A New Jersey Haven for Some Acculturated Lenape of Pennsylvania During the Indian Wars of the 1760s, w: *PA History* 60 [3], s. 322–344.

Berger Peter L. — Thomas Luckman,

1983 *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa: PIW.

Berkhofer Robert F. Jr.,

1988 White Conceptions of Indians, w: *Handbook of the North American Indians* [4], s. 522–547.

Blakey Michael L.,

1988 Social Policy, Economics, and Demographic Change in Nanticoke–Moor Ethnohistory, w: *Amer. J. Phys. Anthropol.* 75, s. 493–502.

Blanchard David,

1983 The Seven Nations of Canada: An Alliance and Treaty, w: *Amer. Indian Cult. Res. J.* 7 [2], s. 3–23.

Bloch Maurice,

1989a *Ritual, history and power: Selected papers in anthropology*, London: Athlone.

1989b The Past and the Present in the Present, w: M. Bloch 1989a, s. 1–18.

Blu Karen,

1980 *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press.

Boender Debra Ruth,

1988 *Our fires have nearly gone out: A history of Indian–white relations on the colonial Maryland frontier, 1633–1776*, rozprawa doktorska, Univ. of New Mexico.

Bolz Peter,

2000 The Lakota Sun Dance Between 1883 and 1997, w: T. Claviez — M. Moss (red.) 2000, s. 1–22.

Brandão José António,

1997 *Your Fyre Shall Burn No More. Iroquois Policy toward New France and Its Native Allies to 1701*, Lincoln–London: University of Nebraska Press.

2001 Iroquois Expansion in the Seventeenth Century: A Review of Causes, w: *ERNAS* 15: 2, s. 7–18.

Brasser Ted J.,

1978 Mahican, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 198–212.

- Brodeur Paul,  
1985 *Restitution. The Land Claims of the Mashpee, Passamaquoddy, and Penobscott Indians of New England*, Boston: Northeastern University Press.
- Brooks James F. (red.),  
2002 *Confounding the Color Line: The Indian–Black Experience in North America*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Buchowski Michał (red.),  
1999 *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bulmer Martin — John Solomos,  
1998 Introduction: Re–thinking Ethnic and Racial Studies, w: *Ethnic Racial Stud.* 21 [5], s. 819–837.
- Burrows Edwin G. — Mike Wallace,  
2000 *Gotham. A History of New York City to 1898*, Oxford University Press.
- Calloway G. Colin,  
1995 *The American Revolution in Indian Country. Crisis and Diversity in Native American Communities*, Cambridge Studies in North American Indian History, Cambridge University Press.
- Campbell Joseph,  
1989 The Way of the Seaded Earth. Mythologies of the Primitive Planters: The Northern Americas, w: *Historical Atlas of the World Mythology II/2*, New York: Perennial Library, Harper & Row.
- Campisi Jack,  
1978 Oneida, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 481–490.  
1984 National Policy, States Rights, and Indian Sovereignty: The Case of the New York Iroquois, w: M. K. Foster — J. Campisi — M. Mithun (red.) 1984, s. 95–108.  
1985 The Trade and Intercourse Acts. Land Claims on the Eastern Seaboard, w: I. Sutton (red.) 1985, s. 337–362.  
1988 The Oneida Treaty Period, 1783–1838, w: J. Campisi — L. M. Hauptman (red.) 1988, s. 48–64.  
1991 *The Mashpee Indians: Tribe on Trial*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Campisi Jack — Laurence M. Hauptman (red.),  
1988 *Oneida Indian Experience. Two Perspectives*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Campisi Jack — William A. Starna,  
1995 On the Road to Canandaigua: The Treaty of 1794, w: *Amer. Indian Q.* 19 [4], s. 467–490.
- Champagne Duane (red.),  
1994 *The Native North American Almanach. A Reference Work on Native North Americans in the United States and Canada*, Detroit–Washington, D.C.–London: Gale Research.

- Chief Rockwell's Polly Cooper,  
1996 Chief Rockwell's Polly Cooper, broszura Shako:wi Cultural Center, February.
- Cień (Marek Nowocień),  
2002a Pow-wow. Festiwal indiańskiej kultury, w: *Tawacin* 60 [4], s. 38–42.  
2002b Pow Wow? Wow!, w: *Tawacin* 60 [4], s. 49.
- Claviez Thomas — Maria Moss (red.),  
2000 *Mirror Writing: (Re-)Constructions of Native American Identity*, Glienicke/Berlin–Cambridge/Massachusetts: Galda & Wilch Verlag.
- Clifford James,  
2000 *Kłopoty z kulturą*, Warszawa: KR.
- Clifton James A.,  
1984 *The Pokagons, 1683–1983. Catholic Potawatomi Indians of the St. Joseph River Valley*, Lanham–New York–London: University Press of America.  
1996 (red.) *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Clinton Robert N. — Margaret Tobey–Hotopp,  
1979–1980 Judicial Enforcement of the Federal Restraints on Alienation of Indian Land: The Origins of the Eastern Land Claims, w: *Maine Law Review* 31, s. 17–90.
- Cohen Abner (red.),  
1974a *Urban Ethnicity*, London–New York–Sydney–Toronto–Wellington: Tavistock Publications.  
1974b Introduction, w: A. Cohen (red.) 1974a, s. IX–XXIII.
- Cohen Anthony P. (red.),  
1986 *Symbolising Boundaries. Identity and Diversity in British Cultures*, Anthropological Studies of Britain 2, Manchester–Wolfboro, NH: Manchester University Press.
- Cohen David S.  
1986 *The Ramapo Mountain People*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Cohen Ronald,  
1978 Ethnicity: Problems and Focus in Anthropology, w: *Annu. Rev. Anthropol.* 7, s. 379–403.
- Colburn David R. — George E. Pozzetta (red.),  
1979 *America and New Ethnicity*, Port Washington, NY–London: National University Publications, Kennikat Press.
- Cooke Miriam,  
1997 Reimagining Lebanon, w: V. Y. Mudimbe (red.) 1997, s. 95–122.
- Cornelius Carol,  
[b.d.w., 1998 lub później] Forces that Impacted Oneida's Move to Wisconsin, w: *Oneida Cultural Heritage Dep.* 13.

- Cornelius McLester Thelma,  
1996 Oneida, w: *Encyclopedia of North American Indians*, s. 441–443.
- Cornell Stephen,  
1988 *The Return of the Native*, New York: Oxford University Press.  
1996 The Variable Ties that Bind: Content and Circumstance in Ethnic Processes, w: *Ethnic Racial Stud.* 19, s. 265–89.  
2000a Discovered Identities and American Indian Supratribalism, w: P. Spickard — W. J. Burroughs (red.) 2000, s. 98–123.  
2000b That's the Story of Our Life, w: P. Spickard — W. J. Burroughs (red.) 2000, s. 41–53.
- Countryman Edward,  
1996 Indians, the Colonial Order, and the Social Significance of the American Revolution, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 53 [2], s. 342–362.
- Cruikshank Julie,  
1991 *Reading Voices. Dän Dhá Ts'edeninth'é. Oral and written Interpretations of the Yukon's Past*, Vancouver–Toronto: Douglas & McIntyre.
- Daniels Susan G.,  
1997 Chief Elijah Skenandoa brings Oneida Tribal Belt to Wisconsin, w: *Oneida Cultural Heritage Dep.* 2, maj, s. 1–6.
- Davis Mary B. (red.),  
1994 *Native America in the Twentieth Century: An Encyclopedia*, New York: Garland Publishing.
- Day Robert C.,  
1972 The Emergence of Activism as a Social Movement, w: H. M. Bahr — B. A. Chadwick — R. C. Day (red.) 1972, s. 506–532.
- Deloria Phillip J.,  
1996 Revolution, Region, and Culture in Multicultural History, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 53 [2], s. 363–366.  
1998 *Playing Indian*, New Haven–London: Yale University Press.
- Derlicki Jarosław — Wojciech Lipiński (red.),  
2002 *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Dickason Olive P.,  
1997 *Canada's First Nations. A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Don Mills, Ontario: Oxford University Press.
- Doran Kwinn H.,  
2002 Ganienkeh: Haudenosaunee Labor–Culture and Conflict Resolution, w: *Amer. Indian Q.* 26 [1], s. 1–23.

Dowd Gregory E.,

1991 *A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity, 1745–1815*, Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.

1992 *The Indians of New Jersey*, Trenton: New Jersey Historical Commission, Department of State.

Edmunds R. David,

1984 *Tecumseh and the Quest for Indian Leadership*, Boston–Toronto: Little, Brown and Company.

1995 Native Americans, New Voices: American Indian History, 1895–1995, w: *American Historical Review* 100 [3], s. 717–740.

Eisenstadt Shmuel Noah,

1973 *Tradition, Change, and Modernity*, New York–London–Sydney–Toronto: John Wiley & Sons.

Eliade Mircea,

1993 *Sacrum, mit, historia: Wybór esejów*, Warszawa: PIW.

Erdrich Heid E. — Laura Tohe (red.),

2002 *Sister Nations. Native American Women Writers on Community*, St. Paul: Minnesota Historical Society Press.

Eschbach Karl,

1993 Changing Identification among American Indians and Alaska Natives, w: *Demography* 30 (November), s. 635–652.

Feest Christian F.,

1978 Nanticoke and Neighboring Tribes, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 240–252.

1996 Pride and Prejudice: The Pocahontas Myth and the Pamunkey, w: J. A. Clifton (red.) 1996, s. 49–61.

2000 Mission Impossible? Native Americans and Christianity, w: Th. Claviez — M. Moss (red.) 2000, s. 91–121.

Fenton William N.,

1951 Iroquois Studies at the Mid-Century, w: *Proc. Amer. Philos. Soc.* 95 [3], s. 296–310.

1971 The New York State Wampum Collection. The Case for the Integrity of Cultural Treasures, w: *Proc. Amer. Philos. Soc.* 115 [6], s. 437–461.

1978 Northern Iroquoian Culture Patterns, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 296–321.

1985 Structure, Continuity, and Change in the Process of Iroquois Treaty Making, w: F. Jennings (red.) 1985a, s. 3–36.

1989 Return of Eleven Wampum Belts to the Six Nations Iroquois Confederacy on Grand River, Canada, w: *Ethnohistory* 36 [4], s. 392–410.

1998 *The Great Law and the Longhouse. A Political History of the Iroquois Confederacy*, Norman: University of Oklahoma Press.



- Fixico Michelene,  
2002 Indiańska droga do klasy średniej, w: *Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa* 20, s. 149–155.
- Fleras Augie — Jean L. Elliott,  
1992 *The Nations Within. Aboriginal–State Relations in Canada, the United States, and New Zealand*, Toronto: Oxford University Press.
- Fogelson Raymond D.,  
1989 The Ethnohistory of Events and Nonevents, w: *Ethnohistory* 36 [2], s. 133–147.
- Forbes Jack D.,  
1990 The Manipulation of Race, Caste and Identity: Classifying Afroamericans, Native Americans and Red–Black People, w: *J. Ethnic Stud.* 17 [4], s. 1–51.  
1993 *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red–Black Peoples*, Urbana–Chicago: University of Illinois Press.
- Fost Dan,  
1991 American Indians in the 1990s, w: *American Demographics*, December, s. 26–34.
- Foster Michael K.,  
1985 Another Look at the Function of Wampum in Iroquois–White Councils, w: F. Jennings (red.) 1985a, s. 99–114.
- Foster Michael K. — Jack Campisi — Marianne Mithun (red.),  
1984 *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, Albany: State University Press of New York Press.
- Frazier Patrick,  
1992 *The Mohicans of the Stockbridge*, Lincoln–London: University of Nebraska Press.
- Frey Sylvia R.,  
1996 Rethinking the American Revolution, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 53 [2], s. 367–372.
- Friedman Jonathan,  
1992 The Past in the Future: History and the Politics of Identity, w: *Amer. Anthropol.* 94 [4], s. 837–859.
- Gagern Friedrich von,  
1966 *Prawdziwe życie Skórzanej Pończochy. Historia pogranicza w latach 1607–1813*, Warszawa: Iskry.
- Garrouette Eva Marie,  
2003 *Real Indians. Identity and the Survival of Native America*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Gattuso John (red.),  
1992 *Native America*, Singapore: APA Publications.

- Gąsowski Jerzy,  
1996 *Indianie Ameryki Północnej, od początków po wiek XIX*, Warszawa–Pułtusk: WSH–TRIO.
- Geertz Clifford,  
1997 Historia i antropologia, w: *PSL. Konteksty*, 1–2, s. 6–12.
- Gehring Charles T. — William A. Starna (red. i tłum.),  
1988 *A Journey into Mohawk and Oneida Country, 1634–1635: The Journal of Harmen Meyndertzs van den Bogaert*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Gellner Ernest,  
1991 *Narody i nacjonalizm*, Warszawa: PIW.
- George–Kanentiio Doug,  
2000a Epilogue. Cayuga Decision: A Call to Action, w: J. P. Jemison — A. M. Schein (red.) 2000, s. 227–232.  
2000b *Iroquois Culture & Commentary*, Santa Fe, NM: Clear Light Publishers.
- Gestel Alan van,  
1996 When Fictions Take Hostages, w: J. A. Clifton (red.) 1996, s. 291–312.
- Gibbon Guy (red.),  
1998 *Archaeology of Prehistoric Native America: An Encyclopedia*, New York–London: Garland Publishing.
- Giddens Anthony,  
2004 Tradycja, w: *Przegląd Polityczny* 64, s. 109–115.
- Glazer Nathan — Daniel P. Moynihan,  
1975 (red.) *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, MA: Harvard University Press.  
1979 Why Ethnicity?, w: D. R. Colburn — G. E. Pozzetta (red.) 1979, s. 29–42.
- Głowacka Maria D.,  
1999 The Concept of *Hikwsi* in Traditional Hopi Philosophy, w: *Amer. Indian Cult. Res. J.* 23 [2], s. 137–143.
- Goćkowski Janusz,  
1999 *Kręgi kompetencji merytorycznej w perspektywie antropologii wiedzy*, w: J. Goćkowski — P. Kisiel (red.) 1999, s. 67–90.
- Goćkowski Janusz — Przemysław Kisiel (red.),  
1999 *Kręgi kompetencji i perspektywy poznawcze*, Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.
- Goddard Ives,  
1978 Delaware, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 213–239.

