

MIEDZY ASYMLACJĄ A ETNICZNYM ODRODZENIEM Z PROBLEMATYKI AMERYKANIZACJI INDIAN USA

1. Etniczna polityka USA i jej odzwierciedlenie w stosunkach amerykańsko-indiańskich

Współczesne miejsce Indian w społeczeństwie amerykańskim zostało określone przez charakter kolonialnej, a następnie amerykańskiej polityki wobec ludności tubylczej. Zależność ta znajduje dziś odzwierciedlenie przede wszystkim w podziale Indian na mieszkańców rezerwatów (obszary wiejskie) i Indian żyjących poza nimi (głównie w miejskich metropoliach), co poważnie rzutuje na ich współczesną sytuację polityczną, ekonomiczną i społeczno-kulturową.

Do dziś istniejące rezerваты indiańskie stanowią spadek po kolonialnym i wczesnoamerykańskim (do ok. poł. XIX w.) okresie stosunków interetnicznych, które formalnie opierały się na zasadzie traktowania indiańskich społeczności jako niezależnych, posiadających własne terytoria „narodów”, z którymi prowadzono bądź to dyplomatyczne pertraktacje, bądź też zmagania militarne. Polityce tej przyświecała idea terytorialnej separacji Indian od białych. Jej wyrazem była zarówno pierwsza faza terytorialnej marginalizacji tubylców masowo przesiedlanych coraz bardziej na zachód na obszary jeszcze wolne od białego osadnictwa, jak i druga jej faza charakteryzująca się utworzeniem rezerwatów, których granice w dalszym ciągu oddzielały ludność autochtoniczną od napływowej, stanowiąc nową formę urzeczywistnienia kolonialnej idei terytorialnego separatyzmu.

Koncepcja ta została ostro zaatakowana w dwóch ostatnich dziesięcioleciach XIX w. przez te kręgi białych Amerykańców, którzy — czy to w swej pracy zawodowej, czy też działalności charytatywnej — kontaktowali się na co dzień z ludnością tubylczą. Grupa ta, uformowana z protestantów — członków rozmaitych organizacji społecznych i pracowników agend rządu federalnego zorientowanych na rozwiązanie problemu indiańskiego w USA, określiła się mianem „Przyjaciół Indianina” (*Friends of the Indian*) (Prucha 1973: 4 - 6). Działalność tego wielce wpływowego ugrupowania wynikała wprost z lansowanej przez nie koncepcji całkowitego włączenia ludności tubylczej w główny nurt społeczeństwa amerykańskiego. Proces ten widziano jako dobrowolną lub przymusową

asymilację, która pozbawi Indian ich dotychczasowej odrębności kulturowej, czyniąc z nich pełnowartościowych Amerykanów, tzn. jednostki działające i myślące zgodnie ze standardami obowiązującymi w anglosaskim trzonie narodu. Koncepcję tę znakomicie ilustruje wypowiedź jednego z członków omawianej tu grupy działaczy, który w latach 1879 - 1904 kierował słynną szkołą dla młodzieży indiańskiej w Carlisle, Pensylwania: „Wszystko, co jest indiańskie w tej rasie, powinno umrzeć. Zabijmy Indianina w nim samym, a zbawmy (w nim) człowieka” (Pratt 1973: 261).

Postawa reprezentowana przez „Przyjaciół Indianina” mieściła się całkowicie w rozwiniętej w 2 poł. XIX w., choć korzeniami sięgającej początków państwowości USA, teorii asymilacji, którą we współczesnych studiach etnicznych określa się mianem „anglo-konformizmu” (*anglo-conformity*) (Gordon 1970: 84 - 114). Zakładała ona pełną unifikację kulturową wszystkich grup i zbiorowości etnicznych USA o imigranckim rodowodzie poprzez wyrzeczenie się przez nie rodzimych tradycji na rzecz przyswojenia i uznania za własne stylu życia i systemu wartości anglosaskiego trzonu amerykańskiego społeczeństwa (Gordon 1970: 85).

Tę koncepcję asymilacji, jako teorię, a zarazem praktykę społeczną, stworzono w odniesieniu do tzw. „nowej imigracji”, na którą w 2 poł. XIX w. złożyli się przybysze z Europy Środkowej, Wschodniej i Południowej. Niespotykane dotychczas rozmiary tej imigracji wywołały natywistyczną reakcję u potomków „starej imigracji”, wywodzącej się zasadniczo z germańskiej Europy (Higham 1973: 35 - 105). Tworząc grupę tzw. WASP-ów (*White-Anglo-Saxon-Protestants*), uważali się za uosobienie amerykańskości i z tego względu — za rdzeń narodu amerykańskiego. Ich kultura, styl życia, system wartości, instytucje społeczne i polityczne oraz protestancka etyka, wywiedzione zasadniczo z tradycji anglosaskich a zmodyfikowane w Ameryce, zostały uznane za standardy, których przyswojenia oczekiwano od wszystkich przybyszów zza Oceanu bez względu na ich etniczne pochodzenie. Dlatego też zarówno w ówczesnych naukach społecznych, jak i polityce oraz praktyce społecznej, dominował pogląd o konieczności całkowitego amerykańzowania imigrantów przy równoczesnym uwolnieniu ich od wyniesionego ze Starego Świata rodzimego bagażu kulturowego. U podstaw tej konsekwentnie urzeczywistnianej wizji asymilacji leżało przekonanie o bezwzględnej wyższości cywilizacji amerykańskiej z jej anglosaskim rodowodem nad kulturami krajów pochodzenia „nowej imigracji”.

Analogiczne sądy odnosiły się oczywiście również do Indian, których dzielił od WASP-ów znacznie większy dystans kulturowy niż w przypadku jakichkolwiek innych grup europejskich imigrantów. W związku z tym bezwzględnie odmawiano im prawa do zachowania

własnego dziedzictwa kulturowego jako negatywnie ocenianej spuścizny po okresie barbarzyństwa. Postawy te kształtowały politykę indiańską USA, która zmierzała do pełnej społecznej i kulturowej asymilacji ludności tubylczej. Ostateczne osadzenie Indian w rezerwach umożliwiło szeregu instytucjom federalnym roztoczenie kontroli nad nimi oraz rozpoczęcie w stosunku do nich zorganizowanej, długofalowej działalności „cywilizacyjnej”. Wg zamierzeń władz, miała ona ułatwić Indianom szybsze włączenie się w główny nurt społeczeństwa amerykańskiego (Prucha 1973 : 1 - 10).

Jednym z ważniejszych przedsięwzięć w tym zakresie była akcja dokonywania indywidualnych przydziałów ziemi na mocy *General Allotment Act* z 1887 r. (*General Allotment Act* ... 1969 : 200 - 204). „Obdarzenie” Indian prywatną własnością miało ich zrównać pod względem ekonomicznym i społecznym z białą ludnością wiejską. Spodziewano się, że efektem tego przymusowego zerwania z tradycją tubylczego kolektywizmu będzie szybka akulturacja autochtonów, której oczekiwano już w następnym pokoleniu. Motywem przewodnim tej polityki była chęć zasymilowania Indian jako poszczególnych osobników, a nie jako grupy społecznej. Przewidywano, że tubylczy farmerzy zajmą miejsca w obrębie klasy średniej, jeśli utrzymywać się będą z pracy na gospodarstwach rolnych o powierzchni 160 - 180 akrów (tj. ok. 65 - 73 ha) na rodzinę (Lurie 1970 : 71, 73, 77; Tyler 1973 : 95 - 97).

U schyłku XIX w. szczególnie ostrą walkę z tradycjami kulturowymi Indian podjęło szkolnictwo zarówno misyjne, jak i świeckie, stając się najważniejszym narzędziem amerykanizacji tubylczych dzieci. Przymusowo wywożone do odległych od rezerwatów szkół poddawane były one przez kilka do kilkunastu lat intensywnej indoktrynacji, której celem było wykorzenienie wszelkich sentymentów dla rodzimych tradycji. Chodziło tu bowiem o radykalne zerwanie międzypokoleniowej transmisji kulturowej, które mogło zapewnić odizolowanie młodego pokolenia od jego środowiska rodzinnego i sąsiedzkiego (Gessner 1931 : 160 - 162).

W akcję cywilizowania Indian włączyły się wszystkie bez wyjątku misje chrześcijańskie, dla których katechizacja oznaczała konieczność równoczesnego szerzenia euro-amerykańskich wzorów kulturowych. Dla misjonarzy chrześcijaństwo stanowiło nieodłączny element cywilizacji, którą wielu z nich zwykło określać mianem cywilizacji chrześcijańskiej. Ów najwyższy stopień rozwoju społeczno-kulturowego, na który wzniosła się biała rasa, pojmowano nadto jako jedyną alternatywę kulturową dla wszystkich ludów świata. Ich akces do pełnoprawnego uczestnictwa w euro-amerykańskim dorobku cywilizacyjnym był zatem — w przekonaniu misjonarzy — tylko kwestią czasu potrzebnego na przeprowadzenie skutecznej katechizacji. W akcjach chrystianizacyjnych przeprowadza-

nych wśród Indian dominowało naturalnie zaszczepianie tubylczym neofitom amerykańskiego modelu cywilizacji, wypracowanego głównie w okresie dzielącym Wojnę o Niepodległość od Wojny Secesyjnej.

Utożsamiając chrześcijaństwo z cywilizacją, misjonarze niejako automatycznie czuli się zobowiązani do ingerowania we wszystkie sfery tubylczego życia, przekształcając w ten sposób ośrodki misyjne w poważną agendę inspiracji i przyspieszania procesu zmian kulturowych wśród nawracanych społeczności. Swą działalnością nie tylko wywoływali radykalne przemiany w zakresie wierzeń, moralności i systemu uznawanych wartości, ale na wszystkie dostępne sobie sposoby starali się zaszczepić Indianom styl życia białych mieszkańców Ameryki. Wszelkie poczynania misji zdążyły w kierunku uczynienia ze społeczności indiańskich żywej kopii społeczeństwa dominującego, by mogło ono — dzięki uprzedniej niwelacji różnic kulturowych — tym łatwiej i szybciej zasymilować obcą etnicznie ludność (Berkhofer 1965 : 5 - 15).

Próby pozbawienia Indian ich rodzimej kultury nie były jednak w ówczesnej Ameryce przejawem szczególnej nietolerancji wobec ludności tubylczej. Stanowiły one efekt realizowania powszechnie akceptowanych haseł tzw. ruchu amerykanizacyjnego, który był zasadniczo zorientowany na asymilację rzesz imigrantów z Europy Środkowej i Wschodniej poprzez odcięcie ich od tradycji wyniesionych ze Starego Świata. Walka o szybką i pełną amerykanizację wszystkich nieanglosaskich grup etnicznych, w tym i Indian, trwała kilka dziesięcioleci na przełomie XIX i XX w., nasiliła się w okresie I wojny światowej, ale w pierwszych latach po jej zakończeniu zaczęła gwałtownie wygasnąć. Jej miejsce zaczęła stopniowo zajmować bardziej liberalna koncepcja kształtowania się narodu i cywilizacji amerykańskiej — tzw. teoria tygla (*melting-pot*), która zaczęła rozwijać się u schyłku XIX w. Wizja ta zakładała powolne bezkonfliktowe stapianie się różnych grup etnicznych w jednorodny amalgamat rasowy i kulturowy. W procesie tym wszystkie grupy etniczne USA miały wnieść własny wkład do skarbca cywilizacji amerykańskiej, która dzięki temu stać się powinna syntezą najbardziej wartościowych zdobyczy poszczególnych kultur etnicznych (Gordon 1970 : 115 - 131).

