

JAREMA DROZDOWICZ
Wydział Studiów Edukacyjnych
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Religijne i edukacyjne konteksty amerykańskiej polityki asymilacyjnej wobec mniejszości etnicznych i tubylczych Amerykanów

Protestantyzm w wydaniu amerykańskim jest zjawiskiem złożonym, nie tylko ze względu na olbrzymią liczbę różnego rodzaju denominacji, kościołów czy wspólnot religijnych obecnych w życiu religijnym mieszkańców USA, lecz także ze względu na skomplikowany system relacji łączących religię i instytucje religijne z pozostałymi sferami życia publicznego w tym kraju. Jedną z tych sfer, być może także najbardziej obecnie widoczną, jest polityka. Środowiska polityczne w USA, zwłaszcza te identyfikujące się ze światopoglądem konserwatywnym, często odwołują się do retoryki religijnej, jak również otwarcie demonstrują swój związek z instytucjami religijnymi oraz poszczególnymi grupami wierzeniowymi. Niekiedy też amerykańska polityka sama staje się przestrzenią dyskursu religijnego. Wypełnia ją wówczas religijny zapal protestanckich haseł głoszących potrzebę kontynuacji walki dobra ze złem na niwie działań politycznych. Przykładem tego może być fenomen tzw. nowo narodzonych chrześcijan – luźnej formacji religijnej, której gorącym zwolennikiem jest były prezydent George W. Bush Jr. Prowadzona przez niego polityka zagraniczna może być interpretowana jako wyraz specyficznego współczesnego fundamentalizmu chrześcijańskiego w kontekście przemian geopolitycznych zachodzących w skali globalnej.

Religijna retoryka obecna w amerykańskim dyskursie politycznym jest jednak zjawiskiem, które jedynie pozornie stoi w sprzeczności z ideą świeckiego państwa, w którym rozdział religii i instytucji państwowych stanowi o jego integralności i porządku prawnym. Korzenie obecności światopoglądu religijnego w praktyce i ideologiach politycznych obecnych w USA sięgają bowiem początku amerykańskiej suwerenności państwowej, a niekiedy nawet początków amerykańskiego społeczeństwa w kontekście przemian na kontynencie amerykańskim w XVII wieku. Protestancki, a nawet purytański charakter amerykańskich wartości społecznych, kulturowych i politycznych jest w tym względzie

bezsprzecznym fundamentem wszelkich odwołań do sfery transcendencji i ontologicznego uporządkowania rzeczywistości. Religia, w tym protestantyzm, jest dziś stałym elementem mówienia o świecie, na co wielu Amerykanów wydaje się zgadzać. Tym, co budzi kontrowersje, nie jest zatem obecność religii w oficjalnym dyskursie, lecz bardziej to, jaka religia stanowi jego przedmiot.

Identyfikacja znaczącej większości społeczeństwa amerykańskiego z protestancką przeszłością kraju nadal jest ważną składową narodowej tożsamości w USA. Kulturowo-etniczny trzon amerykańskiego społeczeństwa, który zwykło się określać mianem W.A.S.P. (White Anglo-Saxon Protestant), już dawno jednak stracił swą dominującą pozycję i tym samym prawo do decydowania o przyszłym kształcie społeczeństwa amerykańskiego. Współobecność innych elementów etnicznych i kulturowych, jak chociażby znacząca liczba ludzi posługujących się językiem hiszpańskim, stanowi tylko jeden z wielu czynników wpływających na gwałtowne przeobrażenia tak amerykańskiego społeczeństwa, jak i amerykańskiej tożsamości i koncepcji narodu. Homogeniczny obraz amerykańskiego społeczeństwa, bazujący na dominującej roli nurtu W.A.S.P., jest powoli wypierany przez świadomość konieczności zaakceptowania faktu zmiany i dostrzeżenia mniej lub bardziej widocznych pęknięć na obliczu anglo-protestanckiej Ameryki. Przeobrażenia tożsamościowe zachodzące współcześnie w Stanach Zjednoczonych są zatem przedmiotem dyskusji na temat zmian w religijności samych Amerykanów. O ile bieżącym problemem kulturowo-etnicznym jest rosnący odsetek ludności hiszpańskojęzycznej (głównie Meksykanów), o tyle w religii takim stałym elementem dyskusji wydaje się być konfrontacja chrześcijaństwa (w tym przypadku amerykańskiego protestantyzmu) i islamu. Dwubiegunowy charakter tej dyskusji dotyka także często problemu adaptacji muzułmanów do społeczeństwa amerykańskiego, ich przywiązania do wartości kultury amerykańskiej oraz statusu muzułmanów jako pełnoprawnych obywateli USA. Dyskusja ta przybiera obecnie znacznie mniej nacechowany emocjonalnie ton niż ten po wydarzeniach 11 września 2001 r., lecz nadal jest częścią neokonserwatywnego głosu Ameryki, domagającego się wzmożonych działań unifikacyjnych na polu kulturowym.