- Gonzalez Ellice B.,  
1986 Tri-racial Isolates in a Bi-racial Society: Poospatuck Ambiguity and Conflict, w: F. W. Porter III (red.) 1986a, s. 113–137.
- Górka Marek (red.),  
2006 *Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych — tradycyjne życie i rezerwatowa rzeczywistość*, Kraków–Wielichowo: Śródmiejski Ośrodek Kultury–TIPI.
- Graburn Nelson,  
2001 What is Tradition?, w: *Museum Anthropology* 24 [2/3], s. 6–11.  
2006 Culture as Narrative, w: *Critical Inuit Studies. An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, Pamela Stern — Lisa Stevenson (red.), Lincoln–London: University of Nebraska Press, s. 139–154.
- Gray Edward G.,  
2000 Introduction, w: E. G. Gray — N. Fiering (red.) 2000, s. 1–11.
- Gray Edward G. — Norman Fiering (red.),  
2000 *The Language Encounter in the Americas, 1492–1800: A Collection of Essays*, New York–Oxford: Berghahn Books.
- Graymont Barbara,  
1988 The Oneidas and the American Revolution, w: J. Campisi — L. M. Hauptman (red.) 1988, s. 31–42.
- Grinde Donald A. Jr.,  
1977 *The Iroquois and the Founding of the American Nation*, San Francisco: The Indian Historian Press.  
1992 Iroquois Political Theory and the Roots of American Democracy, w: O. Lyons — J. Mohawk (red.) 1992, s. 227–280.
- Grinde Donald A. Jr. — Bruce Johansen,  
1990 *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy* [wydanie internetowe, oparte na siódmej wersji książki z 1 kwietnia 1990: [http://www.ratical.org/many\\_worlds/6Nations/EoL/](http://www.ratical.org/many_worlds/6Nations/EoL/)].  
1996 Sauce for the Goose: Demands and Definitions for „Proof” Regarding the Iroquois and Democracy, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 53 [3] (*Indians and Others in Early America*), s. 621–636.
- Grumet Robert S.,  
1995 *Historic Contact. Indian People and Colonists in Today's Northeastern United States in the Sixteenth through Eighteen Centuries*, Norman: University of Oklahoma Press.  
2001 (red.) *Voices from the Delaware Big House Ceremony*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Grzybowski Stanisław,  
1998 O potrzebie fałszywej tradycji, w: J. Baradziej — J. Goćkowski (red.) 1998, s. 50–72.

Grzymisławski Łukasz,

2003 Koszula białego [Wenezuela. Indianie Panare. Rozmowa z antropologami Tarzycuszem Bulińskim i Mariuszem Kairskim], w: *Gazeta Wyborcza. Duży Format* 48/559, 24 listopada, s. 24–27.

Gupta Akhil — James Ferguson,

1992 Beyond Culture, w: *Cultural Anthrop.* 7 [1], s. 6–23.

Gustafsson Berit,

1998 The Identity Construction of Ethnic and Social Groups in Contemporary Papua New Guinea, w: J. Wassmann (red.) 1998, s. 169–190.

Hagerty Gilbert W.,

1985 *Wampum, War and Trade Goods West of Hudson*, Interlaken, NY: Hearth of the Lakes Publishing.

Hallowell A. Irving,

1963 American Indian, White and Black: The Phenomenon of Transculturalization, w: *Curr. Anthrop.* 4 [5], s. 519–531.

Hamell George,

1992 The Iroquois and the World's Rim: Speculations on Color, Culture, and Contact, w: *Amer. Indian Q.* 26, s. 451–69.

1996 Wampum, w: *Encyclopedia of North American Indians*, s. 662–664.

Handler Richard — Jocelyn Linnekin,

1984 Tradition, Genuine or Spurious, w: *JA Folklore* 97, s. 273–290.

Hanson Allan,

1989 The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic, w: *Amer. Anthrop.* 91 [4], s. 890–902.

1991 Reply to Langdon, Levine, and Linnekin, w: *Amer. Anthrop.* 93 [2], s. 449–450.

1999 Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika, w: M. Buchowski (red.) 1999, s. 183–201.

Harmon Alexandra,

1998 *Indians in the Making. Ethnic Relations and Indian Identities around Puget Sound*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

Harper Steven C.,

2004 Delawares and Pennsylvanians after the Walking Purchase, w: W. A. Pencak — D. K. Richter (red.) 2004, s. 167–179.

Harrington Mark R.,

1913 A Preliminary Sketch of Lenape Culture, w: *Amer. Anthrop.* 15 [2], s. 208–235.

1921 *Religion and Ceremonies of the Lenapes*, New York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.

1966 *The Indians of New Jersey. Dickon among the Lenapes*, New Brunswick: Rutgers University Press [pierwsze wydanie: 1938. *Dickon among the Lenape Indians*, London: G. Bell & Sons].

- Hart John P. — Hetty Jo Brumbach,  
2003 The Death of Owasco, w: *American Antiquity* 68 [4], s. 737–752.
- Hart William A. — Richard S. MacNeish,  
1949 The Pre-Iroquoian Pottery of New York State, w: *American Antiquity* 15 [2], s. 97–124.
- Hauptman Laurence M.,  
1980 Refugee Havens. The Iroquois Villages of the Eighteen Century, w: Ch. Vecsey — R. W. Venables (red.) 1980, s. 128–139.  
1981 *The Iroquois and the New Deal*, Syracuse: Syracuse University Press.  
1984 Indian Reorganization Act, w: M. B. Davis (red.) 1994, s. 262–264.  
1986 *The Iroquois Struggle for Survival. World War II to Red Power*, New York: Syracuse University Press.  
1988a *Formulating American Indian Policy in New York State, 1970–1986*, Albany: State University of New York Press.  
1988b Iroquois Land Issues. At Odds with the „Family of New York”, w: Ch. Vecsey — W. A. Starna (red.) 1988, s. 67–86.
- Hauptman Laurence M. — Jack Campisi,  
1978 (red.) *Neighbors and Intruders: An Ethnohistorical Exploration of the Indians of Hudson's River*, Ottawa: National Museums of Canada.  
1988 The Voice of Eastern Indians: The American Indian Chicago Conference of 1961 and the Movement for Federal Recognition, w: *Proc. Amer. Philos. Soc.* 132 [4], s. 316–329.
- Hauptman Laurence M. — Gordon L. McLester III,  
1999 (red.) *The Oneida Indian Journey: From New York to Wisconsin 1784–1860*, Madison, Wisc.–London, England: The University of Wisconsin Press.  
2002 *Chief Daniel Bread*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Hauptman Laurence M. — James D. Wherry (red.),  
1993 *The Pequots in Southern New England. The Fall and Rise of an American Indian Nation*, Norman–London: University of Oklahoma Press.
- Heckelwelder John,  
1876 *An Account of the History, Manners, and Customs of the Indian Nations who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighbouring States*, Memoirs of the Historical Society of Pennsylvania 12, Philadelphia: The Historical Society of Pennsylvania.
- Heite Edward F.,  
2001 The Invisible Indians of New Jersey and Delaware, wykład zaprezentowany podczas sympozjum ‘Lenape Then and Now’, Vineland, NJ, niepublikowany.
- Heite Edward F. — Cara Blume,  
2001 *Archaeology and History of an Unrecognized Indigenous Community in Central Delaware*, Delaware Department of Transportation, *Archaeological Series* 154 (wydanie CD).

Hertzberg Hazel W.,

- 1971 *The Search for an American Indian Identity. Modern Pan-Indian Movements*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Hlebowicz Bartosz,

- 2000 Być Hopi. Wokół dwóch artykułów Marii Głowackiej, w: *Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne* 6, s. 34–36.
- 2001a Prawa, a nie przywileje. Z profesorem Johnem H. Johnsenem rozmawia Bartosz Hlebowicz, w: *Tawacin* 53 [1], s. 3–5.
- 2001b Rozmowy z Nanticokami, w: *Tawacin* 55 [3], s. 49–50.
- 2002a Let's Become an Indian Tribe — Inventing the Past in the Modern Strategies of Ethnicity in the US, w: *Ad Americam* 3 („Native America”), s. 46–52.
- 2002b The Drums Became Loud: New Identities of the Canadian Indians, w: *Exploring Canadian Identities*, s. 101–109.
- 2002c Zawsze potrafią przetrwać. O tożsamości Lenapów z Bridgeton, w: *Tawacin* 57 [1], s. 26–29.
- 2003a Wojna w Długim Domu Oneidów. Dyrektor generalny kontra matka klanowa, w: *Tawacin* 61 [1], s. 12–21.
- 2003b Indiańskie opowieści, opowiadanie Indian, w: *Tawacin* 62 [2], s. 44–46.
- 2003c Kościół metodystów i Taniec Słońca — dwa sposoby budowania tożsamości etnicznej wśród Indian ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych, w: A. Posern-Zieliński (red.) 2003, s. 167–177.
- 2003d Obrazki z życia Haudenosaunee. Rozmowa z Johnem Kahionhesem Faddenem, w: *Tawacin* 63 [3], s. 3–11.
- 2004 Potomkowie Oneidów i Lenapów — refleksje z badań etnograficznych, w: *Odrębna rzeczywistość. Referaty z sesji „Indianie i indianiści” poświęconej Indiańskiej Babci, Stefanii Antoniewicz*, Arkadiusz J. Kilanowski (red.), Wielichowo: TIPI.
- 2006a Do kogo należy ogień? Oneidów opowieści o tożsamości, w: *Tawacin* 75 [3], s. 11–19.
- 2006b Intruzi w Długim Domu, w: *Tawacin* 74 [2], s. 42.
- 2007 Znikające plemię: Delawarów walka o samostanowienie, w: *Pióropusze i krawaty*.

Hlebowicz Bartosz — Alicja Froń — Marek Hyjek,

- 2004 The Role of Education in Identity Formation among American and Canadian Indigenous Communities. Case Studies of the Three Haudenosaunee/Iroquois Groups, *SYLFF Working Papers* 21.

Hobsbawm Eric,

- 1983 Introduction: Inventing traditions, w: E. Hobsbawm — T. Ranger (red.) 1983, s. 1–14.

Hobsbawm Eric — Terence Ranger (red.),

- 1983 *The Invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Holy Ladislaw,

- 1992 Kulturowe tworzenie tożsamości etnicznej: Berti z Darfur, w: Z. Mach — A. K. Paluch (red.) 1992, s. 105–122.

- Horowitz Donald L.,  
1975 Ethnic Identity, w: N. Glazer — D. P. Moynihan (red.) 1975, s. 111–140.
- Hoxie Frederick E.,  
1988 (red.) *Indians in American History. An Introduction*, Arlington Heights, IL: Harlan Davidson (D'Arcy McNickle Center for the History of the American Indian, The Newberry Library).  
2001 'Thinking Like an Indian': Exploring American Indian Views of American History, w: *Reviews in American History* 29 [1], s. 1–14.
- Hulkrantz Åke,  
1987 *Native Religions of North America. The Power of Visions and Fertility*, San Francisco: Harper, a division of Harper Collins Publishers.
- Hülseweide Brigitte — Ingo W. Schröder (red.),  
1997 *Religion and Identity in the Americas: Anthropological Perspectives from Colonial Times to Present (Part I)*, Bonn: Anton Sauswein Verlag.
- Jaimes Marie Anne,  
1994 *Indian Identity*, w: M. B. Davis (red.) 1994, s. 261–262.
- Jameson John F. (red.),  
1959 *Narratives of New Netherland, 1609–1664*, New York: Barnes & Noble [pierwsze wydanie 1909].
- Jarvenpa Robert,  
1985 The Political Economy and Political Ethnicity of American Indian Adaptations and Identities, w: *Ethnic Racial Stud.* 8 [1], s. 29–48.
- Jaskulski Janusz,  
1996 Polskie opisanie świata (2). Podróże i tułaczki. Gabinety osobliwości (XVII–XIX/XX w.), w: *Tawacin* 34 [2], s. 6–13.
- Jaskułowski Krzysztof,  
2003 Naród jako artefakt. Teoria nacjonalizmu Erika J. Hobsbawma i jej krytyka, w: *Sprawy Narodowościowe SN* 22, s. 61–79.
- Jawłowska Aldona (red.),  
2001 *Wokół problemów tożsamości*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Wydawnictwo LTW.
- Jemison G. Peter,  
2000 Sovereignty and Treaty Rights — We Remember, w: G. P. Jemison — A. M. Schein (red.) 2000, s. 149–161.
- Jemison G. Peter — Anna M. Schein (red.),  
2000 *Treaty of Canandaigua. 200 Years of Treaty Relations Between the Iroquois Confederacy and the United States*, Santa Fe, NM: Clear Light Publishers.

Jennings Francis,

- 1984 *The Ambiguous Iroquois Empire. The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from Its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*, New York–London: W. W. Norton & Company.
- 1985a (red.) *The History and Culture of Iroquois Diplomacy. An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse: Syracuse University Press.
- 1985b Descriptive Treaty Calendar, w: F. Jennings (red.) 1985a, s. 157–208.
- 1985c Glossary of Figures of Speech in Iroquois Political Rhetoric, w: F. Jennings (red.) 1985a, s. 115–124.