Teoria tygla, wsparta w latach 30- i 40-tych przez nurt psychologizmu i relatywizmu kulturowego w antropologii, stworzyła atmosferę tolerancji i życzliwego zainteresowania kulturową specyfiką poszczególnych zbiorowości etnicznych USA. Pod jej wpływem uległa zasadniczej reorganizacji polityka asymilacyjna, z której wykluczono szereg elementów przymusu ze względu na negatywne ich działanie w procesie adaptacji imigrantów do rzeczywistości amerykańskiej. Podjęto nawet organizacyjne wysiłki w celu utrwalenia szeregu wartości kulturo-

wych przybyszów, którym towarzyszyła odtąd świadomość atrakcyjności własnego dziedzictwa kulturowego. Sytuacja ta sprzyjała bardziej harmonijnemu włączaniu się imigrantów do życia ogólnonarodowego. Mogąc zachować część swych tradycji, stawali się bardziej podatni na amerykańizację, która nie budziła w nich już tylu oporów wewnętrznych, frustracji i poczucia niższości co poprzednia jej wersja anglo-konformistyczna.

Koncepcja tygla i wynikająca z niej praktyka społeczna należały więc nadal do arsenału środków asymilacji, którą zaczęto teraz pojmować jako proces krystalizacji nowej jakości socjo-kulturowej z różnorodnych elementów kultur etnicznych. Teoretycznie dorobek kulturowy żadnej z grup etnicznych USA nie otrzymał priorytetu; nie głoszone więc hasła całościowego zaakceptowania go i przyjęcia za własny przez pozostałe zbiorowości. Każda z nich miała prawo i obowiązek wnieść swój własny udział i wzbogacić w ten sposób cywilizacyjny dorobek amerykańskiego narodu. Z dzieła tego nie zostali wykluczeni również Indianie. W związku z tym, wraz ze zmianą orientacji ideologicznej i wynikających z niej działań praktycznych w ramach programu asymilacji imigrantów, uległa przekształceniu polityka USA wobec ludności tubylczej.

Wyrazem liberalizacji stosunków amerykańsko-indiańskich w latach 20-tych był obszerny memoriał przygotowany na zlecenie władz federalnych przez Brookings Institution. Po raz pierwszy oficjalnie uznano w nim wkład Indian do kultury ogólnonarodowej i wskazano na walory czasowego zachowania przez nich własnej odrębności. We wspomnianym memoriale ujawniono mnóstwo wypaczeń polityki indiańskiej i krzywd wyrządzonych autochtonom przez społeczeństwo dominujące. Przede wszystkim jednak wyraźnie zdyskredytowano bezkompromisowe działania na rzecz szybkiej asymilacji Indian¹, aczkolwiek w dalszym ciągu uważano ten proces za nieuchronny (Merriam and Associates 1969 : 243 - 246). Polityczne reperkusje słynnego Raportu Merriama były jednak o wiele skromniejsze niż powszechnie oczekiwano, a to ze względu na wielki kryzys gospodarczy, który wkrótce sparaliżował wszelkie inicjatywy zreformowania stosunków amerykańsko-indiańskich, co wymagało sporych nakładów finansowych.

Korzystniejsze warunki dla bardziej samodzielnego rozwoju społeczności indiańskich, w tym i ich kultury, stworzone zostały dopiero w czasie prezydentury Franklina D. Roosevelta, który powierzył stanowisko Komisarza do Spraw Indiańskich cenionemu antropologowi i dzia-

¹ Krytyce poddano głównie politykę indywidualnych nadań ziemi oraz system edukacji indiańskich dzieci w szkołach z internatami z dala od rezerwatów.

łaczowi społecznemu, J. Collierowi. Jego zasługą było sformułowanie rewolucyjnego — jak na ówczesne czasy — programu nowej polityki indiańskiej, który administracja Roosevelta przedstawiła Kongresowi w 1934 r. w postaci tzw. *Indian Reorganization Act*. W dokumencie tym zaproponowano powołanie w rezerwatach nowoczesnych instytucji samorządowych w oparciu o tradycyjne formy władzy plemiennej; poruszając kwestię edukacji Indian, zwrócono uwagę na konieczność odwołania się w programach szkolnych do najcenniejszych wartości tubylczej kultury (m. in. do folkloru), aby udaremnić powszechne dotąd deprecjowanie przez nauczycieli tubylczego stylu życia i całego bez wyjątku indiańskiego dziedzictwa kulturowego. Proponowana reforma szkolnictwa dawała autochtonom nie tylko poważne oparcie prawne, ale i psychologiczne w ich walce o zachowanie własnej odrębności; w trosce o stworzenie indiańskim społecznościom właściwych podstaw gospodarczych IRA zakazywał dalszej parcelacji terytoriów plemiennych na indywidualne działki oraz zalecił przywrócenie poszczególnym plemionom tytułów własności do tych terytoriów, które przymusowo wykupiono z rąk tubylczych jako zbędne nadwyżki ziemi po dokonanej w przeszłości parcelacji. Oczywiście dyrektywa ta dotyczyła wyłącznie ziem dotychczas nie zasiedlonych (Deloria 1974 : 194 - 197; Tyler 1973 : 125 - 139).

Położenie nacisku na restaurację plemiennej własności ziemi było poważnym ustępstwem władz federalnych na rzecz indiańskiego kolektywizmu, tak bardzo do tej pory zwalczanego, bowiem uważano go za jedną z ważniejszych przeszkód w procesie asymilacji autochtonów. Naród amerykański, do którego chciano ich włączyć, przeniknięty był przecież duchem indywidualizmu, gwarantującego jakoby postęp we wszystkich dziedzinach życia.

Działalność J. Colliera i jego współpracowników zerwała drastycznie z tradycjami anglo-konformistycznej polityki asymilacji Indian. IRA prawnie zagwarantował ludności autochtonicznej dość swobodny rozwój własnej osobowości kulturowej w oparciu o zapewnienie korzystniejszych podstaw tubylczej ekonomice, o daleko posuniętą samorządność plemienną i zreformowane szkolnictwo. Nadmienić tu również trzeba, że za sprawą Colliera w 1938 r. przyznano Indianom po raz pierwszy w dziejach USA wolność religijną (Witt 1970 : 104). Dzięki temu tubylcy mogli wreszcie ujawnić swoje prawdziwe przekonania religijne, organizując otwarcie szereg tradycyjnych rytuałów.

Ta liberalizacja w stosunkach między władzami federalnymi a Indianami była wyrazem nowego kursu w polityce asymilacyjnej. Położono w niej nacisk na stworzenie korzystnych warunków wszystkim grupom etnicznym o nieanglosaskim pochodzeniu dla selektywnego zachowania

wania części własnego dziedzictwa kulturowego jako wartości wnoszonej w darze do ogólnonarodowego dorobku cywilizacyjnego. Wysiłki administracji prezydenta F. D. Roosevelta w kierunku stworzenia Indianom korzystniejszych warunków życia i możliwości realizowania ich potrzeb kulturowych wynikały wprost z koncepcji daru kulturowego i asymilacyjnej teorii tygla. Poczynania te traktowano jako konieczny etap przejściowy na drodze do późniejszego, dobrowolnego włączania się Indian do głównego nurtu narodu amerykańskiego. Polityka ta zdawała się skuteczniej prowadzić do tego celu, a przy tym gwarantowała bardziej bezkonfliktowy, humanitarny przebieg procesu asymilacji.

Ostatecznym celem procesów społeczno-kulturowych, sterowanych przez szereg instytucji amerykańskich, na których działalności zaciążyła teoria tygla, była powolna absorpcja wszystkich obcych żywiołów etnicznych przez istniejącą już „amerykańską” strukturę społeczną. Przewidywano, że absorpcji tej ulegać mogą tylko jednostki, a nie całe grupy etniczne (Gordon 1970 : 132). Stąd też — podobnie jak w okresie ideologicznej dominacji anglo-konformizmu — forsowano indywidualizm, sprzyjając rozpadowi społeczności opartych na więziach etnicznych.

Indiańska polityka administracji Roosevelta była pozbawiona tego elementu, a nawet przeciwnie — w poważnej mierze reaktywowała oparte na tubylczych tradycjach formy życia społecznego². Działania te były bliższe założeniom kolejnej koncepcji asymilacji, rozwijającej się niemal równolegle z teorią tygla. Chodzi tu o tzw. pluralizm kulturowy, który poczynawszy od lat 20-tych zaczął forsować pojmowanie narodu amerykańskiego jako „narodu narodów” (*nation of nations*), kładąc nacisk na zachowanie wspólnot etnicznych jako naturalnych ram realizowania przez ich członków własnej odrębności kulturowej. Wraz z upływem czasu odrębności te będą stopniowo traciły swą ostrość, prowadząc do dobrowolnego przyjmowania amerykańskich wzorów kultury przez kolejne generacje etników. Proces ten nie wymaga rozpadu wspólnot etnicznych, rasowych czy wyznaniowych, w ramach których jednostka realizuje swoje podstawowe potrzeby społeczne (Gordon 1970 : 158 - 159). Natomiast ich istnienie zapobiega w dużym stopniu dezorganizacji społecznej, dotkliwej zarówno dla grup i jednostek asymilowanych, jak i asymilujących.

Idee teorii tygla i kulturowego pluralizmu, przenikające politykę indiańską administracji prezydenta Roosevelta, stworzyły ludności tubyl-

² Przede wszystkim wydatnie wzmocniła ona organizację plemienną, obdarzając ją częściową autonomią (samorząd) oraz w znacznym stopniu przywróciła kolektywny typ własności, będący istotnym czynnikiem spójności poszczególnych grup indiańskich.

czej niezwykle korzystne warunki rozwoju. Atmosfera ta trwała jednak zaledwie siedem lat, tj. do chwili wkroczenia USA na arenę II wojny światowej. Problemy międzynarodowe i niezbędna w tej sytuacji mobilizacja całego narodu zepchnęły wówczas na plan dalszy wszystkie sprawy wewnętrzne, a w tym i etniczne problemy ludności autochtonicznej. W czasie wojny Indianie zaczęli masowo opuszczać rezerваты, migrując do wielkich miast, gdzie ok. 40 000 osób znalazło zatrudnienie w przemyśle zbrojeniowym lub zaciągnęło się do służby wojskowej, w szeregach której znalazło się ok. 25 000 osób (Fey and McNickle 1970 : 183). Wskutek tego rezerваты poważnie wyludniły się i nawet po zakończeniu działań wojennych sytuacja ta nie uległa trwałej poprawie. Po krótkim okresie powrotów w rodzinne strony robotników i weteranów, nastąpiła druga fala migracji do ośrodków przemysłowych. Wywołała ją negatywna ocena warunków życia w rezerwach, dokonana przez ludzi obytych już z osiągnięciami cywilizacji technicznej i przyzwyczajonych do pewnego dobrobytu, jaki zapewniła im wojenna prosperity.

