

MIROSLAWA POSERN-ZIELIŃSKA

ŹRÓDŁA RELATYWNEJ DEPRYWACJI A GENEZA SHAKERYZMU

ŹRÓDŁA RELATYWNEJ DEPRYWACJI

Ważną dziedziną badań nad ruchami społeczno-religijnymi są studia poświęcone genezie tych zjawisk. Koncentrują się one na poszukiwaniu czynników sprawczych, wśród których rozpatruje się przyczyny o charakterze społeczno-politycznym, ekonomicznym, kulturowym, ideologicznym i psychologicznym. Analizy te zmierzają do stworzenia uniwersalnej teorii ruchów społeczno-religijnych, która wyjaśniałaby zarówno ich genezę, rozwój i upadek, jak również ich różnorodne funkcje. Dotychczasowe wysiłki nie zostały wszakże uwieńczone powodzeniem, nadal bowiem dysponujemy tylko częściowymi rozwiązaniami tego skomplikowanego problemu.

Wśród koncepcji dotyczących społecznych źródeł ruchów społeczno-religijnych na uwagę zasługuje tzw. teoria relatywnej deprywacji. Jej twórcą jest znany amerykański antropolog i socjolog — David F. Aberle, który sformułował ją na podstawie szeregu sugestii wysuwanych wcześniej przez innych badaczy.

Relatywna deprywacja — wg Aberlego — polega na negatywnej niezgodności pomiędzy uzasadnionymi oczekiwaniami jednostki lub grupy względem otaczającej ją rzeczywistości a faktycznym jej stanem, który nie odpowiada owym oczekiwaniom¹. W tym ujęciu układem odniesienia dla społecznych ocen aktualnego stanu rzeczy są indywidualne (społeczne oczekiwania, ukształtowane na podstawie dawnych doświad-

¹ D. F. Aberle, *The Peyote Religion among the Navaho*, „Viking Fund Publications in Anthropology”, t. 42, New York 1966, s. 323; tenże, *A Note on Relative Deprivation Theory as applied to Millenarian and other Cult Movements*, [w:] Thrupp S. L. [ed.], *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, „Comparative Studies in Society and History”, Supplement II, The Hague 1962, s. 193.

czeń jednostki) grupy. Negatywne sądy o rzeczywistości są kształtowane wyłącznie na podstawie stałych konfrontacji współczesności z przeszłością. Mogą one zatem powstać nawet w takich środowiskach, których dochody, stopa życiowa i dostęp do różnorodnych osiągnięć cywilizacyjnych znacznie przekraczają średni poziom dla danego kraju, klasy czy warstwy. Układem odniesienia jest bowiem zawsze własna przeszłość, na podstawie której wnioskuje się o przyszłości. Jej niezgodność z przewidywaniami staje się źródłem niezadowolenia. Odczuwana deprywacja ma więc charakter względny, a nie absolutny². Zresztą zdarza się, że identyczny kontekst sytuacyjny w jednym przypadku wywołuje społeczne niezadowolenie i silne poczucie krzywdy, w innym zaś — nie.

Aberle wyróżnił cztery podstawowe typy deprywacji. Wszystkie one pojawiają się zarówno na płaszczyźnie przeżyć indywidualnych, jak i zbiorowych. Dla powstania ruchu społeczno-religijnego ma jednak znaczenie tylko deprywacja odczuwana przez grupę³.

Najwcześniej ujawnia się tzw. deprywacja w zakresie stanu posiadania. Obejmuje ona wyłącznie ekonomiczną sferę życia, rzutując wszakże na wszystkie pozostałe. Składa się na nią niezadowolenie z aktualnych dochodów, niższych od poprzednio uzyskiwanych; z utraty dawnych terytoriów, co ma często wpływ na obniżenie dotychczasowej stopy życiowej; z konieczności tradycyjnej gospodarki, co stanowi zawsze bezpośrednią przyczynę poważnych perturbacji ekonomicznych.

Pochodną tego typu jest tzw. deprywacja statusu społecznego. Stanowi ona rezultat zasadniczych zmian w strukturze społecznej, powodujących upadek dawnych autorytetów i powstawanie nowych, odsunięcie od wpływów i beneficjów starej elity władzy, pojawienie się grupy nowobogackich, rozbijających tradycyjny ład społeczny. W efekcie tego spora część społeczeństwa poddanego tym przeobrażeniom przeżywa frustrację z powodu radykalnego obniżenia dotychczas zajmowanej pozycji społecznej.

Z obu tych typów wynika tzw. deprywacja w zakresie zachowań. Dotyczy ona negatywnie ocenianych przez daną społeczność zmian w obrębie stosunków wewnątrzgrupowych, które wyrażają się w rozluźnieniu więzów rodowych i wielkorodzinnych, lekceważeniu ludzi starych, upadku dawnej moralności, zaniku wzajemnej pomocy i współpracy, itp.

Czwarty typ deprywacji obejmuje sferę samooceny konfrontowanej z opiniami innej grupy, na ogół dominującej. Lekceważenie, pogarda, przypisywanie wyłącznie ujemnych cech charakterologicznych grupie

² *Tamże*, s. 193.

³ *Tamże*, s. 210.

zdominowanej przez grupę dominującą są źródłem tzw. deprywacji w zakresie określania własnej wartości. Z drugiej jednak strony kształtować ją może również świadomość niepowodzeń własnej grupy, co — w konfrontacji ze społeczeństwem dominującym, wolnym od takich perturbacji — może stać się przyczyną autonegatywnej oceny własnej wartości. Rozziew pomiędzy aktualną postawą a dawnymi, pozytywnymi sądami stanowi również źródło omawianego tu typu deprywacji⁴.

Wszystkie typy deprywacji pojawiają się na ogół łącznie, składając się na stan głębokiego niezadowolenia społecznego z aktualnej rzeczywistości. Naturalnymi reakcjami grup dotkniętych przez deprywację są próby jej zneutralizowania. Jedną z nich jest ruch społeczno-religijny, który zwykle zaczyna działać wówczas, gdy zablokowane zostają wszelkie szanse na rozładowanie tego niezadowolenia przy pomocy środków racjonalnych.

A zatem można przyjąć za Aberlem, że jednym z czynników konstytuujących ruch społeczno-religijny jest właśnie owa relatywna deprywacja. Jej obecność zdaje się być niezbędna, choć równocześnie nie wystarczająca dla powstania zjawiska tego typu. Nie wszędzie bowiem pojawienie się stanu społecznego niezadowolenia wywołuje rozwój ruchu społeczno-religijnego, co świadczy wyraźnie o konieczności ujawnienia się całego zespołu współdziałających ze sobą bodźców. Deprywacja jest tylko jednym z nich, choć z pewnością należy do najważniejszych⁵.

Koncepcja relatywnej deprywacji jako jednego z ważniejszych czynników stymulujących powstanie ruchu społeczno-religijnego została — jak dotychczas — sprawdzona empirycznie tylko na przypadku akceptacji peyotyzmu przez Navahów⁶. Analiza ta zorientowana została na ujawnienie różnych typów deprywacji doświadczanych przez tę grupę Indian wskutek przymusowej w latach 30-tych XX w. redukcji stad hodowanych przez nich owiec i koni. Mimo iż koncepcja Aberlego została dość powszechnie przyjęta przez badaczy ruchów społeczno-religijnych, to jednak ich konstatacje na temat społecznego niezadowolenia odczuwanego przez uczestników danego ruchu mają charakter nader ogólnikowy. Z reguły nie uwzględniają one całego bogactwa kontekstu sytuacyjnego, który wyzwała poszczególne typy deprywacji. Tymczasem prawidłowe ich rozpoznanie jest niezbędne dla wyjaśnienia genezy i charakteru każdego ruchu społeczno-religijnego.

W niniejszym artykule podjęto próbę dość szczegółowej analizy głównych źródeł relatywnej deprywacji doświadczanej przez Salishów z Pół-

⁴ Aberle, *The Peyote Religion ...*, s. 326-329; tenże, *A Note on ...*, s. 210-211.

⁵ Tenże, *The Peyote Religion ...*, s. 329.

⁶ Tamże.

nocno-Zachodniego Wybrzeża, którzy — poszukując remedium na szereg dotkliwie odczuwanych bolączek społecznych — zainicjowali w 2 poł. XIX w. sekciarski ruch religijny, tzw. indiański shakeryzm. Zbadanie mechanizmów wytwarzających w tym przypadku stan relatywnej deprywacji ma znaczenie zarówno dla studiów szczegółowych nad samym shakeryzmem, jak i dla teorii ruchów społeczno-religijnych, w której koncepcja Aberlego odgrywa doniosłą rolę.

2. DZIEJE STOSUNKÓW INTERETNICZNYCH

Bezpośrednią przyczyną społecznego niezadowolenia, którego próbą rozładowania stał się shakeryzm, były nierównoprawne stosunki interetniczne pomiędzy ludnością autochtoniczną i Białymi. Dlatego też w dziejach i charakterze euro-amerykańskiej kolonizacji Północno-Zachodniego Wybrzeża należy szukać głównych źródeł poszczególnych typów deprywacji. Kolonizacja ta wywierała bowiem bezpośredni wpływ na natężenie i charakter kontaktów ludności białej ze społecznościami tubylczymi oraz na zmianę warunków ich życia. Powstanie zaś owej sytuacji „kontaktowej” zapoczątkowało nieprzerwane do dziś procesy akulturacyjne⁷, przebiegające na rozmaitych płaszczyznach życia ludności zdominowanej.

Grupa tzw. Przybrzeżnych Salishów niemal do końca XVIII w. nie zetknęła się w sposób bezpośredni z Białymi, a przynajmniej nic nie wiadomo o istnieniu jakichkolwiek wcześniejszych kontaktów. Z zachowanej dokumentacji wynika, iż po raz pierwszy Indianie ci odwiedzeni zostali przez członków wyprawy G. Vancouvera, co nastąpiło w 1792 r.⁸ Wiek XIX przyniósł w tym względzie radykalne zmiany. Na początku tego stulecia Biali zdołali już bowiem spenetrować cały kontynent amerykański aż do rzeki Columbii⁹. Dzieło odkrycia kraju Salishów dla

⁷ R. Redfield, R. Linton, M. J. Herskovits, *Memorandum for the Study of Acculturation*, „American Anthropology”, t. 38: 1936, s. 149-152; K. Małkowska, *Problem akulturacji w etnologii amerykańskiej. Założenia i perspektywy teoretyczne*, „Etnografia Polska”, t. 10: 1966, s. 62-63; R. Linton, *Acculturation and the Processes of Culture Change*, [w:] R. Linton [ed.], *Acculturation in Seven American Tribes*, New York 1940, s. 463-465; tenże, *The Distinctive Aspects of Acculturation*, [w:] *Acculturation in Seven ...*, s. 501.

⁸ G. A. Pettitt, *The Quileute of La Push. 1775-1945*, „Anthropological Records”, t. 14, cz. 1: Berkeley-Los Angeles 1950, s. 21; M. W. Smith, *The Puyallup of Washington*, [w:] Linton, *Acculturation in Seven ...*, s. 23; Ph. Drucker, *Indians of the Northwest Coast*, „Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Anthropological Handbook”, t. 10, New York—Toronto—London 1950, s. 21.

⁹ Smith, *The Puyallup ...*, s. 24. Warto tu wspomnieć, mimo iż rzecz nie dotyczy bezpośrednio Indian znad Puget Sound, że pierwszym europejskim podróżnikiem, który przemierzył kontynent północnoamerykański za wschodu na zachód,

Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii było przede wszystkim zasługą słynnej ekspedycji M. Lewisa i W. Clarka, która dotarła nad Ocean Spokojny pod koniec 1805 r.¹⁰ Owo odkrycie nowych obszarów dla euro-amerykańskiej kolonizacji i eksploatacji pociągnęło za sobą szybkie powstawanie nad dolnym biegiem Columbii szeregu brytyjskich i amerykańskich faktorii handlowych. Ich funkcjonowanie ułatwiały wcześniej zorganizowane regularne kursy statków, docierających do ujścia głównego traktu wodnego tego obszaru — Columbii¹¹. Począwszy od 1818 r. stałe kontakty z Indianami utrzymywały przede wszystkim stacje handlowe — Astoria Fur Company i Hudson's Bay Company¹². Autochtoni związani byli interesami również z przedstawicielami Pacific Fur Company i Northwest Company¹³. Samo nasycenie tego niewielkiego w gruncie rzeczy obszaru tak dużą liczbą przedsiębiorstw handlowych wskazuje na istnienie ożywionych kontaktów pomiędzy Indianami i Białymi prowadzącymi ze sobą handel wymienny¹⁴. Szczególne znaczenie

był Alexander Mackenzie. Dotarł on nad pacyficzne wybrzeże w okolicy ujścia rzeki Bella Coola 21 lipca 1793 r. Wyczyn ten wieńczył jego drugą transkontynentalną wyprawę penetracyjną. Temu więc podróżnikowi należy przypisywać odkrycie lądowego Przejścia Północno-Zachodniego. J. B. Brebner, *The Explorers of North America 1492-1806*, Cleveland, Ohio 1966, s. 375-382; Drucker, *Indians of ...*, s. 21.