Jensen Erik M.,

- 1990–1991 The Imaginary Connection between Great Law of Peace and the United States Constitution: A Reply to Professor Schaaf, w: *American Indian Law Review* 295, s. 295–308.

Johansen Bruce E.,

- 1982 *Forgotten Founders, Benjamin Franklin, the Iroquois and the Rationale for the American Revolution*, Ipswich, MA: Gambit.
- 1993 *Life and Death in Mohawk Country*, Golden, Colorado: North American Press.
- 2002 The New York Oneidas: A Case Study in the Mismatch of Cultural Tradition and Economic Development, w: *Amer. Indian Cult. Res. J.* 26 [3], s. 25–43.
- 2003 Dług Demokracji wobec tubylczych wzorów, w: *Tawacin* 63 [3], s. 12–20.
- 2006 Jack Abramoff: hazard i kultura korupcji, w: *Tawacin* 74 [2], s. 34–39.

Johnsen John,

- 2000 Oneidowie. Pierwsi sojusznicy Ameryki, w: *Tawacin* 52 [4], s. 16–21.
- 2001 Walka o ziemię. Naród Oneida i stan Nowy Jork, w: *Tawacin* 53 [1], s. 6–13.
- 2006 Oneidowie. Raport z pierwszej dekady XXI wieku, w: *Tawacin* 74 [2], s. 23–27.

Johnson Helen W.,

- 1972 Rural Indian Americans in Poverty, w: H. M. Bahr — B. A. Chadwick — R. C. Day (red.) 1972, s. 24–30.

Jolly Margaret — Nicholas Thomas (red.),

- 1992 *The Politics of Tradition in the Pacific*, w: *Oceania* 62 [4] (numer specjalny).

Jones Pomroy,

- 1851 *Annals and recollections of Oneida Country*, Rome, NY: published by the author.

Jorgensen Joseph G.,

- 1972 *The Sun Dance Religion. Power for the Powerless*, Chicago–London: University of Chicago Press.

Joseph Alvin M. Jr. (i in.),

- 1971 *Red Power: The American Indians' Fight for Freedom*, New York: American Heritage Press.
- 1988 Modern America and the Indian, w: F. E. Hoxie (red.) 1988, s. 251–272.



- 1995 *500 nations. An Illustrated History of North American Indians*, Hutchinson–Pimlico–London: Pathways Productions.
- Kairski Mariusz,  
1999 Przerwane kultury. Zmiany demograficzne wśród tubylców Ameryki Południowej od XV wieku do pierwszej połowy wieku XX, w: *Tawacin* 46 [2], s. 28–33.
- Kaiser Siegrun,  
1997 Four Cases of Delaware Indian Land Loss and the Moravian Church, w: B. Hülseweide — I. W. Schröder (red.) 1997, s. 135–152.  
2003a *Die Munsee: Migrationsgeschichte und Ethnische Identität*, praca doktorska, J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main [http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2007/4874/pdf/KaiserSiegrun.pdf — dostęp 27 stycznia 2008].  
2003b *'We humbly beg': The Munsee Petitions of 1849*, wykład zaprezentowany podczas konferencji *Indian Stories, Indian Histories*, 24 American Indian Workshop, Turyn, 8–10 maja.  
2003c My w ogóle nie mamy ziemi, czyli zawile dzieje Indian Munsee, którzy nie mieli prawa do rezerwatu [polskie tłumaczenie referatu: Kaiser, 2003b], w: *Tawacin* 63 [3], s. 21–26.
- Kavanagh Thomas W.,  
1996 Powwows, w: *Encyclopedia of North American Indians*, s. 513–514.
- Kehoe Alice B.,  
1996 Primal Gaia: Primitivists and Plastic Medicine Men, w: J. A. Clifton (red.) 1996, s. 195–209.
- Kersey Harry A.,  
2001 The Havana Connection: Buffalo Tiger, Fidel Castro, and the Origin of Miccosukee Tribal Sovereignty, 1959–1962, w: *Amer. Indian Q.* 25 [4], s. 491–507.
- Kilanowski Arkadiusz J.,  
1998 *Współcześni Indianie Stanów Zjednoczonych*, Toruń: Wyd. Adam Marszałek.  
2004 (red.) *Odrębna rzeczywistość*, Wielichowo: TIPI.
- Kotlowski Dean J.,  
2006 Out of the Woods: The Making of the Maine Indian Claims Settlement Act, w: *Amer. Indian Cult. Res. J.* 30 [4], s. 63–97.
- Kraft Herbert C.,  
1986 *The Lenape. Archaeology, History, and Ethnography*, Newark: New Jersey Historical Society.  
1996 *The Dutch, the Indians, and the Quest for Copper: Pahaquarry and the Old Mine Road*, South Orange, NJ: Seton Hall University Museum.  
2001 *The Lenape–Delaware Indian Heritage. 10.000 BC to AD 2000*, Lenape Books: b.m.w.
- Kroeber Alfred Louis,  
1989 *Istota kultury*, Warszawa: PWN.

Kuligowski Waldemar,

2003 Losy seksualne dzikich (cz. 3). Indiańskie feministki, indiańskie *squaws*, w: *Tawacin* 63 [3], s. 27–32.

Lahusen Thomas,

1997 The Ethnicization of Nations: Russia, the Soviet Union, and the People, w: V. Y. Mudimbe (red.) 1997, s. 123–142.

Lalemant Jérôme,

1996 Of the Condition of the Country of the Iroquois, and of Their Cruelties, 1659–1660, w: D. R. Snow — Ch. T. Gehring — W. A. Starna (red.) 1996, s. 131–135.

Lassiter Luke Eric,

2001 The Seminole Baptist Churches of Oklahoma: Maintaining a Traditional Community (review), w: *Amer. Indian Q.* 25, s. 318–319.

Lavin Chris,

1988 Responses to the Cayuga Land Claim, w: Ch. Vecsey — W. A. Starna (red.) 1988, s. 87–100.

Leach Edmund — Algirdas Julien Greimas,

1989 *Rytuał i narracja*, Warszawa: PWN.

Lehman David J.,

1990 The End of the Iroquois Mystique: The Oneida Land Cession Treaties of the 1780s, w: *William and Mary Q.* 47 [4], s. 523–547.

Levine Hal B.,

1991 Comment on Hanson's 'The Making of the Maori', w: *Amer. Anthropol.* 93 [2], s. 444–446.

Levine Stuart — Nancy O. Lurie (red.),

1970 *The American Indian Today*, Baltimore, Maryland: Penguin Books.

Levinson David,

1976 An Explanation for the Oneida–Colonist Alliance in the American Revolution, w: *Ethnohistory* 23 [3], s. 265–289.

Linde–Laursen Anders,

1997 Small Differences–Large Issues: The Making and Remaking of National Border, w: V. Y. Mudimbe (red.) 1997, s. 143–164.

Linnekin Jocelyn,

1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity, w: *American Ethnol.* 10, s. 241–252.

1990 The Politics of Culture in the Pacific, w: J. Linnekin — L. Poyer (red.) 1990, s. 149–173.

1991 Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity, w: *Amer. Anthropol.* 93 [2], s. 446–449.

1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific, w: M. Jolly — N. Thomas (red.) 1992, s. 249–263.

- Linnekin Jocelyn — Lin Poyer (red.),  
1990 *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lipecki Darek,  
2003 II Indiański Świat Pow Wow w Katowicach, w: *Tawacin* 64 [4], s. 54–55.
- Longboat Dan,  
2001 Haudenosaunee Meets the World Eaters in the Fur Trade: Capitalism vs. Natural World, w: *Aboriginal People*, s. 83–90.
- Love W. DeLoss,  
2000 *Samson Occom and the Christian Indians of New England*, Syracuse: Syracuse University Press [reprint z wyd.: Boston: Pilgrim Press, 1899].
- Lowenthal David,  
1996 *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, New York: The Free Press.
- Lurie Nancy O.,  
1970 An American Indian Renaissance?, w: S. Levine — N. O. Lurie (red.) 1970, s. 295–327.
- Lyon William S.,  
1998 *Encyclopedia of Native American Shamanism. Sacred Ceremonies of North America*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Lyons Oren,  
1980 An Iroquois Perspective, w: Ch. Vecsey — R. W. Venables (red.) 1980, s. 171–174.
- Lyons Oren — John Mohawk (red.),  
1992 *Exiled in the Land of the Free: Democracy, Indian Nations, and the U.S. Constitution*, Santa Fe, NM: Clear Light Publishers.
- Mach Zdzisław — Andrzej K. Paluch (red.),  
1992 Sytuacja mniejszościowa i tożsamość, w: *Prace Socjol.* 15.
- Maciołek Marek,  
2003 Jak to z nami jest, w: *Tawacin* 63 [3], s. 2.
- Mackintosh Michael Dean,  
2004 New Sweden, Natives, and Nature, w: W. A. Pencak — D. K. Richter (red.) 2004, s. 3–17.
- Mahon John K.,  
1988 Indian–United States Military Situation, 1775–1848, w: *Handbook of the North American Indians* [4], s. 144–162.
- Malekafzali Farhad — Robert G. Moser,  
1992 Primordial, Instrumental Identities and the Formation of Ethnic Collective Movements: The Case of Azeri Nationalism, w: *Canadian Review of Studies in Nationalism* 19 [1–2], s. 31–41.

Malinowski Bronisław,

1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa: Książka i Wiedza.

2000 *Kultura i jej przemiany*, Dzieła 9, Warszawa: PWN.

2004 *Ekonomia meksykańskiego systemu targowego i inne prace*, Dzieła 13, Warszawa: PWN.

Mandell Daniel R.,

1991 'To Live More Like My Christian English Neighbors': Natick Indians in the Eighteenth Century, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 48 [4], s. 552–579.

1998 Shifting Boundaries of Race and Ethnicity: Indian–Black Inter-marriage in Southern New England, 1760–1880, w: *William and Mary Q.* 85 [2], s. 466–501.

Marszewski Mariusz,

1998 Narody i nacjonalizm według Ernesta Gellnera a konflikt polsko–ukraiński na Wołyniu do 1939 roku, w: *Sprawy Narodowościowe SN* 12–13, s. 73–107.

Mauzé Marie (red.),

1997 *Present is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies*, Lanham, Md.: University Press of America.

McGuire Thomas R.,

1994 Federal Indian Policy: A Framework for Evaluation, w: R. N. Wells Jr. (red.) 1994, s. 10–46.

McNickle Darcy,

1973 *Native American Tribalism. Indian Survivals and Renewals*, London–Oxford–New York: Oxford University Press.

Mead Margaret,

2000 *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa: PWN.

Merrell James H.,

1979 Cultural Continuity among the Piscataway Indians of Colonial Maryland, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 36 [4], s. 548–570.

Merton Robert K.,

1977 Członkowie grupy i outsiderzy; Rozdział z socjologii wiedzy, w: *Czy kryzys socjologii?*, Jerzy Szacki (red.), Warszawa: Czytelnik, s. 396–465.

Metoxen Loretta,

b.d.w. Subdivide and Conquer: The Dawes Allotment Act, w: *Oneida Cultural Heritage Dep.* 6.

Mints Margaret Louise,

1992 *The Fading Trail. A Story of the Eastern Woodland Indians of South New Jersey*, Port Norris, NJ.

Mitchell J. Clyde,

1974 Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behavior: An Empirical Exploration, w: A. Cohen (red.) 1974a, s. 1–35.

Mohawk John C.,

- 1996 Iroquois Confederacy, w: *Encyclopedia of North American Indians*, s. 298–302.  
2000 *Utopian Legacies: A History of Conquest and Oppression in the Western World*, Santa Fe, NM: Clear Light Publishers.  
2001 Contradictions of the New Buffalo. The Promise and Paradoxes of Indian Economic Development, w: *Native Americas* Fall/Winter, s. 56–59.  
2001 Unambiguous Conquests: Haudenosaunee Warfare (1603–1673), w: *Aboriginal People*, s. 100–104.

Morgan Lewis Henry,

- 1996 *League of the Iroquois*, Secaucus, NJ: A Carol Publishing Book.

Morrison Dane (red.),

- 1997 *American Indian Studies. An Interdisciplinary Approach to Contemporary Issues*, New York–Washington, D.C.–Baltimore–Bern–Frankfurt am Main–Berlin–Vienna–Paris: Lang Publishing.

Morrison Kenneth M.,

- 1988 Native Americans and the American Revolution: Historic Stories and Shifting Frontier Conflict, w: F. Hoxie (red.) 1988, s. 95–115.

Morton John,

- 1998 Essentially Black, Essentially Australian, Essentially Opposed: Australian Anthropology and Its Uses of Aboriginal Identity, w: J. Wassmann (red.) 1998, s. 355–385.

Mucha Janusz,

- 2005 *Oblicza etniczności: studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków: Nomos.

Mudimbe Valentine Yves (red.),

- 1997 *Nations, Identities, Cultures*, Durham–London: Duke University Press.

Muller Kathryn V.,

- 2007 The Two „Mystery” Belts of Grand River. A Biography of the Two Row Wampum and the Friendship Belt, w: *Amer. Indian Q.* 31 [1], s. 129–164.

Myerhoff Barbara G.,

- 1997 *Pejotłowe łowy. Sakralna podróż Indian Huiczoli*, Kraków: Znak.

Myers Albert Cook,

- 1937 *William Penn, His Own Account of the Lenni Lenape or Delaware Indians, 1683. (An Extract from „A Letter from William Penn Proprietary and Governor of Pennsylvania to the Committee of the Free Society of Traders of that Province”.)*, Moylan: A.C. Myers.  
1953 *Narratives of Early Pennsylvania, West New Jersey, and Delaware, 1630–1707*, New York: Charles Scribner's Sons.