Wszystkie te fakty stały się po wojnie pretekstem dla władz federalnych, które próbowały rozwiązać problem indiański w USA poprzez całkowitą likwidację rezerwatów, wypłacenie z tego tytułu odszkodowań poszczególnym ich mieszkańcom i przymusowe przesiedlenie bezrolnych Indian do miast. Tzw. *termination* stało się odtąd wykładnią oficjalnej polityki rządu, która mimo ostrego jej skrytykowania zachowała swą aktualność do dziś (Tyler 1973 : 151 - 188; Deloria 1970 : 60 - 82).

Akcja na rzecz likwidacji rezerwatów stanowiła wyraz ponownego zwrotu polityki asymilacyjnej ku indywidualizmowi, jaki charakteryzował głównie jej fazę anglo-konformistyczną. Powrócono więc znów do koncepcji rozbicia indiańskich społeczności plemiennych i przekształcenia ich członków w amorficzną zbiorowość jednostek o indiańskim pochodzeniu, które — pozbawione dawnych więzi społecznych i terytorialnych podstaw grupowej egzystencji — będą łatwiej ulegać procesowi asymilacji. Realizacja polityki *termination* oznacza bowiem dla Indian utratę resztek terytoriów plemiennych, które stanowią nadal główne oparcie dla kolektywnych form ich życia społecznego. Te zaś są jednym z ważniejszych kryteriów indiańskości. Ostateczne rozproszenie autochtonów, pozbawienie ich własnego szkolnictwa i lecznictwa, podporządkowanie ogólnoamerykańskiemu systemowi sądowniczemu i uchylenie dotychczasowych ulg podatkowych ma na celu zrównanie ich w prawach i obowiązkach ze wszystkimi obywatelami USA. W ślad za tym jednak nieuchronnie postępować będzie proces amerykanizacji Indian, coraz bardziej niwelujący ich dotychczasową odrębność kulturową.

Nakreślone powyżej w ogromnym skrócie podstawowe założenia trzech amerykańskich teorii asymilacji nie mogą oczywiście uwzględnić całego bogactwa i złożoności koncepcji, które często oscylowały pomiędzy jedną a drugą teorią, zacierając ostrość ich granic. Powyższe wypreparowanie klasycznych haseł poszczególnych teorii asymilacji miało na celu ukazanie źródeł zmian w indiańskiej polityce USA na szerszym tle etnicznym tego kraju. Często bowiem traktuje się problem indiański w izolacji, pomijając fakt, że ludność tubylcza jest przecież jedną z wielu grup etnicznych USA, wobec których realizowano te same założenia polityki asymilacyjnej. Poszczególne formy działalności asymilacyjnej ulegały niekiedy pewnym modyfikacjom w odniesieniu do Indian, głównie ze względu na ich specyficzną sytuację prawno-polityczną, w jakiej nie znajdowała się żadna z grup imigranckiego pochodzenia. Zasadniczo jednak programy asymilacji kulturowej i społecznej zarówno Indian, jak i ludności napływowej, były tożsame, mieszcząc się w tych samych nurtach etnicznej polityki USA obejmującej wszystkie grupy nie-anglosaskiego pochodzenia.

Wszystkie przedstawione tu teorie asymilacji postulowały różne, choć wzajemnie ząbające się, warianty formowania amerykańskiego narodu i kultury. Choć wszystkie one zakładały ten sam cel, tj. pełną asymilację nie-anglosaskich grup i zbiorowości etnicznych USA, to jednak każda z nich proponowała odmienny arsenał środków gwarantujących skuteczność tego procesu. Teorie te rzutowały na kształt praktyki społecznej, służąc poszczególnym ogniom administracji państwowej i organizacjom społecznym wskazówkami w rozwiązywaniu szczegółowych problemów polityki etnicznej. W orbicie tego oddziaływania znajdowali się również Indianie.

2. Indiańskie organizacje wobec polityki asymilacyjnej

Proces asymilacji Indian, podobnie jak wielu grup etnicznych o imigranckim rodowodzie, napotykał na szereg przeszkód, które — hamując jego skuteczność — skłaniały władze amerykańskie do wprowadzania kolejnych modyfikacji w realizowanej przez nie polityce etnicznej. Wszelkie wysiłki amerykanizacyjne budziły wśród społeczności tubylczych bardzo zróżnicowane reakcje obronne. Generalnie rzecz biorąc, po złamaniu indiańskiego oporu zbrojnego w okresie walk z napierającym na zachód białym osadnictwem, ludność tubylcza ograniczała się do spontanicznego, nieorganizowanego, biernego przeciwstawiania się presji obcej cywilizacji. Wyraziło się to m. in. w pielęgnowaniu niektórych tradycji życia społecznego i duchowego, tworzeniu przez szereg grup plemien-

nych nowych ideologii religijnych na gruncie dawnych wierzeń, trwaniu przy własnym stylu życia i obronie ekonomicznych podstaw egzystencji indiańskich społeczności. Oporowi temu sprzyjała z pewnością dość znaczna izolacja Indian od społeczeństwa amerykańskiego, co stanowiło wynik istnienia rezerwatów i wyłączenia tubylców z kręgu obywateli USA³.

Z tej spontanicznej obrony indiańskości wyłoniły się z biegiem lat inne formy oporu. Powoli Indianie zaczęli tworzyć organizacje, których celem było prowadzenie walki z wszelkimi rodzajami represji społeczeństwa amerykańskiego wobec ludności tubylczej, w tym i z polityką asymilacyjną. Organizacje te, zakładane z inicjatywy samych Indian w celu reprezentowania przez nie i obrony interesów tubylczych w skali całego kraju, stanowiły nową, przyjętą od społeczeństwa amerykańskiego, formę aktywności społeczno-politycznej. Choć zrzeszały one stosunkowo niewielki odsetek ludności indiańskiej, to jednak poprzez swój ponadplemienny charakter (skład członkowski i zakres działania) miały duży wpływ na środowiska tubylcze, propagując wśród nich własne koncepcje rozwiązywania problemu indiańskiego w USA. Powstanie tych stowarzyszeń było wyrazem przełomu w indiańskiej walce z asymilacyjnymi wysiłkami USA, w której zaczęto od tej pory coraz częściej sięgać do akceptowanych i sprawdzonych w społeczeństwie amerykańskim form walki politycznej jako bardziej skutecznych od stosowanego dotychczas biernego oporu. Oczywiście nie można przeceniać roli indiańskich organizacji i przyjmować ich programów ideowych oraz strategii walki jako wyrazu dążeń wszystkich Indian. Niemniej jednak stowarzyszenia te, skupiając najbardziej świadomych przedstawicieli społeczności tubylczych, którzy żywo reagowali na każdą próbę zagrożenia indiańskich interesów, budziły świadomość etniczną i solidarność rasową wśród szerokich kręgów niezrzeszonych Indian, kształtując ich postawy wobec asymilacyjnej polityki USA. Dlatego też organizacje indiańskie z całą różnorodnością ich orientacji, od antyasymilacyjnej do proasymilacyjnej, można za probież nastrojów i poglądów nurtujących społeczność tubylczą.

Pierwsze organizacje miały charakter bardzo umiarkowany, ograniczając się głównie do postulatów w zakresie poprawy warunków życia ludności tubylczej, otwarcia jej dostępu do edukacji i leczenia. Niektóre z nich akceptowały zasadniczo amerykańską politykę USA, zabiegając jedynie o złagodzenie jej negatywnych skutków społecznych. Sytuacja w tym względzie zaczęła ulegać zmianie dopiero w okresie powojennym. Powstające wówczas indiańskie organizacje i grupy nacisku

³ Amerykańskie obywatelstwo przyznano wszystkim Indianom dopiero w 1924 r.

zaczęły wypracowywać własne programy ideologiczne przesycane sporym ładunkiem radykalizmu. Listę ponadplemiennych organizacji indiańskich nowego typu otwiera „Związek Północnoamerykańskich Indian”, który założono już w 1911 r., inicjując w ten sposób ciąg wielu stowarzyszeń tubylczych o zróżnicowanym profilu działania (Deloria 1976 : 776 - 777). W poniższej prezentacji omówione zostaną jedynie organizacje najbardziej reprezentatywne dla poszczególnych orientacji z uwypukleniem nastających stopniowo zmian w formach ich aktywności.

Wśród indiańskich stowarzyszeń zajmujących proasymilacyjne stanowisko należy wymienić „Radę Tubylczą — Ognisko”, powołaną do życia w latach 30-tych. Jej celem było z jednej strony popularyzowanie zarówno w środowiskach tubylczych, jak i poza nimi, romantycznego obrazu Indianina, a z drugiej — propagowanie wzoru Indianina odnoszącego sukces życiowy wg standardów amerykańskich. Jednym z najbardziej spektakularnych przedsięwzięć tej organizacji było coroczne przyznawanie nagrody wybitnemu Indianinowi, który osiągnął wysoką pozycję w społeczeństwie amerykańskim. Taką drogę życiową jednostki uważano na gruncie „Rady Tubylczej — Ognisko” jako jedyną możliwość modernizacji społeczności indiańskich i ją też szeroko propagowano. Nie czyniono natomiast nic w zakresie informowania opinii publicznej o rzeczywistych warunkach życia i problemach przytłaczającej większości Indian, którzy świadomie czy nieświadomie odrzucali alternatywę asymilacji społecznej i kulturowej. Organizacja ta, w ostatnich latach bardzo mało znacząca, nadal jeszcze istnieje, stanowiąc świadectwo uznania przez Indian swej integracji z narodem amerykańskim jako najkorzystniejszej drogi do politycznego, społeczno-ekonomicznego i kulturalnego awansu ludności tubylczej (Deloria 1976 : 778 - 779).

Pierwsza, prawdziwie pan-indiańska organizacja o antyasymilacyjnej orientacji powstała dopiero w 1944 r. Mowa tu o bardzo wpływowym „Narodowym Kongresie Amerykańskich Indian” (*National Congress of American Indians*), który skoncentrował swą działalność na: 1) obserwacji i ingerowaniu w legislacyjną działalność Kongresu USA w odniesieniu do spraw tubylczych oraz 2) szerzeniu w społeczeństwie amerykańskim rzetelnej wiedzy o Indianach i ich życiowych problemach. Pierwszy kierunek aktywności doprowadził do utworzenia w Waszyngtonie proindiańskiego *lobby*, przeciwstawiającego się uchwalaniu praw niekorzystnych dla ludności tubylczej. Osiągnięciem drugiego nurtu było wydawanie czasopisma⁴, które udostępniało swe łamy Indianom z całego kraju, by mogli swobodnie wypowiadać własne opinie o problemie tubylczym w USA.

⁴ „NCAI Sentinel”.

W latach 50-tych do programu działalności „Kongresu Indian” włączono starania o wzmocnienie organizacji plemiennej poprzez podniesienie autorytetu i zwiększenie zakresu samodzielności władz plemiennych. Aktywność ta stanowiła niejako kontynuację i rozwinięcie inicjatywy Colliera, której prawnego poparcia udzielił w 1934 r. *Indian Reorganization Act*. Powrót w latach 50-tych do tego problemu stanowił reakcję na forsowaną przez władze federalne politykę *termination*. „Kongres Indian” podjął walkę o zwłokę w realizacji tej koncepcji, argumentując swą opozycję wobec projektów rządowych nieprzygotowaniem ówczesnych społeczności tubylczych do zmiany ich dotychczasowego statusu, z którym wiązał się szereg świadczeń państwa na rzecz ludności indiańskiej. Zmiana sytuacji prawnej Indian odciąłaby ich od tej pomocy. Działalność „Kongresu Indian” na tym polu uwieńczona została powodzeniem w połowie lat 50-tych, kiedy to w szeregu przypadków odroczone realizację programu *termination*.

