

<http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl>

tytuł artykułu:

„Okrutniejsi od tygrysów”. *Sztuka wojenna, tortury, sny i mity Irokezów*

autor / autorzy:

Bartosz Hlebowicz

źródło:

„Laboratorium Kultury” 4 (2015), s. 263–316

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2015-13_hlebowicz.pdf

afiliacja autora / autorów:

Badacz niezależny, Florencja

słowa kluczowe:

Irokezi, Huroni, wojna, tortury, wizje senne, mity, antropologia kulturowa, Relacje jezuitów

abstrakt:

(na początku artykułu)

article title:

“*More cruel than tigers*”. *Warfare, torture, dreams and myths of the Iroquois*

author / authors:

Bartosz Hlebowicz

source:

„Laboratorium Kultury” 4 (2015), pp. 263–316

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2015-13_hlebowicz.pdf

institutional affiliation:

Independent scholar, Florence

keywords:

Iroquois, Hurons, warfare, tortures, dram visions, myths, cultural anthropology, Jesuit Relations

summary:

(at the end of the article)

„Okrutniejsi od tygrysów”*. Sztuka wojenna, tortury, sny i mity Irokezów

Abstrakt

Proponuję etnohistoryczną analizę kultury wojennej Irokezów, przede wszystkim w XVII wieku. Społeczeństwo Irokezów, w XIX-wiecznej historiografii przedstawianych jako krwiożerczych dzikusów, w istocie opierało się na nieustannych działaniach wojennych, których głównym celem było pochycenie i adaptowanie jeńców, poddawanych uprzednio brutalnym torturom. Odchodząc od jednostronnych interpretacji ideologicznych upatrujących w Irokezach albo bezrozumnych okrutników, albo piewców pokoju, podejmuję próbę wyjaśnienia zjawiska „okrucieństwa” Irokezów z perspektywy antropologicznej, w oparciu o różnorodne źródła: relacje XVII-wiecznych misjonarzy i podróżników, mity irokiańskie, bogatą literaturę przedmiotu, a także teorie antropologiczne i religioznawcze wymyślone do wyjaśnienia podobnych zjawisk w innych miejscach kuli ziemskiej.

Słowa klucze: Irokezi, Huroni, *warfare*, tortury, wizje senne, mity, antropologia kulturowa, relacje jezuitów

* Określenie pochodzi z relacji z roku 1659 o Onondagach torturujących pojmanego Francuza, autorstwa ówczesnego przełożonego zakonu jezuitów w Kanadzie, Jérôme Lalemanta (*Jesuit Relations* XLVI, s. 55, dalej JR, rzymski numer oznacza numer tomu). Irokezi w *Relacjach* okreśani są m.in. jako „niewierni”, „rzeźnicy”, „barbarzyńcy”, „spragnieni krwi nędznicy”, „tygrysy”, „lwy”, „wilkołaki” czy „wilki”.

Relacje jezuitów stanowią podstawowe źródło wiedzy o Huronach i Irokezach w XVII i XVIII w. (*The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610–1791*, red. R. G. Thwaites, The Burrows Brothers Company Publishers, Cleveland, 1898. Wydanie internetowe: <http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/> – ostatnia aktualizacja 14 kwietnia 2011). Niniejszy artykuł jest kontynuacją rozważań przedstawionych w tekście *By osuszyć lzy i żyć, czyli o okrucieństwie Irokezów*, który ukazał się w krakowskim piśmie „Fragile” [R. 7 (2010), nr 1, s. 87–90], oraz w wykładzie *Demony wojny. Wizje senne, tortury i niewolnictwo u Irokezów*, zaprezentowanemu podczas osiemnastej konferencji Polsko-Amerykańskiego Towarzystwa Etnograficznego w Atlantic City, 6 listopada 2010 r.

Chciałbym podziękować dwóm anonimowym recenzentom artykułu, których uwagi pozwoliły mi pogłębić interpretację niektórych zagadnień.

„Teraz odbudujemy i wyprostujemy twój umysł. *Hai-i, ha'-i, hai-i, hai-i, hal-i, hal-i, hai-i, a-ke-wi'-yo e-koñ-he-wa''-tha'.*”
moja piękna rzecz, (to jest) miotła.

[...]

De-ka-na-wi-dā powiedział „Ludzie nie mieli mieć węzłów zamiast włosów” – i, wyczesawszy je z głowy [Tadodaho] i odrzuciwszy daleko, dodał: „Twoja głowa odtąd będzie jak głowa ludzka”, po czym podał kolejny sznur wampumu.

J.N.B. Hewitt, *Legend of the Founding of the Iroquois League*, 1892, s. 139–140

Lewis H. Morgan, jeden z „ojców założycieli” amerykańskiej antropologii, pisał o Irokezach: „z natury i zamilowania łowca, brzydzący się miastem, u którego praca budzi zniecierpliwienie, cenil trzy wielkie rzeczy w życiu: polowanie, wojnę i ognisko rady”; jego zdaniem Irokezów cechował „powszechny duch agresji”, wynikający z systemu federacyjnego ich Ligi¹. Jezuita Joseph-François Lafitau, działający w misji Sault-Saint-Louis (Caughnawaga), twierdził na początku XVIII w. w swym słynnym dziele *Mœurs des sauvages américains* (Zwyczaj amerykańskich dzikich), że wojna dla Irokezów to „jedna z ich podstawowych zasad istnienia”². W 1641 r. pewna Algonkinka (Algonquin), która zdołała uciec z niewoli Irokezów, opowiadała: „Oderwali mojego biednego synka od mojej piersi [...]. Wzięli nasze małe dzieci, nadziali je na różna, przytrzymali nad ogniem i upiekli na naszych oczach”³. Obraz Irokezów jako szczególnie wojowniczych i okrutnych utrwalił się dzięki źródłom historycznym, przede wszystkim siedemnastowiecznym relacjom jezuitów, którzy działali wśród Indian Nowej Francji, i dziełom późniejszych historyków, na czele z Francisem Parkmanem, u którego bodaj najłagodniejszym określeniem Irokezów jest „ludzkie tygrysy”⁴.

Czy to prawda, że Irokezi byli wyjątkowo wojowniczy i wykazywali się szczególnym okrucieństwem? Mój przyjaciel John Fadden, Mohawk, kierujący rodzinnym muzeum indiańskim w górach Adirondacks, w północnej części

¹ L.H. Morgan, *Liga Ho-De'-No-Sau-Nee, czyli Irokezów*, przeł. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 234, 59–60.

² Cyt. za: D.K. Richter, *Trade, Land, Power. The Struggle for Eastern North America*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013, s. 70. Wszystkie cytaty z oryginalnych opracowań w tłumaczeniu moim - B.H.

³ JR, XXII, s. 255.

⁴ F. Parkman, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Little, Brown and Company, Boston 1867, s. 251.

stanu Nowy Jork, usłyszał podobne pytanie od białego turysty: „Czy Irokezi byli szczególnie wojowniczy?”. John obruszył się na to pytanie i szybko dał do zrozumienia nieroztropnemu gościowi, że nie jest mile widziany w tym miejscu. A jednak dzisiaj bardzo łatwo wyrokować o szczególnej wojowniczości i okrucieństwie Irokezów – wystarczy zadać choćby następujące pytania: czy Irokezi dokonywali podbojów innych ludów? Czy uprawiali kanibalizm? Czy obcinali głowy? Czy zdzierali skóry? Czy torturowali jeńców? Ponieważ na każde z tych pytań odpowiedź musi być twierdząca, wniosek wydaje się oczywisty. Jaka jest jednak wartość poznawcza twierdzenia, że Irokezi byli okrutni? Czy stanowili w tym swoim okrucieństwie ewenement wśród innych ludów? Spróbuję tutaj przeformułować te pytania tak, by służyły rozwiązaniu problemów istotnych z punktu widzenia antropologii, a następnie wskazać kontekst, w jakim moim zdaniem należy je rozpatrywać. Proponuję zatem analizę następujących zagadnień: jak pojmowali okrucieństwo sami Irokezi (a także ich sąsiedzi i tradycyjni wrogowie Huroni⁵), czemu służyło okrucieństwo w społecznościach północnoirokiańskich⁶ i jaki sens nadawały one działaniom wojennym. Skupię się przede wszystkim na wieku XVII, w mniejszym stopniu będę posiłkował się danymi z osiemnastego stulecia i tylko sporadycznie z XIX w. Nie ma powodu wątpić w prawdziwość narracji pierwszych europejskich podróżników, misjonarzy czy jeńców, którym udało się zbiec; narracji zawierających makabryczne opisy okrucieństw zadawanych pojmanym przez ludy mówiące językami irokiańskimi ze Wschodnich Lasów: Irokezów, żyjących w obrębie dzisiejszego stanu Nowy Jork oraz zwaśnionych z nimi Huronów znad Georgian Bay. Warto jednak owo okrucieństwo spróbować zrozumieć, nie poprzestając na emocjach wywołanych opisami misjonarzy czy współczesnymi obrazami filmowymi, w których brutalność Indian pełni rolę wyłącznie ilustracyjną czy dramatyczną⁷.

⁵ Kultury wojennej i okrucieństwa Irokezów właściwych nie można omawiać pomijając Huronów, bliskich im kulturowo i tak mówiących jednym z języków północnoirokiańskich. Na temat Huronów istnieje obszerny i wartościowy materiał etnograficzny, zawarty między innymi w *Relacjach jezuitów*. Stąd wiele ustaleń w tym artykule dotyczyć będzie obydwu ludów.

⁶ Ludy irokiańskie, czyli należące do irokiańskiej (*iroquoian*) rodziny językowej, obejmują m.in. Irokezów ze stanu Nowy Jork, Huronów, Petunów (Khionontateronon albo Tobacco) i Neutralnych z Ontario czy Czirokezów z Karoliny Północnej. Irokezami określa się tylko Pięć (a po dołączeniu w pierwszej połowie XVIII w. Tuskarorów – Sześć) Narodów Irokeskich ze stanu Nowy Jork (Mohawk, Oneida, Onondaga, Kajuga/ Cayuga, Seneca/ Seneka), podobnie tylko w odniesieniu do nich stosuje się przymiotnik „irokeski” (zgodnie z rozróżnieniem na Iroquoian/Iroquois stosowanym w fachowej literaturze amerykańskiej). Artykuł dotyczy Irokezów i Huronów, a zatem tam, gdzie tekst będzie odnosił się do obu grup jednocześnie, będę używał określenia „ludy północnoirokiańskie” (w odróżnieniu od ludów południwoirokiańskich, jak Czirokezi).

⁷ Dzieje się tak np. w *Czarnej sukni* Bruce’a Beresforda (1991), gdzie rolę oprawców pełnią Mohawkowie. Innym przykładem wykorzystania „okrucieństwa” Indian dla dramatycznego efektu jest komiksowy w charakterze film *Apocalypso* Mela Gibsona (2006), w którym bezrozumnymi okrutnikami są z kolei Majowie.

Wspomniane relacje jezuitów, publikowane co roku w okresie 1632–1673 w Paryżu, stanowią podstawowe źródło wiedzy na temat siedemnastowiecznych Huronów i Irokezów. Jezuita rozpoczęli pracę misyjną wśród Huronów w Nowej Francji w latach trzydziestych XVII w., a po eksterminacji Huronów przez Irokezów pod koniec pierwszej połowy tego wieku zaczęli działać wśród Irokezów (wycofali się z ich terytoriów na początku osiemnastego stulecia). Fakt, że Irokezi w latach czterdziestych systematycznie najeżdżali Huronów i Francuzów w Nowej Francji, może częściowo tłumaczyć przedstawianie Irokezów jako szczególnie krwiożerczych dzikusów w relacjach, aczkolwiek zawierają one także opisy okrucieństw, głównie tortur i zabójstw jeńców wojennych, dokonywanych nie tylko przez Irokezów, ale także przez Huronów i inne ludy. Podczas lektury opisów tortur w relacjach jezuitów można odnieść wrażenie, że ich narrator (zawsze któryś z jezuitów) był ich naocznym świadkiem; w istocie zdarzało się, iż autor relacjonował opowieści innych⁸. Ponadto coroczne relacje zakonników były redagowane przez ich przełożonego w Montrealu lub Québecu, a potem, przed publikacją, przez przełożonych zakonu w Paryżu i Rzymie. To wszystko każe czytać przekazy jezuitów z pewnej perspektywy, ale w żadnym razie nie dowodzi ich nierzetelności: szczegóły kaźni, jaką urządzali jeńcom, są zbyt partykularne, by były po prostu zmyślane; jak zauważa antropolog Marvin Harris, nie sposób też wyobrazić sobie, żeby przez kilkadziesiąt lat wszyscy jezuita w Nowej Francji jednomyślnie konfabulowali⁹. Metoda pracy francuskich jezuitów wśród tubylców Nowej Francji (jak zresztą i w innych miejscach na świecie) polegała na zawieszaniu ocen na temat kultur indiańskich, głębokiego, empirycznego ich poznawania, łącznie z językiem, i dopiero w następnej kolejności przybliżaniu im katolicyzmu oraz nawracaniu – w ich własnych językach¹⁰. Poświęcenie jezuitów i ich nacisk na empiryczne doświadczenie¹¹, a także

⁸ Przełożony zakonu w Nowej Francji, Paul Le Jeune, pisał w 1634 r., że „Wszystko, co przekazał na temat Dzikusów, albo widziałem na własne oczy, albo usłyszałem od tubylców” (cyt. za P.A. Dorsey, *Going to School with Savages: Authorship and Authority among the Jesuits of New France*, „The William and Mary Quarterly”, R. 55 (1998), nr 3, s. 404. Por. też P. Perron, *Narratology and Text: Subjectivity and Identity in New France and Québécois Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2003, s. 110 i n.; A.M. Czyż, *Relacje jezuitów jako podstawa kształtowania się wizerunku Indianina w świadomości europejskiej XVII i XVIII wieku*, „Tawacina”, R. 53 (2001), nr 1 oraz Ch. Feest, *Father Lafitau as Ethnographer of the Iroquois*, „European Review of Native American Studies”, R. 15 (2001), nr 2.

⁹ M. Harris, *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Waveland Press, Long Grove, IL, 1998, s. 211.

¹⁰ Dla porównania misja jezuitów z Anglii działających w tym samym okresie w Marylandzie zakończyła się fiaskiem, m.in. dlatego, że zakonnicy nie potrafili „wejść” w kulturę tamtejszych Indian (J. Axtell, *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1988).

¹¹ Więcej nt. w: P.A. Dorsey, *Going to School with Savages...*

obfitość i dokładność etnograficznych informacji każą traktować relacje jezuitów jako wiarygodne źródło, niezależnie od ideologicznego nastawienia autorów, których podstawowym celem pozostawało nawracanie, a nie poznanie obcych kultur samo w sobie¹². Nie ma lepszych źródeł niż relacje naocznych świadków, zawierające nie tylko opis działań Indian, ale także ich wypowiedzi i wyjaśnienia.

Oczywiście wojna, a raczej cała kultura wojenna¹³ Irokezów (rytualne przygotowania do wyprawy wojennej, sama walka, wreszcie torturowanie jeńców, a w szerszej perspektywie także wychowanie młodych w „duchu wojennym”, uczynienie tortur spektaklami ważnymi i atrakcyjnymi dla całej społeczności oraz wyobrażenia ludzi na temat wojny) jest tą sferą kultury, która najlepiej sprzyja rozważaniom problemu okrucieństwa¹⁴. Będę starał się wskazać, czemu w świecie Irokezów i Huronów służyły przemoc wojenna oraz torturowanie, rozczłonkowanie ciała i dekapitacja jeńców, owej przemocy nieodłączny element. Idee, wyobrażenia i przekonania członków społeczeństwa związane z wojną i okrucieństwem można, jak sądzę, badać analizując mity i wierzenia tych ludów, czemu będzie poświęcona druga część artykułu.

Działania wojenne Irokezów i Huronów były zróżnicowane: mogły mieć charakter i endemiczny, i instrumentalny; innymi słowy charakter pożądaných mocy, władzy i zasobów, uzyskiwanych w wyniku działań wojennych i stosowania tortur, był zarówno niematerialny, jak i materialny. W pierwszym wypadku bliżej im do *warfare*, w drugim do „racjonalnych” wojen nowożytnych. Indianiści Tarczycjusz Buliński i Mariusz Kairski, analizując zjawisko *warfare* w Amazonii, wśród jego cech charakterystycznych wyróżnili między innymi działania jednostek lub grup krewniczych skierowane przeciw innym jednostkom czy grupom krewniczym, w odróżnieniu od wojen prowadzonych przez zgeneralizowane zbiorowości przeciw innym zgeneralizowanym zbiorowościom. Ponadto *warfares* w rozumieniu tych autorów nie są nakierowane na zyski materialne, lecz symboliczne; nie obejmują długotrwałych kampanii i przemyślanych strategii mających na celu unicestwienie całych zbiorowości, lecz raczej krótkotrwałe

¹² Por. też E. Tooker, *An Ethnography of the Huron Indians*, Syracuse University Press, Syracuse 1991, s. 4–5.

¹³ O teorii kultury wojennej pisze m.in. Elżbieta Olzacka, która wyróżnia jej trzy aspekty: materialny, organizacyjny i niematerialny, przenosząc tu popularny podział kultury jako takiej na trzy sfery (np. w wersji Antoniny Kłoskowskiej na kulturę bytu, kulturę symboliczną i kulturę społeczną czy w wersji A.L. Kroebera na kulturę rzeczywistości, wartości i społeczną) (E. Olzacka, *Kulturowy wymiar wojny – zakres badań i doniosłość*, „Kultura i Historia” 2012, nr 22, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4192>, dostęp: 07.12.2014).

¹⁴ Nie zamierzam więc analizować tutaj zagadnień przemocy domowej, fizycznego karania członków społeczności za różne zbrodnie, traktowania starszych czy okrucieństw w rytuałach niezwiązanych z wojną i torturami.

napady i wyprawy odwetowe¹⁵. Irokezi tradycyjnie prowadzili obydwaj rodzaje działań wojennych: „prywatne” albo „małe” wojny, będące w istocie wyprawami odwetowymi inicjowanymi przez matrony (kobiety odgrywające główną rolę w matrylinearnych lineażach irokeskich) lub poszczególnych wojowników, a także wojny „ogólne” czy „publiczne”, które musiały zyskać aprobatę rady wodzów i były prowadzone w imię całego ludu¹⁶. Wyprawy odwetowe, prowadzone w imieniu lineażu, do którego należał zabity, niekoniecznie miały na celu zemstę na konkretnej rodzinie z bliskiej terytorialnie czy spokrewnionej grupy, z której wywodził się zabójca (por. s. 274-278). Ofiarą „zemsty” równie dobrze mógł być przedstawiciel odległego, niespokrewnionego ludu, np. Catawbów czy Czirokezów z Południowego Wschodu albo Abenaków z Nowej Anglii¹⁷. Jak się bowiem okaże, celem irokeskich „wojen żałobnych” nie była tylko jednostkowa zemsta, ale odniesienie społecznych i symbolicznych korzyści dla całego lineażu, wioski, a w końcu także całej Konfederacji Irokeskiej. Od czasu jej utworzenia na początku XVII w.¹⁸ przemoc wojenna Irokezów w ciągu trzech/czterech dekad nabrała charakteru wojen totalnych (nie bez znaczenia było uzyskanie przez Indian broni palnej od Europejczyków), których celem coraz częściej stawało się podporządkowanie lub unicestwienie całych ludów, a motywacje polityczne zaczęły towarzyszyć potrzebom symbolicznym.

Wojna czy pokój

Już w 1820 r. Cornplanter (Siewca Kukurydzy), wódz Seneków z Allegany, w zachodniej części stanu Nowy Jork, twierdził, że przed przybyciem

¹⁵ T. Buliński, M. Kairski, *Wprowadzenie*, w: *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 13–14 i n.

¹⁶ Taką nomenklaturę (*private/little wars – general/public wars*) stosował wybitny badacz Irokezów, William N. Fenton (*Northern Iroquoian Culture Patterns...*, w: *Northeast*, red. B.G. Trigger, Smithsonian Institution, Washington 1978, s. 315).

¹⁷ Samuel de Champlain komentował zwycięską bitwę Indian Montagnais z Irokezami latem 1603 r., w której tylko jeden z Montagnais został ranny: „Jeżeli ten dziki umrze, jego rodzice pomszczą jego śmierć, albo na ich [Irokezów] narodzie, albo na innych” (S. de Champlain, *Algonquians, Hurons and Iroquois. Champlain Explores America*, Brook House Press, Dartmouth, Nova Scotia 2000, s. 234).

¹⁸ Przyczyny, czas powstania i charakter Ligi Irokezów, czy też Konfederacji Irokeskiej nie są tematem tego artykułu, warto jednak odnotować głęboką różnicę między przypuszczeniami antropologa Lewisa H. Morgana z połowy XIX w., jakoby Liga powstała co najmniej sto lat przed pojawieniem się Holendrów (albo w „epoce znacznie wcześniejszej”), a najnowszymi ustaleniami antropologa Williama Starna, który przekonuje, że „liga” była najpierw przymierzem handlowym Mohawków z Holendrami, zawartym pomiędzy 1614 a 1617 r., a potem objęła inne ludy irokeskie (L.H. Morgan, *Liga Ho-De'-No-Sau-Nee...*, s. 59 i n.; W.A. Starna, *Retrospecting the Origins of the League of the Iroquois*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, R. 152 (2008), nr 3).

Europejczyków „Irokezi żyli w pokoju i nie znali wojen ani klótni”. Dopiero nadejście białych miało zmusić Irokezów do wzięcia udziału w licznych wojnach, co spowodowało, że z czasem zasłynęli jako okrutni i wojowniczy¹⁹.

Historyk Paul Wallace, który zebrał i połączył w jedną różne wersje legendy o powstaniu Konfederacji Irokezów²⁰, służącej zaprowadzeniu pokoju między pogrążonymi w waśniach i wojnach ludami, pisał:

Nie tylko siłą zaprowadzali Irokezi swój Pokój (wyróżnienie moje – B.H.) na tym wielkim obszarze. Polegali też na dojrzałości politycznej (*statesmanship*), głębokim zrozumieniu podstaw pokoju. Wiedzieli, że jakikolwiek prawdziwy pokój musi opierać się na sprawiedliwości i zdrowym rozsądku. Wiedzieli, że pokój przetrwa tylko wtedy, kiedy ludzie uznają nadrzędność prawa i będą gotowi wesprzeć je siłą²¹.

Wallace przytacza też słowa dziewiętnastowiecznego badacza Irokezów Horatio Hale’a, autora książki *Iroquois Book of Rites*, o ich „trwałym pożądaniu pokoju, realizowanym w kolejnych stuleciach poprzez unie federalne, sojusze i traktaty z innymi narodami” oraz o „poczuciu uniwersalnego braterstwa, które wyznaczało ich politykę”²².

W niektórych współczesnych relacjach Irokezi jako wynalazcy mechanizmu zapewniającego pokój stają się wręcz pacyfistami, altruistycznie niosącymi pokój innym. Takie przesłanie zawiera na przykład manifest polityczny Haudenosaunee, *A Basic Call to Consciousness...*, opublikowany jako pokłosie konferencji organizacji pozarządowych w Genewie w 1977 r.²³. Dowiedzieć się z niego można, że ustaliwszy podstawowe zasady utrzymania pokoju, „Ludzie Długiego Domu starali się przekazać je [...] do każdego domostwa w kraju Haudenosaunee”, zaś kraj Haudenosaunee rozciągał się „od Vermont po Ohio

¹⁹ J. Axtell, W.C. Sturtevant, *The Unkindest Cut, or Who Invented Scalping*, „The William and Mary Quarterly”, R. 37 (1980), nr 3, s. 451.