Nagel Joane,

- 1994 Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture, w: *Social Problems* 41 [1], s. 152–176.

- 1995 American Indian Ethnic Revival: Politics and the Resurgence of Identity, w: *Amer. Sociol. R.* 61, s. 947–965.
- 1996 *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- The Nanticoke Lenni–Lenape Indians
- b.d.w. The Nanticoke Lenni–Lenape Indians of New Jersey. Black Creek Historical Site: The Tribal Perspective, materiały niepublikowane.
- Narroll Raoul,
- 1964 On Ethnic Unit Classification, w: *Curr. Anthropol.* 5 [4], s. 283–312.
- Nash Gary B.,
- 1972 The Image of the Indian in the Southern Colonial Mind, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 29 [2], s. 197–230.
- Neely Sharlotte,
- 1991 *Snowbird Cherokees. People of Persistence*, Athens–London: The University of Georgia Press.
- Newcomb William W. Jr.,
- 1970 *The Culture and Acculturation of the Delaware Indians*, Ann Arbor: University of Michigan [reprint 1956].
- Niedźwiadek (pseud.) (oprac.),
- 1995 Łapacz snów, w: *Tawacin* 32 [4], s. 44–45.
- Niemcewicz Julian Ursyn
- 1959 *Podróże po Ameryce, 1797–1807*, Wrocław: Ossolineum.
- Novak Michael
- 1985 *Przebudzenie etniczne Ameryki*, Warszawa: PIW.
- Nowicka Ewa — Michał Chałubiński (red.),
- 1999 *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, Warszawa: PWN.
- Nowicka Ewa — Izabella Rusinowa,
- 1988 *Wigwamy, rezerваты, slumsy. Z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- 1991 *Indianie Stanów Zjednoczonych. Antologia tekstów źródłowych*, Warszawa: PWN.
- Nowocien Marek,
- 2002 Pow–wow. Festiwal indiańskiej kultury, w: *Tawacin* 60 [4], s. 38–42.
- Oberschall Anthony,
- 2000 The Manipulation of Ethnicity: From Ethnic Cooperation to Violence and War in Yugoslavia, w: *Ethnic Racial Stud.* 23 [6], s. 982–1001.
- Oestreicher David M.,
- 1995 Text out of Context: The Arguments that Created and Sustained the ‘Walam Olum’, w: *Bulletin of the Archeological Society of New Jersey* 50, s. 31–52.

- 2001 Epilogue: Reclaiming the Lenape Heritage, w: Kraft 2001, s. 531–578.
- 2007 Rozszyfrowując Walam Olum, w: *Tawacin* 80 [4], s. 10–17.
- 2008 Rozszyfrowując Walam Olum, w: *Tawacin* 81 [1], s. 31–37.
- Olmstead Earl P.,  
1997 *David Zeisberger: A Life among the Indians*, London: Kent State University Press.
- Opler Marvin K.,  
1941 The Integration of the Sun Dance in Ute Religion, w: *Amer. Anthropol.* 43 [4], s. 550–572.
- Ossowski Stanisław,  
1948 *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa: „Książka” Spółdzielnia Wydawnicza.  
1962 *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa: PWN.  
1984 *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa: PWN.
- Owsley Douglas W. — Richard L. Jantz,  
2001 Archaeological Politics and Public Interest in Paleoamerican Studies: Lessons from Gordon Creek Woman and Kennewick Man, w: *American Antiquity* 66 [4], s. 565–576.
- Parsons Talcott,  
1975 Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity, w: N. Glazer — D. P. Moynihan (red.) 1975, s. 53–83.
- Pasquaretta Paul,  
1994 On the „Indianness” of Bingo: Gambling and the Native American Community, w: *Critical Inquiry* 20 [4], Symposium on „God”, s. 694–714.
- Payne Samuel B.,  
1996 The Iroquois League, the Articles of Confederation, and the Constitution, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 53 [3] (*Indians and Others in Early America*), s. 605–620.
- Pencak William A. — Daniel K. Richter (red.),  
2004 *Friends and Enemies in Penn's Woods. Indians, Colonists, and the Racial Construction of Pennsylvania*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Penrose Maryly B.,  
1981 *Indian Affairs Papers. American Revolution*, Franklin Park, NJ: Liberty Bell Associates.
- Phillips Valerie J.,  
2002 Epilogue. Seeing Each Other through the White Man's Eyes. Reflections and Commentary on the „Eating Out of the Same Pot” Black Indian Conference at Dartmouth College, w: J. F. Brooks (red.) 2002, s. 371–385.

- Pilkington Walter (red.),  
1980 *The Journals of Samuel Kirkland: 18th Century Missionary to the Iroquois*, Government Agent, Father of Hamilton College, Clinton, NY: Hamilton College.
- Piotrowski Andrzej,  
1985 Pojęcie tożsamości w tradycji interakcjonizmu symbolicznego, w: *Kultura i Społeczeństwo* 29 [3], s. 53–73.
- Poolaw Linda,  
1993 Foreword, w: *Walam Olum*, s. IX–X.
- Porter III Frank W. (red.),  
1986a *Strategies for Survival. American Indians in the Eastern United States*, New York–Westport, Connecticut–London: Greenwood Press.  
1986b The Nanticoke Indians in a Hostile World, w: F. W. Porter III (red.) 1986a, s. 139–171.
- Porterfield Amanda,  
1992 Witchcraft and the Colonization of Algonquian and Iroquois Cultures, w: *Religion and American Culture* 2 [1], s. 103–124.
- Posern–Zielińska Mirosława,  
1972a Koncepcje zbawienia w doktrynach ruchów religijno–politycznych Indian Ameryki Północnej, w: *Etnografia Polska* 16 [2], s. 69–91.  
1972b *Peyożyzm. Religia Indian Ameryki Północnej*, PAN–Instytut Historii Kultury Materialnej, Biblioteka Etnografii Polskiej 25, Wrocław: Ossolineum.  
1979a Między asymilacją a etnicznym odrodzeniem. Z problematyki amerykanizacji Indian USA, w: *Lud* 63, s. 25–55.  
1979b Wizje społeczno–religijnych ruchów Indian Ameryki Północnej, w: *Człowiek i Światopogląd* 173 [12], s. 86–101.  
1988 Reformy religijne Delawareńców jako próba reintegracji społeczno–kulturowej (2 poł. XVIII–pocz. XIX w.), w: *Etnografia Polska* 32, s. 31–47.
- Posern–Zieliński Aleksander,  
1979 Koncepcje etniczności w amerykańskich studiach etnicznych, w: *Lud* 63, s. 3–23.  
1982 *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*, Wrocław: Ossolineum.  
1987a Etnicyzm — hasło, w: Z. Staszczak (red.) 1987, s. 77–79.  
1987b Etniczność — hasło, w: Z. Staszczak (red.) 1987, s. 79–82.  
1998 „Nie wystarczy być męczennikiem”, wywiad przeprowadzony przez Mariusza Kairskiego i Marka Maciołka, w: *Tawacin* 44 [4], s. 3–11.  
2003 (red.) *Etniczność a religia*, Poznańskie Studia Etnologiczne 6, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.  
2005 Dobrze obrany szlak, w: *Tawacin* 71 [3], s. 4–6.
- Powers William K.,  
1997 *Oglala Religion*, Lincoln–London: University of Nebraska Press.



Rafert Stewart,

1996 *The Miami Indians of Indiana. A Persistent People 1654–1994*, Indianapolis: Indiana Historical Society.

Richter Daniel K.,

1983 War and Culture: The Iroquois Experience, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 40 [4], s. 528–559.

1992 *The Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois in the Era of European Colonization*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

1993 Whose Indian History?, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 50 [2], s. 379–393.

2000 The States, the United States and the Canandaigua Treaty, w: G. P. Jemison — A. M. Schein (red.) 2000, s. 76–83.

Richter Daniel K. — James H. Merrell,

1987 *Beyond the Covenant Chain: The Iroquois and Their Neighbours in Indian North America, 1600–1800*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Ritchie William A.,

1969 *The Archaeology of New York State*, Revised Edition, Garden City, New York: Natural History Press.

Ritchie William A. — Richard S. MacNeish,

1949 The Pre-Iroquoian Pottery of New York State, w: *American Antiquity* 15, s. 97–124.

Ronda James P.,

1977 We Are Well as We Are: An Indian Critique of Seventeenth-Century Christian Missions, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 34 [1], s. 66–82.

Rossello Pat,

b.d.w. St. John United Methodist Church. 1841–1997, w: *Celebrating our Roots with Christ by Reuniting with Our Branches. 156<sup>th</sup> Church Anniversary St. John U.M.C. 1841–1997*, b.m.w.

2003 The Community of Gouldtown/Fairfield Township New Jersey, wykład podczas sesji *Alive and Kicking: Strategies for Cultural Continuity*, Annual Conference of the Middle Atlantic Folklife Association, April 26.

Rountree Helen C.,

1990 *Pocahontas's People. The Powhatan Indians of Virginia Through Four Centuries*, Norman and London: University of Oklahoma Press.

Royce Anya Peterson,

1982 *Ethnic identity. Strategies of diversity*, Bloomington: Indiana University Press.

Sax William S.,

1998 The Hall of Mirrors: Orientalism, Anthropology, and the Other, w: *Amer. Anthropol.* 100 [2], s. 292–301.

Schaaf Gregory,

1989 From the Great Law of Peace to the Constitution of the United States: A Revision of America's Democratic Roots, w: *American Indian Law Review* 14, s. 323–331.

- Schoolcraft Henry R.,  
1975 *Notes on the Iroquois or Contributions to American History, Antiquities, and General Ethnology*, New York: AMS Press [reprint z wyd.: Albany: Erastus H. Pease & Co., 1847].
- Schüler Harry,  
2000 The Renaissance of the New York Oneida, *ERNAS* 14 [2], s. 47–56.  
2003 Kasinos — Glücksspiel auf und mit indianischem Land, *Incomindios* 4.  
2006 Grając tradycją. Kasyna, roszczenia ziemskie i tożsamość współczesnych Irokezów, w: *Tawacin* 74 [2], s. 12–22.
- Seaver James E.,  
1990 *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Shattuck George C.,  
1991 *The Oneida Land Claims: A Legal History*, The Iroquois and Their Neighbors, Syracuse: Syracuse University Press.
- Shourds Thomas,  
1876 *History and Genealogy of Fenwick's Colony*, Bridgeton: Clearfield.
- Silvy Antoine S. J.,  
1980 *Letters from North America*, Belleville: Mika Publ. [wyd. pierwsze: Letouzey et Ané, Paris 1904].
- Skenandore Francis,  
1988 William Skenandore, w: J. Campisi — L. M. Hauptman (red.) 1988, s. 126–130.
- Smith Huston,  
1996 Preface, w: H. Smith — R. Snake (red.) 1996, s. 9–11.
- Smith Huston — Reuben Snake (red.),  
1996 *One Nation Under God. The Triumph of the Native American Church*, Santa Fe, NM: Clear Light Publishers.
- Smolenski John,  
2004 The Death of Savantaeny and the Problem of Justice on the Frontier, w: W. A. Pencak — D. K. Richter (red.) 2004, s. 104–128.
- Smolicz Jerzy J.,  
1992 Dziedzictwo. Wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwach wie-  
loetnicznych, w: *Kultura i Społeczeństwo* 36 [3], s. 47–64.  
1999 *Współkultury Australii*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Snow Dean,  
1995 *The Iroquois*, Oxford UK–Cambridge USA: Blackwell.  
1998 Iroquoian Culture, w: G. Gibbon (red.) 1998, s. 393–395.  
2001 Historyczna archeologia Irokezów z północno-wschodniej Ameryki Północnej,  
w: *Referaty Semin. Antrop. PATE*, s. 127–132.

- Snow Dean R. — Charles T. Gehring — William A. Starna (red.),  
1996 *In Mohawk Country. Early Narratives about a Native People*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Snow Dean R. — Kim M. Lanphear,  
1988 European Contact and Indian Depopulation in the Northeast: The Timing of the First Epidemics, w: *Ethnohistory* 35 [1], s. 15–33.
- Snow Dean R. — William A. Starna,  
1989 Sixteenth-Century Depopulation: A View from the Mohawk Valley, w: *Amer. Anthropol.* 91 [1], s. 142–149.
- Sollors Werner,  
1989a Introduction: The Invention of Ethnicity, w: W. Sollors (red.) 1989b, s. IX–XX.  
1989b (red.) *The Invention of Ethnicity*, New York–Oxford: Oxford University Press.  
1996a Foreword: Theories of American Ethnicity, w: Sollors (red.) 1996b, s. X–XLIV.  
1996b (red.) *Theories of Ethnicity*, New York: New York University Press.
- Spady James O'Neil,  
2004 Colonialism and the discursive antecedents of Penn's Treaty with the Indians, w: W. A. Pencak — D. K. Richter (red.) 2004, s. 18–40.
- Speck Frank G.,  
1915 *The Nanticoke Community of Delaware*, New York: The Museum of the American Indian, Heye Foundation.  
1927 *The Nanticoke and Conoy Indians. With a Review of Linguistic Material and Living Sources. An historical study*, Papers of the Historical Society of Delaware, New Series I, Wilmington: The Historical Society of Delaware.  
1995 *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, Lincoln–London: University of Nebraska Press [wyd. pierwsze: 1949].
- Spicer Edward H.,  
1969 *A Short History of the Indians of the United States*, New York: Van Nostrand Reinhold Company.
- Spickard Paul — W. Jeffrey Burroughs (red.),  
2000 *We Are a People. Narrative and Multiplicity in Constructing Ethnic Identity*, Philadelphia: Temple University Press.
- Starna William A.,  
1988 The Oneida Homeland in the Seventeenth Century, w: J. Campisi — L. M. Hauptman (red.) 1988, s. 9–22.  
1992 The Biological Encounter: Disease and the Ideological Domain, w: *Amer. Indian Q.* 16 [4], s. 511–519.
- Staszczak Zofia (red.),  
1987 *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań: PWN.