„Kongres Indian” nadal istnieje, choć jego działalność ogranicza się obecnie do organizowania dorocznych walnych zjazdów, stwarzających jedynie okazję do dyskusji i wymiany poglądów. Jego dawniejsze funkcje w zakresie obrony najszerszej pojmowanych interesów indiańskich przejęły inne, bardziej radykalne organizacje i ruchy społeczne powstałe w latach 60-tych i 70-tych (Deloria 1976 : 779 - 780; Fey and McNickle 1970 : 238 - 239; Witt 1970 : 106; Spicer 1969 : 143 - 144).

Radykalizacja niektórych środowisk indiańskich nastąpiła w poważnym stopniu dzięki obserwacji, a później i bezpośredniemu poparciu murzyńskiego ruchu na rzecz praw obywatelskich. Choć zaangażowanie Indian w tym ruchu było minimalne ze względu na jego obcość ideologiczną, to jednak sukcesy zarówno umiarkowanych, jak i radykalnych nurtów walki Murzynów o emancypację społeczną wskazały tubylczym aktywistom odmienną od dotychczas stosowanej strategię obrony własnych interesów (Deloria 1974 : 23 - 25, 32 - 33).

Jedną z pierwszych organizacji indiańskich, która zaadaptowała pewne hasła i formy walki ruchu na rzecz praw obywatelskich była „Narodowa Rada Młodzieży Indiańskiej” (*National Indian Youth Council*), utworzona w 1961 r. Organizacja ta stworzyła tubylczej młodzieży dogodne warunki dla dyskutowania metod walki z dyskryminacją i dominacją społeczeństwa amerykańskiego. Po raz pierwszy aktywnie włączyła się ona do akcji protestu w 1964 r., organizując strajki okupacyjne Indian stanu Washington, którzy domagali się respektowania przez władze stanowe ich praw rybackich i myśliwskich zagwarantowanych w traktatach indiańsko-amerykańskich. Dla osiągnięcia większego rozgłosu i zwrócenia uwagi opinii publicznej na ten konflikt zaproszono do współpracy osobistość świata sztuki (Deloria 1974 : 25 - 26; Witt 1970 :

: 115 - 116; Frey and McNickle 1970 : 241 - 243). Mimo że „Narodowa Rada Młodzieży Indianńskiej” skoncentrowała się na aktywizacji społeczno-politycznej tylko niektórych indiańskich regionów USA⁵, to jednak jej program ideowy⁶ i formy działalności znalazły rzesze młodych sympatyków zarówno wśród mieszkańców rezerwatów, jak i miejskich gett (Deloria 1976 : 780 - 781; Fay and McNickle 1970 : 241 - 243; Witt 1970 : 112 - 113, 115 - 116).

Efektem tej popularności „Narodowej Rady Młodzieży Indianńskiej” w całym kraju była krytyka lokalnych warunków życia i dążenie do ich poprawy. W tej atmosferze zaczęły masowo powstawać drobne organizacje indiańskie powołane w celu usunięcia specyficznych dla danego regionu niesprawiedliwości. W swej walce sięgały one już jednak do arsenału środków wypróbowanych przez NIYC jako bardziej skutecznych niż tradycyjne bojkotowanie i rezygnowanie ze stosowania wszelkich sposobów walki społecznej i politycznej tylko dlatego, że były one amerykańskiego pochodzenia. Od tej taktyki odeszła najpierw NIYC, a w ślad za nią większość nowopowstających organizacji indiańskich. (Deloria 1974 : 27 - 28).

Radykalizacja tubylczych środowisk nasiliła się szczególnie w drugiej połowie lat 60-tych, obejmując głównie mieszkańców indiańskich dzielnic wielkich metropolii Zachodniego Wybrzeża. Ich hasłem stało się *red power*, wyrażające w lapidarny sposób polityczny program najbardziej bojowej organizacji tego obszaru o nazwie „Zjednoczeni Tubylczy Amerykanie” (*United Native Americans*). Wkrótce na tę samą drogę weszli aktywiści z miast Środkowego Zachodu. Tworząc w 1968 r. indiańskie patrole, które nadzorowały i kontrolowały działalność amerykańskiej policji w indiańskiej dzielnicy Minneapolis, dali oni początek bardzo głośnej w latach 70-tych organizacji pod nazwą „Ruch Amerykańskich Indian” (*American Indian Movement*) (Deloria 1974 : 34 - 36 League ... 1971 : 41 - 42).

Te radykalne organizacje, utworzone z inicjatywy Indian miejskich, nawiązały żywe kontakty z młodzieżą zamieszkującą rezerваты nie tylko w celu rozszerzenia swych wpływów na te konserwatywne, dotychczas politycznie bierne zbiorowości indiańskie, ale przede wszystkim z racji uznania ich za prawdziwych sukcesorów i kontynuatorów tubylczego dziedzictwa kulturowego (Deloria 1974 : 40 - 41). Dialog nawiązany z ludźmi kultywującymi nadal szereg tradycji plemiennych stał się pożywką dla nowej dziedziny walki tubylczych radykałów, walki o kulturową od-

⁵ Północno-Zachodnie Wybrzeże (głównie stan Washington), a później Południowy Zachód (stany: Oklahoma i Nowy Meksyk).

⁶ Został on przedstawiony w bardzo poczytnej i popularnej, szczególnie wśród indiańskiej młodzieży, książce Stana Steinera, *The New Indians*.

nową „wykorzenionych” Indian miejskich i przywrócenie im indiańskiej tożsamości etnicznej.

W dążeniach tych przywódcy i ideologowie radykalnych organizacji zaczęli posługiwać się zmodernizowaną u schyłku lat 60-tych koncepcją trybalizmu. Ruch na rzecz obrony plemienia jako najwłaściwszej, usankcjonowanej przez tradycję formy indiańskiego życia społeczno-politycznego i organizacji zdolnej skutecznie strzec i bronić własnego dziedzictwa kulturowego stał się motywem przewodnim walki omawianych tu radykalnych organizacji indiańskich z asymilacyjnymi wysiłkami USA lat 60- i 70-tych. W związku z tym położono nacisk na rozbudzenie wśród poszczególnych plemiennych grup Indian świadomości etnicznej w oparciu o wspólnotę ich terytorium, tradycji, wartości i interesów (Landy 1958: 251; Frisch 1970: 208). Do osiągnięcia tego celu zmierza się poprzez kładzenie nacisku na 1) rozwój współczesnej kultury plemiennej, która byłaby atrakcyjna dla wszystkich Indian bez względu na stopień ich zakulturowania; 2) wzmocnienie więzi społecznych pomiędzy członkami danego plemienia oraz powołanie do życia sprawnej organizacji plemiennej, zdolnej do walki o indiańskie ideały; 3) przejęcie władzy i kontroli nad własnym społeczeństwem zarówno w kategoriach społeczno-politycznych, jak i ekonomicznych (White 1974: 289). Z owych podstawowych kierunków działania trybalizmu wyraźnie wyłania się wizja politycznej, społeczno-kulturowej i ekonomicznej autonomii poszczególnych społeczności plemiennych USA w ramach społeczeństwa amerykańskiego.

Rozwój nowoczesnej ideologii trybalistycznej jest dziełem młodych, wykształconych aktywistów indiańskich, rekrutujących się na ogół spośród Indian miejskich. Zaangażowani w radykalnych organizacjach zaczęli oni identyfikować się z mieszkańcami rezerwatów i ich życiowymi problemami. Mimo braku stałych kontaktów ze swym środowiskiem etnicznym (wychowywali się z dala od rezerwatów i plemiennych tradycji), podjęli trud opanowania języka własnego plemienia i szczegółowego poznania jego kultury z istniejących na ten temat publikacji antropologicznych. Ludzie ci, po odrzuceniu możliwości identyfikowania się ze społeczeństwem amerykańskim, w pełni świadomie dopracowali się nowej tożsamości etnicznej poprzez powrót do swego kulturowego podłoża. Tę drogę przeobrażeń własnej świadomości starali się propagować w środowiskach Indian miejskich, odnosząc w tym względzie znaczny sukces.

Poszukiwanie nowej świadomości etnicznej przez Indian miejskich było reakcją na dyskryminację i nieakceptowanie ich przez społeczeństwo dominujące, które stanowiło przecież jedyny układ odniesienia dla aspiracji ludzi wyrwanych we wczesnym dzieciństwie ze swego na-

turalnego środowiska społeczno-kulturowego. W poczuciu wyalienowania ze społeczeństwa amerykańskiego odrzucili oni jego wartości i styl życia. W tej sytuacji jedyną alternatywą było utożsamienie się z tą częścią mieszkańców rezerwatów, którzy zachowali jak najwięcej cech indiańskości. Zwracając się ku tubylczej kulturze, pragną ją jednak tak zmodernizować, aby zaspokajała ona wszystkie aktualne potrzeby swych nosicieli. Dlatego też odrzucają zarówno dysfunkcjonalną tradycyjną kulturę plemienną, jak i faktycznie amerykańską kulturę indiańskiej klasy średniej ubraną jedynie w fasadę tubylczości. Poszukiwanie sposobów stworzenia autentycznej współczesnej kultury indiańskiej trwa nadal, a celowi temu służyć ma w pierwszym rzędzie powołanie do życia nowych instytucji plemiennych, które realizowałyby postulat indiańskiej samorządności, uwolnionej wreszcie od uciążliwej kurateli społeczeństwa dominującego (Deloria 1974: 40 - 41; Mathur 1975: 457; White 1974: 285).

Najmniej zainteresowania działalnością ruchu trybalistycznego jest indiańska klasa średnia, zorientowana zasadniczo proamerykańsko i stosunkowo dobrze zintegrowana ze społeczeństwem dominującym, aczkolwiek nie w pełni jeszcze przez nie akceptowana. Ludzie ci zerwali już z plemiennym kolektywizmem na rzecz zdobywania indywidualnego sukcesu. Pod względem ekonomicznym są reprezentantami amerykańskiej klasy średniej i swój akces do niej podkreślają również poprzez przyjęcie jej stylu życia. Brak całkowitej akceptacji tej grupy Indian przez społeczeństwo amerykańskie sprawia, że nie można tu jeszcze mówić o ich asymilacji, a jedynie o zaawansowanej akulturacji. Częściowe odrzucenie indiańskiej klasy średniej przez społeczeństwo dominujące skłania ją do utrzymywania jeszcze pewnych, choć już niezbyt ożywionych, kontaktów ze swymi współplemieńcami, którzy negują zdobywanie sukcesu wg standardów amerykańskich. Tubylczy przedstawiciele klasy średniej manifestują swoją indiańskość już tylko okazjonalnie w czysto spektakularnych zachowaniach (np. noszenie „indiańskiego” stroju w trakcie uroczystości plemiennych, zjazdów, narad, festiwali folklorystycznych itp.; bierne, a niekiedy i czynne uczestnictwo w niektórych obrzędach religijnych itd.), przy równoczesnym braku zainteresowania żywotnymi problemami indiańskiej społeczności i jej kultury. Ta obojętność dla spraw tubylczych tłumaczy nikłe poparcie, jakiego udziela klasa średnia ruchowi trybalistycznemu (White 1974: 286; Mathur 1975: 457 - 458; Kupferer 1970: 155 - 157).