O ile niechęć wobec obcości nie jest wyłącznie domeną religii, o tyle właśnie jej religijne konteksty wydają się być współcześnie najbardziej wyraziste w dynamice zmian amerykańskiego społeczeństwa. Mówienie o nieprzystawalności zasad islamu do standardów nowoczesnego społeczeństwa jest obecnie jedną z form traktowania obcych kultur. Środowiska protestanckich fundamentalistów mówią wprost o „wojnie kultur” – zderzeniu dwóch homogenicznych całości o zdecydowanie odmiennych podstawach światopoglądowych. W tym kontekście religia stanowi zarówno fundament, jak i pretekst do tworzenia daleko idących światopoglądowych uogólnień, etnicznych stereotypów oraz upowszechniania się praktyk społecznych, które pogłębiają jedynie rozdzźwięk pomiędzy różnymi grupami etnicznymi w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych. Konfliktowy charakter relacji między poszczególnymi denominacjami w USA jest także zaogniany poprzez radykalizujące się postawy przywódców religijnych, np. niedawne wystąpienia jednego z pastorów amerykańskich, Terry’ego Jonesa, nawołującego do publicznego palenia Ko-

ranu jako formy manifestacji niechęci wobec muzułmanów. Co ciekawe, w oczach tegoż pastora to właśnie muzułmanie są bardziej skłonni niż protestanci Amerykanie do religijnego ekstremizmu, a spalenie Koranu ma stanowić radykalną odpowiedź na radykalną postawę przedstawicieli świata islamu.

Krajobraz, jaki wyłania się z wewnątrzamerykańskich debat społecznych i politycznych, pokazuje, że korzenie tak dalece spolaryzowanego oglądu świata leżą dużo głębiej, niż wydawałoby się sądzić. Jego zewnętrzne manifestacje, które możemy obecnie obserwować, są jedynie emanacją specyficznego amerykańskiego podejścia do problemu obcości, mechanizmów inkluzyjności kategorii różnicy i strategii radzenia sobie w sytuacji wielokulturowości. Kształtowanie amerykańskiego obywatela w tym ujęciu odbywa się na dwóch zasadniczych poziomach. Po pierwsze, w grę wchodzi tu ideologia kulturowa, która przez długi czas była w Stanach Zjednoczonych określana poprzez powszechnie akceptowaną ideę dominacji wzoru kulturowego wyznaczanego przez białą większość. Po drugie, należy uwzględnić fakt, że głównym nośnikiem wspomnianej ideologii są określone instytucje. W procesie formowania wzorów kultury amerykańskiej wśród obywateli tego kraju takimi instytucjami są szkoły i uniwersytety. O ile jednak na amerykańskich uniwersytetach można znaleźć znaczną swobodę intelektualnego rozwoju, o tyle na innych poziomach amerykańskiego szkolnictwa wyraźny jest imperatyw formowania obywateli w duchu określonego systemu amerykańskich wartości.