- Stephan Cookie White — Walter G. Stephan,  
2000 What Are the Functions of Ethnic Identity?, w: P. Spickard — W. J. Burroughs (red.) 2000, s. 229–243.
- Steward William — Theophilus Steward,  
1994 *Gouldtown. A Very Remarkable Settlement of Ancient Date*, Bridgeton, NJ: Fairfield Township Board of Education [reprint z wyd.: Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1913].
- Stewart Frank H.,  
1932 *Indians of Southern New Jersey*, Woodbury, NJ: Publication of the Gloucester County Historical Society.
- Stewart Omer C.,  
1994 Peyote Religion, w: M. B. Davis (red.) 1994, s. 446–448.
- Stolzman William,  
1995 *The Pipe and Christ. A Christian–Sioux Dialogue*, Chamberlain, SD: Tipi Press.
- Strong John A.,  
1998 *We Are Still Here! The Algonquin Peoples of Long Island Today*, Interlaken, NY: Empire State Books; Hofstra University.
- Sturm Circe,  
2002 *Blood Politics. Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Sudak Aleksander,  
2006 Adaptacja koczowników z Równin Stanów Zjednoczonych do życia w rezerwach, w: *Rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych*, s. 7–23.
- Sullivan Martin,  
1992 Return of the Sacred Wampum Belts of the Iroquois, w: *The History Teacher* 26 [1], s. 7–14.
- Sutton Imre,  
1985 (red.) *Irredeemable America. The Indians' Estate and Land Claims*, Albuquerque: University of New Mexico Press.  
1994 Indian Land Tenure in the Twentieth Century, w: D. Champagne (red.) 1994, s. 216–223.
- Swamp Jake,  
2000 The Edge of the Woods, w: G. P. Jemison — A. M. Schein (red.) 2000, s. 13–14.
- Swanton John R.,  
1952 *The Indian Tribes of North America*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 145, Washington: United States Government Printing Office.
- Swoboda Grzegorz,  
2007 Elizabeth Custer i „kampania stulecia” 1876 roku, w: *Pióropusze i krawaty*, s. 25–44.

- Szacki Jerzy,  
1971 *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa: PWN.
- Szyjewski Andrzej,  
1997 Pejotl, symbole i szamani, w: B. G. Myerhoff 1997, s. 9–14.
- TallBear Kimberly,  
2000 Genetics, Culture, and Identity in Indian Country, w: *Seventh International Congress of Ethnobiology*, Athens, Georgia, 23–27 października [http://www.iiirm.org/publications/Articles%20Reports%20Papers/Genetics%20and%20Biotechnology/ISEPaper.pdf].
- Tambiah Stanley J.,  
1968 The Magical Power of Words, w: *Man* 3, s. 175–208.
- Tantaquidgeon Gladys,  
1995 *Folk Medicine of the Delaware and Related Algonkian Indians*, Anthropological Series 3, Harrisburg: Commonwealth of Pennsylvania, The Pennsylvania Historical and Museum Commission.
- Tayac Gabrielle A.,  
1997 Stolen Spirits: An Illustrative Case of Indigenous Survival Through Religious Freedom, w: D. Morrison (red.) 1997, s. 216–231.  
1999 *'To Speak with One Voice': Supra-Tribal Indian Collective Identity Incorporation among the Piscataway, 1500–1998*, praca doktorska obroniona w Departamencie Socjologii Uniwersytetu Harvarda, Boston, Massachusetts.
- Tenniscoe–Riley Cheryl,  
1991 Powwow, w: *Tawacin* 17 [4], s. 19.
- Thernstrom Stephan (red.),  
1980 Delawares, w: *Harvard Encyclopedia*, s. 82–83.  
1980 Nanticokes, w: *Harvard Encyclopedia*, s. 67–68.
- Thomas Chief Jacob — Terry Boyle,  
1995 *Teachings from the Longhouse*, Toronto: Stoddart.
- Thomas David Hurst,  
2000 *Skull Wars: Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*, New York: Basic Books.
- Thornton Russell,  
1984 Cherokee Population Losses during the Trail of Tears: A New Perspective and a New Estimate, w: *Ethnohistory* 31 [4], s. 289–300.  
1996 Population: Precontact to the Present, w: *Encyclopedia of North American Indians*, s. 500–502.  
1997 Tribal Membership Requirements and the Demography of 'Old' and 'New' Native Americans, w: *Population Research and Policy Review* 16, s. 33–42.  
1998a (red.) *Studying Native America. Problems and Prospects*, Madison: The University of Wisconsin Press.

- 1998b The Demography of Colonialism and „Old” and „New” Native Americans, w: R. Thornton (red.) 1998a, s. 17–39.
- Todorov Tzvetan,  
1996 *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa: Aletheia.
- Tonkin Elizabeth,  
1995 *Narrating Our Past: The Social Construction of Oral History*, Cambridge University Press.
- Tooker Elisabeth,  
1965 The Iroquois White Dog Sacrifice in the Latter Part of the Eighteenth Century, w: *Ethnohistory* 12 [2], s. 129–140.  
1971 Clans and Moieties in North America, w: *Curr. Anthropol.* 12 [3], s. 357–376.  
1978a Iroquois Since 1820, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 449–465.  
1978b The League of the Iroquois: Its History, Politics, and Ritual, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 418–441.  
1983 The Structure of the Iroquois League: Lewis H. Morgan’s Research and Observations, w: *Ethnohistory* 30 [3], s. 141–154.  
1989 On the Development of the Handsome Lake Religion, w: *Proc. Amer. Philos. Soc.* 133 [1], s. 35–50.  
1996 The United States Constitution and the Iroquois League, w: J. A. Clifton (red.) 1996, s. 107–128.  
1998 A Note of the Return of the Eleven Wampum Belts to the Six Nations Iroquois Confederacy on Grand River, Canada, w: *Ethnohistory* 45 [2], s. 219–236.  
2000 *The Iroquois Ceremonial of Midwinter* (first paper edition), Syracuse: Syracuse University Press.
- Trenk Marin,  
2000 „White Indians” and „Red Euro–Americans”: Crossing Cultural Boundaries in Colonial North America, w: Th. Claviez — M. Moss (red.) 2000, s. 67–90.
- Trigger Bruce G.,  
1963 Settlement as an Aspect of Iroquoian Adaptation at the Time of Contact, w: *Amer. Anthropol.* 65 [1], s. 86–101.  
1987 *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, Kingston–Montreal: McGill–Queen’s University Press.
- Trusty Emma Marie,  
1999 *The Underground Railroad. Ties that Bound Unveiled. A History of the Underground Railroad in Southern New Jersey from 1770 to 1861*, Philadelphia: Amed Literary.
- Trzciński Paweł,  
2002 Konstruowanie współczesnej tubylczości — tubylczość jako ideologia i obiekt prawa, w: J. Derlicki — W. Lipiński (red.) 2002, s. 27–50.
- Vecsey Christopher,  
1991 *Imagine Ourselves Richly*, San Francisco: Harper.

- Vecsey Christopher — William A. Starna (red.),  
1988 *Iroquois Land Claims*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Vecsey Christopher — Robert W. Venables (red.),  
1980 *American Indian Environments. Ecological Issues in Native American History*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Venables Robert V.,  
1980a Victim Versus Victim: The Irony of the New York Indians' Removal to Wisconsin, w: Ch. Vecsey — R. W. Venables (red.) 1980, s. 140–151.  
1980b Iroquois Environments and the People of the United States. Gemeinschaft and Gesellschaft in the Apposition of Iroquois, Federal, and New York State Sovereignties, w: Ch. Vecsey — R. W. Venables (red.) 1980, s. 81–127.  
1992 American Indian Influences on the America of the Founding Fathers, w: O. Lyons — J. Mohawk (red.) 1992, s. 73–124.  
1993 *A Chronology of the Brotherton History to 1850. The History & Archaeology of the Montauk*, Vol. III, 2nd Edition, New York: Ameron Press.  
2001 January 20. List do Winnie Hu, *New York Times*, dotyczący roszczeń ziemskich braci Champlain, podających się za potomków Indian Brotherton.  
2003 *American Indian History: Five Centuries of Conflict & Coexistence* (2 tomy), Santa Fe: Clear Light Books.  
2006a Inne drzewa w innym lesie. Świat według Haudenosaunee, w: *Tawacin* 74 [2], s. 3–11.  
2006b Inne drzewa w innym lesie. Świat według Haudenosaunee — dokończenie, w: *Tawacin* 75 [3], s. 3–10.
- Vollmann Tim,  
1979–1980 A Survey of Eastern Land Claims: 1970–1979, w: *Maine Law Review* 31, s. 5–16.
- Wagner Roy,  
1975 *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall.  
1986 *Symbols That Stand for Themselves*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Wala Andrzej,  
2001a Od Brotherton do Bridgeton. Indianie New Jersey w XIX i XX wieku, w: *Referaty Semin. Antrop. PATE*, s. 147–174.  
2001b Lenni Lenape. Zarys historii wskrzeszonego plemienia, w: *Referaty Semin. Antrop. PATE*, s. 175–181.  
2003 Głos z Scheyechbi, 2, w: *Tawacin* 63 [3], s. 54–55.
- Waldauer Karen (red.),  
1978 *A Teacher's Guide to the Lenape. Lenape Indian Teaching Kit 1*, Wallingford, PA: The Middle Atlantic Press.
- Waldman Carl,  
1985 *Atlas of the North American Indian*, New York–Oxford: Facts on File.

- Walker Deward E. Jr. (red.),  
1972 *The Emergent Native Americans. A Reader in Culture Contact*, Boston: Little, Brown and Company.
- Wallace Anthony F. C.,  
1949 *King of the Delawares: Teedyuscung 1700–1763*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.  
1972a New Religions among the Delaware Indians, 1600–1900, w: D. E. Walker (red.) 1972, s. 344–361.  
1972b *The Death and Rebirth of Seneca*, New York: Vintage Books.  
1978 Origins of the Longhouse Religion, w: *Handbook of the North American Indians* [15], s. 442–448.  
1999 *Jefferson and the Indians: The Tragic Fate of the First Americans*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wallace Paul A. W.,  
1991 *Indians in Pennsylvania*, Anthropological Series 5, Harrisburg: Commonwealth of Pennsylvania, The Pennsylvania Historical and Museum Commission.
- Washburn Wilcomb E.,  
1975 *The Indian in America*, New York: Harper & Row.
- Wassmann Jürg (red.),  
1998 *Pacific Answers to Western Hegemony. Cultural Practices of Identity Construction*, Oxford–New York: Berg.
- Waters Mary C.,  
2000 Multiple Ethnicities and Identity in the United States, w: P. Spickard — W. J. Burroughs (red.) 2000, s. 23–40.
- Weatherford Jack,  
1988 *Indian givers. How the Indians of the Americas transformed the world*, New York: Fawcett Columbine.
- Weaver Hilary N.,  
2001 Indigenous Identity. What Is It, and Who Really Has It?, w: *Amer. Indian Q.* 25 [2], s. 240–255.
- Weber Max,  
2002 *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa: PWN.
- Weeks George,  
1992 *Mem-ka-weh. Dawning of the Grand Traverse Band of Ottawa and Chippewa Indians*, Traverse City, MI: Village Press.
- Wells Robert N. Jr. (red.),  
1994 *Native American Resurgence and Renewal: A Reader and Bibliography*, Native American Resources Series 3, Metuchen, NJ–London: Scarecrow Press.



Weslager Clinton A.,

- 1978 *The Delaware Indian Westward Migration*, Wallingford, PA: The Middle Atlantic Press.
- 1983 *The Nanticoke Indians — Past and Present*, Newark: University of Delaware Press, London–Toronto: Associated University Press.
- 1991 *The Delaware Indians. A History*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Weston Mary A.,

- 1996 *Native Americans in the News: Images of Indians in the Twentieth Century Press*, Westport, Conn., London: Greenwood Press.

Wilkins David,

- 2002 Governance within the Navajo Nation. Have Democratic Traditions Taken Hold?, w: *Wicazō Sa Review* 1 (Special Issue on Sovereignty and Governance), s. 91–129.

Williams Paul,

- 2000 Treaty Making: The Legal Record, w: J. P. Jemison — A. M. Schein (red.) 2000, s. 35–42.

Wonderley Anthony,

- 2000 Brotherton, New York, 1785–1796, w: *New York History* 81 [4], s. 457–492.
- 2004 *Oneida Iroquois Folklore, Myth, and History. New York Oral Narrative from the Notes of H. E. Allen and Others*, Syracuse: Syracuse University Press.

Yancey William — Eugene P. Ericksen — Richard N. Juliani,

- 1976 Emergent Ethnicity: A Review and Reformulation, w: *Amer. Sociol. R.* 41, s. 391–403.

Yegman (pseud.),

- 2002 To nie tylko zabawa, w: *Tawacin* 60 [4], s. 49.

Yinger J. Milton,

- 1985 Ethnicity, w: *Annu. Rev. Sociol.* 11, s. 151–180.

Young Mary E.,

- 2005a Naród Czirokezów. Zwierciadło republiki czy nieudany eksperyment?, cz. 1, w: *Tawacin* 70 [2], s. 12–17.
- 2005b Naród Czirokezów. Zwierciadło republiki czy nieudany eksperyment?, cz. 2, w: *Tawacin* 71 [3], s. 31–39.

Zuckerman Michael,

- 1977 The Fabrication of Identity in Early America, w: *William and Mary Q.*, 3rd Ser., 34 [2], s. 183–214.