Rzecz charakterystyczna, że podobny stosunek do ruchu trybalistycznego wyrażają tzw. tradycjonałisci (zwani też konserwatystami). Są to zazwyczaj ludzie starzy, żyjący nadal w kręgu kultury rezerwatywnej z lat 1900 - 1940. Brak jakichkolwiek kwalifikacji zawodowych,

połączony często z wtórnym analfabetyzmem oraz izolacją terytorialną, odciał ich od ściślejszych kontaktów ze społeczeństwem amerykańskim, ograniczając do minimum w tej grupie Indian efekty akulturacji. Zasklepieni w kultywowaniu plemiennych zwyczajów nie przejawiali żadnych zainteresowań sprawami ogólnoindiańskimi. Nic więc dziwnego, że nie udzielili poparcia również ruchowi trybalistycznemu, często nie orientując się w celach i istocie jego działania. Mimo to aktywiści tego ruchu identyfikują się z tą właśnie grupą Indian, widząc w niej dziedzica prawdziwej indiańskości, do której mogą odwoływać się autochtoni poszukujący utraconej niegdyś tożsamości kulturowej i etnicznej (Mathur 1975: 457 - 458; White 1974 : 285; Deloria 1974: 40; Kupferer 1970: 152 - 154).

W obronie indiańskiej odrębności, uznanej za podstawę skutecznego przeciwstawiania się procesowi asymilacji, tubylczy aktywiści podejmują najrozmaitsze formy walki: wytaczają procesy poszczególnym agendom rządowym, organizują strajki okupacyjne i marsze protestacyjne, obejmują ważne dla sprawy indiańskiej urzędy w strukturze władzy USA, tworzą proindiańskie *lobby*. Zwycięstwo w tym zakresie uzależniają oni przede wszystkim od powodzenia w walce o samostanowienie polityczne i ekonomiczne, należycie zorganizowane szkolnictwo i służbę zdrowia, likwidację uprzedzeń rasowych i tolerancję religijną. Dążenia na rzecz uzyskania niezależności politycznej przejawiają się zarówno w minimalistycznych żądaniach umożliwienia Indianom decydowania o własnych sprawach na szczeblu lokalnym poprzez uwolnienie się od uciążliwego i hańbiącego paternalizmu społeczeństwa amerykańskiego, jak i w maksymalistycznych propozycjach walki o uznanie na forum międzynarodowym indiańskich rezerwatów jako niezależnych, quasipaństwowych organizmów politycznych.

Batalia o ekonomiczną niezależność ludności autochtonicznej koncentruje się głównie na wyegzekwowaniu amerykańskich zadłużeń wobec Indian z tytułu dawnych porozumień traktatowych; na uruchomieniu administrowanych przez Bureau of American Indians zasobów finansowych poszczególnych plemion zgodnie z ich życzeniami i potrzebami; na zdobyciu możliwości dyktowania nieindiańskim przedsiębiorstwom sprawiedliwych warunków eksploatacji rezerwatowych zasobów naturalnych; na maksymalnym ograniczeniu współczesnych wywłaszczeń z racji aktualnych potrzeb gospodarczych czy komunikacyjnych USA, a w przypadku ich nieuchronności — na wywalczeniu godziwego ekwiwalentu za pozbawienie Indian ich dotychczasowych tytułów własności; wreszcie prowadzi się uporczywe starania o likwidację szczególnie dużego bezrobocia na terenie rezerwatów oraz o zdobycie intratniejszych stanowisk pracy dla Indian miejskich.

Równolegle prowadzona walka o szkolnictwo kładzie nacisk nie tylko na generalne udostępnienie młodzieży indiańskiej możliwości zdobycia wyższych kwalifikacji zawodowych, a w konsekwencji zajęcia przez nią korzystniejszych pozycji społecznych. Chodzi bowiem o to, aby system edukacji był dostosowany do potrzeb kulturowych ludności autochtonicznej; by w programach szkolnych położono nacisk na naukę tubylczych języków i historii; by podkreślano wartość indiańskiej kultury; by w szkołach z mieszanym zespołem uczniów (białych i kolorowych) wpajano poszanowanie dla dziedzictwa kulturowego każdej z grup. Tylko tak zorientowane programy nauczania mogą być atrakcyjne dla indiańskiej młodzieży, która obecnie uchyla się od obowiązku szkolnego, znajdując w szkołach dezaprobatę dla tradycji wyniesionych z rodzinnych domów i uznawanych przez nią wartości.

Jednym z ważniejszych ogniw walki o zachowanie przez Indian odrębnego oblicza kulturowego były od wieków i są nadal zmagania o niezależność życia religijnego, o możliwość wyboru takich wierzeń, które najbardziej odpowiadają duchowym potrzebom autochtonów. Problem ten jest szczególnie skomplikowany ze względu na aktualną kompozycję wyznawanych przez Indian religii od najrozmaitszych wyznań chrześcijańskich poczynając, poprzez religie synkretyczne do nieznaczenie tylko zmodyfikowanych wierzeń i obrządków tradycyjnych. W walce o duchową niezależność Indian zainteresowani są obecnie przedstawiciele wszystkich trzech typów wyznań, upatrując w tubylczych sposobach realizacji życia religijnego swoistego wyznacznika swej odrębności kulturowej, stanowiącej podstawowy składnik tzw. indiańskiej *ethnicity*.

3. Indianie we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie amerykańskim: integracja z narodem — konsolidacja etniczna

Mimo oporu Indian wobec asymilacyjnej działalności USA, postępująca ich amerykanizacja jest dziś procesem nieodwracalnym i nieuchronnym, a sama ludność tubylcza przekształca się stopniowo w jeden z wieloetnicznych segmentów pluralistycznego społeczeństwa amerykańskiego, włączając się w jego główny nurt w charakterze etników o tubylczym rodowodzie. Indianie nie tylko uczestniczą w tym nasilającym się obecnie procesie integracji ze społeczeństwem amerykańskim, ale równocześnie ulegają procesowi, który będziemy tu określać mianem etnicznej konsolidacji. Polega on na kształtowaniu się grupy etnicznej rozumianej za B. Bilge jako *community of people linked by common identity rather than by common residence* (1974: 12), której zadaniem

jest funkcjonowanie ponad dotychczas istniejącymi grupami plemiennymi, rezerwatowymi i indiańskimi gettami miejskimi. Proces ten jest ściśle sprzężony z integracją, stanowiąc formę obrony przed najgroźniejszą jej alternatywą, tj. amerykańizacją Indian połączoną z utratą ich własnej osobowości kulturowej. Konsolidacja etniczna Indian zapewnia im włączenie się do społeczeństwa amerykańskiego w charakterze grupy etnicznej dysponującej świadomością wspólnoty pochodzenia, dziejów, wartości, wzorów zachowań i ujednoliconej kultury. Tylko taka grupa jest bowiem zdolna do skuteczniejszego przeciwstawienia się uniformizującemu wpływom społeczeństwa amerykańskiego niż np. drobne, rozproszone, a nadto często wewnętrznie rozbite społeczności plemienne.

Proces etnicznej konsolidacji Indian nie jest zjawiskiem nowym, bowiem jego korzenie tkwią w czasach tworzenia się wieloplemiennych aliansów politycznych dla obrony indiańskich terytoriów przed ekspansją białych oraz w działaniach ponadplemiennych ruchów społeczno-religijnych, które z reguły na pewien czas likwidowały międzyplemienne antagonizmy, skupiając szereg grup indiańskich wokół wspólnego przywódcy charyzmatycznego (proroka, mesjasza) i jego ideologii. W ramach tych konfederacji i ruchów religijnych kształtowały się pierwsze więzi o panindiańskim charakterze (Nowicka 1975: 142 - 171).

Po fazie konsolidacji Indian w krótkotrwałe związki polityczne i religijne nastąpiła już w okresie istnienia rezerwatów faza konsolidacji terytorialnej. Polegała ona na kształtowaniu się grupy terytorialnej, złożonej z kilku społeczności plemiennych osadzonych w jednym rezerwacie, w oparciu o więzy solidarności i identyfikowanie się poszczególnych osobników z grupą zamieszkującą dany rezerwat przy równoczesnym zachowaniu przez nich własnej tożsamości plemiennej.

Podobny w swym charakterze proces konsolidacji przebiegał po II wojnie światowej w indiańskich gettach wielkomiejskich, które utworzyli Indianie o różnym pochodzeniu plemiennym i rezerwatowym. Utożsamiając się w dalszym ciągu ze swym plemieniem i rezerwatem, z którego wyszli i do którego wracali w okresach świątecznych czy wakacyjnych, zaczęli również identyfikować się ze społecznością dzielnicą indyjską w miejskiej metropolii.

Kolejnym etapem omawianego tu procesu jest etniczna konsolidacja Indian, która — stanowiąc w prostej linii kontynuację poprzednich faz — nateżyła się w okresie powojennym, a już szczególnie przyśpieszeniu uległa od schyłku lat 60-tych. Jej wyrazem jest masowe, wewnętrzne zaakceptowanie przez tubylców panindiańskiej identyfikacji etnicznej, którą próbowano im bezskutecznie narzucić od chwili zetknięcia się białych z tubylczą ludnością Ameryki. Należy bowiem pa-

miętać, że pojęcie Indian jako ogólnej kategorii rasowo-etnicznej stworzone zostało przez społeczeństwo dominujące, służąc określaniu wielce zróżnicowanej antropologicznie, językowo, kulturowo i społecznie ludności tubylczej Nowego Świata. Nie stało się ono jednak aż do ostatnich dziesięcioleci powszechnie akceptowaną formą etnicznej identyfikacji tubylców, którzy przez całe stulecia trwali przy swej tożsamości plemiennej uzupełnionej w XIX w. dodatkowo o tożsamość terytorialną. Dopiero burzliwe zmiany w życiu społeczności indiańskich zainicjowane w latach II wojny światowej stworzyły sprzyjające warunki dla procesu ich etnicznej konsolidacji, której efektem jest niedawne pojawienie się na arenie politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturowej USA etnicznej grupy Indian.

Proces ten pozostaje w dialektycznym związku z integracją, stając wraz z nią dwie strony procesu modernizacji społeczności indiańskich, które — włączając się w główny nurt społeczeństwa amerykańskiego — przekształcają się w jedną z grup tzw. etników. Na takie właśnie miejsce Indian w społeczeństwie amerykańskim wskazuje ostatnio coraz powszechniejsze ich samookreślanie się jako Indian-Americans⁷. Obok tej innowacji w środowiskach indiańskich funkcjonują jednak nadal jeszcze inne, starsze warianty ich etnicznej identyfikacji. W związku z tym większość Indian wykazuje aktualnie potrójną tożsamość etniczną, określając siebie równocześnie jako np. 1) Sioux, 2) Indianin lub tubylec i 3) indiański lub tubylczy Amerykanin.