Amerykański system szkolnictwa podstawowego i średniego przez długi czas tworzył swoje podstawy ideologiczne na założeniu mówiącym, iż szkoła jest jednym z istotniejszych elementów mechanizmu kształtującego amerykańskiego obywatela na pewien idealny obraz, którego najważniejsze wyróżniki są stanowione poprzez autoidentyfikację z cnotami obywatelskimi, takimi jak bezwarunkowa wolność, przywiązanie do mechanizmów i instytucji demokratycznych czy dodatnie wartościowanie postaw indywidualistycznych. Instytucja szkoły stanowi zaś jedną z najważniejszych wykładni amerykańskiej ideologii edukacyjnej, będącej częścią szerszej ideologii kulturowej. Odzwierciedlenie tego obrazu można znaleźć w najważniejszych zapisach legislacyjnych określających kształt amerykańskiego społeczeństwa. Odwołanie do Boga, zawarte w amerykańskiej konstytucji, jest dla wielu Amerykanów jedną z istotniejszych wskazówek dotyczących stylu życia charakterystycznego dla amerykańskiego społeczeństwa. „American way of life” to typowy dla wielu Amerykanów pragmatyzm w działaniu, a jednocześnie wiara w boską opatrność czuwającą nad tym, aby nasze poczynania były miłe oku Boga i tym samym zapewniały nam dobrobyt nie tylko na Ziemi, ale również po śmierci. Dwupłaszczyznowy wymiar wartości obywatelskich w Stanach Zjednoczonych ma jednak korzenie tkwiące w okresie formowania się tamtejszego społeczeństwa na przełomie XVIII i XIX wieku.

W okresie tym Stany Zjednoczone nie tylko zyskały taką formę, w jakiej znamy je dziś, lecz także o przynależności do wspólnoty społecznej lub wykluczeniu z niej i niezależności tego kraju decydowały nie tyle kwestie religijne, ile kulturowe. Zarówno Jankesi, jak i Brytyjczycy nie różnili się pod względem religijnym – jedni i drudzy identyfikowali się z chrześcijaństwem, co więcej jedni i drudzy w większości byli protestantami. Problem

jednak stanowili tubylczy Amerykanie, których trudno było przyporządkować pod względem religijnym i kulturowym do świata zachodniego. Nadal opierali się oni naciskom asymilacyjnym, niechętnie przyjmując to, co biali Amerykanie postrzegali jako zbawienne dla rozwoju Indian. Rzekome zapóźnienie cywilizacyjne tych ostatnich należało zniwelować poprzez odpowiednie działania, w tym edukację indiańskich dzieci w szkołach mających za zadanie wykorzenienie wszystkiego, co niezachodnie i niechrześcijańskie. Indiańskie wierzenia i rytuały miały być odtąd zastąpione chrześcijańskim obrzędkiem. Każdorazowe odstępstwo od tej zasady miało się wiązać z sankcjami wobec uczniów, którzy nie poddali się reżimowi misjonarzy prowadzących szkoły dla Indian w Ameryce przełomu XVIII i XIX wieku.

Szkoły dla tubylczych Amerykanów stanowiły szczególny przypadek instytucji edukacyjnych na terenie Ameryki Północnej. Ich historia odzwierciedla także proces przemian podejścia realizowanego w amerykańskich instytucjach życia publicznego wobec odmienności grup i jednostek, które dalekie są od zarysowanego wyżej ideału amerykańskiego obywatela. Problem ten dotyczył w pierwszej kolejności Indian północnoamerykańskich, lecz z czasem stał się częścią szeroko zakrojonego projektu polityki amerykańskiego inkluzywizmu kulturowego, w której polityka „wymazywania” różnicy kulturowej stanowiła przez długi czas formułę stosowaną także wobec innych grup, np. mniejszości etnicznych, grup imigranckich i mniejszości społeczno-kulturowych (jak miało to miejsce w przypadku Afroamerykanów). Instytucje te w pierwszych latach swojej formalnej działalności, tj. w drugiej połowie XIX wieku, funkcjonowały w charakterze szkół z internatem (*boarding schools*). Ma to o tyle istotne znaczenie, iż fizyczne oddalenie uczniów od miejsc ich zamieszkania (rezerwatów indiańskich) oraz rodzin miało na celu przyspieszenie procesu uniformizacji kulturowej i przymusowej asymilacji ze społeczeństwem białych Amerykanów.