Żelazny Walter,

- 2002 Etniczność w naukach społecznych. Zarys problematyki, w: *Sprawy Narodowościowe SN* 20, s. 57–85.

## Oficjalne dokumenty

### Publikacje Biura do spraw Indian (Bureau of Indian Affairs)

- 1994 Procedures for Establishing That an American Indian Group Exists as an Indian Tribe; Final Rule, w: *Federal Register* 59 [38], Department of the Interior, Bureau of Indian Affairs.
- 1997 *The Official Guidelines to the Federal Acknowledgment Regulations, 25 CFR 83*, Washington, D.C.: Bureau of Indian Affairs. Branch of Acknowledgment and Research, wrzesień.
- 1998 *List of Petitioners by State*, Washington, D.C.: Bureau of Indian Affairs. Branch of Acknowledgment and Research, marzec.
- 1998 *Summary. Status of Acknowledgment Cases*, Washington, D.C.: Bureau of Indian Affairs. Branch of Acknowledgment and Research, marzec.
- 1998 *US Department of Interior. BIA. Tribal Leaders Directory*.
- 2002 Indian Entities Recognized and Eligible to Receive Services from the United States Bureau of Indian Affairs; Notice, 4, w: *Federal Register* 67 [134], Department of the Interior, Bureau of Indian Affairs, 12 czerwca, s. 46328–46333.
- 2002 The American Indian and Alaska Native Population: 2000. Census 2000 Brief [<http://www.census.gov/prod/2002pubs/c2kbr01-15.pdf> — dostęp 8 sierpnia 2008].
- 2007 Indian Entities Recognized and Eligible to Receive Services from the United States Bureau of Indian Affairs, w: *Federal Register* 73 [55], Department of the Interior, Bureau of Indian Affairs, 22 marca [<http://www.loc.gov/catdir/cpsob/iaind.pdf> — dostęp 8 sierpnia 2008].

## Artykuły z prasy i internetu

### Aboriginal Land Claim...

- 2003 Aboriginal Land Claim Includes Toronto Suburbs, w: *CBC Newsonline* z 18 czerwca [[http://www.cbc.ca/canada/story/2003/06/17/landclaim\\_030617.html](http://www.cbc.ca/canada/story/2003/06/17/landclaim_030617.html) — dostęp 16 stycznia 2008].

### Ackerman Mike,

- 2003 Officials Optimistic, But Say Progress Is Slow on Land Claim Negotiations, w: *Oneida Dispatch* z 21 lutego.

### Adams Jim,

- 2001a Cayugas Win Big Settlement in Decades Old Land Suit (Tribe warns claim is far from settled), w: *ICT* z 5 października [<http://www.indiancountry.com/?2240> — dostęp 8 października 2001].
- 2001b Judge Hands off Oneida Land Case, w: *ICT* z 17 stycznia [<http://www.indiancountry.com/?468> — dostęp 20 stycznia 2001].
- 2001c Lenape Win State Support to Help Preserve Ancient Site, w: *ICT* z 12 grudnia [<http://www.indiancountry.com/?1008186469> — dostęp 15 czerwca 2003].
- 2001d Oneida Judge Says Tribal Court Wrong Venue, w: *ICT* z 24 stycznia [<http://IndianCountry.com/?462> — dostęp 15 czerwca 2003].

- 2002 Turning Stone Places Bonds; Income Figured at \$152 Million, w: *ICT* z 17 grudnia [<http://www.indiancountry.com/?1040136578> — dostęp 15 czerwca 2003].
- 2005 Suit against Oneida councilman goes forward in state court, w: *ICT* z 29 sierpnia [<http://www.indiancountry.com/content.cfm?id=1096411465> — dostęp 13 stycznia 2008].
- Ambrosio Daniel D.,  
1995 Incident at Akwesasne, w: *Akwesasne Notes* 1 [3/4], s. 22–28.
- America's Oldest...,  
1952 America's Oldest Negro Community. Gouldtown traces its history back 250 years ago, began with an interracial marriage, w: *Ebony*, luty [[www.mitsawokett.com/MoorsOfDelaware/Ebony1952.htm](http://www.mitsawokett.com/MoorsOfDelaware/Ebony1952.htm) — dostęp 23 stycznia 2008].
- Antone Bob,  
2005 Oneidas of Wisconsin have no right to give up New York, w: *News From Indian Country* z 7 lutego, s. 13.
- Appeals Court...,  
2003 Appeals Court Upholds 1794 Oneida Treaty, 22 lipca [<http://www.indianz.com/News/show.asp?ID=2003/07/22/Oneida> — dostęp 13 stycznia 2008].
- Barrington Ray,  
2004 New York Oneidas Feel Threatened by a Letter from Wisconsin Oneidas, w: *News Chronicle* z 26 stycznia [<http://www.indianz.com/News/archives/003449.asp> — dostęp 13 stycznia 2008].
- Brooks Paul,  
2003 Tribe Blew Casino Deadline, Parete Says, w: *Times Herald-Record* z 22 lutego [<http://archive.recordonline.com/archive/2003/02/22/pcbcase3.htm> — dostęp 13 stycznia 2008].
- Brown Christopher J.,  
2005 The Impact of the Turning Stone Casino on Employment, Taxation, and Social Factors in the Three-County Area [<http://upstate.colgate.edu/pdf/OINstudy.pdf> — dostęp 13 stycznia 2008].
- Chavez Kathrin,  
1993 Deer Calls For Referendum, w: *The Observer Dispatch Utica* z 25 września.
- Chief Rockwell Dies...,  
1960 Chief Rockwell Dies in Oneida at 90, artykuł z lokalnej prasy, *Chief Rockwell Papers*.
- Coin Glenn,  
2002a Clint Hill Can Stand 2nd Trial. Judge Rules that Oneida City Court Proceeding Wouldn't Be Double Jeopardy, w: *The Syracuse Post Standard* z 14 grudnia.  
2002b Deal Lets Nation Tear Down Trailer, w: *The Syracuse Post Standard* z 22 października.  
2002c Group May Sue Over Casino. Upstate Citizens for Equality Wants Oneida Indian Nation to Be Taxed for Five Parcels, w: *The Syracuse Post Standard* z 2 grudnia.

- 2002d Wisconsin Oneidas Appeal Ruling. They Seek to Sue Landowners as a Way to Recover Land, Their Lawyer Says, w: *The Syracuse Post Standard* z 3 października.
- 2002e Wisconsin Oneidas Say No to Land Deal. They Want Land in New York and Might Sue Individual Landowners, w: *The Syracuse Post Standard* z 19 lutego.
- 2003a County Appeals Nation Case State Supreme Court to Hear Matter of Oneida Indian Acquitted in Tribal Court, w: *The Syracuse Post Standard* z 5 września [http://www.syracuse.com/news/poststandard/index.ssf?/base/news-4/106275096368211.xml — dostęp 10 września 2003].
- 2003b Court Says Casino Agreement Invalid. Ruling Could Change Oneida Nation's Dealings with Local Governments, w: *The Syracuse Post Standard* z 13 czerwca.
- 2003c Housing Ordinance Hearing Canceled. Judge Will Decide on Legality of Law that Was Challenged by Oneida Nation Members, w: *The Syracuse Post Standard* z 5 marca.
- 2003d Old Family, New Settlers. Stockbridge Family Moves onto Tribal Land on Route 46, w: *The Syracuse Post Standard* z 17 czerwca.
- 2003e Oneida Land Crusader Delia Waterman Dies. Woman who Helped Lead the Struggle to Reclaim Ancestral Land Was 102, w: *The Syracuse Post Standard* z 24 kwietnia.
- 2003f Tribe Claims Oneidas Interfere. Court Papers Allege They Are Pressuring State to Ignore Mohicans' Claims, w: *The Syracuse Post Standard* z 11 lutego.
- 2003g U.S. Court Backs Oneida Nation. Tax-exempt Status of Land Could Affect Other Cases Across New York, w: *The Syracuse Post Standard* z 22 lipca.
- 2004 Court To Hear Oneidas' Eviction Case, w: *The Syracuse Post Standard* z 29 lutego [http://www.syracuse.com/news/poststandard/index.ssf?/base/news-5/1078047450315550.xml — dostęp 30 września 2004].
- Corbett R. Patrick,
- 2001a Battle of Oriskany Commemorated, w: *The Observer Dispatch Utica* z 7 sierpnia.
- 2001b Judge adds Brothertown Indians to Oneidas' Suit, w: *The Observer Dispatch Utica* z 24 maja.
- Cowen Richard,
- 2002 Native American Site in Vernon Wins U.S. Protection, w: *North Jersey News* z 14 grudnia [http://www.nathpo.org/News/Sacred\_Sites/News-Sacred\_Sites43.htm — dostęp 27 stycznia 2008].
- Cresson Jim,
- 2002 Chiefs resign from Nanticoke Indian Association, w: *Cape Gazette* z 15 marca [http://www.mitsawokett.com/Chiefs%20resign%20from%20Nanticoke%20Indian%20Association.htm — dostęp 24 stycznia 2008].
- Eannace: Oneida County...,
- 2003 Eannace: Oneida County Will Continue to 'Make Whole' Communities in Indian Land Claim Area, w: *Office of the County Executive (Ralph J. Eannace, Jr.) Press Release* z 14 marca.
- Elliott Danielle,
- 2003 County Seeks Sales Tax from Indian-owned Stores, w: *Oneida Dispatch* z 12 marca.

Federal Government Backs Away...

2003 Federal Government Backs Away from Oneida Land Claim Settlement, w: *The Syracuse Post Standard* z 5 października.

Florin Karen,

2003 Hitting Jackpot Covers Mashautuckets' Successes, Failures, w: *The Day* z 17 września.

Forbes Jack D.,

2003 Racism is at the root of the Shinnecocks' fight for a casino. Gambling on Recognition, w: *Newsday* z 13 lipca, s. A13.

Galbraith Susan,

2000a Peace Circles Will Not Change Landowners' Key Concerns, w: *The Observer Dispatch Utica* z 22 lutego.

2000b High Stakes — Casino Challenge Seeks Support, w: *The Upstate Citizen* 1 [3] [<http://www.madisoncountyny.com/uce/upstatecitizen/v1no3final.pdf> — dostęp 20 kwietnia 2002].

Garelli Andrew,

1986 The Lost and Found Tribe, w: *Atlantic City Magazine*, sierpień, s. 70–72, 100–105.

George–Kanentiio Doug,

b.d.w. A Historical Journey, w: *History of the Onyota'aka Oneida* [<http://www.oneidasfordemocracy.org/history.htm> — dostęp 5 kwietnia 2004].

Giago Tim,

2003 Please Do Not Kill the Messenger. Notes from Indian Country, w: *The Lakota Journal Newspaper. Online edition* 4 [2], z 3–10 stycznia.

Going Home...

2001 Going Home, Improving Communities, w: *ICT* z 9 grudnia [<http://www.indian-country.com/?1007748832> — dostęp 14 grudnia 2001].

Golnick Bill,

2005 In defense of settling the Oneida Nation land claims, w: *News From Indian Country* z 7 lutego, s. 12.

Green Rick

2003 'Money Is What This Tribe Is About'. „Jackpot” Paints Pequots as Fakes, Money Grabbers, w: *Hartford Courant* z 21 września [<http://www.ctnow.com/features/bo-oks/mags/hc-jackpot0921.artsep21,1,4518753.story> — dostęp 27 października 2003].

Gregory Traci,

2006 Turning Stone attendance grows amid some losses, w: *The Central New York Business Journal* z 8 grudnia [[http://www.cnybusinessjournal.com/fullstory.cfm?article\\_id=4767&return=frontpage.cfm](http://www.cnybusinessjournal.com/fullstory.cfm?article_id=4767&return=frontpage.cfm) — dostęp 15 stycznia 2008].

Group not happy...

2008 Group not happy with court decision, w: *News 10 Now* z 15 stycznia [[http://www.news10now.com/content/all\\_news/?ArID=109091&SecID=83](http://www.news10now.com/content/all_news/?ArID=109091&SecID=83) — dostęp 15 stycznia 2008].

- Gurnett Kate,  
2003 Gambling Fever Ups the Ante, w: *The Albany Times–Union Newspaper* z 12 stycznia.
- Halbritter Hails Ruling as „Victory”...,  
1994 Halbritter Hails Ruling as „Victory”. U.S. Recognizes Him as Oneida Representative, w: *Syracuse Herald–Journal* z 5 lutego.
- Hanley Robert,  
2001 Burial Ground or Ball Field? Past May Clash With Future, w: *The New York Times* z 7 lipca.
- History of Gnadenhutten,  
b.d.w. History of Gnadenhutten [<http://gnaden.-tusco.net/history/History.htm> — dostęp 23 stycznia 2008].
- History of the Oneida Tribe of Indians,  
2004 History of the Oneida Tribe of Indians, w: *Green Bay Press Gazette* [<http://www.greenbaypressgazette.com/news/oneidas/oneidahistory.PDF> — dostęp 5 kwietnia 2004].
- Hlebowicz Bartosz,  
1996 Łapacze dobrych snów. Indiańskie fascynacje, w: *Gazeta w Białymstoku* z 30 lipca.
- Humbert Marc,  
2003 State Judge Upholds Casino Legislation, w: *The Syracuse Post Standard* z 17 lipca [<http://www.syracuse.com/newsflash/regional/index.ssf?/base/news-2/1058452238140170.xml> — dostęp 20 lipca 2003].
- Huston Bill,  
2003 Press and Legal Observers Needed in Oneida NY, 9 lipca [[http://www.nyc.indymedia.org/front.php3?article\\_id=65760](http://www.nyc.indymedia.org/front.php3?article_id=65760) — dostęp 13 stycznia 2008].
- Indian Chief’s Estate in Chaos...,  
1963 Indian Chief’s Estate in Chaos. Vital Records Missing, artykuł z lokalnej prasy z 5 listopada, *Chief Rockwell Papers*.
- Indian Tribe...,  
2002 Indian Tribe Fights To Save Land That Saved Them, w: *Court Date Set For June 28*, 31 maja–7 czerwca [<http://www.nbc3.net/ecowatch/1490796/detail.html> — dostęp 10 czerwca 2002].
- Indians to Name...,  
1960 Indians to Name Chief Soon. Oneida Nation Women to Select Rockwell Successor, artykuł z lokalnej prasy z 9 sierpnia, *Chief Rockwell Papers*.
- Israel Steve,  
2002a Another Nail in Ulster’s Casino Coffin, w: *Times Herald–Record* z 20 sierpnia.  
2002b Indian Group’s Casino Dreams Could Dissolve, w: *Times Herald–Record* z 2 maja [[www.recordonline.com/archive/2002/05/02/sichief.htm](http://www.recordonline.com/archive/2002/05/02/sichief.htm) — dostęp 10 maja 2002].