²⁰ Daniel Richter, historyk Irokezów, odróżnia Ligę Irokezów od Konfederacji Irokezów, w pierwszej upatrując starszej instytucji kulturowo-rytualnej, w drugiej uformowanego później, po zetknięciu z Europejczykami, organizmu politycznego i dyplomatycznego, który przestał istnieć w czasie amerykańskiej wojny o niepodległość (z czym nie wszyscy autorzy się zgadzają). Rozróżnienie to, aczkolwiek zapewne zasadne, nie jest szczególnie istotne dla niniejszego artykułu i obydwa terminy będą tu tradycyjnie używane zamiennie (D.K. Richter, *Ordeals of the Longhouse. The Five Nations in Early American History*, w: *Beyond the Covenant Chain: the Iroquois and their Neighbors in Indian North America, 1600–1800*, red. D.K. Richter, J.H. Merrell, Syracuse University Press, Syracuse 1987, s. 11–12; W.A. Starna, *Retrospecting...*, s. 290, przyp. 37).

²¹ P.A. Wallace *The White Roots of Peace*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1946, s. 3.

²² P.A. Wallace, *The Return of Hiawatha*, „New York History”, R. 29 (1948), nr 4, s. 388.

²³ Twórcami tego manifestu byli znani dwudziestowieczni intelektualiści irokescy: Oren Lyons (Onondaga) i John Mohawk (Seneka), a także pochodzący z Kuby José Barreiro, uważający się za potomka Tainów (ilustracje w *A Basic Call...* wykonał John Fadden).

i od Quebecu po Tennessee”, a Irokezi są „duchowymi strażnikami” ziemi, a także „Ongwhehonwhe – Prawdziwymi Ludźmi”. Z tej perspektywy historia Konfederacji Irokeskiej od zetknięcia się z Europejczykami to dzieje oporu wobec dominacji poszczególnych narodów europejskich, a także udział w „wojnach bobrowych” i handlu skórami bobrów (handel był możliwy, jeżeli cały region znajdował się pod kontrolą zaprzyjaźnionych, a nie zwalczających się nacji), który zapewniał im dostęp do broni palnej, a więc lepszą ochronę²⁴. Z wersji historii Irokezów wedle *A Basic Call...* wynika, że Liga Irokezów, choć jej głównym celem był pokój, zmuszona była do prowadzenia walk obronnych, by uchronić „swoje” terytorium. Mimo wyraźnie politycznego charakteru tych tekstów, trafiają one w sedno: całkiem prawdopodobne, że Irokezi w XVII i XVIII w. naprawdę uważali, że są Prawdziwymi Ludźmi i że są „odpowiedzialni” za terytorium „od Vermont po Ohio i od Quebecu po Tennessee”, mimo że zasięg tradycyjnych terytoriów ludów, które w pewnym momencie miały utworzyć irokeską Ligę Pięciu Narodów, był o wiele skromniejszy. Skoro zaś inne ludy, które „znalazły się” w obszarze, do którego rościła pretensje Liga, nie chciały zrozumieć „przesłania pokoju” Irokezów, musiały je przyjąć pod wpływem irokeskiej siły i dyplomacji²⁵.

Oczywiście, ani legenda, ani polityka nie mogą być źródłami wiedzy o faktach, dają jednakże wgląd w to, jak ludzie chcieliby widzieć własną przeszłość. Poważniejszą próbę dowiedzenia pokojowego charakteru Ligi Irokezów podejmuje historyk Matthew Dennis, twierdzący, że Irokezi swoją „Ligę Pokoju” postrzegali jako część procesu pokojowego, który miał obejmować kolejne ludy do momentu, kiedy w całym świecie otaczającym Irokezów („their entire universe”) nie zapanuje pokój (choć użyte przez autora określenie *was pacified* chciałoby się przetłumaczyć jako „zostanie spacyfikowany”).

Kulturowy wytwór [Liga – przyp. B.H.] [...] mocno sprzyjał pacyfikacji, amalgamacji i integracji. Ludzie, którzy utworzyli wielką konfederację na całym obszarze Kraju Irokezów (Iroquoia), nie mieli powodu oczekiwać, że proces zaprowadzania pokoju kiedykolwiek się zakończy. Przeciwnie, ich doświadczenie stanowiło niewyczerpującą się formułę stabilizacji, bezpieczeństwa, dobrobytu i pokoju, zarówno w granicach Kraju

²⁴ *A Basic Call to Consciousness. The Hau de no sau nee Address to the Western World (Geneva 1977)*, „Akwesasne Notes”, Mohawk Nation, New York 1978, s. ii, iv, 3, 38.

²⁵ Nie miejsce tu na szczegółowe omówienie strategii politycznej i dyplomatycznej Irokezów, skutecznej dzięki ich organizacji i polegającej na sprowadzaniu na terytorium „kraju Irokezów” i pod opiekę Ligi jak największej liczby Indian z innych ludów w charakterze buforów przed kolonistami europejskimi. Dzięki tej strategii Irokezi przez niemal dwieście lat, do wybuchu amerykańskiej wojny o niepodległość, zdołali zachować niezależność i integralność terytorialną.

Irokezów, jak i poza nimi. Ich osiągnięcia w XV i XVI wieku²⁶ wskazywały Irokezom, że inni ludzie, indywidualnie i jako większe grupy polityczne, mogą być pokojowo włączani w ich ludzki i naturalny krajobraz (*landscape*) i przemieniani symbolicznie – a także całkiem dosłownie – w Irokezów²⁷.

Dennis twierdzi, że krwawe wojny Irokezów to aberracja w ich kulturze, wynikła z kontaktu z Europejczykami, a nie logiczny etap rozwoju ich kultury – uważa, że przed przybyciem białych walki Irokezów przypominały najczęściej rytualne bitwy, z armiami wrogów ustawionymi naprzeciwko siebie i pojedynczymi wojownikami staczającymi pojedynki, które kończyły się znikomymi stratami²⁸. Narracja Dennisa, ściśle spleciona z mitem założycielskim Ligi o Deganawidzie – Zaprowadzającym Pokój wśród zwaśnionych Narodów, podpierana interpretacjami (jednostronnymi, niestety) odkryć archeologicznych (głównie na ziemiach Onondagów), jest jednak powtórzeniem, choć w subtelniejszej wersji, tez zawartych w *A Basic Call*...

Robert Venables, historyk Irokezów oraz ekspert sądowy Onondagów (to z tego ludu zgodnie z mitem i tradycją wybierano przywódcę Konfederacji), przedstawia wyidealizowaną wersję światopoglądu Ludzi Długiego Domu, wedle której ich społeczeństwo i konfederacyjna organizacja polityczna nieustannie dążyły do zapewniania równowagi na wielu poziomach: między mężczyznami a kobietami, między ludźmi a innymi istotami, w tym także bytami nadprzyrodzonymi, między poszczególnymi irokeskimi ludami a Konfederacją, między Irokezami a białymi czy między Irokezami a innymi ludami indiańskimi. Ponieważ Stwórca musiał mieć swój cel, czyniąc ludy odrębnymi, Irokezi szanowali, a w każdym razie tolerowali, tę odrębność, nigdy nie dążąc do eksterminacji innych ludów, nawet swoich wrogów²⁹. W tej współczesnej interpretacji światopoglądu Haudenosaunee nie ma miejsca na wojny zaborcze, rzezie, przymusowe adopcje czy niewolnictwo³⁰. Jak pogodzić to z faktem, że wszystkie te rzeczy występowały u Irokezów?

²⁶ XV i XVI w. są arbitralnym wyborem autora, sugerującym powstanie Ligi przed kontaktem z Europejczykami (zob. W.A. Starna, *Retrospecting*...).

²⁷ M. Dennis, *Cultivating a Landscape of Peace. Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Cornell University Press, Ithaca & London – New York State Historical Association, Cooperstown 1993, s. 59, 63–64.

²⁸ Tamże, s. 69–71.

²⁹ R.W. Venables, *Inne drzewa w innym lesie. Świat według Haudenosaunee* (2), przeł. M. Maciołek, „Tawaciu”, R. 75 (2006), nr 3.

³⁰ Niektórzy autorzy interpretują adopcje wrogów wśród ludów irokańskich jako w istocie niewolnictwo. „Wskrzyszony” zmarły, czyli „adoptowany” jeniec – choć teoretycznie przejmował imię i pozycję zmarłego – mógł w każdej chwili zostać zabity, jeśli nie spełniał oczekiwań nowej „rodziny” (W.A. Starna, R. Watkins, *Northern Iroquoian Slavery*, „Ethnohistory”, R. 38 (1991), nr 1; B.G. Trigger, *The Huron. Farmers of the North*, Holt, Rinehart and Winston, New York – London 1969, s. 49).

Słowom Cornplantera i innych zwolenników tezy o jednostronnie pokojowym nastawieniu Irokezów przeczą źródła historyczne i archeologia, wskazujące na szczególne wzmożenie „bratobójczych” wojen w XVI w.³¹, a więc zanim kontakt z Europejczykami mógł mieć znaczenie. W tym okresie swoje domostwa („długie domy”) Irokezi budowali bliżej siebie niż w poprzednim wieku, osady przenosili na szczyty wzgórz, zaczęli stawiać palisady obronne, archeologowie odnaleźli też fragmentaryczne szczątki ludzkie (np. kości palców) w wysypiskach śmieci – zdaniem archeologów to wszystko wskazuje na to, że zmarli nie zginęli śmiercią naturalną, lecz w czasie tortur. Znaleźiska potwierdzają też istnienie uczt kanibalistycznych już w XIV w. i ich występowanie jeszcze w czasach historycznych³².

Jak oblicza historyk Irokezów José António Brandão, pomiędzy 1603 a 1701 r. Irokezi byli atakowani przez przynajmniej dwadzieścia różnych plemion czy konfederacji indiańskich, a sami najeżdżali pięćdziesiąt jeden różnych społeczności tubylczych. W tym okresie wzięli udział w przynajmniej czterystu sześćdziesięciu pięciu starciach, a w trzystu pięćdziesięciu czterech z nich byli agresorami³³.

Uczestnictwo młodego człowieka w wyprawie wojennej było zasadniczym elementem jego rozwoju jako członka społeczności; powodzenie w walce wyznaczało jego pozycję w rodzie i całej społeczności. Lafitau odnotował, że starsi „życzliwie spoglądali na członków plemienia ćwiczących się w rzemiośle wojennym i czerpiących radość z ducha wojny”³⁴. Od młodości uczono Irokezów wytrzymałości na ból, głód i osamotnienie – szczególnie ważnym elementem dojrzewania młodego mężczyzny było poszukiwanie wizji (*vision quest*), podczas którego musiał przebywać z dala od siedzib ludzkich, poszcząc i oczekując na znak ze strony istot nadprzyrodzonych mających odtąd go chronić.

³¹ Wojny między ludami północnoirokiańskimi trwały też przed przybyciem Europejczyków. Dowodzą tego np. znajduwane w ówczesnie (X–XVI w., przy czym szczególna intensyfikacja miała miejsce w XIV–XVI w.) istniejących osadach odrąbane ludzkie czaszki czy ślady przypalania i cięcia na kościach ramion, nóg i czaszek (co wskazuje na skalpowanie ofiar i wlewianie do czaszki wrzącej smoly oraz rozczłonkowanie ciała), a także przedmioty wykonywane z ludzkich kości, między innymi grzechotki z ludzkich czaszek (R. Williamson, „*Otinotniskiaj ondaon*” („*The House of Cut-Off Heads*”). *The History and Archaeology of Northern Iroquoian Trophy Taking*, w: *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, red. R.J. Chacon, D.H. Dye, Springer, New York 2007).

³² D.R. Snow, *Historyczna archeologia Irokezów z północnowschodniej Ameryki Północnej*, w: *Referaty Seminariów Antropologicznych 1990–2000*, red. K. Baliszewska, A.J.R. Wala, PAES/PATE, Atlantic City – TIPI, Wielichowo 2001, s. 128; D.R. Snow, *The Iroquois*, Blackwell Publishers, Cambridge, Ma 1994, s. 53–54; T.S. Abler, *Iroquois Cannibalism: Fact Not Fiction*, „*Ethnohistory*”, R. 27 (1980), nr 4, s. 311 i n.

³³ J.A. Brandão, *Your Fyre Shall Burn No More. Iroquois Policy Toward New France and Its Native Allies to 1701*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2000, s. 31.

³⁴ Cyt. J.A. Brandão, *Your Fyre...*, s. 33.

W znakomitej analizie kultury wojennej Irokezów Carl Benn przypomina, że umiejętności wojownika chłopcy szlifowali w zabawach z rówieśnikami oraz towarzysząc wojownikom w pierwszej fazie wypraw wojennych. „Ostre poczucie niezależności i rywalizacji we wrogim środowisku oraz świetny rozwój fizyczny i wytrzymałość wynikająca z tubylczego stylu życia były najlepszym przygotowaniem do walki (*warpath*)”³⁵. Dzieci, tak jak dorośli, nosiły „lok skalpowy” z tyłu ogolonej głowy, będący symbolem wojownika – brutalna śmierć w torturach i ścięcie loku skalpowego oznaczały utratę mocy duchowej i niemożność wstępu do zaświatów³⁶.

Ulubioną taktyką Indian była zasadzka.

ich liche wojny [...]. Mówię „liche”, ponieważ nadchodzą bandami i z zaskoczenia; ale to jest tak bardzo dokuczliwe, że nie ma takiej bitwy, do której byśmy się nie stawili, żeby uniknąć ciągłego zagrożenia wzięciem nas z zaskoczenia przez tych rabusiów, którzy prowadzą wojnę tylko jak rozbójnicy czający się przy drogach, nigdy się nie pokazujący, chyba że wtedy, gdy mają przewagę,

pisał w Quebecu w 1642 r. jezuita Barthelemy Vimont³⁷. U Irokezów przed walką starszy wódz zwykle wygłaszał krótką przemowę zawierającą poradę, żeby wojownicy byli odważni, ale się nie śpieszyli³⁸. Irokezom nieznane były bitwy „na zaliczanie ciosów”, typowe dla ludów Wielkich Równin, u których za szczególnie przykład męstwa i sposób na uzyskanie poważania u innych brano nie zabicie wroga, lecz uderzenie go ręką, maczugą lub specjalnie do tego przeznaczoną pałką. Nie cenili też, jak biali, „śmierci na polu chwały” – w obliczu przewagi wroga albo nawet źle wróżących powodzeniu wyprawy wydarzeniom woleli wycofać się oraz negocjować nawet niekorzystne warunki rozejmu niż zginąć³⁹. Od otwartych bitew woleli „prowadzić wojnę skrycie”⁴⁰, mogli na przykład przed dwa lub trzy dni czaić się za pniami drzew lub w wykopanych

³⁵ C. Benn, *Iroquois in the War of 1812*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1998, s. 70.

³⁶ Tamże, s. 77–78.

³⁷ JR, XXII, s. 247–249.

³⁸ C. Benn, *Iroquois in the War...*, s. 78.

³⁹ Tamże, s. 80; A.C. van der Donck, *Description of New Netherland, 1653*, przeł. D. Goedhuys, w: *In Mohawk Country. Early Narratives about a Native People*, red. D.R. Snow, Ch.T. Gehring, W.A. Starna, Syracuse University Press, Syracuse 1996, s. 122–123; N. Knowles, *The Torture of Captives by the Indians of Eastern North America*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, R. 82 (1940), nr 2, s. 152.

⁴⁰ J.B. de Champigny, *An Account of the Military Operations in Canada Against the English and the Iroquois, Since the Month of November 1692, (1693)*, w: *In Mohawk Country. Early Narratives about a Native People*, red. D.R. Snow, Ch.T. Gehring, W.A. Starna, Syracuse University Press, Syracuse 1996, s. 232.

w ziemi dołach, nie mając nic do jedzenia, czekając na sposobność zaskoczenia wroga⁴¹. Pochwyciwszy kilku jeńców, wycofywali się, uznając wyprawę za sukces⁴². Taki styl walki przeczyłby tezie o wrodzonej wojowniczości Irokezów – przeciwnie, w walce kierowali się zdrowym rozsądkiem: strata własnych wojowników niweczyłaby jeden z podstawowych celów wyprawy, jakim było uzupełnienie i wzmocnienie siły militarnej i duchowej własnej grupy poprzez pochwylenie i rytualno-symboliczną „obróbkę” jeńców.

Wojny żałobne

Jeszcze w 1640 r. jezuita Jérôme Lalemant pisał, że wojny Irokezów to „kilka rozbitych głów po drodze albo kilku jeńców przyprowadzonych do własnych siedzib, żeby ich przypalać i zjeść”⁴³. W 1636 r. o wojnach Huronów jezuita twierdził:

Nigdy nie podejmują ich bez powodu; a najpowszechniejszą przyczyną sięgnięcia po broń jest ta, kiedy któryś naród odmówi zadośćuczynienia za czyjąś śmierć i dostarczenia prezentów wymaganych przez uzgodnienia między ludami; odmowę traktują jako akt wrogości, i cały kraj angażuje się w spór; w szczególności krewni nieżywego uważają, że ich honor każe im żywić urazę i zebrać grupę do najechnania na nich⁴⁴.

George Hunt, autor klasycznej pracy na temat wojen Irokezów, twierdził, że główne motywy wojen Irokezów miały charakter ekonomiczny i polityczny: chodziło o zdobycie dominacji w handlu z Europejczykami i utrzymanie pożądanego sojuszy. William Fenton wskazuje także motywy społeczne (elastyczna organizacja społeczna Irokezów wymagała wręcz asymilowania obcych, stąd m.in. rytuały adopcji) i psychologiczne w wymiarze jednostkowym. Daniel Richter wnikliwie opisuje instytucję wojen żałobnych (*mourning wars*),

⁴¹ JR, XXXVIII, s. 51.

⁴² Podobnie o Huronach pisze Bruce Trigger. Nawet jeśli w wyprawie na irokeskie osiedle brało udział kilkuset wojowników, kończyła się ona sformalizowaną bitwą z kilkoma ofiarami, rannymi i jeńcami. Kilkusetosobowe wyprawy Huronów, po wejściu do kraju Irokezów, mogły też dzielić się na pięć-, sześć- i osiemosobowe grupki, które zaczynały się w okolicach osiedli irokeskich, by pochwylić paru jeńców (B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 44).

Irokezi i Huroni starali się unikać strat w czasie wyprawy wojennej, bo wierzyli, że zabici w walce – tak samo jak jeniec, na którym dokonano egzekucji – nie mieli wstępu do wiosek zmarłych (również ich ciała nie chowano na wioskowych cmentarzach) i błakali się w całych grupach, szukając zemsty (D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 78; JR, X: 31, 145; JR, XXXIX: 29; E. Tooker, *An Ethnography...*, s. 132).

⁴³ Cyt. za w D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 74.

⁴⁴ JR, X, s. 225.

twierdząc, że najważniejszym powodem *warfare* u Irokezów była chęć zdobycia jeńców, potrzebnych do zasilenia szeregów grupy, która go porwała⁴⁵. W okresach szczególnie dotkliwych strat ludzkich Irokezi na drodze wojen i zabiegów dyplomatycznych wchłaniali nie tylko pojedynczych jeńców schwytanych na terytorium wroga, ale całe tubylcze społeczności, które przenosiły się na terytorium kraju Irokezów i albo wtapiały się w struktury Konfederacji (jak Tuskarowie), albo osiedlały się na jej rubieżach, stanowiąc pewne zabezpieczenie przed europejskimi kolonistami oraz źródło zaopatrzenia dla irokeskich wojowników udających się na wyprawy wojenne dalej poza obręb Iroquois⁴⁶. Jeńcy niezbędni byli także do właściwego odprawienia rytuałów po powrocie z wyprawy wojennej, a to z kolei gwarantowało skuteczną komunikację z istotami nadprzyrodzonymi. Właśnie rola i los tych jeńców, którzy zostawali poddawani rytualnym torturom, stanowi przedmiot niniejszego artykułu. Ich znaczenia dowodziły rytuały poprzedzające wyprawę wojenną: „zawieszanie kotła”, podgrzewanie w nim wody, taniec wojenny (zwoływany, by zwerbować członków wyprawy wojennej – jego uczestnicy śpiewali pieśni, w których nazywali wrogów psami; pieśni te towarzyszyły także powracającym do wioski wojownikom⁴⁷), uczta z psa zapowiadająca późniejszą ucztę z porwanych ludzi (półmiski z parującym psim mięsem symbolizowały „wywar” i mięso jeńców, których Irokezi mieli nadzieję pochwycić, by poddać torturom, zabić i zjeść; najwybitniejsi wojownicy otrzymywali do zjedzenia głowy psów ugotowanych w kotle), nawoływania pogrążonych w żalu kobiet, żeby wojownicy przyprowadzili im jeńców, co miało uśmierzyć ich ból⁴⁸. Irokezi wierzyli bowiem, że nadmierny żal pozostałych przy życiu członków rodziny pozbawiał ich rozsądku i czynił

⁴⁵ G.T. Hunt, *The Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, University of Wisconsin Press, Madison 1940; W.N. Fenton, *Selected Writings*, red. W.B. Starna, J. Campisi, University of Nebraska Press, London–Lincoln 2009, s. 267–271; D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 74 i n.

⁴⁶ L.M. Hauptman, *Refugee Havens. The Iroquois Villages of the Eighteen Century*, w: *American Indian Environments. Ecological Issues in Native American History*, red. Ch. Vecsey, R.W. Venables, Syracuse University Press, Syracuse 1980, s. 131; J. Parmenter, *The Edge of the Woods. Iroquoia, 1534–1701*, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 2010, s. 80; U. Ferrier, *All That Is Past Is Buried in Oblivion. The Iroquois-Catawba Wars*, „European Review of Native American Studies”, R. 12 (1998), nr 2, s. 45.

⁴⁷ L.H. Morgan, *Liga Ho-De'-No-Sau-Nee...*, s. 221; F.G. Speck, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 1995, s. 118.

⁴⁸ Innym mechanizmem mającym przynieść złagodzenie bólu było rytualne pogodzenie rozpaczliwej rodziny z potrzebami społeczności. Głęboka rozpacz, odosobnienie i umartwianie się musiały zamknąć się w przepisowej liczbie dziesięciu dni, potem następował około roczny okres niepełnego uczestnictwa w działaniach społeczności. (L.H. Morgan, *Liga Ho-De'-No-Sau-Nee...*, s. 164; D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 74–75; W.N. Fenton, *The Iroquois Eagle Dance. An Offshoot of the Calumet Dance*, Syracuse University Press, Syracuse 1991, s. 104; W.N. Fenton, *Northern Iroquoian...*, s. 316).

ich groźnymi dla społeczności⁴⁹. Wyprawę wojenną w celu przyprowadzenia jeńców (alternatywnie zabicia odpowiedniej liczby wrogów i zdobycia odpowiedniej liczby głów⁵⁰ lub skalpów⁵¹), którzy mieli zastąpić własnych zmarłych, można było zorganizować nawet kilka lat po stracie członka własnego rodu czy wioski. Jak wspomniano, celem ataku Irokezów wcale nie musiała być społeczność „wroga”, która odpowiadała za śmierć⁵². Zjednoczona w gniewie społeczność „karała” nie konkretnego zabójcę, lecz ogólnie obcych. Irokezi „mścili się” zresztą za każdą śmierć, również naturalną⁵³. W wyprawie zwykle nie mogli brać udziału członkowie najbliższej rodziny zabitego, lecz młodzi wojownicy spowinowaceni z pogrążoną w żalu kobietą, żyjący w innych długich domach (czyli będący członkami innego lineażu) niż ona. Ich zobowiązanie było natury moralnej: na tym polegało prawe zachowanie i w ten sposób mogli utrzymać swój osobisty honor. A zatem wojna służyła także wypełnianiu wzajemnych usług poprzez poszczególne segmenty społeczności, a tym samym wzmacnianiu więzi pomiędzy nimi i utrzymywaniu równowagi społecznej⁵⁴.