O ile pierwsze samookreślenie stanowi ekspresję bardzo silnych jeszcze więzi plemiennych, o tyle drugie jest już przejawem myślenia w kategoriach ponadplemiennych, trzecie natomiast stanowi wyraz przyjęcia statusu etnika, którego „z innymi *ethnics* łączy [...] nie tylko wspólny los i doświadczenie, ale też wspólna otoczka kulturowa społeczeństwa amerykańskiego, dzieli [...] zaś to, co dla każdej z tych zbiorowości jest specyficzne — ich »etniczność« wywiedziona z kraju swego pochodzenia” (Posern-Zieliński 1978: 106). Koncepcja ta zrywa definitywnie z tradycją sytuowania Indian poza nawiasem społeczeństwa amerykańskiego i stawia ich obok innych grup czy zbiorowości USA, takich jak Chicanos, Chinese-Americans, Polish-Americans itp., którzy wyróżniają się od WASP-ów (uosobienia amerykańskości) „pewną odrębnością cech wytlumaczalnych jedynie poprzez odwołanie się do et-

⁷ Znaleźć je można m. in. na łamach wiodących „narodowych” czasopism indiańskich: „Akwesasne Notes”, vol. 1: 1969 i nast., New York oraz „Wassaja. A National Newspaper of Indian America”, vol. 1: 1973 i nast., San Francisco. Na temat współczesnej etnicznej identyfikacji Indian zob. Bushnell 1968; Wax 1971; Bahr, Chadwick and Day 1972.

nicznych rodowodów i tradycji tych grup i zbiorowości" (Posern-Zieliński 1978: (106).

Indiańska grupa etniczna zaczęła się formować w oparciu o świadomość odrębności tubylców od społeczeństwa dominującego oraz łączące ich poczucie wspólnoty pochodzenia, dziejów i tradycji. Zarówno z refleksji nad własną odmiennością od białych i czarnych Amerykanów, jak i zachowań, pojawiło się poczucie bliskości i swojskości, które poczęło cementować wszystkich Indian bez względu na ich plemienną przynależność. Wyraziło się ono w stopniowym kształtowaniu się świadomości etnicznej, będącej już refleksyjnym poczuciem wspólnoty z wszystkimi Indianami USA w przeciwieństwie do uprzednio spontanicznie odczuwalnej własnej odrębności i swojskości ograniczonej głównie do plemienia czy grupy terytorialnej⁸.

Czynnikiem przyspieszającym etniczną konsolidację Indian była świadomość ubóstwa, jakie stało się udziałem niemal wszystkich społeczności tubylczych w efekcie politycznej i ekonomicznej dominacji społeczeństwa amerykańskiego. Nasilająca się szczególnie w okresie powojennym walka o polepszenie materialnych warunków życia zaczęła bardzo skutecznie jednoczyć Indian, sprzyjając krystalizowaniu się wśród nich poczucia wspólnoty tubylczych interesów. Znalazło to wyraz w angażowaniu się indiańskich aktywistów politycznych w walkę obcych im plemion o poprawę warunków codziennej egzystencji. Ta forma panindiańskiej solidarności, zrodzona ze zrozumienia ekonomicznych uwarunkowań wspólnoty losu Indian, przyczyniła się do poważnego wzmocnienia wśród nich więzi rasowo-etnicznych. A zatem ekonomiczna deprywacja Indian wraz z powszechnie odczuwaną przez nich dyskryminacją i wyzyskiem ze strony społeczeństwa dominującego stworzyły korzystną sytuację dla formowania się ponadlokalnej i ponadplemiennej świadomości, która konsolidowała rozproszone społeczności indiańskie.

Rozpatrując proces etnicznej konsolidacji Indian USA należy zwrócić uwagę na fakt, że nie przebiega on w oparciu o takie czynniki, jak jeden język, jedna kultura i jedna religia — podstawowe w kształtowaniu się świadomości etnicznej wielu środowisk imigracyjnych w Ameryce. Zróżnicowanie językowe, kulturowe i religijne wśród ludności autochtonicznej było bowiem ogromne już przed przybyciem Europejczyków. W tej sytuacji jednym z ważniejszych czynników etnicznej kon-

⁸ Zob. uwagi na temat świadomości etnicznej w: Chlebowczyk 1975, s. 162. Odmienne stanowisko reprezentuje Wiatr 1969, s. 380, który świadomość etniczną sytuuje w spontanicznej, nieuświadomianej sferze odczuć psychicznych. Pogląd ten nie znajduje jednak potwierdzenia w przypadku Indian USA, którzy na ogół posiadają refleksyjną świadomość etniczną, nie będącą wszakże jeszcze świadomością narodową.

solidacji stała się świadomość historyczna, obejmująca zarówno „tradycję, jak i pewne przynajmniej elementy naukowej «rekonstrukcji» przeszłości czy też elementy filozofii czasu i historii” (Szacki 1971:248). Ona to miała istotny wpływ na kształtowanie się poczucia etnicznej odrębności Indian. Odwoływanie się ich do minionych dziejów przybiera często formę idealizacji przeszłości w imię kontynuowania bądź odrodzenia tubylczych wzorów życia i wartości duchowych. Odwołując się do przeszłości, Indianie poszukują w niej przede wszystkim płaszczyzny wzajemnego porozumienia się bez względu na swe plemienne pochodzenie. Odnaleźli ją głównie w dziejach tubylczych zmagających z białymi. Takie postacie, jak: Pontiac, Tecumseh, Sitting Bull, Crazy Horse, Geronimo, Osceola, czy Chief Joseph, obok wielu innych tubylczych przywódców, stały się uznanymi przez całą grupę symbolami dążeń Indian do wolności i kulturowej niezależności, sprzyjając rodzinom panindiańskiej solidarności i nowej etnicznej identyfikacji⁹.

W procesie formowania się grupy etnicznej istotną rolę odgrywa zawsze jej kultura. W przypadku Indian rola ta przypadła tzw. kulturze panindiańskiej, na którą złożyły się wyselekcjonowane elementy poszczególnych kultur plemiennych oraz pewne zaakceptowane wpływy euro-amerykańskie. Ona to poczęła pełnić funkcję kultury etnicznej, przyspieszając kształtowanie się nowej, ogólnoindiańskiej tożsamości etnicznej (Thomas 1970: 129, 139; Newcomb 1955: 1041 - 1045). Panindiańska kultura zaczęła kształtować się wówczas, gdy szereg tubylczych społeczności utraciło już swą dawną plemienną orientację kulturową, a równocześnie odrzucało możliwość pełnego zaakceptowania i przejęcia kultury społeczeństwa dominującego. Jediną alternatywą wypełnienia powstałej w ten sposób próżni było wyeksponowanie takich elementów kultur plemiennych, które mogłyby pełnić w nowych warunkach funkcję symboli indiańskości. One to, przekształcone w swoiste „etniczne sygnały”, służą obecnie manifestacji, a równocześnie afirmacji indiańskiej *ethnicity*, stanowiąc zewnętrzny wyraz kulturowej odrębności Indian (Thomas 1970: 128 - 140; Newcomb 1956: 117 - 122; Gunther 1950: 174 - 180; Rhodes 1952: 127 - 132; Howard 1955: 215 - 220).

Funkcje takie pełnią przede wszystkim aktualnie wyznawane przez ludność tubylczą religie, ale tylko te posiadające indiański rodowód. Mowa tu zarówno o „tradycyjnych” religiach plemiennych, które po długich latach utajenia lub rudymenarnego tylko funkcjonowania przeżywają obecnie renesans, jak i o religiach synkretycznych wyrosłych

⁹ O roli tradycji i historii w kształtowaniu świadomości etnicznej lub narodowej zob.: Chlebowczyk 1975, s. 32 - 33, 202; Wiatr 1969, s. 392 - 395; Assorodobraj 1967, s. 87; Szacki 1971, s. 246 - 248, 254.

na tubylczym podłożu, a zatem uznanych również za własne, indiańskie, mimo znacznego udziału w nich elementów chrześcijańskich. Religie te funkcjonują jako ważny mechanizm obrony indiańskiego dziedzictwa kulturowego, który sprzyja zachowaniu jego ciągłości. Jest to szczególnie widoczne w przypadkach tych religii, które są silnie zintegrowane z życiem codziennym swych wyznawców i ich kulturą. Propagując własne, choć wyrosłe z lokalnych tradycji, systemy wartości i wzory zachowań (podporządkowanie się im stanowi przejaw religijności wiernych), utrwalają one zależność, na mocy której wyznawanie tubylczej religii oznacza zachowanie indiańskości.

Bez względu na przyjętą strategię walki o kulturową odrębność tubylczych Amerykanów, indiańskie religie niewątpliwie wzmacniają odporność swych adherentów na wpływy obcej cywilizacji. Jest to efekt włączenia starań o zachowanie wyselekcjonowanych elementów tradycji do kręgu podstawowych dyrektyw ideologicznych. Równocześnie jednak wielość indiańskich religii oraz ograniczony zasięg społecznego oddziaływania każdej z nich (grupa wyznawców) sprawiają, że tubylcze religie bronią wyłącznie tej spuścizny kulturowej, z której one same wyrastają. W związku z tym nie mogą one w zasadniczy sposób wpływać na przebieg procesu etnicznej konsolidacji Indian, choć ich pośredni wkład jest niezaprzeczalny i istotny. Polega on na skutecznej obronie pryncypiów indiańskości (np. kolektywizmu jako zasady współżycia społecznego, modelu wielkiej rodziny jako podstawowej komórki społecznej, głębokiego uwewnętrznienia doświadczeń religijnych, sakralizacji związków człowieka z przyrodą itp.), które stanowią ważny składnik kształtującej się panindiańskiej etniczności. Tak więc religie o tubylczym rodowodzie, broniąc lokalnego dziedzictwa kulturowego w istocie rzeczy pośrednio przygotowują również grunt pod etniczną konsolidację Indian, choć z pozoru większość z nich proces ten zdaje się opóźniać. Ze względu na skuteczną obronę indiańskości, jako specyficznego stylu życia tubylców, religie te sprzyjają procesowi włączania się Indian w główny nurt społeczeństwa amerykańskiego na podobnych warunkach, na jakich czyniły to np. etniczne grupy i zbiorowości imigrantów z Europy i Azji poprzez stworzenie kultur etnicznych w oparciu o tradycje krajów swego pochodzenia¹⁰.

Wśród czynników etnicznej konsolidacji Indian USA ważne miejsce zajmuje zjawisko społeczno-kulturowej marginalizacji, które stało się udziałem zarówno Indian zamieszkujących rezerваты, jak i osiadłych w miastach, przy czym ci ostatni odczuli skutki jego działania w szczególnie dotkliwy sposób. Intensywne wojenne i powojenne migra-

¹⁰ Szczegółowe rozważania na ten temat zob.: Posern-Zielińska, 1979.

cje ludności tubylczej z rezerwatów do wielkich ośrodków miejskich uczyniły z Indian swoistą grupę imigrantów wewnętrznych, przybywających z najbardziej zacofanych, wiejskich rejonów kraju do miejskich metropolii, w których los ich bardzo przypominał los imigrantów z Ameryki Łacińskiej czy Europy Środkowej i Wschodniej. Indianie opuścili swe wiejskie zaplecze jako przedstawiciele tzw. *folk-group*, w której stosunki międzyludzkie opierały się na kontaktach osobistych, a poszczególne jej członków łączyły więzi emocjonalne. Tymczasem w nowych miejscach swego osiedlenia zetknęli się oni z miejskim społeczeństwem industrialnym, którego sprawne funkcjonowanie uzależnione jest głównie od współdziałania ze sobą ludzi obcych w imię łączących ich interesów.