¹⁰ Oprócz realizacji głównego zadania, członkowie wyprawy dokonali wszechstronnych obserwacji przemierzanych obszarów. Szczegółowe informacje o możliwościach i sposobach przyszłej eksploatacji gospodarczej nowo odkrywanych terenów — zob.: D. Jackson, [ed.], *Letters of the Lewis and Clark Expedition with Related Documents 1783-1854*, Urbana 1962.

¹¹ Spławność tej rzeki zbadali dokładnie Lewis i Clark, o czym nie omieszkali poinformować swych zwierzchników w obficie wysyłanej korespondencji. Nic więc dziwnego, że szybkie uruchomienie stałej komunikacji wodnej na Columbii nie sprawiło większego kłopotu przybyłym później eksploatorom. Zob.: Jackson, *Letters ...*, s. 320.

¹² W. Brandon, *The American Heritage Book of Indians*, New York 1966, s. 271; Smith, *The Puyallup ...*, s. 24; J. P. Awierkiewa, *Razłożenie rodowej obszczy i formowanie rannieklassowych odnoszeń v obszczestwie inđejciew siewiero-zapadnego pobereża Siewiernoj Amieriki*, „Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Miklucho-Maklaja”, n. s. t. 70, Moskwa 1961, s. 206.

¹³ Pettitt, *op. cit.*, s. 21.

¹⁴ Lewis docenił możliwości intratnego handlu skórami. Pisząc 23 IX 1806 r. list do prezydenta USA — Thomasa Jeffersona, precyzował w nim szczegóły ich zbytu: „We view this passage across the Continent as affording immense advantages to the fur trade [...] The furs of all this immense tract of country [...] may be conveyed to the mouth of the Columbia by the 1st of August in each year and from thence be shipped to, arrive in Canton earlier than the furs at present shipped from Montreal annually arrive in London. [...] Thus the productions [of] nine tenths of the most valuable fur country of America could be conveyed by the route proposed to the East Indies”. Jackson, *op. cit.*, s. 321.

miały w tym względzie forty wybudowane przez Hudson's Bay Company¹⁵.

Największa intensyfikacja stosunków wzajemnej zależności rozpoczęła się dopiero w 1832 r., kiedy to owa słynna północnoamerykańska kompania handlowa założyła nad Zatoką Nisqually siedzibę finansowanej przez nią Puget Sound Agricultural Company. Stacja ta od zarania swego istnienia miała na celu rozwijanie akcji osadniczej na urodzajnych, znakomicie nadających się pod uprawę preriach Nisqually i Cowlitz. Wkrótce też poczęły wyrastać na nich liczne farmy, a nawet duże majątki ziemskie, które początkowo obejmowali w posiadanie zasłużeni pracownicy Hudson's Bay Company. Później jednak poczęli napływać i inni osadnicy, zapewniając na długie lata Puget Sound Agricultural Company wielce zyskowną działalność, która rozwijała się aż do 1869 r.¹⁶

Ów natężający się proces osadniczy wzmogła jeszcze tzw. kalifornijska gorączka złota, która spowodowała, począwszy od 1849 r., gwałtowny wzrost liczby ludności na południowym zapleczu interesującego nas obszaru. Te nagłe zmiany demograficzne miały oczywiście wpływ na poważne zwiększenie się zapotrzebowania na środki aprowizacyjne i przemysłowe. Najbliższym terenem, skąd mogło nadejść odpowiednie zaopatrzenie, było Północno-Zachodnie Wybrzeże, na którym od tej chwili poczyną zwiększać się liczba ośrodków miejskich wraz z rozwijającym się przemysłem, zgłaszającym z kolei duży popyt na siłę roboczą. W związku z tym trafiają tam spore grupy białej ludności, która pragnie bądź to inwestować swe kapitały w intratne przedsiębiorstwa, bądź też pracą własnych rąk dorobić się, nie ponosząc — w przeciwieństwie do kalifornijskich poszukiwaczy złota — żadnego ryzyka¹⁷.

Poważny wzrost liczebności białych osadników wielce skomplikował stosunki interetniczne na południowym skraju Północno-Zachodniego Wybrzeża. I tym razem — jak zwykle w podobnych sytuacjach — ofiarą padli autochtoni, którzy pozbawieni zostali terytoriów plemiennych przez ludność napływową znacznie wcześniej niż ich północni pobratymcy — Kwakiutlowie, Haida i Indianie Tsimshian.

Pierwsze porozumienie, dotyczące cesji ziem indiańskich na rzecz białych osadników, zawarte pomiędzy rządem Stanów Zjednoczonych

¹⁵ Wśród założonych w kraju Salishów przez Hudson's Bay Company stacji handlowych naczelną rolę odgrywały: wzniesiony w 1827 r. przy ujściu rzeki Frazer — Fort Langley; wybudowany w roku 1833 na południowym wybrzeżu Puget Sound — Fort Nisqually oraz powstały w 1848 r. w południowej części Półwyspu Vancouver — Fort Victoria, z którego zainicjowano akcję białego osadnictwa na Północno-Zachodnim Wybrzeżu. A w i e r k i e w a, *Razłożenie ...*, s. 206; Drucker, *Indians of ...*, s. 22.

¹⁶ Smith, *The Puyallup ...*, s. 24.

¹⁷ Tamże, s. 25.

i poszczególnymi grupami Przybrzeżnych Salishów, podpisano u schyłku 1854 r. Tak więc po upływie 22 lat od chwili pojawienia się na tych terenach pierwszych białych osadników uprawomocniono sytuację, umożliwiającą bezkarne rugowanie Indian z zajmowanych przez nich obszarów i przesiedlanie ich do któregoś z trzech utworzonych na mocy w.w. układu rezerwatów: Nisqually, Squakson i Puyallup¹⁸.

Porozumienie z 1854 r., znane pod nazwą „Treaty of Medicine Creek”, nie uwzględniło ekonomicznych podstaw życia Indian. Wyznaczone bowiem pod rezerwy terytoria nie gwarantowały fundamentalnych warunków egzystencji ani grupom rybaków śródlądowych, uzupełniających swoje środki żywnościowe zbieractwem¹⁹, ani też hodowcom koni, którzy zamieszkiwali odsunięte od wybrzeża prerie i nastawieni byli z jednej strony na myślistwo, z drugiej zaś — na handel końmi z Białymi. Przyznane Indianom rezerwy nie objęły żadnych terenów nadających się na pastwiska, na których mogłyby wypasać się tubylcze stada koni. Sytuacja była tym bardziej trudna, że istniał duży popyt na konie, związany ze wspomnianą już kalifornijską gorączką złota. Rozrost owych stad był więc bezpośrednim efektem istniejącego na nie zapotrzebowania. Szybkie przestawienie się w tym względzie ekonomiki Indian świadczy dobitnie o wejściu ich w orbitę gospodarki towarowo-pieniężnej i narodzeniu się w środowiskach autochtonicznych chęci czerpania z niej odpowiednich zysków. Załamanie się tego sposobu zdobywania środków utrzymania, spowodowane niewłaściwą lokalizacją rezerwatów, musiało z konieczności wywołać niezadowolenie, które w połączeniu z rozgoryczeniem równie poszkodowanych rybaków, stało się zarzewiem indiańskiej wojny z lat 1855-1856²⁰. Po jej wygaśnięciu wojownicze nastroje wśród Indian znacznie osłabły, choć zbrojne wystąpienia przeciwko Białym pojawiały się sporadycznie jeszcze do mniej więcej 1870 r. Po ostatecznym złamaniu tubylczego oporu tylko mała liczba Indian udała się do wyznaczonych im rezerwatów. Znacznie większa część autochtonicznej populacji rozproszyła się w etnicznym morzu ludności euro-amerykańskiej, szukając wśród niej bardziej satysfakcjonujących możliwości zarobkowych. Praca najemna gwarantowała bowiem znacznie korzystniejsze warunki bytowe niż te, jakie Indianie mogliby sobie zapewnić, żyjąc w rezerwacie²¹.

¹⁸ Tamże, s. 3, 25; H. G. Barnett, *Indian Shakers. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*, Carbondale 1957, s. 4.

¹⁹ R. Underhill, *Red Man's America. A History of Indians in the United States*, Chicago 1955, s. 313.

²⁰ Smith, *The Puyallup ...*, s. 22-23, 25-26.

²¹ Tamże, s. 26; Underhill, s. 313.

Położenie Indian znad Puget Sound — twórców interesującego nas tu shakeryzmu — mimo wszystko nie było jednak tak tragiczne, jak np. plemion w Wielkich Równin, których władze Stanów Zjednoczonych rygorystycznie zamykały w obrębie rezerwatów. Na Północno-Zachodnim Wybrzeżu panował w tym względzie stosunkowo duży liberalizm. Przejawiał się on m. in. w tym, iż w początkowym okresie zasiedlania rezerwatów, skupiano tam ludność zamieszkującą ich najbliższe okolice, zezwalając jej jednak na podejmowanie prac zarobkowych poza granicami rezerwatu. Nie utrudniano również jego opuszczania celem uczestniczenia w tradycyjnych uroczystościach o charakterze społecznym (potlacz)²². Po zakończeniu wspomnianych walk zbrojnych nie zmuszano ich uczestników do osiedlania się na wyznaczonych terenach, umożliwiając Indianom w miarę dobrowolny wybór dalszego sposobu życia.

Ów „liberalizm” w odniesieniu do Indian wynikał jednak — o czym nie można zapominać — z ekonomicznej sytuacji Północno-Zachodniego Wybrzeża. Autochtoni stanowili tam bowiem rezerwuar deficytowej siły roboczej. Jest to w gospodarczej historii Stanów Zjednoczonych przypadek nader rzadki. W związku z tym każdy Indianin na tych terenach był faktycznym lub potencjalnym robotnikiem, którego praca przynosiła konkretne, bardzo wymierne zyski. Dlatego też powszechna gdzie indziej amerykańska maksyma głosząca, że „dobry Indianin, to martwy Indianin” — z ekonomicznego punktu widzenia nie mogła być nad Puget Sound zastosowana w praktyce; była bowiem od podstaw szkodliwa dla białych przedstawicieli lokalnego businessu.

Ta wyjątkowa — jak na amerykańskie warunki — polityka względem ludności autochtonicznej była najprawdopodobniej główną przyczyną stosunkowo szybkiego wygaśnięcia konfliktów zbrojnych. Przejście Indian na pozycje pacyfistyczne nie świadczy jednak wcale o zaniku w ich życiu wszelkich antagonizmów i sytuacji kryzysowych. Rzecz nawet można, iż te ostatnie poczęły się uwidaczniać bądź kształtować dopiero po obustronnym zawieszeniu broni, kiedy to ludność indiańska, wtopiona niemal całkowicie w populację euro-amerykańską, została niejako skazana na pełne przystosowanie się do obcego środowiska kulturowego. Abstrahując w tej chwili od warunków, w jakich to przystosowanie, czy inaczej mówiąc — akulturacja społeczności indiańskich następowała, sama świadomość konieczności i nieuchronności zmian powodować musiała poważne perturbacje psycho-społeczne.

²² Barnett, *Indian Shakers* ..., s. 337-338.