Przywrócenie równowagi liczebnej w społeczeństwie, odtworzenie mocy grupy i pocieszenie krewnych zmarłego odbywało się podczas ceremonii pożegnania (Condolence Ceremony lub Condolence Council)⁵⁵, której elementem było rytualne „wskrzeszenie” (*requickening*) zmarłych, czyli „przywrócenie

⁴⁹ Z dzisiejszej perspektywy mądrość i przenikliwość polityczna Irokezów wzbudza podziw.

⁵⁰ „[Huron] wrócili tylko z siedmioma [pojmamy Irokezami], zadowolając się przyniesieniem głowy ósmego” (*JR*, XIII, s. 37). Na temat trofeów z głów ludzkich wśród ludów północnoirokiańskich por. R. Williamson, „*Otinontiskiaj ondaon*”... , s. 215. Autor ten zauważa, że archeologowie znajdują zdecydowanie mniej odciętych czaszek i w ogóle rozproszonych kości ludzkich w osiedlach irokiańskich z czasów historycznych w porównaniu z czasami przed XVII w. W siedemnastym stuleciu Irokezi i Huroni zaprzestali też, jak się wydaje, wyrabiania przedmiotów z ludzkich kości.

⁵¹ W roku 1603 Samuel de Champlain, przebywając u Indian Montagnais, obserwował świętowanie niedawnego zwycięstwa nad Irokezami. Elementem uroczystości był taniec, w którym tancerze dzierżyli w ręku skalpy wrogów (S. de Champlain, *Algonquians, Hurons and Iroquois...*, s. 207). Pracujący wśród Huronów rekolet Gabriel Sagard w latach 1623–1624 zanotował, że Huroni, po zabiciu wroga w walce, „unoszą jego głowę, a jeśli stanowi ona zbyt duże obciążenie, wystarcza im skóra z włosami. [...] Garbują ją i traktują jako trofeum. W czasie wojny umieszczają je na palisadach swoich osiedli, zasadzone na końcu długich tyczek” (cyt. za J. Axtell, W.C. Sturtevant, *The Unkindest Cut...*, s. 458–460. Autorzy podają podobne przykłady dotyczące Irokezów).

⁵² Z opisów *warfare* Huronów wynika, że – choć ich motywacje były podobne – to walczyli jednak głównie z Senekami i innymi Irokezami, a więc z wrogami tradycyjnymi i bliskimi, co gwarantowało, że zemsta za śmierć własnych bliskich będzie pomszczona, jeśli nie na faktycznych zabójcach, to w każdym razie na przedstawicielach tego samego ludu.

⁵³ D.R. Snow, *The Iroquois*, s. 55–56; D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 267, przyp. 17.

⁵⁴ D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 72; A.B. Myers, *Preface*, w: M.G. Myers, *Households and Families of the Longhouse Iroquois at Six Nations Reserve*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2006, s. xliii.

⁵⁵ O „leczniczych” funkcjach *warfare* Irokezów świadczy to, że taniec wojenny mógł też być rytuałem tańczonym na prośbę chorego (E.G. Speck, *Midwinter Rites...*, s. 118).

światła w ciemnościach żalu poprzez rozpędzenie chmur i przywrócenie słońca⁵⁶. Ponieważ miejsce w społeczeństwie Irokezów wyznaczała płeć i przynależność do rodu, jeńcy, których nie przeznaczano do tortur albo którzy przechodzili je pomyślnie, przyjmowani byli do rodzin i otrzymywali imię oraz pozycję – a wraz z nią przywileje i obowiązki – osoby, którą zastępowali, czyli na przykład wojownika zabitego na polu walki. Można powiedzieć, że zmieniały się tylko zewnętrzne powłoki: ciała zastępowały ciała, ale po to, by podtrzymać lub powiększyć moc danej rodziny oraz rodu (ojciec Poncet, schwytyany przez Mohawków w 1653 r., torturowany, a następnie przekazany do adopcji kobiecie, która straciła męża, pisał potem: „Jak tylko wszedłem do jej chaty, zaczęła śpiewać pieśń zmarłych, przyłączyły się do niej dwie córki [...] zastąpiłem zmarłego, dla którego kobiety te wykonały ostatnie pożegnanie, aby przywrócić umarłego do życia w mojej osobie⁵⁷). Rodzina zaś otrzymywała szansę wzmocnienia swej pozycji, albowiem nowy-stary jej członek mógł okazać się waleczniejszy i skuteczniejszy w walce. U Huronów wszyscy jeńcy, po przyprowadzeniu do wioski, byli adoptowani przez rodziny, które straciły bliskich z rąk Irokezów. Dla większości z nich nie oznaczało to jednak ucieczki od tortur i śmierci. „Jeńcy symbolicznie zastępowali poległych krewnych”. Ich obecność „służyła osuszeniu łąz pograżonych w smutku rodzin”. Jeńcy byli dobrze traktowani, z atencją należną prawdziwym członkom rodziny, nawet jeśli rodzina nie decydowała się faktycznie go adoptować i skazywała na tortury. Historyk Huronów, Bruce G. Trigger uważa, że „rodzina, używając jeńca, by w maksymalnie sugestywny sposób przypominał im o nieżyjącym bliskim, rozbudzała w sobie większy zapał do pomszczenia jego śmierci⁵⁸. Jezuita Jean de Quen pisał w 1636 r. o zacięciu,

⁵⁶ W.N. Fenton, *Structure, Continuity and Change in the Process of Iroquois Treaty Making*, w: *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, red. F. Jennings, W.N. Fenton, Syracuse University Press, Syracuse 1985, s. 14. Mechanizm działania Konfederacji Irokezów, opierający się na poczuciu więzi krwi między różnymi ludami irokeskimi i ceremonii pożegnania, pozwalał też łagodzić napięcia między poszczególnymi jej członkami, a nawet grupami irokeskimi/irokiańskimi, które z powodów geograficznych, politycznych, religijnych i kulturowych do Ligi nie należały. Wymownym przykładem jest zachowanie mieszkańców założonego w 1667 r. przez jezuitów nad Rzeką Świętego Wawrzyńca osiedla Kahnawake (zyl tu Mohawkowie, Oneidzi, Onondagowie i Huroni; dawni jeńcy wojenni i ochrzczeni Indianie stanowili znaczącą część społeczności). W czasie wojny św. Jerzego, wbrew stanowisku Ligi, która usiłowała zachować neutralność, część Mohawków, za namową Anglików, najeżdżała posiadłości francuskie. W marcu 1748 r. Kahnawakowie stawili opór Mohawkom, zabijając ich przywódcę Gingego i zostawiając w śniegu jego zwłoki, zmasakrowane i pozbawione głowy. Potem jednak przywódca Kahnawake udali się do kraju Mohawków, gdzie wzięli udział w ceremonii pożegnania Gingego, w ten sposób zapobiegając rozwojowi bratobójczego konfliktu (J. Parmenter, M.P. Robison, *The Perils and Possibilities of Wartime Neutrality on the Edges of Empire: Iroquois and Acadians between the French and British in North America, 1744–1760*, „Diplomatic History”, R. 31 (2007), nr 2, s. 177).

⁵⁷ N. Knowles, *The Torture of Captives...*, s. 211.

⁵⁸ B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 49.

z jakim grupa Algonkinów torturowała Irokeza. Najokrutniejsze tortury zadawali ci, których bliskich Irokezi potraktowali w ten sam sposób: „Pamięć o śmierci swoich bliskich wypełnia ich serca szaleństwem”. Nic dziwnego więc, że coraz intensywniejsze wojny żałobne napędzały spiralę okrucieństwa⁵⁹.

Od lat dwudziestych XVII w., czyli odkąd zaczęły zacieśniać się stosunki z Europejczykami, wojny Irokezów zaczęły zmieniać charakter. O ile wcześniej dominowały rytualne bitwy z niewielką liczbą zabitych albo pojedyncze wyprawy przeciw innym ludom, których celem było pomszczenie czyjejs śmierci lub porwanie kilku wojowników w celach adopcji, a także zdobycie prestiżu społecznego dzięki wyróżnieniu się przebiegłością i męstwem na polu bitwy, to teraz Irokezi zostali postawieni przed koniecznością znacznie szybszego wyrównywania strat. Najważniejszą tego przyczyną były choroby zakaźne przyniesione przez białych, które w XVII w. zdziesiątkowały tubylcze populacje (wśród najbardziej dotkniętych byli Mohawkowie, którzy przed epidemią z 1633 r. liczyli być może osiem tysięcy sto osób, a już kilkanaście lat po epidemii – zaledwie dwa tysiące⁶⁰). Innym powodem znacznie wyższej śmiertelności Indian, a więc i potrzeby zwiększenia częstotliwości najazdów na wioski innych plemion w celu zdobycia jeńców – przyszłych wojowników irokeskich, było wykorzystanie w walkach arkebuzów pozyskanych od Europejczyków⁶¹, a także wyrobów z żelaza, miedzi i mosiądzu (Indianie przerabiali europejskie naczynia na groty do strzał i zastępowali nimi groty krzemienne; groty nowej jakości były w stanie przebić drewniane tarcze stosowane przez tubylców, a w związku z tym zwiększała się liczba zabitych w walkach między grupami indiańskimi). Innym powodem wzmożenia wojen prowadzonych przez Irokezów z innymi ludami była chęć uzyskania dominującej pozycji w handlu z białymi: Indianie coraz

⁵⁹ Cyt. za J. Parmenter, *The Edge of the Woods...*, s. 46.

⁶⁰ Archeolodzy obliczyli liczbę Mohawków na podstawie założeń co do liczby osób, która mogła zamieszkiwać w poszczególnych „długich domach” tego ludu. „Długie domy” Mohawków były podobne do siebie na tyle, że badacze potrafią podać liczbę „mieszkań” rodzin nuklearnych wewnątrz nich, wyliczyć obszar przypadający na jedną osobę i – jak twierdzą – z dziewięćdziesięcioprocentową dokładnością podać wielkość populacji osad: poszczególnych i wszystkich razem (D.R. Snow, *Mohawk Demography and the Effects of Exogenous Epidemics on American Indian Populations*, „Journal of Anthropological Archaeology”, R. 15 (1996); D.R. Snow, K.M. Lanphear, *European Contact and Indian Depopulation in the Northeast: The Timing of the First Epidemics*, „Ethnohistory”, R. 35 (1988), nr 1, s. 23–24; D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 76–77).

⁶¹ Na początku lat czterdziestych XVII w. Mohawkowie mieli około trzysta muszkietów kupowanych od Holendrów w Albany i od Anglików (D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 77).

bardziej potrzebowali przedmiotów białego człowieka, a sami w zamian dostarczali mu skóry, głównie bobrów. W połowie XVII w. Irokezi, wytrzebiwszy bobra we własnych lasach, coraz częściej organizowali łupieskie wyprawy na wioski innych Indian, by przejąć zgromadzone przez nich zapasy skór albo urządzali zasadzki na Indian wiozących ładunki skór na handel rzeką⁶². Obrona własnych lub zdobycie kontroli nad cudzymi terenami łowieckimi były więc kolejnymi przyczynami wojen indiańskich⁶³. Intensywne walki oraz zmienione narzędzia i metody jej prowadzenia spowodowały, że Irokezi coraz pilniej potrzebowali nowych wojowników. Motywów ekonomicznych nie należy przeceniać – przekonywujące argumenty za kulturowymi i politycznymi przesłankami przedstawia Brandão, który zauważa Irokezi prowadzili walki nieprzerwanie przez cały XVII w. (nawet gdy jednocześnie zdarzało im się prowadzić rozmowy pokojowe) i w ponad połowie przypadków ich najazdy kończyły się braniem jeńców. Co więcej, z każdą kolejną dekadą liczba chwytanых jeńców rosła, nawet pod koniec siedemnastego stulecia, kiedy rzekomo Irokezi, poniosłszy wiele strat, szukali już tylko pokoju z Francuzami. Dalej Brandão wylicza, że Irokezi znacznie częściej brali do niewoli Huronów niż np. Francuzów, dla których schwytanie częściej oznaczało śmierć. Ten sam autor wykazuje, że z ponad trzystu wypraw najeźdźczych przeciw wrogim Indianom i Europejczykom, tylko w dwudziestu przypadkach (pięć procent) kończyły się one zdobyciem skór czy jakichkolwiek innych łupów⁶⁴. To wszystko oznacza, że tradycyjne powody prowadzenia *warfare* przez Irokezów, czyli zemsta, zdobycie prestiżu na polu walki i potrzeba zasilenia własnych szeregów adopotowanymi jeńcami, nie tylko nie zanikły, ale nabrały znaczenia. W ten sposób wojny i ekspansja Irokezów, podsumowuje Brandão, służyły zachowaniu ich kulturowej i politycznej integralności⁶⁵.

Technologia europejska i odmieniony świat geopolityczny ludów irokskich wpłynął na zmianę stylu wojen przez nich prowadzonych⁶⁶. Z czasem

⁶²JR, XXIV, s. 273–277; B.G. Trigger, *Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1987, s. 725–729; D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 78; B. Graymont, *The Iroquois in the American Revolution*, Syracuse University Press, Syracuse 1972, s. 20.

⁶³D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 78.

⁶⁴J.A. Brandão, *Iroquois Expansion in the Seventeenth Century: A Review of Causes*, „European Review of Native American Studies”, R. 15 (2001), nr 2.

⁶⁵Tamże, s. 16.

⁶⁶Szerzej nt. przyczyn zmian w postrzeganiu *warfare* i wojny przez ludy irokskie w pierwszej połowie XVII w. pisze Roger Carpenter, wskazując błędne koło, do którego prowadziło wykorzystanie europejskiej broni (m.in. muszkietów czy siekier ze stali), pożądanie europejskich towarów oraz epidemie wśród ludów irokskich: wyprawy wojenne przynosiły więcej ofiar, a więc coraz większa liczba jeńców była potrzeba do ich zastąpienia, to zaś zwiększało liczbę wypraw odwetowych i ryzyko kolejnych, jeszcze większych strat własnych. Zmieniała się też taktyka walki i zwiększała liczba (armie irokskie liczyły od sześciuset do półtora

wojny Irokezów w XVII w. coraz bardziej miały na celu zlikwidowanie całych narodów – ale nie pojedynczych osób. Przeznaczeniem zdecydowanej większości jeńców Irokezów nie była śmierć w torturach, lecz wzmocnienie Ligi. W połowie XVII w. z pobitych ludów Huron, Neutral, Petun i Erie poszczególne plemiona Konfederacji Irokezów wchłonęły olbrzymie liczby jeńców. Na przykład na początku 1651 r., czyli już po złamaniu konfederacji Huronów, armia tysiąca dwustu Irokezów zniszczyła główną osadę Neutralnych w pobliżu dzisiejszego Hamilton w Ontario, w efekcie czego co najmniej sześciuset Huronów, którzy znaleźli schronienie u Neutralnych, zdecydowało się prosić Seneków o pozwolenie na masową relokację na ich terytorium. Oczywiście odpowiedź była pozytywna⁶⁷. Zimą 1651–1652 tysiąc irokeskich wojowników, wiedzionych przez Mohawków, zaatakowało Atrakwae – wielki fort Susquehannocków. Napastnicy stracili aż stu trzydziestu ludzi, ale pochycili pięciuset lub sześciuset jeńców⁶⁸. W celu zasilenia własnych szeregów Irokezi atakowali też osiedla znacznie odleglejsze, m.in. Abenaków w Nowej Anglii, ludów algonkiańskich⁶⁹ w Subarktyce czy różnych ludów w Wirginii oraz w górnym biegu Missisipi⁷⁰. Najbardziej pożądanymi jeńcami, zapewne ze względu na bliskość kulturową i geograficzną, byli Huroni: mężczyźni jako potencjalni wojownicy, kobiety, szczególnie cenne, jako dawczynie życia dla irokeskich już wojowników, i dzieci, ponieważ łatwiej je było zasymilować niż dorosłych. Od 1649 r. do końca XVII w. Irokezi umieścili na swoim terytorium od tysiąc sześciuset do dwóch tysięcy ośmiuset adoptowanych Huronów (wtedy już znanych jako

tysiąca wojowników) biorących w niej udział wojowników. Obok dotychczasowych efektów symbolicznych i społecznych (prestiz) irokijskiego *warfare*, coraz większą rolę zaczęły odgrywać skutki „praktyczne”: podbijanie całych ludów czy kontrola coraz większych terytoriów (R.M. Carpenter, *The Renewed, the Destroyed, and the Remade. The Three Thought Worlds of the Iroquois and the Huron, 1609–1650*, Michigan State University Press, East Lansing 2004, s. 108–121 i n.). Nieco inaczej zmiany w taktyce wojennej Irokezów po uzyskaniu broni palnej opisuje Willam Fenton: o ile dawniej organizowano wielkie wyprawy, na których czele stali wybitni wodzowie i szamani, to teraz zastąpiły je małe partyzanckie grupki dowodzone przez starających się zdobyć imię przywódców (W.N. Fenton, *Northern Iroquoian...*, s. 315). Tak czy inaczej, w ciągu XVII w. w niepamięć odchodziły regularne bitwy wielkich armii, które polegały na serii pojedynków między pojedynczymi wojownikami i które nie przynosiły wielkich strat w ludziach. Teraz, zarówno najazdy małych, dobrze uzbrojonych grup, jak i obmyślane ruchy wielkich armii oznaczały coraz więcej zabitych i rozpad całych ludów indiańskich.

⁶⁷J. Parmenter, *The Edge of the Woods...*, s. 82; D.P. Barr, *Unconquered: The Iroquois League at War in Colonial America*, Westport, Conn. – London, Praeger 2006, s. 73.

⁶⁸J. Parmenter, *The Edge of the Woods...*, s. 82.

⁶⁹Proponuję wprowadzenie do literatury polskiej przymiotnika „algonkiański” na określenie ludów mówiących językami należącymi do rodziny językowej *algonquian* (a więc algonkiańskiej), natomiast pozostawienie przymiotnika „algonkiński” na określenie języka ludu Algonquin, czyli Algonkinów, znad rzeki Joseph w Quebecu.

⁷⁰D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 79–80.

Wendat)⁷¹. Według misjonarzy jezuickich w latach sześćdziesiątych dwie trzecie Pięciu Narodów stanowili byli członkowie innych, już nieistniejących lub rozproszonych ludów tubylczych⁷². Coraz intensywniejsze wojny przynosiły coraz więcej ofiar i adopcje pojmanych wrogów tylko w części wyrównywały straty⁷³. Kolejne dramatyczne zmniejszenie się populacji irokeskich nastąpiło po 1667 r., gdy zakończyła się wyniszczająca wojna z Francuzami: Francuzi zgodzili się powstrzymać kampanie przeciw Irokezom pod warunkiem, że zgodzą się oni na założenie w swych osadach stałych misji jezuickich, co z kolei doprowadziło do rozłamów i odchodzenia tych, którzy przyjęli nową wiarę. Daniel Richter podaje, że pomiędzy 1689 a 1700 r. Irokezi stracili około jedną czwartą z dwóch tysięcy wojowników, jakie była w stanie wystawić Konfederacja (a ich populacja spadła z ośmiu tysięcy sześciuset do siedmiu tysięcy albo mniej)⁷⁴.

Tortury

Jeńców prowadzono na powrozie zaciśniętym na szyi – w powrozy irokescy wojownicy zaopatrywali się przed wyprawą⁷⁵. Zaraz po pojmaniu wrogich wojowników Irokezi i Huroni wylamywali im kilka palców. Krwawiące kikuty wkładano do palącej się fajki. W ten sposób jeńcy otrzymywali przedsmak tego, co miało nastąpić po przybyciu do wioski napastników. Wracający z udanej wyprawy wojennej wojownicy naprzód wysyłali posłańca do swej wioski, który obwieszczał liczbę prowadzonych jeńców. Jego pojawienie się dawało czas mieszkańcom na przygotowanie się do „powitania”, które przypominało esbeckie i zomowskie „ścieżki zdrowia”. Ustawieni w dwóch rzędach, z kijami i maczugami, czekali na zewnątrz wioski, tworząc korytarz, którym musieli przebiec jeńcy, obsypywani gradem ciosów (Irokezi i Huroni zwykle oszczędzali kobiety i młodsze dzieci; zarówno Irokezi, jak i Huroni mogli jednak torturować je i zabijać tak samo jak mężczyzn zaraz po walce albo w drodze powrotnej do wioski, jeżeli stawiały opór lub opóźniały marsz. Wtedy przynoszono tylko ich odcięte głowy albo skalpy, które umieszczano na palach nad palisadą wokół wioski⁷⁶). Następnie jeńców rozbierano do naga, prowadzono

⁷¹ J. Parmenter, *The Edge of the Woods...*, s. 80–81.

⁷² D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 80.

⁷³ W.N. Fenton, *Northern Iroquoian...*, s. 315.

⁷⁴ D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 88.

⁷⁵ W.N. Fenton, *Northern Iroquoian...*, s. 306, 316.

⁷⁶ D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 73; E. Tooker, *An Ethnography...*, s. 31–32; D.P. Barr, *Unconquered...*, s. 17. Niektórzy autorzy wyciągają nieco odmiennie wnioski z lektury relacji jezuitów,

na platformę umiejscowioną w centrum wioski, gdzie kontynuowano tortury (wrywanie paznokci, dotykanie genitaliów kijami i rozgrzanymi głowniami), w czym prym wiodły starsze kobiety⁷⁷. Po kilku godzinach robiono przerwę, żeby katowani mogli odpocząć i się najeść, a oprawcy zdecydować o ich dalszym losie. Matrony decydowały czy i którzy jeńcy zostaną adoptowani do ich rodzin, a którzy zabici. Przeznaczonych do egzekucji często wcześniej również symbolicznie adoptowano – przez kilka dni cieszyli się „wolnością”, podczas której traktowani byli jak członkowie rodziny, dobrze odżywiani, myci, nieraz ubierani w piękne futro z bobrów – po czym wydawali „uczte śmierci”⁷⁸ i znowu zostawali poddawani torturom⁷⁹. Tortury były długotrwałe i przeprowadzane bardzo skrupulatnie (zasadniczym elementem było przypalanie ciała rozgrzanymi głowniami⁸⁰, począwszy od stóp i podążając w górę ciała, zwracano uwagę, by nie pominąć genitaliów), do ofiary zwracano się jak do krewnego (choć według niektórych relacji w torturach nie mogli uczestniczyć członkowie rodu, do którego „adoptowano” ofiarę), a pchnięcia rozgrzanymi głowniami określano jako miłe łechtanie⁸¹. Przed

np. Trigger wskazywał, że Huroni zwykle zabijali i torturowali kobiety i dzieci od razu po ataku zakończonym sukcesem (B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 47–48).