- 2003a Casino Bids Come With \$15–Million County Fee, w: *Times Herald–Record* z 19 lutego.
- 2003b Mohawk Chief Balks at \$15M for Sullivan, w: *Times Herald–Record* z 24 czerwca [http://www.recordonline.com/archive/2003/06/24/sichange.htm — dostęp 24 czerwca 2003].
- 2003c Western Mohegans Shift Land Suit, w: *Times Herald–Record* z 12 września [http://www.recordonline.com/archive/2003/09/12/sinosuit.htm — dostęp 20 września 2003].
- James Joni,
- 2003 Florida, Tribe at Odds on Land Issue. State Wants Site for Glades Work, w: *The Miami–Herald* z 10 lutego.
- Johansen Bruce E.,
- 2002 ‘Halbritter Inc.’: A Business Called a Nation, w: *Indian Time* 20 [3], z 17 stycznia.
- Jr., Little, and Miss Moheconneew...,
- 2002 Jr., Little, and Miss Moheconneew Contestants 2002, w: *Mohican News X* [16], z 15 sierpnia.
- Karst Becky (red.),
- 2003 Annotated Oneida Tribal Census Roll, 1886–1887. Census Annotated by New York Oneida Genealogist Becky Karst [http://www.angelfire.com/on3/oneida/page63.html — dostęp 26 czerwca 2003].
- Kinney Jim,
- 2002 Federal Grand Jury Indicts ‘Chief Big Phony’, w: *saratogian.com* z 16 sierpnia [http://www.zwire.com/site/news.cfm?newsid=5069131&BRD=1169&PAG=461&dept\_id=17708&rfl=6 — dostęp 20 sierpnia 2002].
- Land Claim Mediator...,
- 2003 Land Claim Mediator Gets More Time, w: *The Syracuse Post Standard* z 11 grudnia.
- Latest Oneida Court Decision,
- 2004 Latest Oneida Court Decision, Independent Center Media of Ithaca, 4 kwietnia [http://www.ithaca.indymedia.org/media/text/00/00/08/4B — dostęp 10 kwietnia 2004].
- The Life and Times of Tadadaho,
- 1996 The Life and Times of Tadadaho, w: *Syracuse Herald American* z 28 lipca.
- McAndrew Mike,
- 2003 Iroquois join dispute on bones, w: *The Syracuse Post Standard* z 4 kwietnia.
- McGrath Darril,
- 2003 For N.Y. Indians, New World of Wealth. Casinos, Lawsuits Bring Political Clout, w: *The Boston Globe* z 12 lipca [http://www.boston.com/news/nation/articles/2003/12/07/for\_ny\_indians\_new\_world\_of\_wealth/ — dostęp 12 lipca 2003].

McNeill Lorna,

1994 Some Oneidas Overcome Skepticism, w: *The Observer Dispatch Utica* z 10 października, s. 5A.

Mediator Seeks More Time...,

2003 Mediator Seeks More Time for Land Claim Talks, w: *The Star Tribune Newspaper* z 6 maja.

Mindos Pat,

2003 Arguments Heard in Land Appeal, w: *New Jersey Herald* z 29 października [<http://www.njherald.com/news/newspro/viewews.cgi?newsid1067435716,7882>] — dostęp 30 października 2003].

Montclair Louis,

2000 No Access, no Voice, w: *Native Voices* z 8 czerwca 2000 [<http://www.naja.com/projects/nativevoices/pdf/nvpage08.pdf>] — dostęp 24 czerwca 2003].

New York Cayuga Land Claim...,

2001 New York Cayuga Land Claim gets measure of justice, w: *ICT* z 11 października [<http://www.indiancountry.com/?2658>] — dostęp 5 kwietnia 2004].

New York State Fair Program,

2001 New York State Fair Program (Your Official Souvenir Program for the 2001 New York State Fair).

Norwood John R.,

2007 *We Are Still Here! The Tribal Saga of New Jersey's Nanticoke and Lenape Indians*, pre-release version, Moorestown, NJ: Native New Jersey Publications [<http://www.mitsawokett.com/Tribal%20Saga%20-%20NJ%20Nant-Lenni%20V2.pdf>] — dostęp 25 stycznia 2008].

2007 Testimony of Rev. John Norwood Before the New Jersey Committee on Native American Community on Thursday, January 11, 2007, Gloucester County College Instructional Center — Room 430 [<http://www.nanticoke-lenape.org/testimony.htm>] — dostęp 25 stycznia 2008].

Odato James M.,

2002a A Casino Hopeful Gains Tribal Land. Wisconsin's Stockbridge–Munsee Set to Return to New York State, Albany, w: *Times.Union.com* z 13 listopada.

2002b Outside Claims Worry Tribes; Iroquois Warn Pataki Not to Make Deals With Out-Of-State Indians, w: *Times.Union.com* z 4 marca [<http://www.timesunion.com/AspStories/substory.asp?storyKey=78331&BCCode=A&newsdate=3/4/2002>] — dostęp 4 marca 2002].

Oneida Nation families lose...,

2003 Oneida Nation families lose court challenge, 11 sierpnia [<http://www.indianz.com/News/archives/000758.asp>] — dostęp 13 stycznia 2008].

Oneida Nation land claim mediator calls...,

2005 Oneida Nation land claim mediator calls it quits, 9 września [<http://www.indianz.com/News/2005/010240.asp>] — dostęp 13 stycznia 2008].



Oneida, NY,

2002 Oneida, NY: Demolished But Not Destroyed, w: *Christian Peacekeeper Teams* 12 [4].

Oneidas Protest...,

2002 Oneidas Protest Anti-Sovereign Platform. Candidate Calls for End to Tribal Sovereignty, w: *The Syracuse Post Standard* z 14 lutego.

Oziewicz Estanislao,

2003 Mississaugas, Ottawa to Settle Over 1805 Deal for Toronto. Natives Were Bilked, Government Concur; Amount of Compensation not yet Known, w: *The Globe And Mail Newspaper* z 18 czerwca.

Paladini Jessica,

b.d.w. Black Creek Native American Site in New Jersey Listed to Historic Register, w: *Country Road Chronicles* [[http://www.countryroadchronicles.net/Articles/News/black\\_creek\\_history.htm](http://www.countryroadchronicles.net/Articles/News/black_creek_history.htm)].

2007 Perfect day for Black Creek event, w: *Archaeology News*, letter to the editor, 4 października [<http://www.archaeologynews.org/link.asp?ID=233774&Title=Perfect%20day%20for%20Black%20Creek%20event>] — dostęp 28 stycznia 2008].

Phalon Erin,

2005 DEP preserves historic maple grange property. Site Includes Native American Dwelling, New Jersey Department of Environmental Protection, 14 marca [[http://www.nj.gov/dep/newsrel/2005/05\\_0018.htm](http://www.nj.gov/dep/newsrel/2005/05_0018.htm)] — dostęp 4 grudnia 2006].

Population of Indians...,

2002 Population of Indians on the Rise, w: *ICT* z 29 marca.

Prison Warrior Society...,

2001 Prison Warrior Society Certified as Gang Security Threat, w: *News from Indian Country* 15, s. 14.

Protzman Rachael,

2005 High Court to hear Sherrill appeal Tuesday, w: *Oneida Dispatch* z 8 stycznia [<http://www.oneidadispatch.com/site/news.cfm?newsid=13714689>] — dostęp 14 stycznia 2008].

Ralph Randy D.,

1995 [uaktualnione 2001] Ramapough Mountain People. „The Jackson Whites”. A Pathfinder and Annotated Bibliography [<http://www.netstrider.com/documents/whites/index.html>] — dostęp 19 września 2002].

Randolph Eleanor,

2003 New York's Native American Casino Contributes, but Not to Tax Rolls, w: *The New York Times* z 18 października [<http://www.nytimes.com/2003/10/18/opinion/18SAT4.html?tnemail1>] — dostęp 20 marca 2007].

Rapp Scott,

2003 Cayugas' Casino Plans 2005 Opening. Partnership Hopes for Swift Federal, State Approval for Project in Monticello, w: *The Syracuse Post Standard* z 27 kwietnia.

- 2004 Land Claim Case to Be Heard. The sides in Cayuga Indian claim will have an hour each before U.S. appeals court, w: *The Syracuse Post Standard* z 25 lutego.
- Rival Oneida Group...,
- 2003 Rival Oneida Group Denied Status in Land Claim Suit, w: *Indianz.Com* z 16 kwietnia.
- Ryan Andrew,
- 2007 Mashpee tribe wins federal recognition: Status likely to fuel push for a casino, w: *Boston Globe* z 16 lutego [[http://www.boston.com/news/local/articles/2007/02/16/mashpee\\_tribe\\_wins\\_federal\\_recognition?mode=PF](http://www.boston.com/news/local/articles/2007/02/16/mashpee_tribe_wins_federal_recognition?mode=PF) — dostęp 20 marca 2007].
- Schneider Meg,
- 1997 Tax, Land Issues Involving Oneidas Are Intertwined (Special Report: One Land, Two Peoples), w: *The Observer Dispatch Utica* z 2 marca.
- Shaw David L.,
- 2002 Tribes' Approaches Differ. N.Y. Cayugas Seek Land First; Seneca-Cayugas seek gaming, w: *The Syracuse Post Standard* z 2 marca.
- Shawl Was Gift to Say Thanks...,
- 1998 Shawl Was Gift to Say Thanks for Food Sent to Valley Forge, w: *The Observer Dispatch Utica* z 19 lutego.
- Shenandoah Maisie,
- 1990 Oneida O-NA-YOTE-KA-O-NA „People of the Standing Stone”, *The Oneida Indian Nation. Official Publication of the Oneida Nation of New York* 2: 3 grudnia [[http://www.oneidasfordemocracy.org/main/wp-content/files/articles%20and%20related/1990\\_12\\_ART\\_OIN\\_Newsletter.pdf?PHPSESSID=f44e3239eac1128e266df57773aae55a](http://www.oneidasfordemocracy.org/main/wp-content/files/articles%20and%20related/1990_12_ART_OIN_Newsletter.pdf?PHPSESSID=f44e3239eac1128e266df57773aae55a) — dostęp 16 stycznia 2008].
- Sims Leah C.,
- b.d.w. Unraveling a Deceptive Oral History. The Indian Ancestry Claims of Philip S. Proctor and His Descendants [<http://www.eskimo.com/~lcsims/tayacfraud.htm> — dostęp 25 stycznia 2008].
- Smith Robert L.,
- 1993 Chief Homer Didn't Seek the Position, w: *The Syracuse Post Standard* z 12 sierpnia.
- Starna William A.,
- 1990 „Whose History Will Be Taught, and What Is History Anyway?”, w: *New York Times* [list do wydawcy] z 7 marca.
- State Called...,
- 2003 State Called to Collect All Sales Tax, w: *Oneida Dispatch* z 13 lutego.
- Supreme Court rejects...,
- 2005 Supreme Court rejects Oneida argument in Sherrill, w: *ICT* z 29 marca [<http://www.indiancountry.com/content.cfm?id=1096410652> — dostęp 13 stycznia 2008].

Szczepkowska Joanna,

2003 Pociąg do Polski, w: *Gazeta Wyborcza* z 24–26 grudnia, s. 27–28.

Taylor Robert,

2002 'Hate Group' Member Seeks GOP Nod, w: *ICT* z 27 lutego.

Tobin David,

1995a Gambling with Tradition. Oneida Leader Defines a Nation. A Legacy for His People, w: *The Syracuse Post Standard* z 9 października.

1995b Gambling with Tradition. Making Dollars and Dissent, w: *The Syracuse Post Standard* z 10 października.

Tribes Say...,

2001 Tribes Say Indian Casinos Support Local Services, w: *Gambling Magazine* z 14 lutego.

Walter George W.,

1960 New Chief to Be Named by Oneidas, artykuł z lokalnej prasy, sierpień, *Chief Rockwell Papers*.

1963 Loss of 'Windfall' Eyed by Oneida Indian Nation, artykuł z lokalnej prasy z 30 września, *Chief Rockwell Papers*.

Walters Jolene — Jacques Picard,

2004 Supreme Court Brief Due Next Week, w: *Oneida Dispatch* z 15 stycznia [[http://www.zwire.com/site/news.cfm?newsid=10819009&BRD=1709&PAG=461&dept\\_id=68844&rfi=6](http://www.zwire.com/site/news.cfm?newsid=10819009&BRD=1709&PAG=461&dept_id=68844&rfi=6) — dostęp 20 stycznia 2004].

Wanfried Kurt — Jolene Walters,

2004 Nation Files Response in Supreme Court, w: *Oneida Dispatch* z 28 stycznia [<http://www.oneidadispatch.com/site/news.cfm?newsid=10884970> — dostęp 15 stycznia 2008].