3. DEPRYWACJA EKONOMICZNA

Euro-amerykańska kolonizacja obszarów zajmowanych przez rozmaite grupy Salishów przebiegała dość nietypowo, w związku z czym wywołała też odmienne niż na innych terenach Ameryki Północnej zmiany w indiańskiej ekonomice. Okres od momentu zainstalowania się nad Puget Sound pierwszych spółek futrzarskich do chwili rozwinięcia się na szerszą skalę stałego osadnictwa Białych był bardzo krótki. Trwał bowiem zaledwie kilkanaście lat. Ale nawet tak niedługi czas pośredniej ingerencji białego człowieka w gospodarkę Indian poprzez zachęcanie ich do intensywnego odławiania zwierzyny futerkowej spowodował poważne przeobrażenia w ekonomicznej sferze życia tubylców. Dla przykładu można wspomnieć założony przez Hudson's Bay Company Fort Vancouver, w którym skupywano skóry od Indian, dostarczających ich niekiedy z miejsc położonych o setki mil od tej osady. Biali oferowali swym dostawcom szereg wielce pożądanых przez nich towarów przemysłowych, wśród których najpopularniejszy, aczkolwiek nie jedyny środek płatniczy stanowiły koce. Atrakcyjność oferty była tak wielka, że Indianie, zajmujący się dotychczas rybołówstwem, zaczęli szybko porzucać ten sposób zabezpieczania sobie podstaw egzystencji, przedstawiając się na bardziej „intratne” w tej sytuacji myślistwo.

Ciągły popyt na skóry stał się więc bezpośrednią przyczyną zarzucenia przez Indian szeregu wypracowanych od pokoleń technik, związanych ze zdobywaniem i konserwowaniem żywności, co doprowadziło w ostatecznym rozrachunku do ruiny ich tradycyjnego systemu ekonomicznego i uzależniło w pełni gros ludności autochtonicznej od handlu z Białymi²³.

Pojawienie się w dzisiejszym stanie Washington białego człowieka miało podobny wpływ na ekonomikę ludności zamieszkującej również wschodnią część regionu Północno-Zachodniego Wybrzeża. Bezpośrednią przyczyną reorientacji tubylczej gospodarki stał się tutaj koń²⁴. Zresztą zaakceptowanie go jako nieodłącznego odtąd elementu tubylczej kultury spowodowało w całym jej systemie daleko idące przeobrażenia. Wkrótce zmiany te stały się już tak głębokie, że były dostrzegane nawet przez Indian, którzy dokonali w swej świadomości dychotomicznego podziału członków własnych społeczności lokalnych na „horse Indians” i „canoe Indians”²⁵, podkładając pod te określenia odmienny dla każdej z tych grup bagaż kulturowy i styl życia.

²³ Underhill, *op. cit.*, s. 312-313.

²⁴ M. W. Smith, *The Coast Salish of Puget Sound*, „American Anthropologist”, t. 43: 1941, s. 203.

²⁵ Tenże, *The Puyallup ...*, s. 22.

W niniejszym przypadku interesują nas wyłącznie zmiany w systemie tubylczej ekonomiki, wywołane przez pojawienie się konia na północno-zachodnim skraju prerii. Dlatego też wyłącznie do nich ograniczone zostaną niniejsze uwagi.

A zatem wypada odnotować, że przyswojenie sobie przez Indian znad Puget Sound umiejętności hodowli konia oraz wszechstronnego wykorzystywania jego walorów spowodowało bądź to przesunięcie nacisku z uprawianego powszechnie rybołówstwa na traktowane dotychczas marginesowo myślistwo, bądź też wyłączenie zajmowanie się tym drugim typem zdobywania środków egzystencji przy równoczesnym pełnym zaniechaniu pierwszego.

Obecność konia w życiu Indian umożliwiła im większą ruchliwość, a zatem wpłynęła korzystnie na efektywność prowadzonych łowów. Pozwoliła im również odsunąć się od rzek, stanowiących do tej pory nie tylko główną bazę gospodarczo-zaopatrzeniową, ale nadto sieć podstawowych szlaków komunikacyjnych. W sferze ekonomicznej koń spowodował przerzucenie głównego ciężaru utrzymania Indian początkowo na futrzarski handel z Białymi, a w następnej fazie — na handel samymi końmi²⁶, o czym już zresztą wspominałam.

Tak więc nie tylko Indianie z wybrzeża, ale i z głębi kraju odczuli skutki obcej infiltracji ekonomicznej. Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, że w owym pierwszym okresie kontaktów, ograniczających się zasadniczo wyłącznie do działalności handlowej, owe gospodarcze efekty obecności Białych przyjmowane były na ogół pozytywnie. Kontakty z cudzoziemcami przynosiły bowiem ewidentne, niespodziewane zyski w postaci atrakcyjnych towarów, społecznie akceptowanych jako indywidualne bogactwo jednostki²⁷.

Efektem w.w. zmian w tubylczym systemie ekonomicznym było niemal całkowite uzależnienie się Indian od ich gospodarczych kontaktów z Białymi, które w omawianym okresie ograniczały się zasadniczo do handlu skórami, korzystnego zarówno dla jednej, jak i drugiej strony. Wraz z zainteresowaniem się przybyszów osadniczymi walorami obszarów znad Puget Sound oraz rozwojem na początku 2 poł. XIX w. przemysłu, handel skórami zaczął upadać, pozostawiając nastawionych na niego Indian w skomplikowanej, trudnej sytuacji życiowej. Ona to postawiła ich przed koniecznością wyboru pomiędzy dwiema wyłącznie alternatywami: albo wrócić do tradycyjnych sposobów gospodarowania, albo też przystosować się do nowych na Północno-Zachodnim Wybrzeżu

²⁶ Tamże, s. 22-23.

²⁷ K. Małkowska, *Potlatch. Jego rola w kulturze Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża Kanady*, „Etnografia Polska”, t. 10: 1966, s. 352, 361-362.

warunków życia, które oferowały autochtonom jako źródło utrzymania podjęcie pracy najemnej.

Pierwsza alternatywa została zasadniczo udaremniona faktem wyznaczenia niekorzystnych z ekonomicznego punktu widzenia rezerwatów, nie dysponujących odpowiednimi warunkami środowiskowymi dla podjęcia tradycyjnego systemu gospodarki. A zatem Indianie mogli skorzystać niemal wyłącznie z drugiej możliwości, przekształcając się w niewykwalifikowaną siłę roboczą i tworząc poważną część miejscowego proletariatu²⁸. Autochtoni znad Puget Sound angażowali się więc w żywiołowo powstających spółkach dokonujących wyrębu lasów, w tartakach, młynach, cegielniach i innych różnego typu zakładach przemysłowych.

Silnie odczuwany przez białych przedsiębiorców niedobór rąk do pracy spowodował wytworzenie się na tym terenie swoistej atmosfery równości. Indianie pracując razem z białymi robotnikami byli bowiem jednakowo z nimi wynagradzani. Pewna zależność amerykańskiego kapitału od podaży tubylczej siły roboczej dyktowały mu konieczność unikania z Indianami zatargów, a zwłaszcza konfliktów ekonomicznych i rasowych²⁹.

Tę sytuację utwierdził poniekąd układ stosunków interesnych, przejawiający się również w indywidualnych kontaktach przedstawicieli obu etnosów. Trudne warunki egzystencji w pierwszym okresie euro-amerykańskiego osadnictwa na tych terenach sprawiły, że przybywali na nie wyłącznie mężczyźni. Stykając się nieustannie z Indianami, wchodzili w związki małżeńskie z ich kobietami, które bardzo szybko adaptowały się do obcego im sposobu życia, prowadząc gospodarstwo domowe wg wzorów euro-amerykańskich³⁰. Te często spotykane małżeństwa

²⁸ Owa dobrowolność wyboru nowego sposobu życia miała zatem wszelkie cechy konieczności, nie pozostawiającej autochtonom zbyt dużego pola manewru. Można więc zasadniczo przychylić się do stanowiska A wierkiewej, *Razłożenie ...*, s. 207, która poddała krytyce (szkoda, że niewłaściwej w formie) dość powierzchowne potraktowanie przez M. Smith owego chętnego, bezkonfliktowego przekształcenia się Salishów w grupę robotników najemnych: M. W. Smith, *The Indians and Modern Society* [w:] *Indians of the Urban Northwest*, New York 1949, s. 6, [za:] A wierkiewa, *Razłożenie ...*, s. 207; por. podobny pogląd w: Smith, *The Puyallup ...*, s. 28. Aczkolwiek ocena tego zjawiska przez M. Smith nie jest fałszywa, to przedstawiona przez nią „prawda” stanowi swoistą „półprawdę”, sugerującą radosne rzucenie się Indian w wir industrializacji i urbanizacji Północno-Zachodniego Wybrzeża. Tymczasem — jak starałam się wykazać w tekście niniejszego artykułu — rzecz miała się nieco inaczej. Zmiany w tubylczej ekonomice były niemal całkowicie zdeterminowane przez charakter euro-amerykańskiej kolonizacji obszarów nad Puget Sound i sposoby włączania zamieszkujących je Indian w orbitę kapitalistycznej gospodarki towarowo-pieniężnej.

²⁹ Smith, *The Puyallup ...* s. 28-29.

³⁰ Tamże s. 27-28.

mieszane sprzyjały poprawności stosunków interetnicznych, co najmniej w odniesieniu do tych Indian, którzy własną pracą przyczyniali się do amerykańskiego zagospodarowania Północno-Zachodniego Wybrzeża.

Te dobrosąsiedzkie, w gruncie rzeczy, stosunki poczęły jednak psuć się wraz z masowym napływem nad Puget Sound białej ludności. Coraz większe nasycanie się rynku pracy było przyczyną znacznie mniej troskliwego obchodzenia się z indiańskimi robotnikami, którzy nie stanowili już głównego, a zatem szczególnie cenionego rezerwuaru siły roboczej. Wolne miejsca pracy poczęły coraz częściej obejmować Biali. Nadto w miastach, oprócz stałych, na ogół spokojnych osadników, pojawili się w dużej liczbie ludzie szukający łatwego zarobku, rozmaici włóczędzy, nierzadko kryminaliści — słowem — przedstawiciele marginesu społecznego, którzy przynieśli ze sobą plagę alkoholizmu i rozmaite formy przestępstw. Ten niespokojny element nierzadko przyczyniał się do wywoływania konfliktów z Indianami, które rzutowały na zmianę dotychczasowych stosunków interetnicznych ³¹.

Poczucie krzywdy wśród Indian poczęło jednak szczególnie rosnąć wraz z natężeniem się (począwszy od ok. 1870 r.) bezpośredniej ingerencji Białych m. in. w tubylcze sprawy ekonomiczne. Naciski te wyrażały się w przymusowym wdrażaniu autochtonów, żyjących w granicach rezerwatów, do uprawy ziemi. Propagowany przez administrację amerykańską wśród wszystkich społeczności indiańskich USA farmerski model życia preferowany był również w rezerwach nad Puget Sound, gdzie warunki środowiskowe praktycznie jednak uniemożliwiały jego akceptację ³². Złe efekty tego pod presją wprowadzanego systemu gospodarczego budziły rozgoryczenie Indian, pamiętających znakomicie okres ekonomicznej prosperity z czasów ścisłej współpracy ze spółkami futrzarskimi.

W sekwencji jakościowych zmian zachodzących w tubylczej ekonomice południowego skraju Północno-Zachodniego Wybrzeża pod wpływem obcej kolonizacji wyróżnić zatem można trzy zasadnicze fazy.

Pierwsze przeobrażenia wywołane zostały przez działalność kompanii handlowych. Polegały one na bezkonfliktowym przejściu Indian od gospodarki naturalnej (rybołówstwa) do myślistwa, włączonego już w orbitę kapitalistycznej ekonomiki rynkowej. Proces ten zainicjowany został dzięki względem czysto komercyjnym, gwarantując ludności autochtonicznej niespodziewany dostęp do szeregu atrakcyjnych dóbr uzyskiwanych w drodze wymiany towarowo-pieniężnej.

³¹ *Tamże*, s. 29-31, 35.

³² Barnett, *Indian Shakers ...*, s. 4-5, 338.

Drugi etap przeobrażeń zapoczątkował proces stałego, białego osadnictwa nad Puget Sound, niosący z sobą dwa nieodłączne elementy cywilizacji: industrializację i urbanizację. Załamanie się zbytu na skóry postawiło Indian, żyjących jeszcze wówczas na ogół poza rezerwatami, w konieczności podjęcia pracy zarobkowej w charakterze robotników drobno przemysłowych bądź rzadziej — rolnych. W tym okresie nie pojawiały się jeszcze na ogół żadne objawy niezadowolenia wśród Indian, ich dochody bowiem w dalszym ciągu były wysokie w stosunku do ich potrzeb konsumpcyjnych (utrzymujących się raczej na tym samym poziomie, co w okresie prowadzenia tradycyjnej gospodarki przyswajającej)³³, a co najważniejsze, kształtowały się na tym samym poziomie, co płace białych robotników. Nie było więc żadnego poczucia krzywdy i świadomości wyzysku przez białych przedsiębiorców.