⁷⁷ W relacjach czytamy: „zdarli ubrania z obu Francuzów [...] i pomalowali ich twarze na tubylczą modłę. Potem wróg [mieszkańcy wioski] przygotował się do powitania – co oznaczało zmuszenie jeńców do przejścia między dwoma rzędami [„gospodarzy”, z których każdy zadał im cios kijem [...]]. Potem przeprowadzono ich do centralnej części wioski, gdzie kazano wspiąć się na specjalnie przygotowane rusztowanie. Tam jeden z Irokezów chwycił za kij i uderzył Renégo siedem czy osiem razy, po czym wyrwał mu paznokcie. Następnie obydwaj jeńcy zostali zabrani do domu, w którym obradowała rada starszych [...]”. Relacja, opublikowana w 1662 r., dotyczy żołnierza Claude’a de Brigeaca oraz René Cuilleriera, pracownika szpitala Hôtel-Dieu w Montrealu (prowadzonego przez zakon szpitalników św. Józefa), porwanego wraz z kilkunastoma innymi Francuzami przez Irokezów. Cuillierier przeżył tortury, został zaadoptowany przez indiańską rodzinę, zastępując wojownika, który zginął w czasie ataku, a po kilkunastu miesiącach udało mu się zbiec do holenderskiego Fort Orange (dzisiaj Albany). De Brigeaca spotkał tragiczny koniec: palono go przez całą noc, od nóg po biodra, a także następnego dnia. Oprawcy wylamali mu też palce, a na koniec, zmęczeni paleniem, rozdrali mu nożem klatkę piersiową, wyrwali serce i zjedli je. Następnie wypili jego krew, a ciało pocięli na kawałki, włożyli do garnka, ugotowali i zjedli (JR, L, s. 59–61; J.A. Brandão, *Nation Iroquoise. A Seventeenth-Century Ethnography of the Iroquois*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2003, s. 29–38, 113–114).

⁷⁸ U Huronów ofiara przed główną częścią tortur wydawała ucztę (jedzenie zapewniali jego nowi „krewni”) – jak każda osoba szykująca się na śmierć. Jeniec „w kurtuazyjny sposób zapraszał Huronów, by rozerwali się podczas zabijania go, bo on się nie boi śmierci”, po czym zaczynał śpiewać i tańczyć (B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 49).

⁷⁹ Indianista i religioznawca Georges Sioui sugeruje, że śmierć w mięczarniach była „wielkodusznym darem” dla jeńca, adekwatnym do wszystkich jego przygotowań do tego momentu, a także sposobem wyrażenia przez oprawców szacunku dla niego i dla społeczności, z której pochodził (G.E. Sioui, *Huron–Wendat: The Heritage of the Circle*, UBC Press, Vancouver and Toronto – Michigan State University Press, East Lansing 1999, s. 173–174).

⁸⁰ Jak wynika np. z opisu kaźni i zabójstwa ojca Brebeufa w 1649 r., Indianie twórczo wykorzystywali narzędzia białych w torturowaniu jeńców: np. na jego szyi zawiesili „naszyjnik” z sześciu rozgrzanych do czerwoności siekier (JR, XXXIV, s. 29).

⁸¹ W opisie tortur u Huronów w relacji jezuity z 1639 r. mowa także o nakładaniu pasa wampumowego na szyję ofiary (JR, XV, s. 185–187).

śmiercią zdejmowano torturowanemu skalp, lejącą się krew tamowano poprzez posypanie otwartej czaszki gorącym piaskiem lub popiołem. Oprawcy rozrywali ścięgną nog i rąk ofiary albo powoli przecinali je nożem, zmuszali ją też do chodzenia po rozpalonym ogniu. Śmierć zadawano poprzez rozcięcie klatki piersiowej nożem lub cios siekierą w szyję. „Wyrwijają serce z piersi, pieką na węgielkach, a jeśli więzień dzielnie zniósł męczarnie, dają je, podlane krwią, chłopcom, którzy zachłannie je zjadają⁸², po to żeby, jak mówią, wojownicza młodzież mogła wchłonąć bohaterską moc męznego człowieka”⁸³. Czasem serce wyrywano ofierze jeszcze przed śmiercią. Zdarzało się, że jeńca zmuszano, żeby jadł własne ciało albo swoich towarzyszy. Bywało, że jeśli poddawana torturom ofiara wykazała się wyjątkową odwagą, oprawcy pili też jej krew albo karmili nią dzieci, albo nacinali własne szyje i wlewali w otwór krew ofiary, żeby „dzięki pomieszanu jej krwi z ich własną, nigdy nie zostać zaskoczonym przez wroga i zawsze znać jego zamiary, nawet najbardziej tajemne”⁸⁴. Ciało ofiary oddzielano od kości i gotowano, po czym następowała uczta, w której uczestniczyła cała wioska. Wysysano szpik z kości i rozłupywano czaszkę, by zjeść mózg⁸⁵.

Wedle dziewiętnastowiecznego informatora z ludu Onondaga jeńców Irokezi określali mianem WE-HAIT-WAT-SHA, co oznaczało „ciało pocięte na kawałki i rozproszone dookoła”. W ten sposób, jak skomentował współczesny mu antropolog, Henry Schoolcraft, „figuratywnie”⁸⁶ rozprasza ich więźniów, rozważnia i unicestwiali ich narodowość i tworzyli własną”⁸⁷. Saouandanonco-ua, Indianin Seneka żyjący wśród Onondagów, pojmany przez Huronów i najpierw adoptowany przez jednego z wodzów, ostatecznie jednak został poddany torturom już jako członek huronńskiej rodziny: oprawcy, torturując go, nazywali go „wujkiem”. Długotrwałe tortury zakończyli odrąbaniem różnych części ciała i rozdaniem wśród uprzednio wybranych osób, a nadpalony korpus, który z niego pozostał, zjedli. Tak oto, jak podsumował antropolog Anthony Wallace,

⁸² Gabriel Sagard opisywał, jak po obcięciu głowy i otwarciu brzucha „wszystkie dzieci przybiegają, by złapać choć mały kawałek wnętrzości, które zawieszają na kijach i niosą triumfalnie przez całą osadę na znak zwycięstwa. Po takim rozpruciu i przygotowaniu gotują ciało w wielkim kotle, a potem wyprawiają ucztę i jedzą je z wielką przyjemnością” (cyt. za A.M. Czyż, *Przekroczyć tabu. Przypadki kanibalizmu w Nowej Francji*, „Tawacin”, R. 62 (2003), nr 2, s. 15).

⁸³ JR, I, s. 271–273.

⁸⁴ JR, X, s. 225–227.

⁸⁵ JR, X, s. 227–229; JR L, s. 59–63; JR, XXII, s. 255; D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 73–74; N. Knowles, *The Torture of Captives...*, s. 189–190; B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 47–48.

⁸⁶ Można by dodać, że również literalnie.

⁸⁷ H.R. Schoolcraft, *Notes on the Iroquois. Statistics, aboriginal history and antiquities of western NY*, Applewood Books, Carlisle, Ma 2009, s. 29.

torturowany Joseph (przed śmiercią przebywający u Huronów jezuita zdążyli go jeszcze ochrzcić) „został członkiem narodu Huronów”⁸⁸.

Według niektórych relacji w upokarzaniu, maltretowaniu i zjadaniu jeńców aktywny udział brali wszyscy mieszkańcy wioski⁸⁹. W ten sposób niejako wszyscy uczestniczyli w pokonaniu wroga, co wzmacniało poczucie wspólnoty, siły społeczności i jej wyższości nad wrogami⁹⁰. Kolejne etapy postępowania z jeńcami, w tym wzbudzające radość „ubieranie na nowo ofiary w imię zmarłego”, były zrozumiałe dla wszystkich i przez wszystkich wyczekiwane⁹¹. Spożycie ciała zamęczonego jeńca, w którym mógł wziąć udział każdy członek społeczności, bywa interpretowane jako symboliczne zasymilowanie wroga przez cały lud⁹².

Ludzie zebrali się natychmiast, starsi mężczyźni zajęli miejsca na górze, na czymś w rodzaju platformy, która rozciąga się wzdłuż dłuższych ścian domów, po obu stronach. Młodszy mężczyźni siedzieli niżej, ale było tak tłoczno, że niemal wchodzili jeden drugiemu na głowę [...]. Okrzyki radości rozbrzmiewały ze wszystkich stron; wszyscy byli zaopatrzeni albo w pochodnie, albo w kawały kory, do przypalania ofiary [...], Nikt się nie oszczędzał i każdy starał się prześcignąć innych w okrucieństwie,

opisywał w 1637 r. tortury zadawane przez Huronów jezuita François-Joseph le Mercier⁹³. Jednak według innej relacji również opisującej tortury u Huronów „ta nieludzkość jest absolutnie nie do wytrzymania i niezbyt wielu uczestniczy dobrowolnie w tych okropnych tragicznych ucztach (*funestes banquets*)”⁹⁴. Podobnie niektórzy jedli ludzkie mięso z przerażeniem, inni z wielkim smakiem⁹⁵.

Podczas tortur nie zapominano o edukacji młodzieży. Opis „powitania” misjonarza jezuickiego w 1642 r. przez Mohawków (tradycyjne bicie kijami, pięściami i kopniaki) kończy się informacją o jednoczesnym wykładzie dla młodszych, nakazującym aktywny udział w „zwyczajowym przywitaniu gości”. Młodzi „nie oszczędzali się” w realizowaniu wytycznych. „Główną cechą tych biednych pogan jest okrucieństwo [...], wpajane dzieciom już od kolebki.

⁸⁸ A.F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Vintage Books, New York, s. 103–105. Historię męczarni Josepha szczegółowo przytacza jezuita François-Joseph le Mercier (*JR*, XIII, s. 55–79), a za nim E. Tooker, *An Ethnography...*, s. 37–39.

⁸⁹ B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 49.

⁹⁰ D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 74.

⁹¹ W.N. Fenton, *Northern Iroquoian...*, s. 316.

⁹² G.E. Sioui, *Huron–Wendat...*, s. 174.

⁹³ *JR*, XIII, s. 61–67.

⁹⁴ *JR*, X, s. 227; F. Parkman, *The Jesuits...*, s. 255.

⁹⁵ B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 51.

Dzieci przyzwyczajane są do najpotworniejszych rzezi i barbarzyńskich scen”, pisał Paul Le Jeune w 1657 r.⁹⁶. Dla młodych była to lekcja, jak sami mają postępować z wrogami w przyszłości, a w wypadku pojmania i tortur – jak mężnie poddawać się męczarniom⁹⁷. Mary Jemison, porwana przez Szaunisów w Pensylwanii w połowie XVIII w., zrelacjonowała pod koniec życia osiemdziesiąt lat spędzonych wśród Seneków, którzy ją kupili od Szaunisów. We wspomnieniach odnajdujemy opis wyczynów wojennych jej drugiego męża, Hiokatoo. „W [...] bitwach wziął wielu jeńców indiańskich, których zabijał przywiązując do drzewa i wzywając chłopców indiańskich, by strzelali do nich z łuków, dopóki śmierć nie kończyła ich cierpień. Ten proces często trwał dwa dni!”⁹⁸.

Czas odgrywał niezwykle istotną rolę w torturach zadawanych przez Irokezów jeńcom wojennym: chodziło o to, aby więźniowi zadać maksimum bólu przy jednoczesnym minimalnym uszkodzeniu funkcjom życiowym, tak aby cierpienie jeńców – i radość oprawców z jego zadawania – trwały jak najdłużej. Stąd przerwy w torturach, dające wytchnienie ofiarom (z tego samego powodu Huroni na przykład dobrze karmili pojmanych wojowników w drodze do swej wioski, nawet jeśli jednocześnie aplikowali im wstępne tortury⁹⁹). Ogień, umiejętnie dozowany, przedłuża konanie: ofiary mogły żyć nawet kilka dni w nieustannych mękach.

Irokezi dbali przy tym, żeby śmierć torturowanego nastąpiła o poranku, co wiązało się między innymi z przekonaniem, że nocą dusze zamęczonych na śmierć ofiar nie dałyby rady odnaleźć drogi do świata zmarłych i mogłyby pozostać pośród żywych. Huroni po zachodzie słońca, w dniu śmierci ofiary organizowali rytualne wypędzanie duchów za pomocą krzyków i uderzania w ściany domostw. Huronom zależało na tym, żeby zwłaszcza dusze wojowników, którzy mężnie znosili tortury, nie pozostawały w wiosce¹⁰⁰.

Zdaniem niektórych badaczy wymienione tu elementy tortur pokazują, że rzekomo bezmyślne okrucieństwo Irokezów miało swój precyzyjny protokół, a poszczególne jego części, jak przypalanie jeńca, nakładanie na ofiarę wampumu, zadawanie śmierci o poranku, przy użyciu noża i na specjalnym wyniesieniu, wyrywanie serca, uczta kanibalistyczna, świadczą, że rytuał miał cel przede

⁹⁶ Cyt. za: D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 69.

⁹⁷ D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 74; M. Harris, *Good to Eat...*, s. 215.

⁹⁸ J.E. Seaver, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Syracuse University Press, Syracuse 1990, s. 91.

⁹⁹ B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 48; E. Tooker, *An Ethnography...*, s. 35.

¹⁰⁰ JR, XXXIX, s. 29; B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 51. Patrz też podrozdział *Dobry myśliwy, czyli odzyskać duszę* w dalszej części artykułu.

wszystkim religijny¹⁰¹. Wrócimy do tego w części omawiającej związek okrucieństwa Irokezów z ich wierzeniami, mitami i rytuałem.

Z nakazu istot nadprzyrodzonych

Ojciec Jacques Frémin, rezydujący w osadzie Seneków i misji św. Michała, pisał w 1670 r.:

Irokezi mają [...] tylko jedno bóstwo — sen. Jemu są posłuszni i wypełniają wszystkie jego rozkazy z największą skrupulatnością. Tsonnontoueni [Senekowie] żywią ten przesąd bardziej niż inni [...] cokolwiek, co sądzą, że uczynili w swych snach, są absolutnie przekonani, że muszą wykonać jak najszybciej [...] ludzie ci [...] uważaliby, że popełnili wielką zbrodnię, gdyby nie wypełnili każdego snu. Ludzie myślą tylko o tym, o niczym innym nie mówią i wszystkie ich domy wypełnione są ich snami. Nie szczędzą wysiłku, aby pokazać swoje przywiązanie do tego [...] [Pewnemu człowiekowi - przyp. B.H.] przyśniło się, że został wzięty do niewoli i palono go żywcem, następnego dnia związał się sam i palił jak jeniec, będąc przekonany, że w ten sposób zadowoli swój sen i że jego wierność uchroni go od bólu i hańby niewoli i śmierci [...]¹⁰².

Ojciec Jean de Brébeuf w 1636 r. pisał: „[Huron - przyp. B.H.] mają dwanaście różnych tańców, które są lekami na choroby; ale tylko sen albo *Arendiowane*, czyli czarownik, pozwalają ustalić, który jest odpowiednim lekiem na konkretną chorobę”¹⁰³.

Torturowanie jeńców nie wyróżniało Irokezów spośród ludów tubylczych Ameryki. Robili to także Indianie Południowego Wschodu, Wielkich Równin czy Algonkinowie (Algonquin), Montagnais i Szaunisi ze Wschodnich Lasów¹⁰⁴.

¹⁰¹ N. Knowles, *The Torture of Captives...*, s. 213; E. Tooker, *The Iroquois White Dog Sacrifice in the Latter Part of the Eighteenth Century*, „Ethnohistory”, R. 12 (1965), nr 2, s. 135–136.

¹⁰² JR, LIV, s. 95–97. Ten sam fragment relacji jezuitów przytacza A. Wallace: *Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois*, „American Anthropologist”, t. 60 (1958), nr 2, istnieje też tłumaczenie polskie artykułu Wallace’a (A. Wallace 1990).

¹⁰³ JR, X, s. 185. Również w snach Irokezi otrzymywali od istot nadprzyrodzonych wskazówki, jakie ceremonie (i w jaki sposób) powinni odprawiać (W.N. Fenton, *Selected Writings...*, s. 157).

¹⁰⁴ J.E. Seaver, *A Narrative...*, s. 34; N. Knowles, *The Torture of Captives...*; I.K. Steele, *Setting All the Captives Free: Capture, Adjustment, and Recollection in Allegheny Country*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2013, s. 199–200; J. Parmenter, *The Edge of the Woods...*, s. 46. Archeolodzy zaś odkopują trofea z ludzkich głów i wyroby z ludzkich kości pochodzące z okresu sprzed kontaktu z Europejczykami na obszarze całej wschodniej Ameryki Północnej (zob. R.P. Mensforth, *Human Trophy Taking in Eastern North America During the Archaic Period. The Relationship to Warfare and Social Complexity*, w: *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, red. R.J. Chacon, D.H. Dye, Springer, New York 2007).

Irokezi wszakże nie torturowali tylko po to, by zaspokoić zainteresowanie anatomią człowieka czy nasycić żądzę okrucieństwa. Tortury nie służyły też Irokezom (jak np. Kościołowi Katolickiemu w czasach Inkwizycji) do zdobywania dowodów na herezję, wymuszania wyznania grzechów i doprowadzania do zbawienia duszy katowanych¹⁰⁵. Wyliczenie sposobów zadawania bólu wrogom oraz wskazanie na integracyjną dla społeczności funkcję tortur nie wystarcza. Organizacja społeczna Irokezów pchała ich do ciągłej wojny, ale wciąż nie jest jasne, dlaczego musieli wykazywać się takim okrucieństwem. Być może do zrozumienia istoty okrucieństwa u Irokezów zbliży nas uświadomienie sobie zdumiewającego faktu: otóż w pewnych sytuacjach Irokezi gotowi byli niemal takie samo okrucieństwo zadawać sami sobie. O torturach zadawanych współplemieńcom, które mogły zakończyć się nawet śmiercią, decydowały interpretacje wizji sennych.

Relacja z 1642 r. mówi o pewnym Huronie, który miał wizję, że jest torturowany ogniem przez Irokeza. O swoim śnie poinformował czym prędzej radę wioski, która zdecydowała o rozpaleniu kilkunastu ognisk w „domu tortur” i wprowadzeniu tam Indianina, któremu senna wizja wyznaczyła tragiczny los. Wrzeszcząc z bólu, miotał się pomiędzy ogniskami: uciekając z jednego, wpadał natychmiast na drugie. „Odwagi, bracie, w ten sposób wyrażamy nasze współczucie”, wołali przyjaciele. Na koniec nieszczęśnik opuścił dom, chwycił psa, trzymanego dla niego w tym celu, i obszedł z nim inne domy w wiosce, błagając „demon wojny” o przyjęcie w ofierze psa zamiast niego. Pies został zabity, upieczony i uroczyście spożyty przez wszystkich mieszkańców wsi¹⁰⁶. Jezuici działający wśród Irokezów w drugiej połowie XVII w. odnotowywali wypadki jeszcze bardziej „realistycznego” podejścia do snów: na przykład śniący o torturach w płomieniach kazał przyłożyć sobie ogień do nóg – dokładnie tak, jak postępowano z jeńcami na początku finałowej fazy tortur. Tak wiernie odtworzono przebieg „rzeczywistej” tortury, że oparzenia nóg leczono przez następne pół roku¹⁰⁷.

W wizjach Irokezi i Huroni otrzymywali też ostrzeżenia przed czarownikami i czarownicami. Czasem o działaniu wrogiej magii dowiadawali się już po fakcie – wtedy nie pozostało nic innego jak ukarać winowajcę. Relacja z połowy XIX w., zawarta w pracy Henry’ego Schoolcrafta *Notes on the Iroquois*, dotyczy wspomnienia starego mężczyzny z ludu Onondaga, a zatem opisane wypadki

¹⁰⁵ N. Knowles, *The Torture of Captives...*, s. 151.

¹⁰⁶ Można się zastanawiać, czy owa uczta miała przypominać ucztę wojowników wybierających się na wyprawę wojenną, czy też – co wydawałoby się bardziej prawdopodobne w tym kontekście – miała symbolizować kanibalistyczną ucztę na zakończenie tortur schwytanych jeńców. W ten sposób nie tylko „demon wojny” zostałyby udobruchane zastępczą ofiarą z psa, ale także role kata i ofiary zostałyby odwrócone.

¹⁰⁷ A.F.C. Wallace, *Dreams and the Wishes...*, s. 239–240; zob. też B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 46.

mogły mieć miejsce nie wcześniej niż pod koniec osiemnastego stulecia. Zacząć się miało od tego, że mężczyzna, wychodząc ze swej chaty któregoś wieczoru, zapadł się pod ziemię i znalazł się w wielkim pomieszczeniu, otoczony przez trzysta czarownic i czarowników. Następnego ranka opowiedział o tym wodzom, a także zadeklarował, że jest w stanie rozpoznać postacie, które widział w nocy. Wodzowie ruszyli z nim na obchód wioski, a on prowadził ich od chaty do chaty, wskazując domniemanych czarowników. W ten sposób skazał na śmierć kilkaset osób. Nawet jeśli liczba „kilkaset” wzbudza sceptycyzm, to sam fakt zastosowania podobnej metody śledztwa i wykonania wyroku jest wymowny. Schoolcraft odnotowuje też informację o pięćdziesięciu Onondagach, oskarżonych o uprawianie złej magii¹⁰⁸. Przełom XVIII i XIX w. – czas po amerykańskiej wojnie o niepodległość, która przyspieszyła upadek podzielonej Konfederacji Irokeskiej, to okres ruchu rewitalizacyjnego Handsome’a Lake’a, proroka z ludu Seneków, wśród pogrążonej w alkoholizmie i przemocy społeczności Irokezów. Droga do odrodzenia miała być między innymi walka z czarownicami¹⁰⁹.

Tym, co wzbudzało największą trwogę u Irokezów była śmierć, złapanie przez wroga i tortury. Co Irokezi uważali za okrucieństwo? Niespełnienie pragnienia pojawiającego się w wizji sennej, która mogła być wizją śniącego, ale częściej odczytywano ją jako formę objawiania się woli istot nadprzyrodzonych¹¹⁰. Niewykonanie wskazówek przekazanych przez owe istoty groziło śmiercią jednostki oraz sprowadzeniem nieszczęść na całą społeczność¹¹¹.

Byłoby okrucieństwem, wręcz morderstwem nie dostarczyć człowiekowi tego, o czym śnił; niespełnienie życzenia mogłoby spowodować jego śmierć. Dlatego czasem okazuje

¹⁰⁸ H.R. Schoolcraft, *Notes on the Iroquois...*, s. 88.

¹⁰⁹ D. Swatzler, *A Friend among the Senecas. The Quaker Mission to Cornplanter's People*, Stackpole Books, Mechanicsburg, PA 2000, s. 203 i n.; A.F.C. Wallace, *The Death and Rebirth...*, s. 261–262; M. Dennis, *Seneca Possessed: Colonialism, Witchcraft, and Gender in the Time of Handsome Lake*, w: *Spellbound. Women and Witchcraft in America*, red. Elisabeth Reis, Scholarly Resources, Oxford 2004.

W jednej z relacji jezuitów z 1670 r. Teharonhiaouago (Taronhiaouagon/ Taulonghyauwaugoon), oneidzki odpowiednik Iouskehny, boga wojny, czasem utożsamianego ze słońcem, przepowiada pewnej Oneidce, że jej ludzie zostaną zaatakowani przez Indian Susquehanna i że sami schwytyją i spalą ich wodza Hochitagete, jednego ze swych największych wrogów. Głos Hochitagete dochodził rzekomo z dna kotła i przypominał płacz tych, których pali się w torturach (JR, LIII, s. 251–253). Mamy tu więc łańcuch elementów ważnych dla północnoirokiańskiej wizji świata i ich kultury wojennej: kocioł (symbol uczty kanibalistycznej) – interwencja boga wojny – inspiracja ze strony istot nadprzyrodzonych – kobieta (będąca odpowiednikiem matrony, nawołującej do pomszczenia śmierci męskiego krewnego), która inicjuje reakcję społeczności – bezpośrednie odniesienie do torturowania ludzi ogniem.

¹¹⁰ Zob. np. J.N.B. Hewitt, *The Iroquoian Concept of the Soul*, „The Journal of American Folklore”, R. 8 (1895), nr 29, s. 110–112.