Miasta, mimo utworzenia w nich tubylczych gett, stały się terenem natężonych kontaktów interetnicznych i interkulturowych, w efekcie których Indianie poczęli ulegać coraz silniejszej amerykanizacji. Przekształcając się czy to w proletariatus wielkoprzemysłowy, czy też w inteligencję, musieli zaakceptować obce im reguły organizacyjne społeczeństwa miejskiego. Zostali w ten sposób zobligowani do utożsamiania się z dwoma opozycyjnymi (*folk-urban*) systemami społecznymi, co pogłębiało ich marginalizację sprawiającą, że nie identyfikowali się w pełni z żadnym z nich. Zjawisko to wywołało poważne reperkusje psychiczne zarówno w życiu poszczególnych jednostek, jak i całych tubylczych zbiorowości miejskich. Rozdarci pomiędzy dwa światy wartości mieli do wyboru albo zamknięcie się w obrębie własnej grupy i jej systemu społeczno-kulturowego, skazując się na izolację społeczną, albo też czynne uczestnictwo w życiu obcego społeczeństwa. Z tą drugą jednak alternatywą nieodłącznie związane było narastanie kompleksu niższości wobec społeczeństwa dominującego (miejskiego). Negatywna samoocena, jako skutek marginalizacji, wywołała wśród Indian zasadniczo dwa typy reakcji — albo lumpenproletaryzację i zasilanie przez nich marginesu społecznego¹¹, albo też chęć podniesienia statusu własnej grupy do standardów obowiązujących w społeczeństwie amerykańskim (miejskim). Zmiany w tym względzie nie były jednak łatwe do przeprowadzenia,

¹¹ Ten typ reakcji był i nadal jeszcze jest typowy dla tych Indian, którzy zasilali miejskie obszary ubóstwa. Wyrwani ze swego rolniczego środowiska, nie przygotowani do życia w wielkich aglomeracjach miejskich, pozbawieni szeregu tubylczych instytucji społecznych i wyzwoleni z rygorów społecznej kontroli, ulegali tej samej dezorganizacji społecznej, jaka z reguły stawała się udziałem imigrantów przybyłych do amerykańskich miast z najrozmaitszych wiejskich rejonów świata. Przejawiała się ona w gwałtownym wzroście przestępczości, alkoholizmie, rozpadzie rodziny, itp. Zob.: League ... 1971, s. 39 - 43; Bigony 1974, s. 345 - 366; Thomas 1974, s. 270 - 278.

a trudności te pogłębiały jeszcze stereotypowo negatywne sądy białych Amerykanów o ludności tubylczej¹².

Ten drugi typ zachowań był charakterystyczny dla młodego pokolenia Indian, które wzrastając w wielkich metropoliach miało o wiele większe szanse zdobycia wykształcenia średniego i wyższego niż ich rówieśnicy z rezerwatów. Zdobywając wysokie kwalifikacje zawodowe byli równocześnie z racji swego pochodzenia nieustannie narażeni na pejoratywne oceny społeczeństwa, w które pragnęli się włączyć. Doświadczając skutków tzw. rozbieżności czynników statusu, właśnie ta grupa miejskich Indian „odkryła” ponownie — jak już wspominaliśmy — tubylcze środowisko etniczne, które ostatecznie uznała za własne. Powrót ten został połączony z szeregiem zabiegów oczyszczających, których funkcję pełniła wielkopłaszczyznowa, niezwykle ostra, często wręcz nie usprawiedliwiona krytyka zarówno samego społeczeństwa amerykańskiego, jak i jego kultury z jednej strony, a z drugiej — daleka idealizacja walorów tubylczego społeczeństwa¹³, opartego o więzi emocjonalne i kontakty osobiste, w efekcie czego uznano je za ucieleśnienie prawdziwie humanitarnych stosunków międzyludzkich oraz nosiciela najszczytniejszych ludzkich wartości i ideałów. Efektem tych poczynań było narodzenie się dumy z własnego pochodzenia oraz wysokiej oceny tubylczego dziedzictwa kulturowego¹⁴, co znakomicie ułatwiało przezwyciężenie uczucia niższości Indian wobec społeczeństwa amerykańskiego i ułatwiło w latach 60-tych polityczną aktywizację tubylczej inteligencji, części wykwalifikowanego proletariatu i przywódców środowisk rezerwatowych.

Ludzie ci, okreśłani powszechnie mianem „Nowych Indian”, powołali do życia szereg ponadplemiennych organizacji, które ze względu na zasięg swego oddziaływania stały się bardzo dogodnym kanałem szerokiego kolportowania „nacjonalistycznych” programów formułowanych przez indiańskich ideologów-aktywistów. Wspierane spektakularnymi akcjami walki o prawa Indian (np. inwazja Alcatraz w 1964 r., *fish-yns* na terenie stanu Washington, zorganizowanie karawany tzw. „Szlakiem Złamanych Traktatów”, zakończonej okupacją gmachu BIA w Waszyngtonie w 1972 r., okupacja Wounded Knee w Południowej Dakocie w 1973 r. itp.) trafiały do rzesz tubylców, budząc wśród nich lub ewidentnie wzmacniając świadomość ich etnicznej odrębności i kształtując

¹² Por. fazy marginalizacji zanalizowane przez Wright 1974, s. 96 - 103.

¹³ Zachowania te potwierdzają uogólnienia zawarte w pracy Malewskiego 1975, s. 450 - 457.

¹⁴ Niektórzy indiańscy intelektualiści i przywódcy polityczni głoszą nawet, że wartości indiańskiej kultury, a przede wszystkim organizacji społecznej, mogą być atrakcyjne również dla pozostałych Amerykanów: Por.: Deloria 1970, s. 222 - 238.

poczucie panindiańskiej solidarności nawet wówczas, gdy poszczególne akty protestu spotykały się z ostrą dezaprobatą części Indian.

Bardzo ważną funkcję w procesie konsolidacji Indian pełnią tubylcze wydawnictwa (książki, czasopisma i druki ulotne) oraz własnymi siłami organizowane na terenie wielkomiejskich gett ośrodki kultury indiańskiej, a także zakładane przy uniwersytetach przez tubylczych studentów kluby indiańskie. Instytucje te, szerząc informacje z zakresu historii północnoamerykańskich Indian, ich rodzimej kultury oraz dziejów stosunków interetnicznych, wzmacniają wśród sporej części Indian, głównie młodzieży, nastroje antyamerykańskie, sprzyjające krystalizacji poczucia przynależności do panindiańskiej wspólnoty.

Proces etnicznej konsolidacji Indian nie jest zakończony i trwa nadal. Stopień jego zaawansowania uzależniony jest od takich czynników, jak klasowo-warstwowa dyferencjacja Indian, poziom ich wykształcenia, aktywność polityczna, miejsce osiedlenia, typy powiązań z zewnętrznym światem nieindiańskim itp. W związku z tym nie we wszystkich środowiskach tubylczych wykształciła się panindiańska świadomość etniczna, nie wszędzie osiągnęła ona refleksyjny poziom rozwoju. Istnieją bowiem jeszcze grupy Indian, które identyfikują się wyłącznie na podstawie kryteriów lokalno-plemiennych, posiadając bardzo nikłe informacje o innych społecznościach tubylczych żyjących z dala od ich najbliższego sąsiedztwa. Przedstawiciele tego typu grup cechuje z reguły izolacja terytorialna i społeczna, wywołana przez brak kwalifikacji zawodowych połączony często z analfabetyzmem i podeszłym wiekiem (Kupferer 1970: 143 - 159; Deloria 1970: 267 - 268). Czynniki te uniemożliwiają nawiązanie szerszych kontaktów ze światem zewnętrznym, pozostawiając takich osobników, lub też całe ich grupy, poza nurtem procesu konsolidacyjnego.

Przeciwniegi biegun rozwoju panindiańskiej świadomości etnicznej reprezentują aktywiści współczesnych ruchów emancypacyjnych, którzy swą działalnością ideologiczną oraz codzienną praktyką społeczną i polityką wkraczają często już na grunt indiańskiego nacjonalizmu. Znakomicie zorientowani w prawnoustrojowych zasadach amerykańskiego życia społeczno-politycznego, próbują wykorzystać je w celu skuteczniejszej walki o prawa Indian do samostanowienia i kulturowej niezależności. Nie przeszkadza im to wszakże w werbalnym potępianiu cywilizacji amerykańskiej i negatywnym przeciwstawianiu jej indiańskim wartościom, zachowaniom i normom moralnym jako wyznacznikom *ethnicity* ludności autochtonicznej. Pragnąc uwolnić Indian od stygmatu pariasów w pluralistycznym społeczeństwie amerykańskim, poszukują oni gorączkowo zadowalających rozwiązań dylematu zaspokojenia potrzeb społecznych i duchowych z jednej strony, a z drugiej — za-

dośćuczynienia wymogom życia w kraju wysoce zindustrializowanym i zurbanizowanym (Steiner 1968: 124 - 135; Deloria 1970: 239 - 261; Burnette and Koster 1974).

Warto jednak podkreślić, że nawet indiańska elita intelektualna i polityczna traktuje często swą działalność umacniającą świadomość panindiańską czysto instrumentalnie, jako posunięcia podyktowane regułami nowoczesnej strategii walki w obronie tubylczych interesów. W mniejszym natomiast zakresie kieruje się ona otwarcie hasłami etnicznej konsolidacji Indian, które tylko sporadycznie pojawiają się w formie explicite formułowanych programów. Jednak obiektywne fakty, takie, jak: każdorazowe zaangażowanie się przedstawicieli najrozmaitszych plemion w tubylcze akty protestu zorganizowane niekiedy w obronie interesów lokalnej grupy Indian, międzyplemienna wymiana doświadczeń politycznych, uczestnictwo w ponadplemiennych organizacjach społecznych i kulturalnych, czytelnictwo indiańskich czasopism „narodowych” obok lokalnych (plemiennych) gazet, tworzenie się amalgamatu kultury etnicznej z elementów o bardzo zróżnicowanej proveniencji plemiennej itd., dowodzą coraz powszechniejszego kształtowania się wśród tubylczej ludności USA nowych, panindiańskich więzi etnicznych przy równoczesnym zachowaniu przez nią świadomości trybalistycznej.

Asymilacyjna polityka USA wobec Indian, jako integralna część całej etnicznej polityki tego państwa, ulegała w ciągu dziejów przeobrażeniom, na które coraz żywiej i świadomiej reagowały tubylcze społeczności. Z biegiem lat wypracowały one duży zestaw metod samoobrony. Zmagania te przyczyniły się do wzrostu świadomości etnicznej, co sprzyjało powojennej politycznej aktywizacji Indian. U źródeł tego procesu tkwią z całą pewnością wojenne i powojenne migracje ludności tubylczej z rezerwatów do miast, które przełamały jej dotychczasową izolację terytorialną i społeczną. Migracje te umożliwiały Indianom z jednej strony szerszy niż dotychczas dostęp do edukacji, z drugiej — do szczegółowego poznania istoty i form walki związków zawodowych oraz szeregu innych ruchów społecznych rozwijających swą działalność w wielkich miastach USA.