Trzeci okres wyznaczony został przez intensywny napływ ludności białej, wypierającej nierzadko Indian z zajmowanych przez nich lepszych stanowisk pracy, zmuszającej pośrednio autochtonów do podejmowania prac mniej atrakcyjnych, najcięższych, a często gorzej płatnych. Indian z rezerwatów poddano w tym właśnie okresie przymusowi uprawy ziemi, przynoszącej w tamtych warunkach ekologicznych i przy prawie zerowych umiejętnościach rolniczych bardzo mierne rezultaty, nie zapewniające nawet minimum potrzeb życiowych.

Owe zmiany w ekonomicznym życiu Indian, zachodzące pod wpływem działalności białego człowieka na przestrzeni kilkudziesięciu zaledwie lat, były przyczyną szybko pogłębiającego się wśród społeczności tubylczych uczucia frustracji i niezadowolenia z aktualnej rzeczywistości. Zjawisku temu sprzyjał fakt powstania dzięki Białym swoistej huśtawki ekonomicznej, która sprawiła, że Indianie w pewnym okresie osiągnęli w swym odczuciu szczytowe zyski finansowe, to znów wpadli, nie pojmując przyczyn tego stanu rzeczy, w przerażające ich ubóstwo, które było całkowitą niemal opozycją sytuacji sprzed kilkunastu zaledwie lat.

Stan ekonomicznej deprywacji wynikał właśnie z konfrontowania owych dwóch niezbyt odległych w czasie poziomów życia. Charakterystyczne, że układem odniesienia nie był tu wcale tradycyjny system gospodarki przyswajającej (rybołówstwo), lecz stymulowana przez Białych ekonomika włączająca Indian w ogólnoswiatowy obrót kapitału. Społeczne niezadowolenie ludności autochtonicznej, wyrosłe z radykalnego zmniejszenia się popytu na dostarczane przez nią skóry zwierząt futerkowych, pogłębione zostało przez równoczesne pozbawienie jej większości terytoriów, administracyjne naciski na podjęcie gospodarki far-

³³ Małkowska, *Potlatch* ... s. 367.

merskiej w rezerwatach oraz lumpenproletaryzację Indian żyjących poza nimi. Wszystkie te czynniki spowodowały niespodziewane, gwałtowne obniżenie się ekonomicznego standardu życia autochtonów, co stało się bezpośrednią przyczyną doświadczanej przez nich deprywacji w zakresie dochodów zarówno całej grupy, jak i poszczególnych jej członków.

4. DEPRYWACJA STATUSU SPOŁECZNEGO

A. Tradycyjna struktura społeczna i stosunki własnościowe

Zaprezentowane tu głębokie przeobrażenia indiańskiej ekonomiki były kolejnym ogniwem w łańcuchu czynników determinujących przebieg i rozmiary procesu zmian w innych sferach życia Salishów. Odbiły się one szczególnie silnie na społecznej strukturze tej grupy Indian, powodując poważną jej dezorganizację.

Celem ukazania owych zmian konieczne jest odwołanie się do układu społecznego sprzed okresu kontaktów z Białymi. Salishe byli wówczas grupą etniczną, w której — podobnie jak u innych plemion Północno-Zachodniego Wybrzeża — od dawna już wykształcił się społeczny podział ludności na dwie zasadnicze „klasy”: niewolników³⁴ oraz ludzi wolnych, których rozmaite układy, w jakie wchodzili, i pełnione role społeczne predestynowały do osiągania wyższych lub niższych pozycji w hierarchii statusów³⁵. Pozycja ta decydowała o rozmiarach uczestnictwa danej jednostki w społeczno-kulturowym życiu grupy.

Cała populacja wolnych Salishów dzieliła się na dwie podstawowe grupy³⁶. Przynależność do każdej z nich określała precyzyjnie pozycję danej jednostki w społeczeństwie oraz należne jej przywileje i obowiązki. Różnice pomiędzy statusami tych dwóch quasi-klas społecznych wyznaczały stosunki wyższości-niższości. A zatem można mówić o generalnym układzie stratyfikacyjnym, dotyczącym nie tylko poszczególnych osobników, ale całych grup, składających się na społeczność Salishów. Ilościowy stosunek „klasy” wyższej do niższej ukształtował się w sposób od-

³⁴ O miejscu niewolników w strukturze społecznej Północno-Zachodniego Wybrzeża pisze znakomity znawca kultury tego obszaru — Ph. Drucker: „Slaves, like the natives' dogs, or better still, like canoes and sea otter skins and blankets, were elements of the social configuration but had no active part to play in group life. Their participation was purely passive”: *Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society*, [w:] T. McFeat [ed.], *Indians of the North Pacific Coast*, Seattle—London 1971, s. 135. Zob. również: Pettitt, *op. cit.*, s. 13; Małkowska, *Potlatch ...*, s. 342-343.

³⁵ E. Sapiir, *The Social Organization of the West Coast Tribes*, [w:] McFeat [ed.], *op. cit.*, s. 30; Pettitt, *op. cit.*, s. 13; Małkowska, *Potlatch ...*, s. 342.

³⁶ Awierkiewa, *Razłożenie ...*, s. 222-225.

mienny niż wśród innych ludów o silnie zróżnicowanej strukturze społecznej, gdzie dominował na ogół układ piramidalny. W tym przypadku — jak pisze W. Suttles — „native society had more the shape of an inverted pear”³⁷.

Najliczniejsza była grupa tzw. „dobrych ludzi” znajdująca się w górnej części układu stratyfikacyjnego. Ten właśnie zespół ludzi zasilał nieustannie grono różnego typu przywódców świeckich i sakralnych. Związki tej elity społecznej z pozostałą częścią grupy uprzywilejowanej miały charakter trwałe, więzy bowiem łączące te dwa segmenty jednej zasadniczo „klasy” nigdy nie zostały zerwane. W efekcie realizowania tego właśnie porządku społecznego naczelnicy stanowili jedynie górną warstwę omawianej tu grupy, w ramach której istniała ciągła dwustronna ruchliwość, nie obwarowana żadnymi sankcjami³⁸.

Znacznie mniejsza pod względem liczebności była „klasa” niższa, składająca się z rozmaitych uciekinierów, trampów oraz odprysków „klasy” wyższej³⁹. Niekiedy grupę tę zasilali wyzwoleni niewolnicy, którzy rekrutowali się wyłącznie z jeńców wojennych. Całą tę grupę określano mianem „ludzi bezwartościowych”⁴⁰. Od „dobrych ludzi” legitymujących się odpowiednim pochodzeniem i związanymi z nim przywilejami, dzieliła ich nieprzenikliwa bariera społeczna, praktycznie uniemożliwiająca jakiekolwiek przemieszczenia od dołu ku górze⁴¹.

Przynależność do danej „klasy”, a w jej ramach do określonej pozycji społecznej wyznaczały zasadniczo dwa czynniki. Jednym z nich było kryterium pochodzenia, a drugim — sytuacja majątkowa danej jednostki⁴². Najwyższe statusy przypisane były niejako ex definitione klasie tzw. „dobrych ludzi”. Ta grupa osób legitymowała się bowiem cennymi społecznie genealogiami. Wysokie urodzenie pojmowano tu jako przynależność do starego rodu, którego założyciel, nawet bardzo odległy, nie mógł wywodzić się spośród wyzwolonych niewolników, a nawet z grona osób przyporządkowanych do niższej „klasy”. Rody te dysponowały zawsze dużymi zasobami nagromadzonych od pokoleń dóbr, których dziedziczenie zgodnie z lokalnymi normami prawnymi określało

³⁷ W. Suttles, *Private Knowledge, Morality, and Social Classes among the Coast Salish*, „American Anthropologist”, t. 60: 1958, s. 500.

³⁸ Tamże, s. 504.

³⁹ „Klasa” wyższa wykluczała ze swego grona na ogół nieślubne dzieci, sieroty i przysłowiowe czarne owce, tj. ludzi, którzy sprzeniewierzyli się obowiązującym normom moralno-prawnym oraz usankcjonowanym wzorom zachowań.

⁴⁰ Suttles, *op. cit.*, s. 504.

⁴¹ Tamże, s. 504-505; Awierkiewa, *Razłożenie ...*, s. 222-223.

⁴² Pettitt, *op. cit.*, s. 13.

społeczną pozycję spadkobierców⁴³. A zatem wysokie miejsce w hierarchii statusów zależało bezpośrednio od rozmiarów bogactwa, które z kolei było ściśle zdeterminowane przez pochodzenie. Im wyższe ono było, tym większym majątkiem dysponowała jednostka. Można więc posłużyć się tu uogólnieniem Ph. Druckera, że „wealth and birth everywhere were absolutely inseparable factors in the determination of status”⁴⁴.

Oba te czynniki decydowały o prestiżu, którego najwyższym wymiarem dysponowali przywódcy. W kategorii tych funkcjonariuszy mieścili się przede wszystkim naczelnicy wiosek, rekrutujący się niemal wyłącznie z naczelników najznakomitszych rodów danych społeczności lokalnych. Na ogół urząd ten piastował członek najstarszego — jak mniemano — rodu, od którego wyprowadzano genealogię innych rodów wspólnoty wioskowej⁴⁵. Była to powszechnie obowiązująca zasada, której przestrzeganie gwarantowało niejako najwyższą rangę społeczną naczelnikowi wioskowemu. Zależała ona bowiem wprost od prestiżu, jakim cieszył się ród wodza. Im starszy był ród, tym większym cieszył się on uznaniem społecznym, które z kolei rzutowało na osiągnięcie najwyższego prestiżu jego naczelnika. Piastowanie przez takiego człowieka napoważniejszego urzędu dawało całej wiosce wysoką pozycję wśród innych społeczności lokalnych plemienia⁴⁶.

Reasumując te uwagi można stwierdzić, że o statusie jednostki decydowała w sposób poważny pozycja grupy społecznej, w skład której ona wchodziła. Ale zależność ta nie była jednostronna. Również prestiż jednostki stojącej na czele danego zespołu ludzi mógł podwyższyć lub obniżyć jego pozycję wśród innych analogicznych grup społecznych⁴⁷.

Wysoką pozycję społeczną zajmowali również dziedziczni naczelnicy pozostałych rodów, nie dysponujących tak szczytnymi tradycjami, jak ród-założyciel wspólnoty wioskowej. Głowie wielkiej rodziny, z jaką mamy do czynienia na Północno-Zachodnim Wybrzeżu — przysługiwał bowiem szereg przywilejów, z których najważniejsze było prawo do indywidualnego, choć zasadniczo tytularnego posiadania rezerwuarów żywności, takich jak odcinki oceanicznego wybrzeża, rzek, strumieni, terenów myśliwskich itp. Ich eksploatacji — co należy z naciskiem podkreślić — dokonywali również pozostali członkowie rodziny, ale po uprzednim wy-

⁴³ Underhill, *op. cit.*, s. 302.

⁴⁴ Drucker, *Rank ...*, s. 146; zob. również: Sapir, *op. cit.*, s. 30; Suttles, *op. cit.*, s. 500.

⁴⁵ Sapir, *op. cit.*, s. 31; Underhill, *op. cit.*, s. 303.

⁴⁶ Smith, *The Puyallup ...*, s. 12-13.

⁴⁷ *Tamże*, s. 19.

rażeniu zgody na tę działalność przez naczelnika⁴⁸. Jego wysoka pozycja uwarunkowana była więc również przez stosunki ekonomiczne. Odgrywał on bowiem rolę seniora w stosunku do swych krewniaków, posiadających wszelkie cechy przynajmniej formalnych wasali. Faktycznie zaś funkcja naczelnika rodu sprowadzała się do swoistego dozoru i otaczania opieką dóbr z ekonomicznego punktu widzenia ważnych dla całego rodu⁴⁹. Mimo to sam fakt posiadania tych zasobów i nominalnego prawa do dowolnego nimi zarządzania stawiał głowę rodu na szczytach hierarchii, obowiązującej w ramach owej najmniejszej jednostki społecznej, jaką była wielka rodzina. Z tego też tytułu każdy naczelnik rodu pełnił w społeczności lokalnej szereg funkcji społecznych i religijnych, które utwierdzały i niejako sankcjonowały jego wysoką pozycję⁵⁰.