¹¹¹ Tamże, s. 110–111.

się, że niektórzy nagle zostają pozbawieni całego dobytku, bez szans na jego odzyskanie; ponieważ nic z tego, co oddadzą, nie zostanie im nigdy oddane, chyba że im samym się przyśni – albo udadzą, że im się przyśni – ta sama rzecz. Ale zazwyczaj są zbyt ostrożni, by udawać, ponieważ sprowadziłoby to na nich najrozmaitsze nieszczęścia,

pisał o Onondagach przebywający wśród nich jezuita na początku 1656 r.¹¹²

Śmierć mogła osiągnąć chorego, który w wizji otrzymywał rady, jak zwalczyć chorobę, ale nie zastosował się ściśle do wskazówek w niej zawartych. Mogła spotkać wojownika (im często śniło się porwanie i śmierć). Mogła też być wynikiem bezpośredniego działania rozgniewanych istot nadprzyrodzonych. Niektóre sny wymagały działania ceremonialnego, symbolicznego (symboliczne tortury, kanibalizm), inne po prostu realizacji w życiu doczesnym (wyprawa wojenna). Irokezi gotowi byli na najwyższe poświęcenie: własnego zdrowia czy życia członków własnej społeczności; w walce o własne życie żadne metody nie były wystarczająco dobre. Wierzono, że okrucieństwo, o ile wymagała tego wizja senna, mogło być sposobem na uchronienie przed śmiercią tego, który śnił, a także zapewnić ocalenie całej społeczności albo i wręcz całego świata (gdy w wizji pojawiała się mityczna postać i przedstawiała swe żądania)¹¹³. Na płaszczyźnie psychologicznej wypełnianie życzeń wyrażanych w wizji było skuteczną terapią, co przyznawali sami jezuici¹¹⁴.

Tortury, mitologia i rytuał

Źródeł „wojowniczości” i „okrucieństwa” Irokezów – a precyzyjniej mówiąc – potrzeby prowadzenia nieustannych walk, torturowania jeńców i rozczłonkowania ciał spróbujmy poszukać w ich mitach, czyli opowieściach o charakterze sakralnym dotyczących najważniejszych spraw: tego, jak powstał świat czy ród ludzki albo zawierających wskazówki co do odpowiedzialności rozmaitych gatunków i istot za poszczególne dziedziny życia¹¹⁵. W tym samym celu należy sięgnąć po irokiańskie opowieści fikcyjne, czyli – wedle definicji antropologa z ludu Tuskarora, J.N.B. Hewitta – „wytwory sztuki gawędziarstwa, które nie aspirują do miana mitów”, ponieważ zjawiska, o których opowiadają

¹¹² JR, XLII, s. 165–167

¹¹³ A.F.C. Wallace, *The Death and Rebirth...*, s. 73.

¹¹⁴ Tamże, s. 69 i n.

¹¹⁵ A. Wonderley, *At the Front...*, s. xiv–xv; R.W. Venables, *Inne drzewa w innym lesie. Świat według Haudenosaunee* (1), przeł. M. Maciołek, „Tawacin”, R. 74 (2006), nr 2; R.W. Venables, *Inne drzewa w innym lesie...* (2).

są efektem czynów istot ludzkich, działających pod wpływem mocy *orenda*, „a więc opisują okres długo po pojawieniu się człowieka na świecie, przez co nie mogą mieć charakteru mitów”¹¹⁶. Często historie te przedstawiają ściera- nie się nadprzyrodzonej mocy bohatera z nadprzyrodzoną mocą czarowników. „Magia jest w nich wszechobecna; najrozmaitsze działania magiczne, przedsię- brane przez najrozmaitsze istoty ożywione i nieożywione. Ptaki i zwierzęta zachowują się jak ludzie, ludzie mogą zamieniać się w ptaki lub zwierzęta”, jak opisano opowieści fikcyjne zebrane wśród Irokezów z rezerwatu Sześciu Narodów w Ontario¹¹⁷. Są one w tym ujęciu bliskie są *folktales* – opowieściom ludowym, czyli opowieściom o charakterze świeckim z udziałem zwierząt, których treścią są przygody ludzi. Celem takich historii jest zaskoczyć i za- bawić słuchaczy, ale tematycznie bywają równie istotne co mity¹¹⁸. Dodać by można, że chociaż nie ma powodu doszukiwać się charakteru sakralnego w każdej narracji, to już sam fakt, że bohaterowie irokeskich opowieści fik- cyjnych działają pod wpływem *orenda*, a ludzie i zwierzęta dokonują nie- zwykłych rzeczy, każe podział na opowieści sakralne i świeckie traktować umownie – zasadniej byłoby mówić o dominacji sakralnych bądź świeckich elementów w danej opowieści.

W mitach i opowieściach ludów północnoirokiańskich interesują mnie te motywy, które mogą przybliżyć rozumienie znaczenia roli wojny i okrucieństwa w ich kulturze, zwłaszcza w ich rytuałach. Poszukuję więc „partykularyzacji”, by użyć określenia antropologa Morrisa Oplera, czyli tego, jak ludzie przekładają wartości i idee zawarte w micie na konkretne wskazówki i działania, pomagające im w zmierzeniu się ze współczesnymi im zagrożeniami i regulowaniu relacji z innymi¹¹⁹. Opowieść mityczna „dostarcza wygodnych ram i usprawiedliwienia

¹¹⁶ Wstęp do tomu J. Curtin, J.N.B. Hewitt, *Seneca Fiction, Legends, and Myths*, „Thirty Second of the Bureau of American Ethnology”, Smithsonian Institution, Washington 1918, s. 48–49.

¹¹⁷ M.Ch. Randle, *The Waugh Collection of Iroquois Folktales*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, R. 97 (1953), nr 5, s. 615.

¹¹⁸ A. Wonderley, *Oneida Iroquois Folklore, Myth, and History: New York Oral Narrative from the Notes of H. E. Allen and Others*, Syracuse University Press, Syracuse 2004, s. xvii–xx; A. Wonderley, *At the Front...*, s. xiv–xv.

¹¹⁹ Chciałbym jednak uniknąć sugestii, że chronologicznie tak właśnie rzecz się przedstawia: najpierw istnieje mityczna opowieść o istotach nadprzyrodzonych, bohaterach kulturowych, powstaniu ziemi czy danego ludu, a potem następują rytualne partykularyzacje mitu. Czas fabuły mitu nie ma znaczenia: równie dobrze możemy mówić o uzasadnianiu zachowań ludzi poprzez wymyślenie mitu.

Gdzie indziej wskazywałem na innego rodzaju „partykularyzacje” mitu o Deganawidzie, za pomocą których Irokezi rozwinęli swój rytuał dyplomatyczny (B. Hlebowicz, „*Aby w waszych umysłach nie pozostał niepokój, który mógłby wzbudzić choćby cień złej woli wobec braci waszych*”, czyli o magii wampumu w Ameryce kolonialnej, w: *Indianie Kalinago i inni... Referaty Seminariów Antropologicznych 2001-2008*, red. A.J.R. Wala, K. Baliszewska, Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne, Atlantic City – TIPI, Wielichowo 2009).

dla konkretnych zachowań¹²⁰. Spróbujmy więc zastanowić się, jaki mógł być związek między tym, co Irokezi sami sobie opowiadali a ich okrucieństwem w realnym życiu.

Dobry myśliwy, czyli odzyskać duszę

Wiele irokijskich opowieści, opowiadanych przez Irokezów i Huronów jezuitom w XVII w. i antropologom w XIX w., zawiera wątek zabitego wojownika-myśliwego-opiekuna zwierząt, któremu wrogowie zdejmują skalp. Skalp ten zostaje odnaleziony przez zwierzęta i dzięki lekowi (*medicine*) przygotowanemu/zastosowanemu przez zwierzęta dopasowany z powrotem na głowę wojownika. Zwierzęta łączą się w tańcu, wojownik odżywa i otrzymuje od zwierząt ów lek – dar od „Wielkiego Ducha”. Lek ten do dziś służy ludziom i jest bardzo skuteczny – tak jak ceremonie (tańce), które potrafią nie tylko uzdrowić chorych, ale i wskrzesić zmarłych¹²¹. W historii dobrego myśliwego odnajdujemy mityczne wyjaśnienie doniosłości tańców (które nigdy nie są po prostu tańcami, lecz najważniejszymi elementami ceremonii, bądź też po prostu ich synonimami, zaś celem ceremonii jest uzdrawianie zarówno jednostek, jak i całej społeczności), a także znaczenia ludzkiego skkalpu. Zdarcie skóry

¹²⁰ M.E. Opler, *Particularization and Generalization as Processes in Ritual and Culture*, „The Journal of Asian Studies”, R. 23 (1964), s. 84.

Mitów jako źródła wiedzy historycznej nie należy przeceniać (oczywiście naiwnością byłoby dosłowne przekładanie ich na minione fakty), ale też nie można traktować ich jak bajki lub bujdy. Są elementem konkretnej kultury i na swój sposób odzwierciedlają sposób, w jaki jej uczestnicy pojmują świat i przedstawiają swoje miejsce w nim. Takie podejście jest szczególnie wskazane w przypadku Irokezów i Huronów. „W trzech irokijskich epikach zawarte są podstawowe instytucje ich kultury, jak też motywy (*themes*), które kierują ich zachowaniem przez całą ich historię i objaśniają niektóre działania nawet dzisiaj”, pisał William Fenton, nestor badań nad tym ludem (W.N. Fenton, „*This Island, the World on the Turtle’s Back*”, „The Journal of American Folklore”, R. 298 (1962), nr 75, s. 283). Innymi słowy, odrzucam skrajne podejście, które w mitach szukałoby idei przewodniej historii narodów czy też upatrywałoby podporządkowania wskazówkom mitycznym wszystkich zachowań ludzkich – nie uważam więc, że skoro mit o Deganawidzie opowiada o powstaniu Ligi jako instytucji niosącej pokój tudzież „kultywującej krajobraz pokoju”, to Liga w swych dziejach faktycznie niosła pokój narodom – por. np. krytyka książki M. Dennisa dokonana przez José Brandão i L. Hauptmana, którzy zarzucają autorowi, że zapomina o irokeskiej realpolitik (J.A. Brandão, recenzja książki M. Dennisa *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, „The William and Mary Quarterly”, R. 51 (1994), nr 2, s. 323) i tworzy idealistyczną wersję ich historii, upatrując ich dążenia do pokoju wbrew oczywistym faktom (L.M. Hauptman, recenzja książki M. Dennisa *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, „The Journal of Interdisciplinary History”, R. 26 (1995), nr 2, s. 321). Wręcz przeciwnie: Liga, wyjąwszy krótkie okresy wytchnienia, wojowała na wielu frontach z najróżniejszymi przeciwnikami, od momentu powstania do upadku pod koniec XVIII wieku. Nie oznacza to jednak, że sami Irokezi nie doceniali wagi pokoju, ani że nie mogli z mitu o założeniu Ligi wywodzić przekonania o roli i dziejowym przeznaczeniu własnego ludu oraz o zasadach, jakimi powinni kierować się w życiu.

¹²¹ W.M. Beauchamp, *Iroquois Folk Lore...*, s. 30–33.

z głowy wojownika na polu bitwy czy w czasie tortur było nie tylko kolejnym elementem pognębnienia wroga oraz przejścia jego mocy. Dopiero ono dopełniało śmierci przeciwnika. Jak podaje Hewitt, ludy irokiańskie wierzyły, że „wrażliwa dusza” człowieka, tchnąca w niego życie, zamieszkiwała w kościach lub szpiku kostnym ludzi, zaś „dusza inteligentna”, dostarczycielka wiedzy i różnych uzdrawiających ciało człowiecze przedmiotów, w mózgu¹²². Dekapitację, a w późniejszych czasach równoznaczne z nią skalpowanie wrogów (oraz rozczłonkowanie kości, wysysanie szpiku i zjadanie mózgu¹²³), można więc interpretować jako ostateczne unicestwienie wroga, jego ciała i duszy. Dodatkowa wskazówka zawarta jest w samym języku: Hewitt twierdzi, że słowo współcześnie rozumiane jako „lek” (*medicine*) – *oñ-no'-kwă't* – dawniej oznaczało duszę¹²⁴. „Lek” można rozumieć jako wrodzoną cechę danej osoby, jej moc, a zatem, powtórzmy, dekapitacja albo oskalpowanie wroga może równać się pozbawieniu go życiowej mocy – inaczej duszy – i upewnieniu się, że wróg po śmierci nie trafi do krainy duchów, do której udają się zmarli¹²⁵.

Aireskoi, czyli uradować słońce

Arthur C. Parker, antropolog z ludu Seneka, na początku XX w. zebrał mity Seneków i Onondagów dotyczące słońca. W jednym z nich (mit Seneków), Hawëni'u jest synem ojca Nadniebnego Ludu, zaś jego posłańcem słońce, którego każdego ranka przynosi mu wieści z ziemi. Wędrując ze wschodu, z ziemi zamieszkaney przez ludzi, opóźnia swą poranną podróż, żeby przyrzec

¹²² J.N.B. Hewitt, *The Iroquoian Concept...*, s. 110–113. Wierzenia religijne ludów irokiańskich, w tym ich poglądy na duszę, nie są spójne, i mogą się różnić w zależności od grupy, czasu i miejsca, a także stopnia „religijnej kompetencji” poszczególnych członków tej samej społeczności. Niektórzy Irokezi wierzyli, że siedzibą duszy jest serce – jak pamiętamy, będące głównym elementem kanibalistycznego posiłku na zakończenie tortur (por. J.N.B. Hewitt, *The Iroquoian Concept...*, s. 108–109; A.A. Shimony, *Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve*, Syracuse University Press, Syracuse 1994, s. 229). Więcej na temat rodzajów dusz u Huronów – por. m.in. relację ojca Brébeufa z 1636 r. (*JR*, X, s. 141–145) oraz ojca François-Josepha Bressaniego z 1653 r. (*JR*, XXXIX, s. 31–33).

¹²³ Jezuita podawali, że Huroni wierzyli, że zmarli, podążający na zachód do wioski dusz, nie mogli ominąć domu *Oscotaracha* – „przekłuwającego głowy” albo „tego, który otwiera głowy”, który faktycznie otwierał im głowy i zatrzymywał sobie (lub zjadał) mózgi, co sprawiało, że wrażliwa dusza stawała się bezrozumna i niezdolna do wyrażania szkód żywym (*JR*, X, s. 147; J.N.B. Hewitt, *The Iroquoian Concept...*, s. 111–112).

¹²⁴ J.N.B. Hewitt, *The Iroquoian Concept...*, s. 113.

¹²⁵ George Hamell i William Engelbrecht twierdzą, że zabieranie głów i skalpowanie było formą porywania dusz (W. Engelbrecht, *Iroquoia...*, s. 43), zaś Ron Williamson przypuszcza, że dekapitacja mogła też być metodą uwolnienia (czy, lepiej, wypuszczenia) duszy – jej „duchowego wydalenia”, którego celem było – o ile dobrze interpretuję koncepcję tego autora – uniemożliwienie jej dotarcia wraz z tym, co pozostało z zabitego, do świata zmarłych (R. Williamson, *„Otinontsiskiaj ondaon”...*, s. 216–217).

się bitwie prowadzonej przez nich, ponieważ „uwielbia odgłos wojny”¹²⁶. Zaś sam Hawëni’u ma moc czynienia ludzi nieśmiertelnymi (albo przynajmniej długowiecznymi: w przywoływanym tu micie bohaterowie-ziemianie przerozieni przez Hawëni’u giną dopiero od uderzenia błyskawicy) i potężniejszymi od zwykłych ludzi. Robi to, zdzierając z nich skóry, odrywając mięso i zdzierając mięso z kości, wyjmując narządy i obmywając je, a na koniec formując ludzi na nowo¹²⁷. Mamy tu dwa motywy, które odnajdujemy w rytuale torturowania jeńców: motyw słońca jako admiratora i patrona wojny oraz motyw rozczłonkowania ludzi po to, żeby zbudować ich na nowo, uczynić ich lepszymi i mocniejszymi¹²⁸.

Jezuici podają, że Huroni, tak jak Irokezi, sądzili, iż widok okrucieństw radował Słońce – boga wojny (Słońce i boga wojny?¹²⁹), którego znali jako Aireskoi (Mohawkowie nazywali go Agreskwe¹³⁰). Dlatego zarówno Irokezi, jak i Huroni, przynajmniej zanim broń palna nie wpłynęła na zmianę taktyki walki, stacali bitwy w świetle dnia, żeby „spotkanie” nie straciło swej wagi¹³¹. Irokezi zwykle otaczali przeciwnika w ciemnościach, żeby zaatakować zniecka o świcie¹³². Zaś podczas tortur wieczorem Huroni zapalali ogniska wokół wioski, żeby, jak ujął to jezuita obserwujący tortury Saouandanoucou-Josepha, „pokazać swe nieumiar-

¹²⁶ A.C. Parker, *Iroquois Sun Myths...*, s. 477–478.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Pamiętać jednak trzeba, że rozczłonkowanie nie zawsze musiało być efektem tortur i krojenia ciała złożonego w ofierze wroga. Odnajdywane przez archeologów rozproszone kości ludzkie mogły również należeć do zmarłych pochodzących z tego samego ludu, których po pewnym czasie chowano ponownie, zbierając ich kości i układając we wspólnym dole czy na wspólnym kopcu (*JR*, I, s. 267; *JR*, XXXIX, s. 31; R. Williamson, „*Otinontsiskiaj ondaon*”... , s. 199; L.H. Morgan, *Liga Ho-De’-No-Sau-Nee...*, s. 163).

¹²⁹ Ojciec François-Joseph le Mercier przytoczył wskazówki jednego z huronijskich przywódców, jak należy umiejętnie torturować: „zachęcił wszystkich, aby wykonali swój obowiązek, przedstawiając im doniosłość tego aktu, który jak stwierdził, był obserwowany przez słońce i boga wojny. Zarządził, żeby najpierw przypalili mu tylko nogi, tak aby wytrzymał do świtu [...]” (*JR*, XIII, s. 61). O niejasnym statusie Agreskwe, istoty nadprzyrodzonej łączącej z wojną, pisze lingwista i irokianista Ives Goddard, który jednak uważa, że nie należy łączyć jej ze Słońcem (I. Goddard, *Agreskwe. A Northern Iroquoian Deity*, w: *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, red. M.K. Foster, J. Campisi, M. Mithun, State University of New York Press, Albany 1984).

¹³⁰ W.N. Fenton, *Northern Iroquoian...*, s. 316; A. Wonderley, *At the Front of the Marvelous. Exploring Oral Narrative and Mythic Imagery of the Iroquois and Their Neighbors*, Syracuse University Press, Syracuse 2009, s. 65–67.

¹³¹ M. Dennis, *Cultivating...*, s. 71; B.G. Trigger, *Children of Aataentsic...*, s. 252. Wojownicy irokescy nosili ryngrafy (najpierw wykonywane z białej muszli, a na początku XVIII w. ze srebra albo pozłacane), które swym owalnym kształtem przypominały słońce (C. Benn, *Iroquois in the War...*, s. 78). Dyski z kości ciemieniowej, znajdujące w stanowiskach archeologicznych w Ontario, z których wykonywano grzechotki i ryto na nich wizerunki przypominające wschodzące słońce oraz człowieka bez głowy, zapewne mają związek z irokiańską kulturą wojenną (obcinaniem głów) i rytuałami tortur (zob. R. Williamson, „*Otinontsiskiaj ondaon*”... , s. 209).

¹³² C. Benn, *Iroquois in the War...*, s. 78.

kowe okrucieństwa słońcu”¹³³. Od Irokezów Agreskwe wymagał, m.in., ofiary z pierwszych pochwyconych w każdym roku wojowników wrogiej grupy¹³⁴.

Jak podaje Arthur C. Parker w artykule opisującym „tańce słońca” u Seneków i Onondagów, Senekowie na początku XX w. mówili, że „słońce uwielbia wojnę”, oddając w stronę nieba strzały z luków lub muszkietów na rozpoczęcie ceremonii „tańca słońca” i wydając przy tym okrzyki wojenne. Był to sposób poinformowania słońca o tym, że ludzie zamierzają się do niego zwrócić¹³⁵.

Hodadeñon, czyli pokonać wroga magię

Istnieją też opowieści, w których tortury stanowią element akcji. Na przykład w innej opowieści ludowej Seneków bohater o imieniu Hodadeñon obserwuje, jak ludzie-źli czarownicy-kanibale torturują w długim domu jego brata, Hotgoendaqsaisa. Prym wiedzą dwie kobiety, które przypalają Hotgoendaqsaisa pochodniami. Za każdym razem, kiedy pochodnia dotyka jego ciała, krzyczy z bólu i płacze, ale zamiast łez z oczu wypadają mu potoki wampumu (koralików z muszli), które zbierają czarownicy, konkurując ze sobą. Hodadeñon sprawia, że następnego dnia pochodnie nie dają się zapalić, po czym usypia wszystkich czarowników, a długi dom zamienia w wielki rozgrzany do czerwoności krzemień, z którego nie są w stanie się wydobyć. Od gorąca pękają im głowy i wyskakują z nich sowy, rude lisy, szare lisy i lelki. Następnie Hodadeñon, wraz z uwolnionymi innymi więźniami, zabija pozostałych przy życiu czarowników, których nie było w długim domu, oraz ich dzieci, a potem wskrzesza porwanych i zjedzonych przez nich ludzi, każąc ich kościom powstać¹³⁶.

W opowieści tej występują istotne elementy kultury Irokezów: tortury, ogień, wampumu, źli czarownicy, a także ponadczasowy i ponadlokalny motyw ofiary, która przynosi pożytek dla społeczności: najpierw tortury jeńca przysparzają dobro pożądane przez ludzi (i, jak się okazuje, również czarowników) w postaci

¹³³ JR, XIII, s. 77; W. Engelbrecht, *Iroquoia: The Development of a Native World*, Syracuse University Press, Syracuse 2003, s. 44–45; E. Tooker, *An Ethnography...*, s. 38.

¹³⁴ B. Graymont, *The Iroquois*, Chelsea House Publishers, Philadelphia 2004, s. 35. Gdy nie dawało się pochwycić jeńców podczas wyprawy wojowników, Irokezi urządzali ucztę z niedźwiedzia, przepraszając boga wojny i przyrzekając mu, że następnym razem ucztą będzie z jeńców (relacja ojca Bressaniego z 1653 r. cyt. w D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 75). U ludów irokiańskich niedźwiedź, tak jak i pies, był zwierzęciem symbolicznie związanym z wojną (N. Knowles, *The Torture of Captives...*, s. 214), a także uważany był za zwierzę najbliższej spokrewnione z ludźmi (W.M. Beauchamp, *Iroquois Folk Lore. Gathered from the Six Nations of New York*, Onondaga Historical Association – The Dehler Press, Syracuse, N.Y. 1922, s. 32).

¹³⁵ A.C. Parker, *Iroquois Sun Myths*, „The Journal of American Folklore”, R. 23 (1910), nr 90, s. 473.

¹³⁶ J. Curtin, J.N.B. Hewitt, *Seneca Fiction...*, s. 208–213.

wampumu, następnie śmierć kanibali, czyli druga ofiara stanowi unicestwienie zła¹³⁷, przynajmniej pośrednio¹³⁸. Zabójstwo czarowników, tak jak rytuał tortur jeńców, oznacza przywrócenie ładu: wskrzeszenie członków rodziny i innych ludzi, unicestwienie wrogów.

Hiawatha, czyli ucłowieczyć i zjednoczyć

Mit o powstaniu Ligi Irokezów zawiera istotny fragment dotyczący sposobu, w jakim Deganawida i Hiawatha (Haiyohwatha) poskramiają czarownika-kanibala Tadodaho (Atotarho)¹³⁹. Dotarliśmy wraz z innymi wodzami do siedziby czarownika, na skraju lasu, przy rozpalonym ognisku, odprawiają nad nim rytuały, dzięki którym kanibal staje się doskonały, spokojny, niegroźny i zrównoważony. Wśród wykonywanych czynności jest ocieranie ciała Tadodaho wampumem, ubranie go w nowy strój oraz wyczesanie węży z włosów¹⁴⁰. Odpowiadające temu rytuałowi czynności Irokezi wykonywali podczas

¹³⁷ Przypomina się tu słynna teza René Girarda o przemocy jako źródle religii (R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych, Poznań 1994).