What is a Powwow,

2001 What is a Powwow?, w: *Nanticoke Lenni-Lenape, 21<sup>st</sup> Annual Powwow*. June 9–10. Salem County Fairgrounds, Salem, New Jersey.

Wick Steve — Thomas Maier,

2003 Lost Indian Lands. Shinnecocks and Montauketts Fight to Regain Areas Taken in Questionable Deals [<http://www.newsday.com/community/guide/lihistory/> — dostęp 8 czerwca 2003].

Wisconsin tribe opposes...,

2007 Wisconsin tribe opposes Oneida Nation trust Land, w: *Indianz.Com* z 21 czerwca [<http://64.62.196.98/News/2007/003557.asp> — dostęp 15 stycznia 2008].

Zaraska Marta,

2001 Czystka kasowa. USA. Kasyno skłóciło Indian, w: *Gazeta Wyborcza* 185, wydanie waw (Warszawa), 9 sierpnia.

## Źródła o charakterze urzędowym i prawnym

Case Oneida Nation v. Madison County (74–CV–187) U.S. Proposed Amended Complaint 8 grudnia 1998 [dostęp 13 czerwca 2003].

The Indian Reorganization Act, June 18, 1934 (Wheeler–Howard Act) — strona Indigenous Nations Federal Charter Association 1218 West Rock Creek Road, Norman, Oklahoma 73069 [<http://www.infca.org/tribes/IRA.htm> — dostęp 13 czerwca 2003].

Nanticoke Lenni–Lenape By–laws — Nanticoke Lenni–Lenape Indians of New Jersey, Inc. By–laws, adopted 1978, last revised 1995.

Oneida Tribal Census Roll, NY Res. — ab't 1880. Oneida Indians, Oneida, New York Reservation, Tribal Census Roll, Compiled Date Unknown Possibly Around 1886 („Oneida Indians Residing up on the Oneida Reservation. Census Furnished by a Chief”), Copies Made from the Madison County Historical Society, Utica, NY, July 2000 by William Sommers Quistorf [<http://www.angelfire.com/tx4/oneida/page8.html> — dostęp 26 czerwca 2003].

State Treaty With The Oneida Indians, 1788 [<http://www.madisoncounty.org/motf/T1788.html> — dostęp 13 czerwca 2003].

Statement by Ray Halbritter, Nation Representative Oneida Indian Nation, before the Joint–Assembly Standing Committee on Judiciary assembly standing committee on oversight, analysis and investigation assembly standing committee on racing and wagering and assembly standing committee on tourism, arts and sports development, Syracuse, New York March 11, 2005 [<http://oneidanews.net/assemblytestimony/#anchor6> — dostęp 12 czerwca 2006].



# Summary

The Oneidas of the central New York state started returning to their homeland in 1960s. The homeland was almost abandoned, but the memory of the place survived. In the course of the 19th century more numerous Oneida groups left the state and settled in Wisconsin and Ontario. Who are those that returned just few decades ago? Are they a nation, as they call themselves; are they a group, a recomposed community, are they, as the Oneidas used to be, members of the famous Iroquois League, described by Lewis Henry Morgan; are they a modern enterprise of skillful businessmen (they own one of most successful Indian casinos in the United States); or are they traditional Onyota'a:ka, People of the Standing Stone? How do they perceive themselves, how do they present their Oneidaness, their Indianess, and their being the Iroquois? How do others perceive them?

The Nanticoke Lenni–Lenapes of southern New Jersey incorporated as an educational institution in 1978. They are a mixture of local inhabitants of the area of Gouldtown (Cumberland County) and Nanticoke immigrants from the neighboring state of Delaware who crossed the Delaware Bay after the Civil War. In the past, the people who now form the Nanticoke Lenni–Lenapes were considered Black, “Mullatoes,” or “tri–racial,” and many of the members today say they were not aware of their Indian roots. The descendants of the Native Americans who left the area in the colonial times, now living in Oklahoma have problems with recognizing them as their “relatives.” Nonetheless they are struggling to obtain the federal government’s recognition as a Native American tribe, one of the famous Delaware (Lenape) tribes who once lived in the area.

Both groups, the main characters of this work, serve as examples (authors and objects) of very dynamic processes of shaping the new identity of the American Indians in the Eastern Seaboard, the area where native peoples assimilated and acculturated to the white man’s world sooner than others. The new understandings of notions of identity, tradition, and the past — which are the main topics of this work — shall not be discussed without the context of such issues as

Indian gambling, Indian land claims, and federal recognition that dominate today's Indian politics and stimulate the new images of Native Americans.

All this fascinating intertwining of the politics, ethnicity, and contemporary interpretations of the past made me conduct a research in the "Indian country." I did field-work with both groups in the summers of 2001 and 2002 for my Ph.D. thesis, and in the following years I've kept track of their developments either via press or through letter contacts with the communities' members and American scholars. I also conducted shorter field researches with the related Native American groups in Ontario, Wisconsin, and Oklahoma to make an Indian identity-making picture broader and fuller? Among quite a few institutions that supported my field-work I need to point out one in particular: the Tokyo Foundation which provided for my research for many years starting from 2001.

This work can be read not only as an ethnographic and ethnohistorical account, but also as sometimes personal narration of the experiences of a researcher with the native peoples of the eastern coast of the United States.

# Spis treści

Podziękowania . . . . .	5
Wstęp . . . . .	9
A. Cele pracy, metody, badane grupy, literatura . . . . .	9
B. Tożsamość, grupa etniczna, tradycja jako źródło tożsamości . . . . .	24
1. Współczesna historia i sytuacja Indian w Stanach Zjednoczonych . . . . .	33
1.1. Przełom XIX i XX wieku — „zamknięcie granicy”, „znikająca rasa”, asymilacja, odrodzenie . . . . .	33
1.2. Demografia, polityka, status, zmiany świadomościowe wśród Indian. . . . .	41
1.3. Dlaczego Nanticoke Lenni–Lenape i Oneida Indian Nation . . . . .	46

## Oneidowie

2. Lud odnaleziony. Historia i sytuacja współczesna . . . . .	51
2.1. Historia Oneidów przed i po amerykańskiej wojnie o niepodległość. . . . .	51
2.1.1. Traktaty ze Stanami Zjednoczonymi — podstawa współczesnych roszczeń . . . . .	58
2.2. Roszczenia ziemskie. . . . .	61
2.2.1. Roszczenia ziemskie Oneidów dotyczące ziemi utraconej po Indian Trade and Intercourse Act (1790). Powrót do rodzinnej ziemi . . . . .	62
2.2.2. Roszczenie z 1979 roku w sprawie odzyskania ziemi utraconej przed Indian Trade and Intercourse Act (1790). . . . .	70
2.3. Roszczenia ziemskie innych grup indiańskich na Wschodzie . . . . .	71
2.3.1. Tuskarorowie. . . . .	71
2.3.2. Montaukowie z Long Island . . . . .	72
2.3.3. Mikosucy z Florydy. . . . .	72
2.3.4. Kajugowie . . . . .	73
2.3.5. Mashpee . . . . .	76
2.4. Przemysł hazardowy i odrodzenie tożsamości indiańskiej . . . . .	77



2.5. Współczesne konflikty i sukcesy . . . . .	81
2.5.1. Dyrektor generalny kontra matka rodowa i Wielka Rada Haudenosaunee. Rozwój ekonomiczny OIN. Gra o suwerenność . . . . .	81
2.5.2. Spór o „32 akry” . . . . .	91
2.5.3. Konflikty z prywatnymi właścicielami i władzami lokalnymi. Sprawa Sherrill. Przymierze zamiast podatków . . . . .	95
2.6. Podsumowanie . . . . .	104
3. Mówić własnym językiem? Polityka i tradycja w Długim Domu Oneidów . . . . .	105
3.1. Kultura i organizacja społeczna . . . . .	105
3.1.1. Rody i długie domy . . . . .	105
3.1.2. Członkostwo i idea więzów krwi . . . . .	109
3.1.3. Członkostwo w grupie a uczestnictwo w życiu religijnym . . . . .	114
3.2. „Dostawiając krokwie” — Konfederacja Irokezów . . . . .	115
3.2.1. Wampum . . . . .	120
3.2.2. Oneidowie i Konfederacja Haudenosaunee . . . . .	124
3.3. Rola tradycyjnej religii Irokezów. Wielka Rada Haudenosaunee . . . . .	126
3.3.1. <i>Gaiwio</i> , hazard i ziemia . . . . .	127
3.3.2. Ceremonie w Długim Domu Oneidów. Poszukiwanie tradycji . . . . .	134
3.3.2.1. Język tubylczy — <i>sacrum</i> i <i>profanum</i> . . . . .	139
3.3.2.2. Indianie a outsiderzy. Ochrona ceremonii . . . . .	144
3.4. Folklor — udomowiona egzotyka. Jarmark stanowy, wioski i festiwale indiańskie . . . . .	145
3.5. Inne formy tradycji . . . . .	147
3.6. Wniosek. Idea i praktyka . . . . .	149
4. Historia mityczna Oneidów . . . . .	150
4.1. Sojusznicy w rewolucji . . . . .	150
4.2. Oneidowie — pierwsi sprzymierzeńcy Ameryki . . . . .	161
4.3. Polly Cooper i Dolly Two Kettles Cobus . . . . .	163
4.4. Deganawida — Czyniący Pokój, stworzenie Ligi Pięciu Narodów . . . . .	165
4.5. Wielkie Prawo Pokoju i Konstytucja Stanów Zjednoczonych . . . . .	166
4.6. Wnioski . . . . .	170
5. Tożsamości Oneidów. Odradzająca się społeczność, lud indiański, naród? . . . . .	172
5.1. Praktykowanie, odnajdywanie i uczenie się tożsamości . . . . .	174
5.2. Tożsamość oneidzka, irokeska, indiańska i amerykańska . . . . .	178
5.3. Doktryna przynależności jako granica etniczna . . . . .	180
5.4. Tożsamość grupowa a niezależność jednostki . . . . .	182
5.5. Ziemia i ogień. Źródła nowej tożsamości . . . . .	183

## Nanticoke Lenni–Lenapowie

6. Najnowsza historia Nanticoke Lenni–Lenapów . . . . .	203
6.1. Migracje i podziały. Historia Delawarów . . . . .	205
6.2. Historia Indian Nanticoke z Maryland . . . . .	218
6.3. Gouldtown. Historia społeczności . . . . .	221
6.4. Powstanie społeczności Nanticoke Lenni–Lenape . . . . .	223
7. „Znać wszystkie zwyczaje”. Poszukiwanie indiańskiej tradycji . . . . .	229
7.1. Członkostwo, „naturalna krew”, kolor skóry . . . . .	229
7.2. Władza „plemienna” organizacji . . . . .	233
7.3. Religia . . . . .	235
7.3.1. „Kościół tubylczy” — Zjednoczony Kościół Metodystów św. Jana . . . . .	235
7.3.2. Taniec Słońca . . . . .	240
7.4. Folklor, nowe tradycje. Tubylczość wyobrażona . . . . .	246
7.4.1. „Szałas potów” . . . . .	246
7.4.2. <i>Powwow</i> . . . . .	248
7.4.3. Indiańska „księżniczka” . . . . .	252
7.4.4. Pokazy tańców, wykłady . . . . .	254
7.5. Religia i folklor a tożsamość . . . . .	254
8. Opowieści z Bridgeton . . . . .	260
8.1. Zachwiana etniczność: Indianie, kolorowi, Mulaci, Murzyni . . . . .	260
8.2. Niewidzialni dla obcych. Strażnicy ziemi. „Polityka” ustnej tradycji . . . . .	263
8.3. „Prawdziwi”, „Pierwsi” Ludzie. Nazwy i odnalezione tradycje . . . . .	267
8.4. <i>Walam Olum</i> . Falszywa tradycja . . . . .	268
8.5. Black Creek. Dziedzictwo, polityka i wynalezione tradycje . . . . .	272
8.6. Panindiańska wspólnota mityczna . . . . .	274
8.7. Opiekunowie ziemi i stworzenia . . . . .	275
8.8. Wnioski . . . . .	276
9. Tożsamość odnaleziona . . . . .	278
9.1. Tożsamość „nieuprawna” i tożsamość deklarowana . . . . .	278
9.2. Tożsamość lenapska a tożsamość indiańska . . . . .	283
9.3. NLL a Czarni Amerykanie — konstruowanie granic . . . . .	286
9.4. Wyobrażone wspólnoty Delawarów . . . . .	290
9.4.1. „Konfederacja” Lenapów . . . . .	293
9.5. Wnioski. Etniczność tradycyjna i etniczność wyobrażona . . . . .	298

10. Uwagi końcowe. Etniczna „forma”, czyli o stawianiu się „narodów” indiańskich . . . . .	301
10.1. Źródła powstania współczesnych społeczności OIN i NLL . . . . .	302
10.2. Podobieństwa i różnice strategii etnicznych OIN i NLL . . . . .	305
10.2.1. Instrumentalny charakter kryteriów etnicznych. Członkostwo a więź społeczna u OIN i NLL . . . . .	305
10.2.2. Religia a tożsamość etniczna . . . . .	308
10.2.3. Historia jako „opowieści o tożsamości”: sztuka zapamiętywania i zapominania . . . . .	311
10.3. Inne wnioski . . . . .	315
10.3.1. NLL — wątpliwości związane z indiańskim dziedzictwem grup na Wschodnim Wybrzeżu . . . . .	315
10.3.2. OIN — tożsamość jednostki a przynależność grupowa . . . . .	316
10.4. Strategie etniczne OIN i NLL na tle strategii innych grup. . . . .	318
Aneks. Informatorzy. . . . .	322
Bibliografia . . . . .	335
Summary . . . . .	381