Zwyczajowo utarło się, że senior nie tylko „dzierżawił” swe indywidualne, dziedziczne dobra krewnym, ale również rezygnował z ich części, zrzekając się tytułów własności na rzecz niektórych swych najbliższych krewnych. Ci z kolei postępowali z uzyskanym w ten sposób majątkiem identycznie, jak ich dobroczyńca. Swą indywidualną własność traktowali wyłącznie jako dającą prestiż możliwość wyrażenia zgody na wspólne jej użytkowanie wraz z krewnymi i powinowatymi o niższym statusie społecznym⁵¹. Sam fakt corocznego wydawania takiej właśnie decyzji był wystarczającą rekompensatą za udostępnienie szerszemu ogółowi łowisk czy terenów myśliwskich. Stanowił bowiem o prestiżu decydenta, co było przecież wartością społecznie najwyżej cenną.

W zamian za „wydzierżawienie” własnych wód i ziem naczelnik rodu przejmował od swych krewniaków nie tylko wszelkie nadwyżki żywnościowe, ale również efekty ich działalności rzemieślniczej (łódzie, derki, wyprawione skóry, sprzęty gospodarstwa domowego, paraphernalia itp.)⁵². Ale i w tym przypadku dobra te nie stawały się faktycznie

⁴⁸ Te specyficzne stosunki, panujące wśród Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża, były — jak sugeruje szereg badaczy — efektem stopniowego wyodrębniania się własności prywatnej. Proces ten znajdował się przed okresem euro-amerykańskiej kolonizacji w. w. regionu dopiero w swej początkowej fazie. Fakt ten zdaje się wyjaśniać sytuację, którą trafnie charakteryzuje Małkowska: „[...] przy dość silnym jeszcze poczuciu własności grupowej występowała na tym terenie coraz wyraźniejsza tendencja do indywidualizacji praw własnościowych, przy czym pewien zakres własności podlegał szybszemu procesowi prywatyzacji, podczas gdy inne stanowiły nadal dobro zbiorowe” (*Potlatch ...* s. 361).

⁴⁹ *Tamże*, s. 342, 362.

⁵⁰ *Drucker, Rank ...*, s. 142.

⁵¹ *Tamże*, s. 139-141.

⁵² *Małkowska, Potlatch ...*, s. 359, 362-363.

jego wyłączną własnością, lecz przechodziły jedynie pod jego administrację⁵³. W rzeczywistości zaś pozostawały do dyspozycji całego rodu, jeśli jego członkowie kiedykolwiek zgłosiliby na nie swoje zapotrzebowanie.

Mechanizm władania własnością prywatną wprzagnięty był więc ściśle w system wielostronnego współdziałania wszystkich krewnych. Wzajemne świadczenia podporządkowane były regułom hierarchii społecznej. Ale normy te bynajmniej nie sankcjonowały wyłącznego przepływu świadczeń od dołu ku górze, lecz zobowiązywały również elitę społeczną do dystrybucji nagromadzonych w ten sposób dóbr również w kierunku odwrotnym. Podporządkowanie socjo-ekonomicznej aktywności ogólnym zasadom stratyfikacji społecznej miało — w przypadku indiańskich społeczności Północno-Zachodniego Wybrzeża — charakter wyłącznie nominalny, służący jedynie sprawie zdobywania prestiżu i aurytety. Nie miało natomiast żadnego związku z indywidualnym gromadzeniem bogactwa wyłącznie na własny użytek przez reprezentantów warstw górnych. Już ten choćby mechanizm — nie mówiąc o instytucji potlaczu — stał niejako na straży utrzymania swoistej równowagi w majątkowej pozycji wszystkich członków rodu. Ewentualne wzbogacenie się jego naczelnika było bowiem zawsze równoznaczne z uzyskaniem analogicznych, acz odpowiednio mniejszych korzyści przez podległych mu krewnych, których obdarzał swymi powiększonymi dobrami czy to w formie nadań, czy też „dzierżaw”, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu zamożności całej wspólnoty.

Nic więc dziwnego, że w gromadzeniu wodzowskich bogactw zainteresowani byli wszyscy współrodowcy. W ten sposób powstawały fortuny, których wartość rosła z pokolenia na pokolenie⁵⁴. Do odziedziczonych po ojcu-naczelniku bogactw dochodziły bowiem dobra dostarczane przez podległych naczelnikowi-juniorowi krewnych. Wraz ze wzrostem wartości całego majątku wzrastała również pozycja społeczna i związany z nią ściśle prestiż nowego przywódcy. Formalna akumulacja dóbr w jednym roku i dziedziczenie ich przez najstarszego syna miało wszakże znaczenie wyłącznie instrumentalne w zakresie zdobywania przez jednostkę odpowiednio wysokiej lokaty stratyfikacyjnej, która jednak rzutowała również na rangę społeczną pozostałych członków wspólnoty rodowej.

Własność Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża nie ograniczała się wyłącznie do posiadania zasobów o znaczeniu ekonomicznym. W jej skład wchodziły również dobra niematerialne, takie jak pewne umiejętności

⁵³ Drucker, *Rank ...*, s. 144-145.

⁵⁴ *Tamże*, s. 142.

praktyczne, mity, pieśni, tytuły rodowe, wiedza rytualna, imiona świeckie i sakralne itp. Ich indywidualne posiadanie, zdobywane bądź to drogą dziedziczenia, bądź też kupna po nadzwyczaj wygórowanych cenach, decydowało o przynależności do lokalnej elity społecznej⁵⁵.

Te pozaekonomiczne w gruncie rzeczy wartości były więc ze zrozumiałych względów cenione tak samo, a czasami wyżej, niż dobra *sensu stricto* materialne. Ich wartość zdeterminowana była jednak również przez myślenie w kategoriach ekonomicznych. Nagromadzenie dużego majątku — wg tego rozumowania — musiało mieć swe głębokie uzasadnienie zarówno w dużej wiedzy praktycznej bogacza, jak i jego znajomości technik zjednywania sobie sił nadprzyrodzonych. Przekonania te niekiedy pozwalały utożsamić fakt akumulacji przez jednostkę dużych zasobów majątkowych z posiadaniem przez nią szczególnej mocy duchowej, niejako warunkującej dużą efektywność jej działania⁵⁶. Nic więc dziwnego, że to irracjonalne bogactwo przekształciło się w niezwykle pożądaną i cenioną towar, który np. u Salishów podlegał ogólnym prawom dziedziczenia⁵⁷. Naturalnie, największymi zasobami tych niematerialnych dóbr dysponowali naczelnicy rodów, którzy otrzymywali je w spadku po szeregu swych przodków. Ich ekonomicznie uprzywilejowana pozycja we wspólnocie krewnych była więc niejako usankcjonowana faktem posiadania dużych zasobów dóbr niematerialnych. Te zaś ważyły na uznaniu społecznym i prestiżu wyposażonej w nie jednostki.

B. Instytucja potlachu i jej funkcje

Należy tu wszakże podkreślić, że samo posiadanie bogactwa oraz pozycja dobrze urodzonego były czynnikami koniecznymi, ale nie wystarczającymi do uzyskania przez jednostkę cenionego nade wszystko prestiżu. Podstawowym elementem miejscowego systemu kulturowego, który uzupełniał ten nierozzerwalny zespół uwarunkowań statusu społecznego, był potlach. Faktycznie zaś pełnił on funkcję swoistego przetwornika, który — przy pomocy społecznej akceptacji — przekształcał prawa własności i przywileje rodowe w nową wartość społeczno-kulturową — prestiż. Potlach stanowił więc niejako centralny element miejscowego systemu wartości, ogniskujący w sobie poważną część społeczno-kulturowej aktywności Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża⁵⁸. Nie

⁵⁵ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 266-267; Małkowska, *Potlatch* ..., s. 353.

⁵⁶ Smith, *The Puyallup* ..., s. 19.

⁵⁷ Suttles, *op. cit.*, s. 500-501.

⁵⁸ Ta doniosła rola potlachu uznana została przez badaczy kultury Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża, którzy potocznie określali ich mianem — The Potlatch-Givers. Zob.: Underhill, *op. cit.*, s. 291-319.

można jednak zapominać o tym, że był to bezpośredni regulator życia społecznego wyłącznie górnej warstwy indiańskiego społeczeństwa. Pośrednio jednak — dzięki więzom krwi łączącym naczelników z mniej uprzywilejowanymi współrodowcami — angażował on całą społeczność lokalną, włączając w nią również niewolników, których praca wykorzystywana była jako najpoważniejsze źródło dochodów i bogacenia się ich właścicieli.

Ze względu na szczególny charakter potlachu traktowanego jako „[...] ceremonia rozdawania lub niszczenia własności w celu podniesienia statusu społecznego [...]”⁵⁹ organizować go mogli jedynie ludzie najzamożniejsi, tzn. różnej rangi przywódcy. Organizatorami tych uroczystości byli najczęściej naczelnicy rodów, którzy dysponowali niezbędnymi na ten cel środkami materialnymi⁶⁰.

Specyficzna funkcja potlachu jako mechanizmu ustalającego ostatecznie pozycję społeczną jednostki wymagała, aby wszelkie zmiany, powodujące korzystne przesunięcie się w hierarchii przedstawicieli miejscowej elity, sankcjonowane były na tego właśnie typu uroczystościach. Zaproszonym na nie gościom anonsowano chęć podjęcia przez organizatora potlachu nowej, ważniejszej roli społecznej i oczekiwano ich zgody w tym względzie za cenę rozdzielanych hojnie darów, a niekiedy ostentacyjnie nadto niszczonego bogactwa⁶¹.

Potlach powodował publiczne uznanie rangi społecznej oraz związane z nią ściśle prestiżu jednostki. Nie można jednak zapominać, że te właśnie wyznaczniki miejsca człowieka w hierarchii społecznej uzależnione były głównie od pozycji społecznej jego rodziców, bogactwa oraz

⁵⁹ Ch. Winnick, *Dictionary of Anthropology*, New York 1956, [za:] Małkowska, *Potlatch* ..., s. 341.

⁶⁰ J. P. Awierkiewa, *K istorii obszczestwiennogo stroja u indiejcew siewiero-zapadnogo pobereżja Siewiednoj Amieriki*, „Amierikanskij Etnograficeskij Sbornik”, t. 1, Moskwa 1960, s. 67.

⁶¹ Małkowska, *Potlatch* ..., s. 353-355; Awierkiewa, *K istorii* ..., s. 72; tenże, *Razłożenie* ..., s. 225. Podział dóbr potlaczowych odbywał się zgodnie ze sztywną zasadą, wg której „wysokość daru musi odpowiadać statusowi społecznemu osoby, dla której jest on przeznaczony” (Małkowska, *Potlatch* ..., s. 348). Rozdzielane na potlachu bogactwa nie miały na ogół bezpośredniego związku z zaspokajaniem biologicznych potrzeb człowieka. Ich wartość polegała przede wszystkim na satysfakcjonowaniu prestiżowych ambicji zarówno gospodarza, jak i poszczególnych uczestników uroczystości. Wśród dóbr potlaczowych znajdowały się wprawdzie środki produkcji, żywność i odzież, ale z ekonomicznego punktu widzenia stanowiły one zbędne w danej chwili nadwyżki. Sam fakt ich istnienia w ówczesnej sytuacji gospodarczej świadczył o odpowiednio wysokiej pozycji społecznej gospodarza potlachu. H. G. Barnett, *The Nature of the Potlatch*, [w:] McFeat [ed.], *op. cit.*, s. 83-84.

osobistych przymiotów i umiejętności. Potlache były więc dodatkowym, ale niezbędnym elementem społecznego systemu wartości, bez którego nie mogło być mowy o wymaganej przez Indian powszechnej akceptacji faktycznej pozycji jednostki w strukturze statusów⁶².