¹³⁸ Czarownicy w wielu opowiadaniach irokeskich zamieniali się w sowy czy lisy, które nadal były groźne dla człowieka (H.R. Schoolcraft, *Notes on the Iroquois...*, s. 87; M.Ch. Randle, *The Waugh Collection...*, s. 615). W opowieściach Seneków i innych Irokezów często pojawia się motyw wyskakiwania różnych gatunków sów i lisów z pękających od gorąca głów czarowników lub zamiany szkieletów-kanibali w te zwierzęta (por. np. W.M. Beauchamp, *Iroquois Folk Lore...*, s. 15). William Fenton, opisując jeden z rytuałów Irokezów, wspomina słowa swojego informatora, że „usłyszeć puszczka (*screached owl*) oznacza nieszczęście” (W.N. Fenton, *The Iroquois Eagle Dance...*, s. 13; zob. też A.A. Shimony, *Conservatism...*, s. 234). Hewitt podaje, że sowy uważane były za dusze złych czarowników (J.N.B. Hewitt, *The Iroquoian Concept...*, s. 115).

¹³⁹ Mit założycielski Ligi Irokezów, czyli opowieść o Deganawidzie – Czyniącym Pokój i ustanowieniu Wielkiego Prawa Pokoju, jest jednym z trzech najważniejszych irokeskich mitów, które stanowią kanon „kulturowej historii” tego ludu. Drugi, który zostanie tu wymieniony, to mit o pierwszej kobiecie, dającej początek rodowi ludzkiemu, która upada z nieba i przy pomocy zwierząt daje początek ziemi (ten sam mit opowiadali także Huroni). Obydwa mity zajmują doniosłe miejsce w kulturze Irokezów, są też często omawiane w literaturze etnograficznej, dzięki czemu nie ma potrzeby szczegółowego ich przytaczania ani porównywania różnych wersji (trzeci mit dotyczy „dobrej nowiny” – posłania Handsome’a Lake’a, twórcy religii „długiego domu” na początku XIX w.) - C.M. Barbeau, *Supernatural Beings of the Huron and Wyandot*, „*American Anthropologist*”, R.16 (1914), nr 2; B. Graymont, *The Iroquois...*, s. 3–23; W.N. Fenton, *This Island...*; W.N. Fenton, *The Great Law and Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*, University of Oklahoma Press, Norman 1998, s. 51–65 i n.; H. Hale, *The Iroquois Book of Rites*, D.G. Brinton, Philadelphia 1883; H. Hale, *Huron Folk-Lore. I. Cosmogonic Myths. The Good and Evil Minds*, „*The Journal of American Folklore*”, R. 1 (1888), nr 3; W.M. Beauchamp, *Hi-a-wat-ha*, „*The Journal of American Folklore*”, R. 15 (1891), nr 4; D. Elm, H. Antone, *The Oneida Creation Story*, przeł. i red. Floyd G. Lounsbury, Brian Gick, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2000; M. Dennis, *Cultivating...*, s. 85; R.W. Venables, *Inne drzewa w innym lesie...* (1); Ch. Vecsey, *The Story and Structure of the Iroquois Confederacy*, „*Journal of the American Academy of Religion*”, R. 54 (1986), nr 1; A. Wonderley, *At the Front...*, s. 53–68; B.G. Trigger, *Children of Aataentsic...*, s. 77–78; B. Hlebowicz, „*Aby w waszych umysłach...*”

¹⁴⁰ Według jednego z opisów, pochodzącego z rezerwatu Sześciu Narodów w Ontario, nie tylko głowa Tadodaho, ale całe jego ciało pokryte było czarnymi wężami, a naczynia i łyżki, których używał, były wykonane z czaszek wrogów (W.M. Beauchamp, *Iroquois Folk Lore...*, s. 4). Przedmioty z czaszek, jak już wspomniano (aczkolwiek nie naczynia), pochodzące z wcześniejszych okresów, znajduwane są na ziemiach Irokezów przez archeologów (W. Engelbrecht, *Iroquoia...*, s. 43; zob. też przyp. 25).

„ceremonii na skraju lasu” (*edge of the woods* albo *woodsedge ceremony*), ustanowionej przez Deganawidę, która stała się powszechnym zwyczajem stosowanym przez Irokezów w kontaktach z innymi grupami¹⁴¹. Wstępna faza spotkania z innymi wymagała rozpalenia ogniska przed wejściem do wioski, rytualnego oczyszczenia przybywających do którejś z irokeskich wiosek, zdjęcia z nich trudów podróży i wpływu wrogiej magii, któremu mogli ulec przedzierając się przez dziki las (*wilderness*). Wręczając im sznury wampumu, gospodarze kolejno oczyszczali ich umysły, ocierali łzy z oczu, usuwali kurz z uszu i butów itd. Potem prowadzono ich do głównego ogniska w wiosce. Ceremonia na skraju lasu stała się jednym z podstawowych elementów rytuału oplakania zmarłych wodzów i ustanowienia nowych (w istocie wskrzeszenia zmarłych wodzów, lecz w nowych ciałach), czyli wspomnianej ceremonii pożegnania¹⁴², a także nieodzowną częścią irokeskiego protokołu dyplomatycznego¹⁴³ (do którego w czasach kolonialnych musieli stosować się przedstawiciele poszczególnych kolonii i inne ludy indiańskie mające do czynienia z Irokezami). W torturach irokiańskich („ścieżce zdrowia” urządzanej jeńcom przed wprowadzeniem ich do wioski, a następnie ich torturowaniu w płomieniach) można dostrzec odwrócony rytuał powitania gości „na skraju lasu”. Szacunek dla przybyszów zastępowało tutaj szyderstwo, ale tę część tortur nadal można interpretować jako nawiązanie do mitycznych wskazówek, zgodnie z którymi Irokezi starali się postępować. Dlaczego rytuał odwrócony? Być może dlatego że „przybysze” mieli zmienić swój status na niższy: ich ciała miały ulec transformacji polegającej na deformacji i dezintegracji, by można je było na nowo „zaprogramować” zgodnie z potrzebami Irokezów. Podobnie pozbawianie przyszłej ofiary starego ubrania i nakładanie nowego, najczęściej należącego do osoby, którą symbolicznie miała zastąpić, a także malowanie jej twarzy „na modłę tubylczą” (zwykle na czerwono i czarno) służyło „społecznemu konstruowaniu” ofiary i jej

¹⁴¹ J.N.B. Hewitt, *Legend of the Founding of the Iroquois League*, „American Anthropologist”, R. 5 (1892), nr 2, s. 137–138; B. Hlebowicz, „That you may hear us speak in good cheer”. *On Diplomatic Culture in Colonial Pennsylvania*, w: *Szlakiem złamanych traktatów. O dyplomacji w Kraju Indian od czasów kolonialnych do dzisiaj/ The Trail of Broken Treaties. Diplomacy in Indian Country from Colonial Times to Present*, red. B. Hlebowicz, A. Piekarski, Wyższa Szkoła Gospodarki, Bydgoszcz 2011, s. 64–65, M.K. Foster, *Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils*, w: *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, red. F. Jennings, W. Fenton, Syracuse University Press, Syracuse 1985, s. 105.

¹⁴² W.N. Fenton, *Structure, Continuity and Change...*, s. 18–21.

¹⁴³ Tamże, s. 4.

ciała, nadaniu jej nowego znaczenia i tożsamości. A zatem rytuały w fazie przejściowej musiały odzwierciedlać i jednocześnie stymulować degradację jeńców – jako członków wrogich ludów i jako istot ludzkich w ogóle¹⁴⁴.

Zmagania Hiawathy i Tadodaho, dwóch potężnych wodzów Onondagów, można postrzegać jako walkę bratobójczą. Tadodaho niszczy wszystko, co Hiawatha projektuje – motyw tworzenia i niszczenia znany z mitu o formowaniu świata Irokezów. Torturowanie i zamienianie tożsamości jeńców w realnym świecie Irokezów można interpretować jako praktyczną realizację mitycznego „wyczesywania węzy” z włosów na głowie Tadodaho i ubierania go w nowy strój (w micie mowa też o podarowanych mu mokasynach, które na początku nie pasowały – co oznaczało, że tworzenie międzyplemiennego przymierza nie mogło być łatwe i szybkie¹⁴⁵). Mamy tu przemianę i opozycję: splątane włosy obcego/ wroga, symbolizujące chaos – wyprostowane włosy symbolizujące przetworzenie obcego w naszego, zrozumiałego, zrobionego na nasze podobieństwo. Porwani, tak jak mityczny Taddaho, stawali się swoimi. „Ich umysły zostały wyprostowane” albo mieli oni odtąd „Nowe Umysły”, by użyć metafor samego Deganawidy¹⁴⁶. Jedność umysłów (*one mind*) – w tym wypadku Irokezów i ich ofiar – była ideałem, do którego dążyło społeczeństwo irokeskie¹⁴⁷. „U Irokezów każde stworzenie ma dwie strony i nawet w najgorszych spośród istot jest coś wartościowego, co może się ujawnić” – przypomina religioznawca Christopher Vecsey, komentując zawarte w micie o Deganawidzie i ustanowieniu Ligi

¹⁴⁴ JR, L, s. 59; D.K. Richter, *Trade, Land, Power...*, s. 73. Senekowie na przykład malowali na czerwono włosy i skórę skalpów swoich jeńców, a także twarze tych, których wybierali do adopcji w ceremonii „wskrzeszenia”. Skalpy były symbolicznie adoptowane tak jak żywi więźniowie (R. Hall, *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual*, 1997, cyt. w: R. Williamson, „*Otinontsiskiaj ondaon*”..., s. 216).

Podobnie np. Komancze na Równinach Południowych czynili ze swoich jeńców (o ile nie zabijali ich od razu) „społecznie czystą kartę”, m.in. zmieniając im imiona i ubierając w stroje komanckie, tatuując twarze młodszych jeńców oraz bijąc ich i głodząc przez pierwsze dni. Zdaniem historyka Pekki Hämäläinena to, co białym obserwatorom wydawało się bezrozumnym okrucieństwem, było w istocie wyszukany rytuałem przejścia: uśmiercenia jeńców jako członków społeczności, z których pochodzili, absolutnego ubezwłasnowolnienia i emocjonalnego uzależnienia ich od nowych właścicieli, i ponownego narodzenia jako członków wspólnoty Komanczów (P. Hämäläinen, *Comanche Empire*, Yale University Press, New Haven – London 2008, s. 253–254).

¹⁴⁵ W.N. Fenton, *The Great Law...*, s. 62, 100.

¹⁴⁶ P.A. Wallace *The White Roots...*, s. 25.

¹⁴⁷ W.N. Fenton, *The Great Law...*, s. 75. Fenton opisuje społeczeństwo irokeskie jako zbiorowość krewnych zamieszkujących jedno osiedle. Wszyscy, którzy przebywają na tym terytorium, są „naszymi ludźmi”, nie ma więc miejsca dla obcych, stąd przymus, aby każdego obcego, który się tu pojawi (dobrowolnie czy nie) adoptować, literalnie bądź figuratywnie (W.N. Fenton, *Structure, Continuity and Change...*, s. 13), a w każdym razie nawiązać z nim rzeczywiste bądź symboliczne relacje pokrewieństwa czy powinowactwa, w drodze dyplomacji bądź przy pomocy tortur.

Irokezów mechanizmy przetwarzania ludzi i społeczeństw (kanibala w orędownika pokoju, skłóconych ludów w jeden polityczny organizm)¹⁴⁸. Wedle jednej z wersji mitu zły czarownik i kanibal Tadodaho „w młodości był normalny, był bratem przyrodnim Hiawathy”, dopiero później jego ciało i umysł zostały wypaczone (*twisted*)¹⁴⁹. A więc być może poddawani torturom członkowie innych ludów (zwłaszcza innych ludów irokijskich, a więc spokrewnionych z Irokezami, np. Huronowie) stawali się na powrót normalnymi, właściwymi Irokezami, uzdrowionymi, tak jak uzdrowiony został mityczny Tadodaho, największy wróg ludzi (Irokezów) i ładu na świecie?

Co z Hiawathą i ofiarą złożoną z jego córek? Dlaczego ta ofiara była potrzebna? Być może, jak twierdzi René Girard, bez ofiary niemożliwa byłaby współpraca między ludźmi, czyli w ogóle powstanie społeczeństwa¹⁵⁰. W niektórych wersjach mitu to Hiawatha jest kanibalem – okrutny los jego córek jest warunkiem wstępnym, żeby możliwa stała się odmiana charakterów ludzi, możliwe stało się zakończenie wojen i przywrócenie ładu społecznego. Jak zauważa Girard, bohater, który staje się kozłem ofiarnym (nawet jeśli sam Hiawatha nie zostaje uśmiercony, to przecież ofiarą jest życie jego córek), nie jest jednoznaczny, powinien być trochę obcy, trochę swój; inny, ale nie za bardzo; bliski, ale nie identyczny. Nie może być całkiem zły, bo nie dostarczyłby wzorów rytualnych zachowań, nie może być jednoznacznie dobry, bo to uniemożliwiłoby niezbędną przemianę na lepsze. Innymi słowy, złożona w ofierze osoba musi stać się wzorem: symbol chaosu i zniszczenia staje się katalizatorem pokoju i porządku¹⁵¹. Czyż nie taki jest sens rytuałów, w których wrogów (ale nie całkiem obcych, skoro najczęściej byli nimi przedstawiciele innych ludów irokijskich) przerabiano na swoich, a we współdziałaniu społeczność osiągała harmonię? Śmierć córek Hiawathy daje pretekst do wprowadzenia do kultury Irokezów mechanizmów symbolicznego jej pokonywania: kojenia bólu, przywracania jedności i „wskrzyszania” zmarłych.

Deganawida, czyli przywrócić życie i ład

Mit o Hiawacie i Deganawidzie opowiada też o tym, jak zjednoczeni wodzowie pięciu ludów irokeskich zakopują topory wojenne pod „Białą Sosną”

¹⁴⁸ Ch. Vecsey, *The Story and Structure...*, s. 92.

¹⁴⁹ Tamże, s. 85.

¹⁵⁰ R. Girard *Sacrum i przemoc...*, s. 178; R. Girard, *Generative Scapegoating, w: Violent Origins. On Ritual Killing and Cultural Formation*, red. Robert G. Hamerton-Kelly, Stanford University Press, Stanford, CA 1987, s. 92 i n.

¹⁵¹ R. Girard, *Generative Scapegoating...*, s. 92.

i ustanawiają Wielką Radę Konfederacji, jej „konstytucję”, czyli Wielkie Prawo Pokoju oraz wspomnianą ceremonię pożegnania – najdonioślejszy rytuał Konfederacji Irokezów, podczas którego oplakiwano zmarłych wodzów z poszczególnych rodów i na ich miejsce instalowano nowych (imiona zmarłych pozostawały „żywe”, przynajmniej w teorii otrzymywali je następcy). W tym kontekście należy rozumieć „wojny żałobne” prowadzone przez „okrutnych” wojowników pięciu plemion irokeskich: umacniały i ożywiały one rodziny, lineaż i społeczności irokeskie dzięki pozyskiwaniu jeńców, których pozabawiano tożsamości („narodowości”, w terminologii Schoolcrafta) i wyposażano w nową, zaś pierwszym etapem procesu nadawania „irokeskiego obywatelstwa” były tortury.

W micie o powstaniu Ligi Irokezów widać też aspekt partykularyzacji, kiedy Deganawida przekazuje posłanie, że tych, którzy przeciwstawia się ideologii Irokezów, czyli nie zaakceptują Wielkiego Prawa Pokoju, należy do niej przekonać siłą (o czym już wspomniano)¹⁵². Przytoczmy odpowiednie paragrafy Wielkiego Prawa Pokoju, spisane pod koniec XIX w., ale przekazywanego w różnych wersjach ustnie przez pokolenia. Cytuję wersję Seta Newhouse’a, Irokeza (Seneki-Onondagi) z rezerwatu Sześciu Narodów w Kanadzie, opracowaną i wydaną przez Arthura C. Parkera w 1916 r., a później włączoną do zbioru trzech ważnych prac tegoż Parkera przez Williama Fentona (*Parker on the Iroquois*).

(80) Kiedy Rada Skonfederowanych Pięciu Narodów stawia sobie za cel ustanowienie Wielkiego Pokoju między ludźmi narodu z zewnątrz (*among the people of an outside nation*) i kiedy naród ten odmawia przyjęcia Wielkiego Pokoju, to odmową tą sprowadza na siebie deklarację wojny ze strony Pięciu Narodów. Wtedy Pięć Narodów powinno dążyć do ustanowienia Wielkiego Pokoju, podbijając zbuntowany naród.

(85) Za każdym razem, kiedy wojna przeciw obcemu narodowi dociera do momentu, kiedy naród ten znajduje się na granicy eksterminacji z powodu swej odmowy przyjęcia Wielkiego Pokoju, i kiedy naród ten na skutek swego uporu ulega eksterminacji, wszystkie jego prawa, posiadłości i terytorium stają się własnością Pięciu Narodów.

(88) [...] Obcy naród należy przekonywać odwołując się do jego rozsądku i nakłonić do przyjęcia Wielkiego Pokoju [...]. Jeżeli za każdym razem odpowiedzią

¹⁵² Jak widzimy, mit zaczyna tutaj być „historyczną tradycją” i podaje bezpośrednie, jednoznaczne wskazówki, jak ma zostać urządzony świat Irokezów (por. Ursula Chodowiec, cyt. za W.N. Fenton, *Structure, Continuity and Change...*, s. 34, przyp. 29).

jest odmowa, Wódz Wojenny winien upuścić na ziemię garść białych jeziornych muszelek ze swej wyciągniętej ręki i szybko rzucić się naprzód i ciosem maczugą zabić łamiącego prawo (*offending*) wodza. Tym samym wypowiedziana zostaje wojna i [...] powinna trwać, dopóki Pięć Narodów wygra rywalizację¹⁵³.

Tak oto uzasadnione stają się eksterminacja, rozpraszenie i wchłanianie całych ludów, znane z siedemnastowiecznej historii Irokezów. Dzisiaj taką ideologię moglibyśmy określić jako „syndrom Putlera”¹⁵⁴.

Odrotnym aspektem Oplerowskiej partykularyzacji jest generalizacja, czyli proces, w którym potrzeby i niepokoje jednostki stapiają się w rytuale z potrzebami i niepokojami innych członków społeczności, ponieważ tylko „transcendencja samego siebie” i współdziałanie oraz więź z innymi dają jednostce poczucie bezpieczeństwa i sens własnego istnienia¹⁵⁵.

Stosując koncepcję partykularyzacji i generalizacji można analizować mechanizm wyprawy wojennej Irokezów czy Huronów, której celem jest zdobycie jeńców, mających zastąpić zmarłych członków rodziny/lineażu/rodu. Wyprawy takie inicjowane są przez konkretne rodziny i rody, które straciły mężów i synów (zwykle podczas wcześniejszych wypraw najeźdźczych albo ataków wroga). Spośród przyprawionych jeńców wybierają one tych, którzy im odpowiadają i z innymi rodzinami uczestniczą w torturowaniu pozostałych, ci zaś w trakcie rytuału również stają się symbolicznie członkami innych rodzin i lineażu, i w ogóle całej społeczności. Tak oto potrzeby indywidualne rodzin zespalają się z potrzebami całej społeczności: po pierwsze, uzupełnienie strat

¹⁵³ A.C. Parker, *Parker on the Iroquois*, red. W. N. Fenton, Syracuse University Press, Syracuse 1971, s. 52–54.

¹⁵⁴ William Fenton pisał, że „fikcja »powszechnego pokoju«, którą Irokezi rozszerzali na podbitych sąsiadów, była podobna do idei nazistowskiej państwa rasowego” (W.N. Fenton, *Selected Writings...*, s. 268).

„Pokojowa” polityka Ligi Irokezów nie była czymś niezwykłym w historii Indian Wschodnich Lasów. Na przykład inny lud mówiący językiem należącym do rodziny irokiańskiej, Susquehannokowie, w XVII w. zaproponowali Huronom wspólne rozmówienie się z każdym z pięciu irokeskich ludów osobno i postawienia przed Irokezami ultimatum: pokój i wolny handel wszystkich ze wszystkimi albo wojna (F. Jennings, *Glory, Death, and Transfiguration: The Susquehannock Indians in the Seventeenth Century*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, R. 112 (1968), nr 1, s. 22–23). Wydaje się, że różnica między propozycją Susquehannocków a ofertą składaną przez Ligę polegała na tym, iż ci pierwsi prezentowali podejście czysto utylitarne, zaś ci drudzy, mając na względzie jak najbardziej praktyczne korzyści, podpierali się wywodzoną z mitu ideologią.

¹⁵⁵ M.E. Opler, *Particularization and Generalization...*, s. 85–87.

w rodzinach jest równocześnie wzmocnieniem rodu i całej społeczności¹⁵⁶, a po drugie uczestnictwo wszystkich w rytuale wzmacnia grupę. Wreszcie, wzięwszy pod uwagę irokiąńskie łączenie wojny ze słońcem i elementy wskazujące na dedykowanie słońcu rytuału tortur, można postawić hipotezę, że wypełnianie potrzeb poszczególnych rodzin staje się rytualną formą podtrzymywania równowagi świata: odpowiedzialnością ludzi jest składanie podziękowań i zaspakajanie potrzeb bogów. Sama ceremonia w ogóle, a krew jeńców w szczególności, są sposobem takiej komunikacji z istotami nadprzyrodzonymi.

Aataentsic i Iouskeha, czyli walczyć, by stwarzać

W chronologicznie pierwszej z najważniejszych mitycznych opowieści Irokezów i Huronów o matce rodu ludzkiego, która wypadła z nieba (u Huronów znanej jako Aataentsic), kolejne zwierzęta składają z siebie ofiarę, próbując sięgnąć po grudkę ziemi z dna morza, na którym dryfuje żółw i na którym wylądowała kobieta (to ona ma z tej grudki stworzyć ziemię, żeby dać na niej początek rodowi ludzkiemu). Tej sztuki dokonuje wreszcie piżmak, który wypływa na powierzchnię martwy, ale z grudką błota w łapach, którą następnie kobieta śpiewem i innymi zabiegami magicznymi zamienia w coraz bardziej rozszerzającą się ziemię. Robert Venables uważa, że mit o pochodzeniu, a właściwie o przemianach już istniejącego świata, ukazuje nam, iż poświęcenie i śmierć będą niezbędne, żeby świat mógł trwać¹⁵⁷. Tak samo walka, nawet (a może przede wszystkim) bratobójcza walka, jest nieodzowną zasadą świata, bo świat był właśnie w kosmicznej bratobójczej walce stwarzany – przez bliźniaczych wnuków¹⁵⁸ kobiety, która spadła z nieba: Iouskehe – Tjuskhehy/Dobrego (Good-Minded)/Praworęcznego/Podtrzymującego Niebo/Pana Życia i Tawiskarona – Złego (Evil-Minded)/Leworęcznego/Krzemienia. Ten pierwszy odpowiedzialny jest za powstanie między innymi nowych gatunków zwierząt, roślin, rzek i jezior oraz podarowuje ludziom ogień, drugi wymyśla grad, lód, mróz i choroby, na każdy dobry uczynek brata odpowiadając złym. Ich walka trwa do dzisiaj¹⁵⁹. Nawet jeśli podważyć trop o kosmicznej walce dobrze i złego brata mającej doniosłe skutki dla świata ludzi (Wonderley zauważa,

¹⁵⁶ Georges Sioui, Huron z pochodzenia, określa kolektywne torturowanie i uśmiercanie wroga „rytuałem zbiorowej terapii”, służącym przywróceniu równowagi emocjonalnej u tych, którzy byli pogrążeni w bólu po śmierci członków własnej rodziny (G.E. Sioui, *Huron-Wendat...*, s. 173).