W tych warunkach getta miejskich Indian stały się środowiskiem sprzyjającym radykalizacji poglądów i metod działania. W procesie tym dużą rolę odegrała obserwacja i ocena strategii walki z dyskryminacją rasową poszczególnych ugrupowań ruchu murzyńskiego. Z kolei rozbudzenie zainteresowań indiańskiej młodzieży własnym dziedzictwem kulturowym nastąpiło w dużej mierze pod wpływem z jednej strony ru-

chów kontestacyjnych, ostro krytykujących amerykańską cywilizację i wysuwających propozycje młodzieżowej kontrkultury, a z drugiej strony — pod wpływem haseł rozwijającego się wówczas białego ruchu etnicznego, który podkreślał konieczność utrzymywania więzi amerykańskich etników z tradycjami krajów swego pochodzenia. Ze śledzenia ideologii i metod działania wszystkich tych ruchów oraz z wewnętrznego rozwoju samych społeczności tubylczych zrodził się radykalizm indiański drugiej połowy lat 60-tych, zorientowany na obronę własnej specyfiki kulturowej i odrębności rasowo-etnicznej oraz na przywrócenie tubylczej ludności USA autonomii politycznej i ekonomicznej.

Współczesne emancypacyjne dążenia Indian są bardzo zróżnicowane zarówno co do stawianych sobie celów, jak i podejmowanych sposobów ich realizacji. Sytuacja ta wynika przede wszystkim z rozbieżności ideologicznych, które zawarte są pomiędzy realistycznymi ocenami aktualnego i przyszłego miejsca Indian w społeczeństwie amerykańskim, a utopijną wizją fizycznego uwolnienia się Indian od obecności jakichkolwiek obcych żywiołów etniczno-rasowych. Wszystkie nurty emancypacyjnego ruchu Indian, bez względu na ich ideologiczną orientację, mają ogromne zasługi w opóźnianiu procesu asymilacji poprzez budzenie zainteresowań indiańskim dziedzictwem kulturowym, likwidację poczucia niższości wobec społeczeństwa amerykańskiego, wyjaśnianie przyczyn nierównoprawnej sytuacji ludności tubylczej we współczesnej strukturze USA i prowadzenie nowoczesnej walki o zmianę tej sytuacji. Mimo to stopniowa amerykanizacja Indian i ich integracja ze społeczeństwem amerykańskim jest zjawiskiem zachodzącym obiektywnie i niezależnie od natężenia realizmu czy demagogii w indiańskich programach dalszego rozwoju własnych społeczności. Bezsprzeczną zasługą tych koncepcji jest natomiast wydatne przyspieszenie etnicznej konsolidacji Indian, dzięki której włączają się oni w główny nurt społeczeństwa amerykańskiego jako grupa etników o tubylczym rodowodzie.

BIBLIOGRAFIA

Aśsorodobraj N.

1967 *Rola historii w narodzinach świadomości narodowej w Afryce Zachodniej*, „Studia Socjologiczne”, nr 1 (24).

Bahr H., B. A. Chadwick and R. C. Day (eds.)

1972 *Native Americans today: sociological perspectives*, New York.

Berkhofer R.F., Jr.

1965 *Salvation and the savage. An analysis of protestant missions and American Indian response, 1787 - 1862*, (b.m.w.).

Bigony B. A.

1974 *Native Americans in Detroit*, [w:] Hartman D. W. (ed.), *Immigrants and migrants: the Detroit ethnic experience. Ethnic studies reader*, "Journal of University Studies", vol. 10, no 2, 3, 4, Detroit, s. 345 - 366.

Bilge B.

1974 *Toward a theory of ethnicity and ethnic groups*, [w:] Hartman D. W. (ed.), *Immigrants and migrants: the Detroit ethnic experience. Ethnic studies reader*, "Journal of University Studies", vol. 10, nr 2, 3, 4, Detroit, s. 10 - 28.

Burnette R. and J. Koster

1974 *The road to Wounded Knee*, New York.

Bushnell J. H.

1968 *From American Indian to Indian American: the changing identity of the Hupa*, "American Anthropologist", vol. 70: s. 1108 - 1116.

Chlebowczyk J.

1975 *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa-Kraków.

Deloria V., Jr.

1970 *Custer died for your sins. An Indian manifesto*, New York.

1974 *Behind the trail of broken treaties. An Indian declaration of independence*, New York.

1976 *Organizaciones nacionales de indios norteamericanos*, "America Indigena", vol. 36: 775 - 789, no. 4.

Fey H. E. and D'A. McNickle

1970 *Indians and other Americans. Two ways of life meet*, New York-Evanston.

Frisch J.A.

1970 *Tribalism among the St. Regis Mohawks: a search for self-identity*, "Anthropologica", vol. 12: 207 - 219.

General Allotment Act (Dawes Act) ..

1969 *General Allotment Act (Dawes Act) of February 8, 1887 (24 Stat. L., 338)*, [w:] Spicer E. H., *A short history of the Indians of the United States*, New York: 200 - 204.

Gessner R.

1931 *Massacre. A Survey of Today's American Indian*, New York.

Gordon M. M.

1970 *Assimilation in American life. The role of race, religion and national origins*, New York.

Gunther E.

1950 *The westward movement of some Plains traits*, "American Anthropologist", vol. 52: 174 - 180.

Higham J.

1973 *Strangers in the land. Pattern of American nativism 1860 - 1925*, New York.

Howard J. H.

1955 *Pan-Indian culture of Oklahoma*, "The Scientific Monthly", November: 215 - 220.

Joseph A. M., Jr.

1972 *Red power. The American Indians fight for freedom*, New York.

Kupferer H. J.

1970 *The isolated eastern Cherokee*, (w:) Levine S. and N. O. Lurie (eds.), *The American Indian today*, Baltimore: 143 - 159.

Landy D.

1958 *Tuscarora tribalism and national identity*, "Ethnohistory", vol. 5: 250 - 286, no 3.

League of Women Voters of Minnesota (ed.)

1971 *Indians in Minnesota*, St. Paul.

Lurie N. O.

1970 *Historical Background*, [w:] Levine S. and N. O. Lurie (eds.), *The American Indian today*, Baltimore: 49 - 81.

Malewski A.

1975 *O zastosowaniach teorii zachowania*, [w:] Malewski A., *O nowy kształt nauk społecznych. Pisma zebrane*, Warszawa: 325 - 466.

Mathur M. E. F.

1975 *On third-generation movements: toward a universal model*, "Current Anthropology", vol. 16: 457 - 461, no 3.

Merriam L. C. and Associates

1969 *The problem of Indian administration: report on a survey made at the request of the Honourable Hubert Work, Secretary of the Interior*, The Brookings Institution, Baltimore 1928, [w:] Spicer E. H., *A short history of the Indians of the United States*, New York: 243 - 246 (przedruk fragmentów).

Newcomb W. W., Jr.

1955 *A note on Cherokee-Delaware pan-indianism*, "American Anthropologist", vol. 57: 1041 - 1045.

1956 *The culture and acculturation of the Delaware Indians*, "Museum of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers", vol. 10, Ann Arbor.

Nez D. M.

1968 *New way, old way*, [w:] Steiner S., *The new Indians*, New York: 131.

Nowicka E.

1975 *Wież ponadplemienna wśród Indian Ameryki Północnej*, (w:) Drozdowski M. M. [ed.], *Ameryka Północna. Studia*, Warszawa: 142 - 171.

Posern-Zielińska M.

1979 *Native religions and ethnicity of American Indians in the USA*, "Ethnologia Polonia", vol. 5 (w druku).

Posern-Zieliński A.

1978 *Ethnicity, ethnic culture and folk tradition in the American society (on the example of Polonia collectivities in the USA)*, "Ethnologia Polona", vol. 4.

Pratt R. H.

1973 *The advantages of mingling Indians with Whites*, [przedruk z:] *Official Report of the Nineteenth Annual Conference of Charities and Correction*, 1892: 46 - 59, [w:] Prucha F. P. (ed.), *Americanizing the American Indians. Writings by the "Friends of the Indian", 1880 - 1900*, Cambridge: 260 - 271.

Prucha F. P.

- 1973 *Introduction*, [w:] Prucha F. P. (ed.), *Americanizing the American Indians. Writings by the "Friends of the Indian", 1880 - 1900*, Cambridge: 1 - 10.

Rhodes W.

- 1952 *Acculturation in North American music*, [w:] Tax S. (ed.), *Acculturation in the Americas*, "Proceedings and Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists", Chicago: 127 - 132.

Spicer E. H.

- 1969 *A short history of the Indians of the United States*, New York.

Steiner S.

- 1968 *The new Indians*, New York.

Szacki J.

- 1971 *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa.

Thomas R. K.

- 1970 *Pan-Indianism*, [w:] Levine S. and N. O. Lurie (eds.), *The American Indian today*, Baltimore: 128 - 140.
 1974 *Colonialism: domestic and foreign*, [w:] Hartman D. W. (ed.), *Immigrants and migrants: the Detroit ethnic experience. Ethnic studies reader*, "Journal of University Studies", vol. 10, no 2, 3, 4: 270 - 278.

Tyler S. L.

- 1973 *A history of Indian policy*, Washington, D. C.

Wax M. L.

- 1971 *Indian Americans: unity and diversity*, Englewood Cliffs.

White R. A.

- 1974 *Value themes of the native American tribalistic movement among the South Dakota Sioux*, "Current Anthropology", vol. 15: 284 - 289, no 3.

Wiatr J. J.

- 1969 *Naród i państwo*, Warszawa.

Witt S. H.

- 1970 *Nationalistic trends among American Indians*, [w:] Levine S. and N. O. Lurie (eds.), *The American Indian today*, Baltimore: 93 - 127.

Wright R. H.

- 1974 *Urban marginality: stages in the process of leaving a personal World*, [w:] Hartman D. W. (ed.), *Immigrants and migrants: the Detroit ethnic experience. Ethnic studies reader*, "Journal of University Studies", vol. 10, no 2, 3, 4, Detroit: 90 - 105.

MIROŚŁAWA POSERN-ZIELIŃSKA

FROM ASSIMILATION TO ETHNIC REVIVAL.
 SOME PROBLEMS OF AMERICANIZATION OF AMERICAN INDIANS
 IN THE UNITED STATES

(Summary)

This article is dealing with the changes in the Indian policy of the USA, at the background of ethnic policy against all other non-Anglo-Saxon groups of immigration origin. These problems were analysed in the contest of three main

American theories of assimilation: Anglo-conformity, a melting pot and cultural pluralism. They determined ethnic policy of the USA in certain historical periods, the integral part of which was also the Indian policy.

Next Indian defence reaction against Americanization influences was discussed. The main emphasis was put on describing the essential forms of Indian organizations' activity, treating variety and changeability of orientations represented by them (from proassimilative to antiassimilative) as the indicators of public feelings and views pervading Indian communities.

The last part of the article was devoted to the analysis of a position of American Indians in the American society, which is, on the one hand, the resultant of longlasting assimilation pressure and, on the other hand, a effect of defence of their own social and cultural individuality. A process of gradual transformation of Indians into one of many ethnic segments of pluralistic American society and their incorporation into its main stream as ethnics of native origin was shown here.