Przedstawiona wyżej funkcja potlachu nie wyczerpuje wszakże wszystkich bardzo konkretnych i szczegółowych zadań tej instytucji. Obok swych aspektów społecznych odgrywała ona również poważną rolę w miejscowej ekonomice, co miało bezpośredni związek z formą organizowania uroczystości potlaczowych. Zaangażowani w niej byli — jak już wspomniano — wszyscy członkowie rodu, mimo iż w charakterze tytularnego gospodarza potlachu występował na ogół tylko naczelnik. To włączenie całej grupy krewnych do w.w. akcji było pochodną istniejących wówczas stosunków własnościowych i społecznych. Wielka rodzina stanowiła bowiem samowystarczającą, podstawową jednostkę ekonomiczną, którą kierował nominalny właściciel rodowych, a więc kolektywnych w swej istocie środków produkcji oraz nagromadzonych zbiorowym wysiłkiem nadwyżek. W tej sytuacji wyznaczone przez naczelnika dary potlaczowe należały równocześnie do całej wspólnoty, a ewentualne ich uzupełnienia pochodziły z trybutów, nałożonych specjalnie w tym celu na krewnych niższej rangi. Najbardziej zasłużeni w tej akcji współrodowcy, których ekonomiczne obciążenie związane z organizacją potlachu, było największe, występowali jako jego współorganizatorzy, zdobywając w ten sposób przywileje dla siebie lub dla własnych dzieci. Nie dysponując samodzielnie odpowiednio wysokim kapitałem, dochodzili o ten właśnie sposób do większego prestiżu i wyższej pozycji społecznej⁶³.

Ofiarność całej grupy, pracującej na rzecz potlachu wydawanego przez jej naczelnika, była bardzo duża. To autentyczne zainteresowanie i chęć zorganizowania go w najbardziej okazałej formie wynikały m. in. również z korzyści czerpanych z takiej uroczystości przez całą wspólnotę. „Zorganizowanie wystawnego potlachu — jak pisze K. Małkowska — podnosiło nie tylko prestiż wodza, ale również znaczenie i rangę całej grupy — stanowiło sprawę honoru całej zbiorowości”⁶⁴.

A zatem wspólnota interesów jednoczyła wszystkich członków wielkiej rodziny i intensyfikowała ich ekonomiczne wysiłki celem wydania potlachu odpowiedniego do aspiracji grupy. Istniała bowiem wprost proporcjonalna zależność pomiędzy wysokością uzyskiwanego prestiżu a wartością dóbr potlaczowych.

⁶² Małkowska, *Potlatch...*, s. 356, 366; Drucker, *Rank...*, s. 137.

⁶³ Małkowska, *Potlatch...*, s. 359; Awierkiewa, *K istorii...*, s. 6, 67.

⁶⁴ Małkowska, *Potlatch...*, s. 357.

Trwające niekiedy przez kilka lat przygotowania do uroczystości skutecznie stymulowały różnorodne formy aktywności rodu, począwszy od intensyfikacji podstawowych sposobów zdobywania środków utrzymania, poprzez rękodzieło, na wyrafinowanej sztuce kończąc. Konieczność współdziałania ze sobą co najmniej kilkudziesięciu osób doprowadziło do perfekcji system wzajemnej pomocy, świadczeń i pożyczek⁶⁵. Kooperacja ta miała więc kapitalne znaczenie dla wszechstronnej integracji wielkiej rodziny, w której ramach każdy członek zajmował precyzyjnie wyznaczone miejsce, dysponując indywidualnym zakresem praw oraz obowiązków ekonomicznych i społecznych. Ścisłe współdziałanie całego rodu w celu zorganizowania potlachu było jednocześnie „wyrazem więzi grupowej, solidarności grupy z jej naczelnikiem i wzajemnej ich od siebie zależności. Ta obustronna zależność stanowiła ważny czynnik równowagi społecznej, przeciwstawiając się z jednej strony wszelkim tendencjom alienacyjnym warstwy naczelników, z drugiej zaś — wprowadzając kontrolę działalności naczelników przez zależnych od nich członków grupy do rozmiarów nie zagrażających ustalonej strukturze”⁶⁶.

Usankcjonowana przez tradycję konieczność rozdawania nagromadzonych nadwyżek produkcyjnych celem zdobycia większego prestiżu stanowiła znakomity mechanizm psycho-społeczny, hamujący skutecznie zbyt gwałtowny rozwój własności prywatnej i związane z nią powstanie drastycznej nierówności społecznej. Warto podkreślić tu słuszną — jak się wydaje — interpretację Awierkiewej odnośnie do znaczenia i podstawowej funkcji społecznej potlachu. Uważa ona, że instytucja ta pojawiła się na tym etapie rozwoju społecznego, na którym poczęła kształtować się już własność prywatna, a jej znaczne nagromadzenie decydowało o miejscu jednostki w społeczeństwie. W tej sytuacji potlach zaczął funkcjonować jako mechanizm obronny społeczeństwa rodowego przed nadmiernym bogaceniem się jednostek. Rozwój i znaczny wzrost własności prywatnej odczuwany był bowiem jako zagrożenie dotychczasowego ustroju społeczno-ekonomicznego. Dlatego też szeroka dystrybucja nadwyżek produkcyjnych stanowiła swoisty zawór bezpieczeństwa w okresie przechodzenia Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża od ustroju wspólnoty rodowej do systemu opartego już wyłącznie na własności prywatnej⁶⁷.

⁶⁵ *Tamże*, s. 357, 365; Barnett, *The Nature...*, s. 84-85.

⁶⁶ Małkowska, *Potlatch...*, s. 345-346.

⁶⁷ Awierkiewa, *K istorii...*, s. 6-8, 74-75; analogiczny pogląd wyraża Małkowska, *Potlatch...*, s. 364-365.

C. Społeczno-kulturowe skutki zmian w tradycyjnej ekonomice
i stosunkach własnościowych

Powoli następujący rozpad ustroju rodowego, powstrzymywany dość skutecznie przez instytucję potłacz, przekształcił się pod wpływem euro-amerykańskiej kolonizacji w błyskawiczny proces zmian społeczno-kulturowych.

Przedstawiony wcześniej obraz przeobrażeń w sferze tubylczej ekonomiki uwypuklił poważne korzyści materialne, czerpane przez Indian z handlowych kontaktów ze spółkami futrzarskimi, które dostarczały realnych możliwości znacznego bogacenia się nie tylko tradycyjnej elicie społecznej, ale i innym, nawet najniżej w hierarchii stojącym, członkom rodu. Od zysków tych nie byli odcięci nawet niewolnicy⁶⁸. A zatem praktycznie wszyscy przedstawiciele społeczności lokalnych, bez względu na ich dotychczasową pozycję społeczną, mogli wziąć udział w zdobywaniu majątku. Doszło więc do powstania swoistego egalitaryzmu społecznego, który wyrósł na gruncie zasadniczo jednakowego dla wszystkich dostępu do dóbr materialnych, zdobywanych w zamian za poszukiwane przez Białych skóry. Wraz z powszechnym wzrostem znacznych zasobów majątkowych zaniknęło jedno z najważniejszych kryteriów różnicowania społecznego. Dawne przedziały „klasowe”, nie mając oparcia w adekwatnej sytuacji gospodarczej, przestały praktycznie istnieć.

Ku upadkowi począł gwałtownie chylić się również ród, stanowiący ostoję dawnego ustroju społeczno-ekonomicznego. W aktualnych bowiem warunkach zamożność jednostki uzależniona została wyłącznie od jej przedsiębiorczości, a nie od stopnia spokrewnienia z naczelnikiem rodu. Zdeprecjonowane zostało więc w ten sposób drugie kryterium pozycji społecznej. Obok tego zaczęły rozluźniać się także więzy łączące całą grupę krewnych w zwartą, samowystarczalną jednostkę społeczno-gospodarczą. Uzyskiwanie autonomii ekonomicznej przez poszczególne jednostki zniweczyło dotychczasowy system gospodarczego współdziałania krewnych i spowodowało rozpad wielkiej rodziny na szereg małych, wzajemnie niezależnych rodzin⁶⁹. Z racji znacznie zwiększonych dochodów poważniejszą rolę poczęli odgrywać ojcowie tych najmniejszych jednostek społecznych. Wzrost ich autorytetu zachwiał poważnie pozycją naczelnika, który w nowej sytuacji nie mógł już pełnić funkcji organizatora społeczno-ekonomicznej aktywności podporządkowanej mu dużej grupy krewnych. Funkcję tę — w znacznie skromniejszym oczywiście

⁶⁸ A w i e r k i e w a, *K istorii...*, s. 28.

⁶⁹ Proces ten zakończył się w latach 1871-1881; A w i e r k i e w a, *Razloženie...*, s. 209, 215.

zakresie — przejęli ojcowie małych rodzin, kierując niezależnie ich życiem gospodarczym.

Wraz z obcą kolonizacją zaczął dominować w indiańskiej działalności ekonomicznej indywidualizm, niweczący radykalnie wszelkie dotychczas praktykowane poczynania kolektywne. Ten nowy typ zachowań w zakresie gospodarki sprzyjał ostatecznemu wykrystalizowaniu się własności prywatnej, której pewne symptomy dostrzegalne były jeszcze przed okresem kontaktów z Białymi. Powolny, wewnętrzny proces wyłaniania się prywatnej własności środków produkcji oraz indywidualnej własności obiektów prestiżowych z własności kolektywnej uległ gwałtownemu przyspieszeniu w sytuacji wejścia Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża w orbitę gospodarki kapitalistycznej, a więc dzięki działaniu czynników zewnętrznych. W efekcie nastąpił całkowity rozpad wszelkich istniejących dotychczas form własności rodowej. Proces ten nie przebiegałby zapewne tak gwałtownie, a przy tym w zasadzie bezkonfliktowo, gdyby infiltracja obcych wzorów społeczno-kulturowych nie natrafiła na Północno-Zachodnim Wybrzeżu na zainicjowany już wcześniej proces naturalnego rozkładu ustroju rodowego. Warunki te ewidentnie bowiem sprzyjały akulturacji, zmieniając w bardzo krótkim okresie całokształt tubylczej kultury, zwłaszcza w jej warstwie ekonomicznej i społecznej.

Możliwość dostępnego szerokiemu ogółowi szybkiego gromadzenia bogactw dzięki kontaktom handlowym z Białymi przyczyniła się do powstania dość licznej grupy nowobogackich⁷⁰. Ich obecność i aktywne działanie w obrębie społeczności lokalnej stało się również jednym z powodów zburzenia systemu tradycyjnych autorytetów, których społeczne uznanie opierało się uprzednio m. in. na zasobach cenionych powszechnie dóbr, którymi — jak już wspomniano — dowolnie mogli dysponować.

Pojawienie się bogaczy, pochodzących spoza kręgu tradycyjnych przywódców spowodowało rozbitcie ustabilizowanej, wewnętrznie zrównoważonej struktury społecznej. Destrukcja ta stanowiła efekt konserwatywnego traktowania urodzenia jako ważnego i obowiązującego nadal — obok bogactwa — kryterium pozycji społecznej. W nowej sytuacji nie mogło więc pojawić się zjawisko zwyczajnej ruchliwości społecznej, wyrażającej się w przyjęciu nuworyszów do „klasy” wyższej. Zrównanie ich w statusie z tradycyjną elitą społeczną mogło nastąpić dopiero po uprzednim zdeprecjonowaniu zasad dawnej hierarchii społecznej i zastąpieniu ich przez nowe kryteria, wyznaczające pozycję jednostki w społeczeństwie.

⁷⁰ Małkowska, *Potlatch...*, s. 352.

Poważny liczebny wzrost grupy nowobogackich i ich usilne dążenia do zdobycia większego prestiżu, stanowiącego środek wyrwania się z lekceważonej „klasy” niższej, spowodowały zburzenie dotychczasowego porządku społecznego. Zawrotne — jak na ówczesne warunki — fortuny, znajdujące się w rękach tych ludzi stały się przyczyną odejścia od tradycyjnie uznawanych zasad hierarchii społecznej. W zmienionej sytuacji podstawą wszelkich różnic społecznych stało się bogactwo. Odtąd tylko ono było wyznacznikiem pozycji jednostki w społeczeństwie.

A zatem nuworysze, dominujący liczebnie nad dawną elitą, byli najbardziej zainteresowani w przyspieszeniu procesu zmian. Oni też faktycznie stali się elementem rozsadzającym od wewnątrz usankcjonowane tradycją rozwarstwienie społeczne. Deprecjonując i łamiąc rządzące nim zasady doprowadzili w rezultacie do pełnego rozpadu tubylczego systemu społecznego.