¹⁵⁷ R.W. Venables, *Inne drzewa w innym lesie...* (1), s. 10.

¹⁵⁸ W innych wersjach mitu przez synów.

¹⁵⁹ L.H. Morgan, *Liga Ho-De'-No-Sau-Nee...*, s. 153; W.N. Fenton, *This Island...*, s. 292; A. Wonderley, *At the Front...*, s. 54.

że stwarzająca/przeobrażająca świat bratobójcza walka zostaje uwypuklona dopiero w dziewiętnastowiecznych wersjach mitu¹⁶⁰), to wcześniejsze wersje mitu, usłyszane wśród Huronów w pierwszej połowie XVII w., a sto lat później wśród Irokezów, również koncentrują się na walce, tyle że Podtrzymującego Niebo z babką, czyli Kobietą, która Spadła z Nieba. Ich walka nie stwarzała świata dla ludzi, lecz była bardziej odwiecznymi zmaganiem dobra ze złem¹⁶¹. Co ważne, o czym już wspomiano, Podtrzymujący Niebo w najstarszych źródłach (czyli pismach jezuitów) utożsamiany jest z bogiem wojny (Aireskoi/Agreskwe), Panem Życia, panem snów i po prostu słońcem¹⁶².

Dwoistą naturę świata, którą uosabiała walka Iouskehy z babką, odzwierciedlają doroczne rytuały Irokezów Zielonej Kukurydzy (Green Corn) i Środka Zimy (Midwinter), kiedy to tradycyjne społeczności irokeskie dzielą się na dwie części, na przemian symbolizujące Pana Życia i Niebieską Kobietę¹⁶³. Tortury można też rozumieć jako swoiste odtworzenie mitycznej walki dobra ze złem na wzór walki Iouskehy z Niebieską Kobietą i Tawiskaronem albo Hiawathy z Tadodaho. Poddany torturom i uśmiercony jest wróg, teoretycznie uosobienie złego, wszak o sobie samych Irokezi (i analogicznie Huroni) nie mogli myśleć jako o złych. Jego śmierć musi się podobać bogowi wojny, który jest też Panem Stworzenia, „największym wojownikiem, który daje nam światło”¹⁶⁴. Jednak schwytyany obcy w pewnym sensie na jakiś czas przestawał być obcym; jak już wiemy, zdarzało się nawet, że na kilka dni stawał się (figuratywnie przynajmniej) członkiem jednej z rodzin w grupie, z której wywodzili się porywacze. I dopiero gdy poddawano go torturom stawał się na powrót wrogiem (uśmiercanie jednoznacznie swojego byłoby bez sensu i nie zwiększałoby mocy zabijającego ani pozycji rodziny, której stał się tymczasowo członkiem¹⁶⁵), ale nie całkiem. Ofiara jest skuteczna dopiero wtedy, gdy poświęca się ważną część samego siebie lub kogoś bliskiego, ponieważ ofiarowanie czegoś, na czym człowiekowi nie zależy, jest jałowe (zabicie wroga na polu walki lub jako jeńca, bez poddania

¹⁶⁰ A. Wonderley, *At the Front...*, s. 53–54 i n.

¹⁶¹ Tamże, s. 64 i n.

¹⁶² Tamże, s. 61–66.

¹⁶³ W.N. Fenton, *This Island...*, s. 293–294.

¹⁶⁴ J.N.B. Hewitt, *Iroquoian Cosmology, First Part*, „Twenty-First Annual Report of The Bureau of American Ethnology”, Government Printing Office, Washington, s. 319.

¹⁶⁵ Sugeruję się tutaj koncepcją „odnowienia wrogości” (*enemization* w tłumaczeniu z hiszpańskiego na angielski) Carlosa Fausto. Chodzi to o rytualne przywrócenie przyszłej ofierze statusu obcego, żeby jako takiego ją zabić (C. Fausto, *O wrogach i oswojonych zwierzętach: wojna i szamanizm w Amazonii*, przeł. Łukasz Krokoszynski, w: *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006).

go rytualnej transformacji, jest tylko zemstą i nasyceniem potrzeby mordu). Niektóre przytoczone opisy stosowanych przez Irokezów i Huronów tortur odpowiadają temu schematowi (np. gdy najgorszego wroga przyjmuje się do własnego domu, a podczas tortur karmi się i nazywa kuzynem lub wujem): ofiara jest i nie jest wrogiem, jest i nie jest swoim – po to potrzebny jest rytuał, żeby wyzbyć się jednoznaczności pojmanego, żeby można było wykonać na nim symboliczne zabiegi pozwalające zlikwidować jego tożsamość, skutecznie osłabić moc jego grupy, wzmocnić własną i swojej grupy. Wreszcie, bez ofiary niemożliwa byłaby komunikacja z istotami nadprzyrodzonymi¹⁶⁶.

Można więc wysunąć tezę, że prócz motywów osobistych (zemsta, uśmierzenie bólu po stracie bliskich), psychologicznych (rozładowanie napięcia związanego z życiem w społeczeństwie nakierowanym na ciągłą wojnę), społecznych, politycznych czy ekonomicznych istniały powody ontologiczne, którymi były potrzeba uzupełnienia mocy grupy, wzmocnienia własnej tożsamości, zapewnienia ciągłego napływu i przemiany osób i ich mocy, bo bezruch jest zabójczy. Ów napływ i przemienianie osób i mocy odbywały się zarówno dosłownie, jak i symbolicznie¹⁶⁷.

W opowieściach i mitach Irokezów ludzie dążą do zachowania równowagi; walczą i zawierają sojusze z innymi ludźmi i z innymi „nie-ludzkimi osobami” (*non-human persons*) – czarownikami, fałszywymi twarzami, zwierzętami – aby przetrwać. To samo działo się w życiu doczesnym ludów irokeskich¹⁶⁸. Przyjemna ze zwierzętami-opiekunami, czarownikami czy wrogimi ludami były konieczne, w przeciwnym razie te inne „osoby” mogły z przyjaciół szybko przemienić się we wrogów: zwierzęta zamiast leczyć i pomagać mogły zsyłać na ludzi

¹⁶⁶ Zwróćmy jeszcze raz uwagę na to, że to kobiety zwykle decydowały o losie jeńców, to one zresztą inspirowały wyprawy wojowników i nieraz to one wiodły prym podczas tortur. Logicznie odpowiada to starszej wersji mitu o Podtrzymującym Niebo, w której walczy on z podstępą babką – Niebieską Kobietą i zmuszony jest szukać swego ojca (w różnych wersjach jest nim żółw albo wiatr) i prosić go o pomoc. W społeczeństwach matrylinearnych, jakimi były społeczności Irokezów, złe traktowanie wnuka ze strony babki i groźba odrzucenia przez nią, jest jak zauważa Fenton stałym elementem dorastania chłopca (W.N. Fenton, *This Island...*, s. 292–293). Gdyby matrony inspirujące wyprawy po jeńców i biorące udział w torturach oraz decydujące o akceptacji bądź odrzuceniu pojmanego wroga miały odpowiadać mitycznej Niebieskiej Kobiecie (w jej negatywnej wersji), wtedy być może przesładowany jeńiec – członek rodziny, ale tylko tymczasowy – symbolicznie odpowiadałby Podtrzymującemu Niebo, odrzuconemu wnukowi.

¹⁶⁷ Por. znowu co na ten temat w odniesieniu do społeczeństw amazońskich twierdzi C. Fausto (*O wrogach i oswojonych zwierzętach...*, s. 355–356).

¹⁶⁸ M.A. Druke, *Linking Arms: The Structure of Iroquois Intertribal Diplomacy*, w: *Beyond the Covenant Chain: the Iroquois and their Neighbors in Indian North America, 1600–1800*, red. D.K. Richter, J.H. Merrell, Syracuse University Press, Syracuse 1987, s. 29–33.

choroby; to samo mogli czynić szamani, jeśli nie otrzymywali odpowiedniej zapłaty za swe uzdrowicielskie usługi; wrogie ludy – rzecz jasna – stanowiły fizyczne zagrożenie. Żeby zmagać się z tymi wszystkimi zagrożeniami, Irokezi stosowali dwie metody: dyplomację i wojnę, przy czym jedno i drugie było rytuałem, którego ostateczny cel był jednakowy: uśmierzyć ból jednostek i przywrócić równowagę społeczną zarówno wewnątrz własnego społeczeństwa (na każdym poziomie: rodzin, lineaży, rodów, wiosek, każdego z Pięciu Narodów, i wreszcie całej Konfederacji), jak i w całym świecie irokeskim i na jego obrzeżach. Obcy mogli być wrogami albo sojusznikami; rytualne spokrewnienie się z obcymi – czy to podczas ceremonii „naoliwienia łańcucha przyjaźni”¹⁶⁹, czy w czasie rytuału palenia i zjadania jeńców – w każdym przypadku było oswojeniem wroga i zwiększeniem własnej mocy¹⁷⁰.

¹⁶⁹ W.N. Fenton, *The Great Law...*, s. 308 i n.; *Glossary of Figures of Speech in Iroquois Political Rhetoric*, w: *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, red. F. Jennings, W.N. Fenton, Syracuse University Press, Syracuse 1985, s. 116–117, B. Hlebowicz, *Aby w waszych umysłach...*

¹⁷⁰ Mimo wszystko konieczne jest zastrzeżenie. Próba wyjaśnienia podstawowej roli sztuki wojennej wśród Irokezów oraz ich okrucieństwa na gruncie religijno-mitycznym ma dostarczyć dodatkowej, komplementarnej perspektywy. Nie unieważnia ona omówionych w pierwszej części artykułu motywów politycznych czy nieco mniej istotnych ekonomicznych. Ludzie nie żyją tylko metafizyką, powtórzmy za Bronisławem Malinowskim („Wiara na żadnym etapie [...] nie jest systemem czysto metafizycznym”, a „religia [...] nie kończy się ani nawet nie zaczyna wraz z dogmatycznymi świadectwami”. Ważny jest wymiar społeczny, czyli to, co rytuał daje społeczności (B. Malinowski, *Jednostka, społeczność, kultura*, red. A.K. Paluch, przeł. S. Kaprański i in., PWN, Warszawa 2000, s. 231). Co więcej, dogmatyczny czy ideologiczny wymiar wierzeń jest przyswajany w różnym stopniu przez poszczególnych członków społeczności. Dla jednych bicie i torturowanie jeńców może stanowić w jakimś stopniu realizację sposobów zachowania podanych człowiekowi przez mity, dla innych może to być przede wszystkim rozrywką czy zaspokojeniem potrzeby okrucieństwa, dla jeszcze innych po prostu zemstą na wrogu. Dla niektórych np. uczestnictwo w takim rytuale może być potwierdzeniem prestiżu rodziny: jeśli to jej przypadnie szczególnie męzny jeńiec, który pod wpływem tortur nie tylko zostanie przeobrażony w „dobrego Irokeza”, ale będzie dobrze rokował jako nowy mąż, brat, myśliwy czy przywódca wypraw wojennych. Może też mieć znaczenie psychologiczne: i dla rodziny/rodu, które straciły mężczyzn w poprzednich wyprawach, i dla całej społeczności (wszak teraz biorą udział w rytualnym zwycięstwie), bez znaczenia, czy katowany obcy faktycznie jest odpowiedzialny za śmierć członków tychże rodzin i rodów.

Wszystkie te elementy mogą występować jednocześnie i w różnym stopniu. Ponadto kwestia wiary w religijny sens rytualnych działań związanych z wojną i torturami jeńców nie musi mieć decydującego znaczenia. Walter Burkert wręcz twierdzi, że to nie rytuał wynika z wiary, lecz wiara buduje się na gruncie rytuału: ludzie „wierzą, ponieważ nauczyli się odprawiać akty religijne”, albo wręcz nauczyli się „działać w przyjęty sposób, niezależnie od tego, czy wierzą, czy nie”. Burkert sekunduje tu Malinowskiemu i szkole funkcjonalnej w ogóle, zauważając, że najważniejsza jest siła tradycji, to ona daje przepis zorganizowanych działań społecznych, a nie jakaś „uprzednia idea” czy wiara w religijny dogmat, które miałyby natchnąć ludzi do utworzenia rytuału (W. Burkert, *The Problem of Ritual Killing*, w: *Violent Origins. On Ritual Killing and Cultural Formation*, red. Robert G. Hamerton-Kelly, Stanford University Press, Stanford, CA, 1987, s. 156). Tak czy inaczej mity, religijne idee i dogmaty, uświadamiane czy nie, wyznawane czy tylko „recytowane”, odciskają kształt na kulturze, dlatego nie można pomijać tej ścieżki dociekań.

„Czy Irokezi byli wojowniczy?”. Tak: jak wiele innych ludów Ameryki Północnej, od najmłodszych lat wychowywali swoich synów na wojowników, a wojny prowadzili często i z najrozmaitszymi grupami. Konfederacja Irokezów była machiną regulującą stosunki między spokrewnionymi irokeskimi grupami i pozwalającą tym skuteczniej walczyć z innymi ludami indiańskimi i europejskimi (głównie francuskimi) kolonistami. Ale kiedy zachodziła taka potrzeba, Irokezi zamieniali się w dyplomatów i – symbolicznie „rozbijając kocioł” do uczyt kani-balistycznej¹⁷¹ – potrafili na drodze negocjacji uzyskać to, czego nie umieli osiągnąć w walce. W ten sposób zyskiwali wytchnienie przed kolejną wojną¹⁷². Dość naiwne pytanie turysty w muzeum w Adirondacks nie ma większego sensu, bo każe wikłać się w rozważania na temat „zbiorowej natury” danego ludu, zamiast poruszać się w obszarze konkretności: funkcjonowania kultury społecznej (np. wychowania dzieci, organizacji grupy), kultury symbolicznej (wierzeń, rytuałów), a także rozważania konkretnych wydarzeń i procesów oraz ich przyczyn. Nie wiem, jacy Irokezi byli „z natury”, ale mogą zastanawiać się, jak funkcjonowała ich kultura i jakie mechanizmy oraz zmieniające się warunki zewnętrzne wpływały na ich postępowanie w konkretnych sytuacjach, mogą też spekulować na temat związku ich wierzeń i mitologii z codziennym życiem.

Tak samo twierdzenie o okrucieństwie Irokezów zawiera niewypowiedziane wprost założenie, odnoszące nas do dziewiętnastowiecznych rasistowskich tez Parkmana o wrodzonym pożądaniu krwi u Irokezów, że byli okrutni dla samego bycia okrutnymi, dla sportu, „z natury”, że byli prymitywnymi sadystami, którym okrucieństwo sprawiało przyjemność. I – oczywiście – że „my”, „biali” ludzie, oddaleni kulturowo i czasowo, byliśmy i jesteśmy od nich zupełnie różni. Okrucieństwo innych jest zawsze gorsze od naszego, stąd relacje jezuitów i innych naocznych świadków pełne są nie tylko opisów krwawych tortur urządzanych przez Indian, ale i jednoznacznych ocen moralnych poczynań iroquiańskich

¹⁷¹ Np. w relacji jezuitów z 1653 r. o tym, jak Irokezi prosili Huronów o pokój, mowa o przekazywaniu Huronom kolejnych skór bobrowych oraz sznurów lub pasów wampumu („porcelaine”, jak Francuzi nazywali wampum, czyli rurkowane koraliki z muszli), za każdym razem w konkretnym celu: żeby z rąk proszących o pokój wypadły topory wojenne, żeby kotły, w których gotowali jeńców, rozpadły się na kawałki, żeby odrzucili noże (najpewniej służące do krojenia ugotowanych ciał) itd. *JR*, XL, s. 169.

¹⁷² Przykładem jest tu traktat z Francuzami w Montrealu z 1701 r., kiedy Konfederacja, wyczerpana nieustannymi wojnami z Nową Francją i jej indiańskimi sojusznikami (straciła w ostatnich latach XVII w. ponad połowę swych wojowników), doprowadziła do pokoju, który zacieśnił relacje między jej członkami (nie czuli się zmuszani do wspólnej walki, która nie leżała w interesie wszystkich), pozwolił im zachować terytoria łowieckie na północ od jeziora Ontario, prowadzić spokojnie handel, rozluźnić więzi między Francuzami a ich indiańskimi sojusznikami i zachować status ważnej siły pomiędzy Anglią, Francją i plemionami wspierającymi Francję (J.A. Brandão, W.A. Starna *The Treaties of 1701: A Triumph of Iroquois Diplomacy*, „Ethnohistory”, R. 43 (1996), nr 2).

czy algonkiańskich „barbarzyńców”. „Biali ludzie” powinni jednak pamiętać o średniowieczno-odrodzeniowym polowaniu na czarownice w Europie, hekatombach zgotowanych przez hiszpańskich i portugalskich konkwistadorów w Ameryce Południowej albo okrucieństwach kolonizatorów Ameryki Północnej (by wymienić niektóre najgłośniejsze przypadki z XVIII w.: masakrę Indian Conestoga w Pensylwanii w 1763 r. czy masakrę w Gnadenhütten w 1782, kiedy w czasie wojny o niepodległość milicjanci amerykańscy z zimną krwią wymordowali dziewięćdziesięciu sześciu pogrążonych w modlitwie „Indianach morawskich”, a potem ich oskalpowali¹⁷³) albo o barbarzyństwach nazizmu i stalinizmu. Mimo wszystko, przypomnienie ciemnej strony kultury Zachodu nie wystarcza: jak zauważył Leszek Kołakowski, Europa Zachodnia, potrafi podawać sama siebie w wątpliwość, wychodzić poza siebie samą i, zawieszając swój etnocentryzm, rozumieć punkt widzenia innych i przyznawać się do własnych błędów i grzechów¹⁷⁴. Okrucieństwo jest w niej postrzegane jako wynaturzenie, nawet jeśli często to wynaturzenie było spotykane. U Irokezów okrucieństwo traktowane było jako naturalny, oczywisty sposób postępowania z wrogami¹⁷⁵.

W najważniejszych mitach Irokezów i Huronów występują ludzie, zwierzęta i istoty nie-ludzkie. Nie ma innych, nie-irokeskich ludów (czy nie-hurońskich). W irokeskim micie o przekształcaniu świata nie ma innych ludów niż plemiona

¹⁷³Tego typu wydarzenia można odczytywać jako wyraz cynicznego przekonania białych morderców, że w „świecie dzikich” samemu można zdziczeć, nie ponosząc za to żadnych konsekwencji. Niesławna masakra pokojowych i „ucywilizowanych” chrześcijańskich Delawarów w Gnadenhütten (Ohio), w marcu 1782 r. z rąk miejscowej milicji ukazywała myślenie białych, że Indianie są z natury gorszą rasą i że kulturowe wymieszanie nie może tego zmienić, i jako tacy – jak wszyscy Indianie – mogą zostać potraktowani w każdy sposób, na jaki biali będą mieli ochotę. Tak więc milicjanci z Gnadenhütten „z dumą zastosowali takie indiańskie tradycje jak tortury i skalpowanie wroga, żeby pokazać, jak świetnie opanowali sztukę walki na pograniczu [...]. Nie miało znaczenia, że ofiarami byli pokojowi chrześcijanie” (G.T. Knouff, *Whiteness and Warfare on a Revolutionary Frontier*, w: *Friends and Enemies in Penn's Woods. Indians, Colonists, and the Racial Construction of Pennsylvania*, red. W.A. Pencack, D.K. Richter, The Pennsylvania State University, University Park, PA, 2004, s. 254). Mary Jemison opowiada o niej jakim Ebenezerze Allenie, który przybył z Pensylwanii i zamieszkał wśród Seneków, biorąc nawet udział w wojnach prowadzonych przez nich przeciw kolonistom. Indianie przyznawali, że wszystkich ich prześcigał w okrucieństwie. Wśród licznych morderstw popełnionych przez Allena Jemison przytacza przypadek wtargnięcia przez niego do domu osadników i zamordowania męża i dziecka na oczach kobiety. Sam Allen miał kilka żon, z których pierwszą była Indianka. Z tego tytułu wymógł na Senekach odstąpienie mu i jego półindiańskim dzieciom kawałka ziemi, który potem odsprzedał białemu handlarzowi. Następnie opuścił ze swoimi dwiema białymi żonami i ich dziećmi ziemię Indian i przeniósł się do Kanady. Indiańskiej żonie zabronił podążać za sobą (J.E. Seaver, *A Narrative...*, s. 74–76).

¹⁷⁴L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2012, s. 18.

¹⁷⁵Jezuici opisywali np. zdumienie Huronów torturujących Saouandanoncouę na wieść o tym, że Francuzi nie urządzają powszechnie kaźni swym jeńcom, ani np. nie przypalają ich tak długo jak Indianie (JR, XIII, s. 73–75). Niektórzy autorzy wskazują, że okrucieństwo wojenne ludów północnoirokiańskich było wynikiem ciągłego napięcia i stałego zagrożenia życia ludzkiego mieszkańców, spowodowanych permanentną *warfare* we Wschodnich Lasach (B.G. Trigger, *The Huron. Farmers...*, s. 53; zob. też C. Benn, *Iroquois in the War...*, s. 82).

irokieskie (a u Huronów – hurońskie), w micie o Deganawidzie i Hiawacie mowa wyłącznie o walczących ludach irokieskich, a celem bohaterów mitycznych jest zaprowadzenie ładu wśród nich. Jeśli u Irokezów pojawiają się „inni”, to i tak są to zawsze inni „Irokianie”, którzy po prostu nie zrozumieli i nie przyjęli jeszcze posłania pokoju, ale mają możliwość, by stać się prawdziwymi Irokezami – prawdziwymi ludźmi. „Nacjonalistyczny” charakter tych opowieści wyjaśnia, dlaczego Irokezi czuli się odpowiedzialni za utrzymywanie ładu w „swoim” świecie i dlatego „inni” mogli służyć jedynie jako materiał do kształtowania i odnawiania tego świata wedle irokieskiej wizji. Wojny i okrucieństwo kierowano – przynajmniej taki był ideał – wobec obcych i to, wobec kogo nie kierowano agresji definiowało, kim są Irokezi¹⁷⁶, a więc ludy, które przyjęły posłanie Wielkiego Pokoju.

Wreszcie, wydaje się, że zasadą, na której opierała się organizacja społeczna Irokezów, było nienasycenie. Wpisany był w nią nieustanne poczucie braku i nieustanne próby jego zaspokojenia. Irokezi wchłaniali jednostki i całe grupy i zawsze potrzebowali więcej¹⁷⁷. A to, jak zauważa Fenton, gwarantowało im niemal permanentny stan wojny. Wchłanianie w formie adopcji, nacjonalizm „Prawdziwych Ludzi” i wiara w siłę Ligi jednoczyło w istocie różnorodną etnicznie mieszankę ludzi symbolicznymi, a z czasem faktycznymi więziami pokrewieństwa, a także ideologicznie¹⁷⁸. Ci, którzy nie dostąpili zaszczytu adopcji, też się „nie marnowali”: wierzenia i mity Irokezów i Huronów pokazują, że bóg wojny również był nienasycony i jemu też należała się część zdobyczy.

Wizja wielodniowego przedzierania się przez głębokie śniegi Kanady garstki wojowników Mohawków z jeńcami – tak plastycznie przedstawiona na przykład

¹⁷⁶ A u Huronów Huroni.