Poważny udział w tym procesie miała również administracja amerykańska. Jej zarządzenia zmierzały do całkowitego wyeliminowania najistotniejszych elementów indiańskiej kultury i wprowadzenie na ich miejsce własnych wzorów. Ta destrukcyjna ingerencja szczególnie nasiliła się po utworzeniu rezerwatów nad Puget Sound. Sprzyjało jej podporządkowanie mieszkających w nich Indian prawom i normom białego człowieka. Od tej chwili usankcjonowane zostało narzucanie im amerykańskich wzorów zachowań przy równoczesnym deprecjonowaniu tubylczej tradycji. Szczególne sukcesy w tym zakresie odnosiła szkoła, do której trafiały wszystkie indiańskie dzieci mieszkające na terenie rezerwatów, objęte bowiem zostały powszechnym obowiązkiem nauczania. Wychowywano je tam w duchu pogardy dla rodzimej kultury, wywołując w ten sposób ostre konflikty międzypokoleniowe, które jeszcze bardziej pogłębiały dezintegrację indiańskich społeczności. W ich łonie szybko uformowała się popierana i faworyzowana przez białą administrację grupa ludzi zainteresowanych czy to ze względów ekonomicznych, społecznych, czy ideologicznych w szybkim dokonywaniu się zmian. Walka wewnętrzna pomiędzy tą frakcją a grupą „konserwatystów”, umiejętnie podsycana przez władze, coraz bardziej osłabiała zawartość indiańskich społeczności, czyniąc je bezsilnymi wobec zachodzących przeobrażeń. Rozbiciu grupowej spistości sprzyjał również wspomniany już uprzednio upadek tradycyjnych autorytetów oraz rozproszenie się członków dawnych wspólnot wioskowych w poszukiwaniu pracy zarobkowej⁷¹.

W efekcie zanalizowanych tu przeobrażeń duża grupa ludzi odczuła boleśnie utratę zajmowanych uprzednio pozycji społecznych i związanego z nimi prestiżu. Zniszczona została cała hierarchiczna struktura statusów,

⁷¹ Barnett, *Indian Shakers...*, s. 4-5, 337-339.

której miejsce zajął swoisty egalitaryzm polegający na pozbawieniu dawnej elity uprzywilejowanego miejsca w społeczeństwie. Ludzie ci, wyzbyci nagle przynależnych im od pokoleń przywilejów i autorytetów, doświadczali frustracji pogłębianej jeszcze przez ogólny chaos, jaki zastąpił dawny ład społeczny. Rozziew pomiędzy uprawnionymi oczekiwaniami uzyskania wysokiej pozycji a rzeczywistością negującą te aspiracje stał się źródłem tzw. deprywacji statusów. Jej pochodną była deprywacja w zakresie zachowań stanowiących przede wszystkim efekt rozpadu wielkiej rodziny i zdobycie autonomii przez rodzinę małą. Wraz z tym procesem zanikały kolektywne działania gospodarcze, solidarność grupy krewniaczej, wzajemne świadczenie sobie pomocy w różnych sytuacjach życiowych itp.

Wszystkie zanalizowane w niniejszym artykule zjawiska i procesy przyczyniły się do rozkładu tradycyjnej kultury i systemu społeczno-ekonomicznego Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża. Te zachodzące lawinowo w 2 poł. XIX w. zmiany wniosły do życia Salishów atmosferę niepewności i zagrożenia. Pogłębiały ją naturalne trudności adaptacyjne wynikające z niemożności szybkiego i w miarę pełnego przyswojenia sobie obcej kultury. Zdezintegrowana społeczność nie mogła również sprawować kontroli nad zachowaniami swych poszczególnych członków. Dzięki patologicznej sytuacji społeczno-kulturowej oraz lumpenproletaryzacji pewnej grupy Indian zaczął szerzyć się alkoholizm, hazard i przestępczość⁷². W najlepszym zaś wypadku następował tylko zanik dawnych norm moralnych. Zjawiska te szczególnie nasiliły się po nieudanej próbie stawienia oporu zbrojnego w latach 1855-1856. Zachowania tego typu stały w wyraźnej opozycji do tradycyjnie kultywowanych i cenionych. Rozbieżność między ową aktualną rzeczywistością a zdeterminowanymi przez minioną przeszłość oczekiwaniami stanowiła o istocie i rozmiarach omawianego tu typu deprywacji.

5. GENEZA SHAKERYZMU

Wyrosły z przedstawionych wyżej zjawisk klimat społecznego niezadowolenia stał się jednym z ważniejszych czynników sprzyjających narodzinom ruchu społeczno-religijnego. Równie niezbędne dla jego genezy było także ujawnienie się charyzmatycznego przywódcy oraz sformułowanie przez niego wizji „świełlanej” przyszłości⁷³. Z taką właś-

⁷² Awierkiewa, *Razłożenie...*, s. 218; Barnett, *Indian Shakers...*, s. 338.

⁷³ A. Posern-Zieliński, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI-XX w.)*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1974, s. 203.

nie sytuacją mamy do czynienia w przypadku shakeryzmu, który powstał jako remedium na najróżnorodniejsze bolączki społeczne, zaspokajając w zmistyfikowany sposób najdotkliwiej odczuwane potrzeby społeczno-kulturowe. Był więc mechanizmem rozładowującym niezadowolone z teraźniejszości, negatywnie ocenianej w konfrontacjach z apoteozowaną przeszłością.

Shakeryzm ukształtował się na początku lat 80-tych XIX w. na północno-zachodnich obszarach stanu Washington⁷⁴. Warto tu podkreślić, że okres ten poza wszelkimi objawami zaawansowanej akulturacji wyróżnił się dwoma znanymi zjawiskami — gwałtownym wzrostem liczby białej ludności (z 75 000 do 210 000 pomiędzy rokiem 1880 a 1886)⁷⁵ oraz szczególnym nasileniem się chorób epidemicznych (np. od listopada 1881 do marca 1882 r. przez rezerваты Salishów przeszły kolejne ataki czarnej ospy, szkarlatyny i odry, dziesiątkując ich mieszkańców)⁷⁶. Zjawiska te ostatecznie ukształtowały atmosferę totalnego zagrożenia egzystencji Indian, bowiem nawet szamani pozostawali bezradni wobec nie znanych im chorób. Owa indolencja tradycyjnych funkcjonariuszy religijnych nie tylko zdeprecjonowała ich dotychczasowy autorytet, ale równocześnie spowodowała uznanie ich za bezpośrednią przyczynę epidemii. Wierzano bowiem, że są one efektem czarnej magii uprawianej przez szamanów. W parze z dyskredytacją ich autorytetu szedł nasilający się stopniowo indyferentyzm religijny Indian wzmacniany

⁷⁴ W literaturze przedmiotu istnieją sprzeczności co do daty powstania shakeryzmu. Większość badaczy przyjmuje rok 1881 jako początek tej religii: J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Bureau of Ethnology, Annual Report, 1892-1893, t. 14, cz. 2: Washington 1896, s. 746; H. G., Barnett, *Innovation: The Basis of Cultural Change*, New York—Toronto—London 1953, s. 5; tenże, *Indian Shakers...*, s. 5-6. W ślad za nimi poszli inni badacze, którzy we własnych opracowaniach shakeryzmu nie stawiali sobie za cel dogłębnych studiów genetycznych: V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, New York 1965, s. 124; E. Nowicka, *Indiański shakeryzm*, „Etnografia Polska”, t. 16, cz. 2: 1972, s. 135; tenże, *Shakeryzm — religia Indian Ameryki Północnej*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, nr 4 (82): 1971, s. 42. Natomiast M. Smith, prowadząca podobnie jak Mooney i Barnett szczegółowe badania terenowe i archiwalne, ma wątpliwości na ten temat i sugeruje, że zainicjowanie indiańskiego shakeryzmu mogło nastąpić zarówno w 1881 r. jak i 1882, a być może nawet w roku 1883; M. W. Smith, *Shamanism in the Shaker Religion of Northwest America*, „Man”, t. 54 (181): 1954, s. 120. G. Guariglia, korzystający wyłącznie z opracowań shakeryzmu przyjął z kolei rok 1882: *Prophetismus und Heilserwartungen—Bewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem*, „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik”, t. 13: Horn—Wien 1959, s. 161.

⁷⁵ Smith, *Shamanism...*, s. 121.

⁷⁶ Barnett, *Indian Shakers...*, s. 342.

systematycznie przez administracyjne zakazy kontynuowania tradycyjnych kultów, zwłaszcza zaś praktyk szamanistycznych⁷⁷.

W tej atmosferze ukształtowało się zapotrzebowanie na nowe rozwiązania społecznych bolączek i rozładowanie ciągle narastającego niezadowolenia z aktualnego stanu rzeczy. Naprzeciw tym potrzebom wyszedł John Slocum, członek mieszkającego nad Puget Sound plemienia Sqaxin⁷⁸. Zainicjował on sekciarski ruch społeczno-religijny, który wkrótce przekształcił się w synkretyczną religię, znaną pod nazwą indiańskiego shakeryzmu. Geneza tego systemu wierzeń znalazła swe irracjonalne odbicie w formie stworzonego przez Slocuma mitu, który został następnie przez wiernych rozbudowany i wzbogacony o nowe elementy.

Szereg wariantów owej irracjonalnej interpretacji genezy shakeryzmu podaje jako jego początek wydarzenia związane z rzekomą śmiercią założyciela religii — Johna Slocuma, która ponoć miała nastąpić po trwającej dłuższy czas chorobie. Wokół domniemanych zwłok zgromadzili się liczni żałobnicy, którzy stali się świadkami cudownego — w ich przekonaniu — zmartwychwstania opłakiwanego współplemieńca. John Slocum począł relacjonować zebrany perygryncje swej duszy, która po śmierci opuściła jego ziemskie ciało, udając się na Sąd Boży. Ze względu na grzeszne życie doczesne nie uzyskała jednak prawa wstępu do raju. Dano jej wszakże szansę zasłużenia na zbawienie. Warunkiem był powrót na ziemię i kontynuowanie na niej życia, tym razem już prawdziwie bogobojnego. Dyrektywa ta nie dotyczyła wszakże wyłącznie samego Slocuma. W zaświatach został on bowiem obdarzony misją nakłaniania wszystkich Indian do walki z grzechem. Celowi temu służyć miała aktywna akceptacja nowej religii, której zasady zostały objawione Slocumowi w ów nadprzyrodzony sposób⁷⁹.

Wynurzenia te zrobiły ogromne wrażenie na zebranych i wkrótce zainteresowały całą indiańską społeczność lokalną. Powstały w ich efekcie ferment religijny począł jednak stosunkowo szybko wygasać wskutek postępującego indyferentyzmu Slocuma wobec głoszonych przez siebie idei. Była to pierwsza, trwająca niecały rok, faza shakeryzmu⁸⁰.

Drugi etap jego rozwoju zainicjowany został przez religijną aktywność żony założyciela nowej ideologii — Mary Slocum. Nową podniętą

⁷⁷ *Tamże*, s. 338.

⁷⁸ Grupa ta należy pod względem lingwistycznym do Salishów Przybrzeżnych. Underhil, *op. cit.*, s. 318-319; Smith, *The Coast Salish...*, s. 203; Drucker, *Indians of...*, s. 7, 11-12.

⁷⁹ Lanternari, *op. cit.*, s. 124; Guariglia, *op. cit.*, s. 161; E. Gunther, *The Shaker Religion of the Northwest*, s. 38, [za:] Smith, *Shamanism ...*, s. 119; Barnett, *Indian Shakers ...*, s. 5-6; tenże, *Innovation ...*, s. 5; Nowicka, *Indiański shakeryzm ...*, s. 136; Mooney, *op. cit.*, s. 752.

⁸⁰ Barnett, *Indian Shakers ...*, s. 7.

religiotwórczą okazały się tym razem doświadczone przez nią silne, niekontrolowane konwulsje. Były one — jak można sądzić — efektem zachwiania psychicznej równowagi Mary wskutek następnej poważnej choroby męża, zakończonej po raz wtóry domniemaną jego śmiercią. Ów histeryczny atak, odbywający się w obecności „zmarłego”, okazał — wg oficjalnego mitu shakerystycznego — swą nadprzyrodzoną moc, przywracając Slocumowi życie.

Od tej pory shakeryzm przybrał charakter kultu leczniczego, co traktować należy jako reakcję na biologiczne zagrożenie egzystencji Indian. Centralne miejsce w doktrynie nowej religii zajęła koncepcja nadprzyrodzonej mocy, ujawniająca się — wg przekonań wiernych — w formie konwulsji, które bardzo często utożsamiano z ową nadprzyrodzoną mocą, przypisując im właściwości terapeutyczne⁸¹. Również w shakerystycznej obrzędowości najważniejszą rolę odgrywały ceremonie uzdrawiania. Cała religijna działalność shakerystów zorientowana była na leczenie chorych. Ta dominująca cecha nowej religii ukształtowała się zarówno pod wpływem czynników zewnętrznych (liczne choroby przywleczone przez Białych, wobec których tradycyjna tubylcza medycyna była bezsilna), jak i wewnętrznych (kryzys społeczny przejawiający się m. in. w upadku dawnych autorytetów — w tym przypadku szamanów, wobec których jeszcze przed powstaniem shakeryzmu ukształtowała się bardzo silna opozycja, wyrosła zarówno z lęku przed nimi, jak i z buntu przeciwko ich szkodliwej działalności magicznej). Objawiony charakter „trzęsienia się” jako niezawodnego środka leczniczego danego Indianom przez Boga gwarantował — w przekonaniu wiernych — jego skuteczność i zabezpieczał przed totalnym, biologicznym wyniszczeniem ludności tubylczej. Choroby i zwiększona wskutek nich śmiertelność stały się więc motorem irracjonalnych działań, mających zahamować proces depopulacji. Tak więc shakeryzm wychodził naprzeciw najżywoźniejszej w owych czasach potrzebie Indian — potrzebie biologicznego przetrwania.

Wspomniane tu walory nowej religii okazały się bardzo atrakcyjne dla autochtonów, którzy z zapałem neofitów zaakceptowali głoszone prawdy wiary i rozpoczęli szybko skuteczną działalność prozelityczną. W jej wyniku szereg plemion południowego skraju Północno-Zachodniego Wybrzeża, a ściślej mówiąc — tzw. plemiona nadrzeczne i znad zatoki⁸², zainteresowały się bliżej nową ideologią religijną, organizując w ramach poszczególnych rezerwatów lokalne kongregacje shakerystyczne. Powstały one na terenie trzech stanów USA: Washingtonu, Oregonu

⁸¹ Tamże, s. 7; tenże, *Innovation* ..., s. 6, 110; Nowicka, *Indiański shakeryzm* ..., s. 142; Smith, *Shamanism* ..., s. 120.

⁸² „River and Bay Tribes” wg nomenklatury Underhill, *op. cit.*, s. 318.

i północno-zachodniej Kalifornii oraz jednego stanu kanadyjskiego — Kolumbii Brytyjskiej w jej południowej tylko części. Największą aktywność religijną wykazują obecnie plemiona Oregonu i północno-zachodniej Kalifornii, zamieszkujące obszary na wschód od Gór Kaskadowych⁸³.

Grupy te starały się znaleźć w shakeryzmie sposób rozładowania napięć wywołanych przez kontakty interetniczne i ich bezpośrednie konsekwencje, które — jak już wspomniano — doprowadziły do dezorganizacji tradycyjnego systemu społecznego. W wyniku tego procesu szczególne wytrącenie z dotychczasowego stanu równowagi odczuła jednostka ludzka. Wyrwana ze sprawdzonych więzów międzygrupowej zależności i solidarności stanęła osamotniona wobec burzliwych zmian, które radykalnie rewolucjonizowały jej ustabilizowane od pokoleń życie i pozycję społeczną. Pozbawiona oparcia we własnej zhierarchizowanej społeczności, sprawującej silną kontrolę nad zachowaniem swych członków, często wyzbywała się w trudnej, kryzysowej sytuacji wszystkich dawnych zasad moralnych, zasilając szeregi marginesu społecznego. Typową w tych warunkach reakcją było stopniowe narastanie w społecznościach indiańskich uczucia wzajemnej nieufności, a nawet wrogości. Wyrosło ono zarówno z ogólnie rozumianej dezorganizacji, jak i z konkretnej opozycji względem tradycyjnych autorytetów zdewaluowanych w nowej sytuacji społeczno-kulturowej. Zjawiska te jeszcze bardziej pogłębiały izolację jednostki, wywołując poważne reperkusje natury psychologicznej.

W efekcie działania wszystkich tych czynników zrodziła się potrzeba stworzenia nowej organizacji społecznej, która byłaby zdolna przynajmniej częściowo zastąpić dawne instytucje, wprowadzając ponownie ład do stosunków międzyludzkich. Próbę zaspokojenia tej palącej potrzeby podjął shakeryzm, który dostarczył zasadniczych ram organizacyjnych grupie swych wyznawców. Podstawowym ogniwem rekonstruowanej organizacji społecznej stała się wspólnota wiernych, w której ukształtowały się silne więzi społeczne, łączące wszystkich członków grupy wyznaniowej. W społeczności shakerystów, zjednoczonej wspólną ideologią i realizacją stawianych sobie celów, wytworzyło się szybko uczucie wzajemnego zaufania i solidarności grupowej, likwidujące patologiczną nienawiść każdego do wszystkich. Przywrócone zostało również znaczenie tak cenionego dawniej prestiżu. Tym razem jego miernikiem

⁸³ Barnett, *Indian Shakers* ..., s. 8, 60-85; Lanternari, *op. cit.*, s. 126-127; Guariglia, *op. cit.*, s. 161; Nowicka, *Shakeryzm — religia Indian* ..., s. 41; tenże, *Indiański shakeryzm* ..., s. 133; Smith, *Shamanism* ..., s. 119; F. W. Voget, *The American Indian in Transition: Reformation and Accommodation*, „American Anthropologist”, t. 58: 1856, s. 254.

stał się jednak oceniany społecznie potencjał nadprzyrodzonej mocy, jakim dysponowała dana jednostka. W oparciu o to kryterium tworzyła się nowa hierarchiczna segmentacja społeczności wiernych.

Shakeryści na podstawie tradycyjnych wzorów kulturowych wypracowali nieformalny model przywództwa religijnego⁸⁴, który funkcjonuje we wszystkich gminach shakerystycznych do dziś. Rzecz polega na wprowadzeniu trójdzielności funkcji przywódców. Jeden z nich stoi na straży czystości rytuału i wiary, ujmując doktrynę w szereg akceptowanych dogmatów. Celem działalności drugiego przywódcy jest prozelityzm. Trzeci zaś pełni funkcję uzdrowiciela, którego umiejętności i skuteczność działania są ściśle skorelowane z jego charyzmatem⁸⁵. Wykształcenie się tych charyzmatycznych autorytetów zapoczątkowało proces społecznej integracji członków omawianego tu ruchu, skupiających się wokół swych nowych przywódców.

Sformułowanie shakerystycznej etyki stworzyło realne podstawy do reaktywowania systemu kontroli społecznej. Zespół objawionych nakazów i zakazów, dysponując sankcją sakralną regulował skutecznie zachowania wiernych. Obietnicą nagrody pośmiertnej premiował bowiem zachowania społecznie pożądane, a groźbą kary w życiu pozagrobowym eliminował zachowania oceniane negatywnie.

Tak więc shakeryzm przywrócił poprzednio osamotnionej jednostce ludzkiej niezbędne do życia środowisko społeczne, w którym mogła ona znaleźć wszechstronne oparcie i poczucie bezpieczeństwa. Zaspokojenie tych potrzeb, choćby w niepełnym tylko wymiarze, wskazuje na fakt reagowania nowego ruchu religijnego na największe bolączki społeczne, będące efektem deprywacji statusu i zachowań.

Powstanie shakeryzmu zbiegło się z bardzo poważnym zaawansowaniem procesów akulturacyjnych, które zdążyły już niemal całkowicie unicestwić zasadnicze zręby tradycyjnej kultury. Sytuacja ta wykształciła przeświadczenie Indian o nieodwracalności dokonanych już zmian. Przekonanie to zaważyło na stosunku shakeryzmu do własnej i obcej kultury. Wyrażał się on w dużej tolerancji dla wpływów amerykańskich oraz w ambiwalentnym podejściu do własnej tradycji. Niektóre jej dzie-

⁸⁴ Reakcja ta potwierdza raz jeszcze sformułowane przez antropologów uogólnienie odnośnie do sposobów ludzkich zachowań: „Man's behavior is everywhere canalized, restricted, and defined by customary procedures that are imposed upon each new generation of human individuals in accordance with the demands of different culture patterns. [...] Interpersonal relations are guided by the traditional forms of the social and economic order”, A. I. Hallowell, *Psychic Stresses and Culture Patterns*, [w:] M. K. Opler [ed.], *Culture and Mental Health. Cross-Cultural Studies*, New York 1959, s. 22.

⁸⁵ Barnett, *Indian Shakers ...*, s. 129-130.

dziny poddawane były ostrej krytyce (np. szamanizm), nad innymi z kolei ubolewano, że zanikały z indiańskiego życia (np. wierzenia i obrzędowość religijna). Podstawy te nie przeszkadzały jednak wprowadzaniu do shakeryzmu bardzo wielu elementów negowanego szamanizmu z jednej strony, z drugiej zaś — krytykowaniu tych współwyznawców, którzy np. uczestniczyli niekiedy w tradycyjnych tańcach religijnych, sporadycznie jeszcze organizowanych przez ludzi nie związanych z shakeryzmem. Stosunek do kultury Białych nie był jednak tak zasadniczo otwarty, jakby można było sądzić na pierwszy rzut oka z zachowań shakerystów. Aczkolwiek wyznawana przez nich ideologia nie inspirowała do radykalnego odcinania się od obcych wpływów cywilizacyjnych na rzecz utrwalenia bądź reaktywowania najważniejszych elementów własnej kultury, to jednak w wypowiedziach przywódców i szeregowych wiernych ujawniało się dążenie do separacji świata Indian od świata Białych. Tendencja ta wyraziła się w obiegowym sądzie, że shakeryzm jest indiańską religią i dlatego nie jest on przeznaczony dla Białych. Wprawdzie stanowi — w przekonaniu wiernych — jedno z wyznań chrześcijańskich, objawiony bowiem został przez tego samego Boga, którego czczą również chrześcijanie, ale sposób jej objawienia dostosowany został ściśle do typowo indiańskich potrzeb. A zatem przestrzegany przez shakerystów ekskluzywizm rasowy ma wg nich racjonalne uzasadnienie.

Stanowisko to można uznać za próbę zachowania niezależności i odrębności przynajmniej na płaszczyźnie doświadczeń religijnych. W sytuacji totalnego zdominowania ludności autochtonicznej przez Amerykanów sfera życia religijnego stała się więc ostatnim bastionem oporu przeciwko wszechstronnej supremacji Białych. Mimo wielu niezaprzeczalnych wpływów katolicyzmu i protestantyzmu, shakeryzm w świadomości swych wyznawców stanowi wartość wyłącznie indiańską. W tej uporczywie podtrzymywanej konstatacji można dostrzec próbę przeciwstawienia się inwazji obcych wzorów kulturowych i wysunięcia przeciwko nim własnych alternatyw dostosowanych do nowej sytuacji. Starcie to stanowi dowód istnienia nieuświadamianego krytycyzmu pod adresem obcego dorobku cywilizacyjnego oraz akceptacji własnych wartości kulturowych, tworzonych w oparciu o zniszczoną tradycję. A zatem shakeryzm podjął również próbę rozładowania napięć powstałych w efekcie dezorganizacji tubylczej kultury. Odbudowując jedną z jej części składowych — religię — zaspokajał w pewnej mierze następną grupę indiańskich potrzeb. Były to przede wszystkim potrzeby dysponowania jakimś kryterium własnej kulturowej odrębności.

Zanalizowane w niniejszym artykule różne typy depriwacji doświadczanej przez Salishów z Północno-Zachodniego Wybrzeża złożyły się na tzw. środowisko charyzmatyczne, które jest elementem nie-

zbędnym każdego ruchu społeczno-religijnego. W tym przypadku stało się ono pożywką i źródłem społecznego niezadowolenia inspirującego działalność Johna i Mary Slocumów, którzy — jako duchowi przywódcy swych współplemieńców — zainicjowali powstanie nowej ideologii religijnej. Wyrosłe wokół niej praktyki rytualne i organizacja wiernych ukonstytuowały shakeryzm, który — jak stwierdziliśmy — był próbą przewyciężenia w różnych sferach życia zbyt dotkliwej w społecznym odczuciu rozbieżności pomiędzy idealizowaną przeszłością a konfliktową terażniejszością.