¹⁷⁷ Niektórzy autorzy podkreślają, że Irokezi zawsze potrzebowali wrogów. Np. James Merrell uważa, że gdyby nie istniał wróg w postaci Catawbów na Południu, Irokezi musieliby go sobie wymyślić. Dla niefunkcjonującej bez wroga i wojny maszyny ideologiczno-polityczno-wojennej Irokezów odległy wróg, niezbyt liczny (nie groziły z jego strony wielkie najazdy), ale nieustępliwy (gwarantował, że oferty pokoju nie będą przyjmowane) był doskonałym „partnerem” (J.H. Merrell, *“Their Very Bones Shall Fight”*. *The Catawba-Iroquois Wars*, w: *Beyond the Covenant Chain: the Iroquois and their Neighbors in Indian North America, 1600–1800*, red. D.K. Richter, J.H. Merrell, Syracuse University Press, Syracuse 1987, s. 119–120). Warto też pamiętać, że ataki na Catawbów, a więc w kierunku południowym, nasiliły się w okresie, kiedy Liga Irokezów uregulowała swoje sprawy na północnym zachodzie (najpierw rozbiła konfederację Huronów, a potem pokój z Francją) i na wschodzie (pokonanie Mohikanów) i kiedy zniknęła najpoważniejsza przeszkoda na ich drodze na południe w postaci Indian Susquehanna, z którymi zawarli pokój. Catawbowie pozwolili Irokezom oddalić „groźbę” powszechnego pokoju (U. Ferrier, *All That Is Past...*, s. 45–46).

¹⁷⁸ W.N. Fenton, *Selected Writings...*, s. 268–271.

w filmie „Czarna suknia” – skłania do zastanowienia: po co ten cały wysilek? Dlaczego tych kilku jeńców nie zabito natychmiast po schwytaniu? Dlaczego to, co mogło być sportowym marszem zamieniono na męczącą podróż? Chociaż nie sposób nie dostrzec sadystycznej przyjemności z rytualnego zabijania więźniów (tak oczywistej w filmie, ale też ujawnionej w siedemnastowiecznych relacjach), musiało tu chodzić o coś więcej. Przedstawione w niniejszym artykule przykłady i analizy pokazują, że tortury u ludów północnoirokiańskich – swoisty „rytuał przejścia” – służyły zmienianiu obcych w swoich. W tej sytuacji śmierć spotykała już nie obcego, lecz „oczyszczonego”, którego osobowość w okrutny sposób unicestwiono (okrucieństwo jest warunkiem koniecznym unicestwienia) i który w symboliczny sposób stawał się „jednym z nas”. Pojawienie się obcego nie mogło bowiem zaburzyć porządku kultury Irokezów (i analogicznie Huronów) – obcy mógł tu wejść i umrzeć tylko w sposób zgodny ze stylem Irokezów i w sposób, który przynosił Irokezom korzyści. Obojętnie, czy jego ostatecznym przeznaczeniem było wtopienie się w nową społeczność czy śmierć w trakcie tortur, jego zabicie nie mogło być aktem nieważnym. Był zabijany jako jeden z „nas”. Czyż może być większe poświęcenie, by zyskać przychyłność sił nadprzyrodzonych niż torturowanie i zabicie członka „własnego” rodu?



Bibliografia

JR – *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610–1791*, red. **R.G. Thwaites**, The Burrows Brothers Company Publishers, Cleveland, 1898. [wydanie internetowe, <http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/> – ostatnia aktualizacja 14 kwietnia 2011].

A Basic Call to Consciousness. The Hau de no sau nee Address to the Western World (Geneva 1977), „Akwasasne Notes”, Mohawk Nation, via Roosevelttown, New York 1978.

Abler T.S., *Iroquois Cannibalism: Fact Not Fiction*, „Ethnohistory”, R. 27 (1980), nr 4, s. 309–316.

Axtell J., *After Columbus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York – Oxford, Oxford University Press 1988.

Axtell J., Sturtevant W.C., *The Unkindest Cut, or Who Invented Scalping*, „The William and Mary Quarterly”, R. 37 (1980), nr 3, s. 451–472.

- Barbeau C.M.**, *Supernatural Beings of the Huron and Wyandot*, „American Anthropologist”, R. 16 (1914), nr 2, s. 288–313.
- Barr D.P.**, *Unconquered: The Iroquois League at War in Colonial America*, Westport, Conn. – London, Praeger 2006.
- Beauchamp W.M.**, *Hi-a-wat-ha*, „The Journal of American Folklore”, R. 15 (1891), nr 4, s. 295–306.
- Beauchamp W.M.**, *Iroquois Folk Lore. Gathered from the Six Nations of New York*, Onondaga Historical Association – The Dehler Press, Syracuse, N.Y., 1922.
- Benn C.**, *Iroquois in the War of 1812*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1998.
- Brandão J.A.**, recenzja książki M. Dennisa *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, „The William and Mary Quarterly”, R. 51 (1994), nr 2, s. 320–323.
- Brandão J.A.**, *Iroquois Expansion in the Seventeenth Century: A Review of Causes*, „European Review of Native American Studies”, R. 15 (2001), nr 2, s. 7–18.
- Brandão J.A.**, *Nation Iroquoise. A Seventeenth-Century Ethnography of the Iroquois*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2003.
- Brandão J.A.**, *Your Fyre Shall Burn No More. Iroquois Policy Toward New France and Its Native Allies to 1701*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2000.
- Brandão J.A., Starna W.A.**, *The Treaties of 1701: A Triumph of Iroquois Diplomacy*, „Ethnohistory”, R. 43 (1996), nr 2, s. 209–244.
- Buliński T., Kairski M.**, *Wprowadzenie*, w: *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 11–39.
- Burkert W.**, *The Problem of Ritual Killing*, w: *Violent Origins. On Ritual Killing and Cultural Formation*, red. Robert G. Hamerton-Kelly, Stanford University Press, Stanford, CA, 1987, s. 149–176.
- Carpenter R.M.**, *The Renewed, the Destroyed, and the Remade. The Three Thought Worlds of the Iroquois and the Huron, 1609–1650*, Michigan State University Press, East Lansing 2004.
- Champigny J.B. de** (Sieur de Noroy et de Verneuil), *An Account of the Military Operations in Canada Against the English and the Iroquois, Since the Month of November 1692, (1693)*, w: *In Mohawk Country. Early Narratives about a Native People*, red. D.R. Snow, Ch.T. Gehring, W.A. Starna, Syracuse University Press, Syracuse 1996, s. 231–237.
- Champlain, S. de**, *Algonquians, Hurons and Iroquois. Champlain Explores America*, Brook House Press, Dartmouth, Nova Scotia 2000.

- Curtin J., Hewitt J.N.B.**, *Seneca Fiction, Legends, and Myths*, „Thirty Second of the Bureau of American Ethnology”, Smithsonian Institution, Washington 1918.
- Czyż A.M.**, *Przekroczyć tabu. Przypadki kanibalizmu w Nowej Francji*, „Tawacin”, R. 62 (2003), nr 2, s. 13–21.
- Czyż A.M.**, *Relacje jezuitów jako podstawa kształtowania się wizerunku Indianina w świadomości europejskiej XVII i XVIII wieku*, „Tawacin”, R. 53 (2001), nr 1, s. 20–28.
- Dennis M.**, *Cultivating a Landscape of Peace. Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Cornell University Press, Ithaca & London – New York State Historical Association, Cooperstown 1993.
- Dennis M.**, *Seneca Possessed: Colonialism, Witchcraft, and Gender in the Time of Handsome Lake*, w: *Spellbound. Women and Witchcraft in America*, red. E. Reis, Scholarly Resources, Oxford 2004, s. 121–144.
- Donck van der, A.C.**, *Description of New Netherland, 1653*, przeł. D. Goedhuys, w: *In Mohawk Country. Early Narratives about a Native People*, red. D.R. Snow, Ch.T. Gehring, W.A. Starna, Syracuse University Press, Syracuse 1996, s. 104–130.
- Dorsey P.A.**, *Going to School with Savages: Authorship and Authority among the Jesuits of New France*, „The William and Mary Quarterly”, R. 55 (1998), nr 3, s. 399–420.
- Druke M.A.**, *Linking Arms: The Structure of Iroquois Intertribal Diplomacy*, w: *Beyond the Covenant Chain: the Iroquois and their Neighbors in Indian North America, 1600–1800*, red. D.K. Richter, J.H. Merrell, Syracuse University Press, Syracuse 1987, s. 29–39.
- Elm D., Antone H.**, *The Oneida Creation Story*, przeł. i red. Floyd G. Lounsbury, Brian Gick, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2000.
- Engelbrecht W.**, *Iroquoia: The Development of a Native World*, Syracuse University Press, Syracuse 2003.
- Fadden J.**, *Is it true that the Iroquois were warlike?* – ulotka umieszczona na ścianie Indian Museum w Onchiota, w stanie Nowy Jork, sierpień 2009.
- Fausto C.**, *O wrogach i oswojonych zwierzętach: wojna i szamanizm w Amazonii*, przeł. Ł. Krokoszyński, w: *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji antropologicznych*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 353–401.
- Fest Ch.**, *Father Lafitau as Ethnographer of the Iroquois*, „European Review of Native American Studies”, R. 15 (2001), nr 2, s. 19–25.
- Fenton W.N.**, *“This Island, the World on the Turtle’s Back”*, „The Journal of American Folklore”, R. 298 (1962), nr 75, s. 283–300.
- Fenton W.N.**, *Northern Iroquoian Culture Patterns*, w: *Northeast*, red. B.G. Trigger (T. 15, *Handbook of North American Indians*, red. W.C. Sturtevant), Smithsonian Institution, Washington 1978, s. 296–321.

- Fenton W.N.**, *Structure, Continuity and Change in the Process of Iroquois Treaty Making*, w: *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, red. F. Jennings, W.N. Fenton, Syracuse University Press, Syracuse 1985, s. 3–36.
- Fenton W.N.**, *The Iroquois Eagle Dance. An Offshoot of the Calumet Dance*, Syracuse University Press, Syracuse 1991.
- Fenton W.N.**, *The Great Law and Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*, University of Oklahoma Press, Norman 1998.
- Fenton W.N.**, *Selected Writings*, red. W.B. Starna, J. Campisi, University of Nebraska Press, London–Lincoln 2009 (cytowane w tym artykule prace to: *Return to the Longhouse*, s. 154–175 oraz recenzja książki: George T. Hunt. *The Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, s. 267–271).
- Ferrier U.**, *All That Is Past Is Buried in Oblivion. The Iroquois-Catawba Wars*, „European Review of Native American Studies”, R. 12 (1998), nr 2, s. 41–50.
- Foster M.K.**, *Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils*, w: *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, red. F. Jennings, W. Fenton, Syracuse University Press, Syracuse 1985, s. 99–114.
- Girard R.**, *Generative Scapegoating*, w: *Violent Origins. On Ritual Killing and Cultural Formation*, red. Robert G. Hamerton-Kelly, Stanford University Press, Stanford, CA, 1987, s. 73–105.
- Girard R.**, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1994.
- Glossary of Figures of Speech in Iroquois Political Rhetoric*, w: *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, red. **F. Jennings, W.N. Fenton**, Syracuse University Press, Syracuse 1985, s. 115–124.
- Goddard I.**, *Agreskwe. A Northern Iroquoian Deity*, w: *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, red. M.K. Foster, J. Campisi, M. Mithun, State University of New York Press, Albany 1984, s. 229 – 235.
- Graymont B.**, *The Iroquois*, Chelsea House Publishers, Philadelphia 2004.
- Graymont B.**, *The Iroquois in the American Revolution*, Syracuse University Press, Syracuse 1972.
- Hale H.**, *Huron Folk-Lore. I. Cosmogonic Myths. The Good and Evil Minds*, „The Journal of American Folklore”, R. 1 (1888), nr 3, s. 177–183.
- Hale H.**, *The Iroquois Book of Rites*, D.G. Brinton, Philadelphia 1883.
- Hämäläinen P.**, *Comanche Empire*, Yale University Press, New Haven – London 2008.

- Harris M.**, *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Waveland Press, Long Grove, IL, 1998.
- Hauptman L.M.**, *Refugee Havens. The Iroquois Villages of the Eighteen Century*, w: *American Indian Environments. Ecological Issues in Native American History*, red. Ch. Vecsey, R.W. Venables, Syracuse University Press, Syracuse 1980, s. 128–139.
- Hauptman L.M.**, recenzja książki M. Dennisa *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, „The Journal of Interdisciplinary History”, R. 26 (1995), nr 2, s. 320–322.
- Hewitt J.N.B.**, *Iroquoian Cosmology, First Part*, „Twenty-First Annual Report of The Bureau of American Ethnology”, Government Printing Office, Washington 1904.
- Hewitt J.N.B.**, *Legend of the Founding of the Iroquois League*, „American Anthropologist”, R. 5 (1892), nr 2, s. 131–148.
- Hewitt J.N.B.**, *The Iroquoian Concept of the Soul*, „The Journal of American Folklore”, R. 8 (1895), nr 29, s. 107–116.
- Hlebowicz B.**, „*Aby w waszych umysłach nie pozostał niepokój, który mógłby wzbudzić choćby cień złej woli wobec braci waszych*”, czyli o magii wampumu w Ameryce kolonialnej, w: *Indianie Kalinago i inni... Referaty Seminariów Antropologicznych 2001-2008*, red. A.J.R. Wala, K. Baliszewska, Polsko-Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne, Atlantic City – TIPI, Wielichowo 2009, s. 391–400.
- Hlebowicz B.**, „*That you may hear us speak in good cheer*”. *On Diplomatic Culture in Colonial Pennsylvania*, w: *Szlakiem złamanych traktatów. O dyplomacji w Kraju Indian od czasów kolonialnych do dzisiaj/ The Trail of Broken Treaties. Diplomacy in Indian Country from Colonial Times to Present*, red. B. Hlebowicz, A. Piekarski, Wyższa Szkoła Gospodarki, Bydgoszcz 2011, s. 61–69.
- Hunt G.T.**, *The Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, The University of Wisconsin Press, Madison 1940.
- Jennings F.**, *Glory, Death, and Transfiguration: The Susquehannock Indians in the Seventeenth Century*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, R. 112 (1968), nr 1, s. 15–53.
- Knouff, G.T.**, *Whiteness and Warfare on a Revolutionary Frontier*, w: *Friends and Enemies in Penn's Woods. Indians, Colonists, and the Racial Construction of Pennsylvania*, red. W.A. Pencack, D.K. Richter, The Pennsylvania State University, University Park, PA, 2004, s. 238–257.
- Knowles N.**, *The Torture of Captives by the Indians of Eastern North America*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, R. 82 (1940), nr 2, s. 151–225.
- Kołąkowski L.**, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2012.
- Malinowski B.**, *Jednostka, społeczność, kultura* (Dzieła, t. 8), red. A.K. Paluch, PWN,

Warszawa 2000 (artykuł *Grupa i jednostka w analizie funkcjonalnej*, przeł. S. Kaprański, s. 209–236).

- Mensforth R.P.**, *Human Trophy Taking in Eastern North America During the Archaic Period. The Relationship to Warfare and Social Complexity*, w: *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, red. R.J. Chacon, D.H. Dye, Springer, New York 2007, s. 222–277.
- Merrell J.H.**, „*Their Very Bones Shall Fight*”. *The Catawba-Iroquois Wars*, w: *Beyond the Covenant Chain: the Iroquois and their Neighbors in Indian North America, 1600–1800*, red. D.K. Richter, J.H. Merrell, Syracuse University Press, Syracuse 1987, s. 115–133.
- Morgan L.H.**, *Liga Ho-De'-No-Sau-Nee, czyli Irokezów*, przeł. i red. nauk. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Myers A.B.**, 2006. *Preface*, w: M.G. Myers, *Households and Families of the Longhouse Iroquois at Six Nations Reserve*, University of Nebraska Press, Lincoln – London, s. xvii–xiviii.
- Olzacka E.**, *Kulturowy wymiar wojny – zakres badań i doniosłość*, „*Kultura i historia*” 2012, nr 22, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/>
- Opler M.E.**, *Particularization and Generalization as Processes in Ritual and Culture*, „*The Journal of Asian Studies*”, R. 23 (1964), s. 83–87.
- Parker A.C.**, *Iroquois Sun Myths*, „*The Journal of American Folklore*”, R. 23(1910), nr 90, s. 473–478.
- Parker A.C.**, *Parker on the Iroquois*, red. W.N. Fenton, Syracuse University Press, Syracuse 1971.
- Parkman F. Jr.**, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Little, Brown and Company, Boston 1867.
- Parmenter J.**, *The Edge of the Woods. Iroquoia, 1534–1701*, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 2010.
- Parmenter J., Robison M.P.**, *The Perils and Possibilities of Wartime Neutrality on the Edges of Empire: Iroquois and Acadians between the French and British in North America, 1744–1760*, „*Diplomatic History*”, R. 31 (2007), nr 2, s. 167–206.
- Perron P.**, *Narratology and Text: Subjectivity and Identity in New France and Québécois Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2003.
- Randle M.Ch.**, *The Waugh Collection of Iroquois Folktales*, „*Proceedings of the American Philosophical Society*”, R. 97 (1953), nr 5, s. 611–633.
- Richter D.K.**, *Ordeals of the Longhouse. The Five Nations in Early American History*, w: *Beyond the Covenant Chain: the Iroquois and their Neighbors in Indian North America, 1600–1800*, red. D.K. Richter, J.H. Merrell, Syracuse University Press, Syracuse 1987, s. 11–27.
- Richter D.K.**, *Trade, Land, Power. The Struggle for Eastern North America*, University of

- Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013.
- Seaver J.E.**, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Syracuse University Press, Syracuse 1990.
- Schoolcraft H.R.**, *Notes on the Iroquois. Statistics, aboriginal history and antiquities of western NY*, Applewood Books, Carlisle, Ma 2009 (reprint wyd. z 1846 r. Bartlett & Welford, Astor House, New York).
- Shimony A.A.**, *Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve*, Syracuse University Press, Syracuse 1994.
- Sioui G.E.**, *Huron–Wendat: The Heritage of the Circle*, UBC Press, Vancouver and Toronto – Michigan State University Press, East Lansing 1999.
- Snow D.R.**, *Historyczna archeologia Irokezów z północno-wschodniej Ameryki Północnej*, w: *Referaty Seminariów Antropologicznych 1990-2000*, red. K. Baliszewska, A.J.R. Wala, PAES/PATE, Atlantic City – TIPI, Wielichowo 2001, s. 127–132.
- Snow D.R.**, *Mohawk Demography and the Effects of Exogenous Epidemics on American Indian Populations*, „Journal of Anthropological Archaeology”, R. 15 (1996), s. 160–182.
- Snow D.R.**, *The Iroquois*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts 1994.
- Snow D.R., Lanphear K.M.**, *European Contact and Indian Depopulation in the Northeast: The Timing of the First Epidemics*, „Ethnohistory”, R. 35 (1988), nr 1, s. 15–33.
- Speck F.G. [in collaboration with A. General (Deskáheh)]**, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 1995.
- Starna W.A.**, *Retrospecting the Origins of the League of the Iroquois*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, R. 152 (2008), nr 3, s. 279–321.
- Starna W.A., Watkins R.**, *Northern Iroquoian Slavery*, „Ethnohistory”, R. 38 (1991), nr 1, s. 34–57.
- Steele I.K.**, *Setting All the Captives Free: Capture, Adjustment, and Recollection in Allegheny Country*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2013.
- Swatzler D.**, *A Friend among the Senecas. The Quaker Mission to Cornplanter’s People*, Stackpole Books, Mechanicsburg, PA, 2000.
- Tooker E.**, *An Ethnography of the Huron Indians*, Syracuse University Press, Syracuse 1991.
- Tooker E.**, *The Iroquois Ceremonial of Midwinter*, Syracuse University Press, Syracuse 2000.
- Tooker E.**, *The Iroquois White Dog Sacrifice in the Latter Part of the Eighteenth Century*, „Ethnohistory”, R. 12 (1965), nr 2, s. 129–140.
- Trigger B.G.**, *Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 1987.
- Trigger B.G.**, *The Huron. Farmers of the North*, Holt, Rinehart and Winston, New York – London 1969.

- Vecsey Ch.**, *The Story and Structure of the Iroquois Confederacy*, „Journal of the American Academy of Religion”, R. 54 (1986), nr 1, s. 79–106.
- Venables R.W.**, *Inne drzewa w innym lesie. Świat według Haudenosaunee* (1), przeł. Marek Maciołek, „Tawacin”, R. 74 (2006), nr 2, s. 3–11.
- Venables R.W.**, *Inne drzewa w innym lesie. Świat według Haudenosaunee* (2), przeł. Marek Maciołek, „Tawacin”, R. 75 (2006), nr 3, s. 3–10.
- Wallace A.F.C.**, *Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois*, „American Anthropologist”, r. 60 (1958), nr 2, s. 234–248 [pol. wyd. *Sny i pragnienia duszy: rodzaj teorii psychoanalitycznej u siedemnastowiecznych Irokezów*, przeł. K. Gebert, w: *Psychologia wierzeń religijnych*, wybór i wstęp Kazimierz Jankowski, „Czytelnik”, Warszawa 1990, s. 15–40].
- Wallace A.F.C.**, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Vintage Books, New York 1972.
- Wallace P.A.W.**, *The Return of Hiawatha*, „New York History”, R. 29 (1948), nr 4, s. 385–403.
- Wallace P.A.W.**, *The White Roots of Peace*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1946.
- Williamson R.**, „Otinontsiskiaj ondaon” („The House of Cut-Off Heads”). *The History and Archaeology of Northern Iroquoian Trophy Taking*, w: *The Taking and Disparing of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, red. R.J. Chacon, D.H. Dye, Springer, New York 2007, s. 190–221.
- Wonderley A.**, *At the Front of the Marvelous. Exploring Oral Narrative and Mythic Imagery of the Iroquois and Their Neighbors*, Syracuse University Press, Syracuse 2009.
- Wonderley A.**, *Oneida Iroquois Folklore, Myth, and History: New York Oral Narrative from the Notes of H. E. Allen and Others*, Syracuse University Press, Syracuse 2004.



Abstract

„More cruel than tigers”. Warfare, torture, dreams and myths of the Iroquois

I propose an ethnohistorical analysis of Iroquois warfare, with the main focus on seventeenth century practices. The Iroquois were portrayed in nineteenth century historiography were portrayed as bloodthirsty savages, a view undoubtedly fueled by an ongoing warfare with their neighbors and distant peoples alike. The main goal of the Iroquoian warfare was to capture prisoners and then, after subjecting them to violent torture, adopting them into the Iroquoian clans and families. Rejecting one-sided ideological interpretations which portray the Iroquois as either mindless

brutes or crafty peace seekers, I attempt to explain the phenomenon of the “cruelty” of the Iroquois from an anthropological perspective. Support for my theory is drawn from various sources: accounts of seventeenth century missionaries and travelers, Iroquois’ myths, vast literature on the subject, as well as from various anthropological and religious theories designed to explain similar phenomena in other parts of the globe.

Keywords: Iroquois, Hurons, warfare, tortures, dream visions, myths, cultural anthropology, *Jesuit Relations*



Bartosz Hlebowicz

Niezależny badacz, etnograf. Autor książki „Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki”. *Naticoke Leni-Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych* (2009) oraz *Nowa Wola po prostu – Nowa Wola Simply – Новая Воля на-просто* (2008). Redaktor monografii *Szlakiem Złamanych Traktatów. O dyplomacji w kraju Indian od czasów kolonialnych do dzisiaj/ The Trail of Broken Treaties. Diplomacy in Indian Country from Colonial Times to Present* (2011). Tłumacz i redaktor naukowy książek: L. Morgan, *Liga Irokezów* (2011) oraz S.C. Gwynne, *Imperium księżycy w pełni. Wzlot i upadek Komanczów* (2015). W latach 2000–2009 współpracownik, a potem redaktor kwartalnika „Tawacin”.