Ważną rolę w tym procesie odgrywał aspekt religijny całego przedsięwzięcia. Wprawdzie w drugiej połowie XIX wieku nie był on już tak silnie akcentowany jak na początku wieku, jednakże świat protestanckich wartości odcisnął wyraźne piętno na programach nauczania realizowanych w tych placówkach oraz surowych formach szkolnych metod przystosowywania indiańskich dzieci do wymogów systemu edukacyjnego. Należy również pamiętać, że szkoły indiańskie stanowiły na początku edukacyjne ramię szerszego projektu zmiany kulturowej. Zamierzeniem jego twórców było uformowanie wspólnego frontu społeczno-kulturowego, który da początek nowemu społeczeństwu. Społeczeństwo to miało podzielać jasno określone wspólne wartości, w tym wiarę, wraz z precyzyjnie wskazanym zestawem symbolicznych odniesień, rytuałów i innych form praktyki religijnej, mającej sankcjonować nowo tworzony porządek społeczny. Religia stała się spoiwem społeczeństwa amerykańskiego, przy czym jego dominującą częścią nadal byli biali Amerykanie. Protestantyzm w swych różnych formach stał się moralną wykładnią bieżącej polityki asymilacyjnej względem wszystkich, którzy opierali się „nieuchronnej kolei rzeczy”. Szkoły indiańskie realizowały postulaty tej polityki ze szczególnym zapałem, chociażby z tego względu, że wykorzenienie dawnych indiańskich światopoglądów mu-

siało rozpocząć się od zmiany wizji świata, która zarówno dla Indian, jak i ich białych nauczycieli opierała się w znacznej mierze na kategoriach religijnych.

Nie należy także zapominać, że pierwsze próby edukacji Indian północno-amerykańskich sprowadzały się do tworzenia szkół misyjnych. Ich explicite religijny charakter odzwierciedlał założenia polityki asymilacyjnej. Indianie, stając się chrześcijanami, w procesie edukacyjnym byli jednocześnie poddawani szeroko zakrojonemu procesowi cywilizacyjnemu (przynajmniej w oczach swoich nauczycieli). Zmiana światopoglądu religijnego miała pociągnąć za sobą zmiany we wszystkich pozostałych sferach życia tych ludzi, począwszy od kwestii obyczajowych, kończąc na wyznawanym przez nich systemie wartości moralnych. Było to na rękę rządowi Stanów Zjednoczonych, który od 1865 r. zaczął zawierać oficjalne kontrakty z protestanckimi grupami ewangelickimi, które prowadziły szkoły na terenach zamieszkiwanych przez Indian. Promowanie edukacji religijnej wśród Indian stanowiło zatem jedno z ważniejszych pól działań asymilacyjnych. Edukację religijną przedstawiano jako ciągłą walkę o dusze „dzikich” Indian, których ucywilizowanie miało im zapewnić zbawienie oraz uratować przed potępieniem wynikającym z trwania w dawnej tradycji.

Przedstawienie tubylczych Amerykanów jako ludzi „dzikich” lub istot niebędących do końca ludźmi oraz dyskusja na ten temat dotyka istoty fenomenu asymilacji. Co więcej, wychodzi on poza kontekst Stanów Zjednoczonych i z powodzeniem może zostać odniesiony do całej sytuacji kontaktu ludzi Zachodu z mieszkańcami Nowego Świata. Niemniej to właśnie amerykański wymiar tej dyskusji przyczynił się do wypracowania specyficznej polityki rządu Stanów Zjednoczonych wobec Indian i ich kształcenia w wieku XIX. Ewangelizacja Indian stała się z czasem w Stanach Zjednoczonych „publicznym motywem posiadającym długą historię”¹. Anglicy purytanie, którzy przybyli na wschodnie wybrzeże Ameryki Północnej, określili ramy tej dyskusji, stawiając na pierwszym miejscu zadania misyjne i krzewienie chrześcijaństwa. Jednym z najbardziej znanych adwokatów tych postulatów w wieku XVII był John Eliot, przybyły do Ameryki angielski duchowny i misjonarz, jeden z najbardziej zagorzałych zwolenników programu asymilacji Indian (oraz Afroamerykanów) z resztą amerykańskiego społeczeństwa. Jego pomysły dotyczące powołania instytucji edukacyjnych kształcących Indian i Afroamerykanów bez jakichkolwiek uprzedzeń były jak na tamte czasy rewolucyjne. Projekt J. Eliota wychodził jednak znacznie dalej. Chciał on stworzyć sieć wspólnot indiańskich, które stanowiłyby odzwierciedlenie czystego chrześcijaństwa, nieskażonego tradycjami Kościoła katolickiego i grzechami ówczesnego świata. Tego rodzaju romantyczna wizja nowego amerykańskiego chrześcijaństwa wynikała głównie z prześladowań angielskich purytan na Starym Kontynencie. Z drugiej strony angielscy kolonizatorzy, tacy jak J. Eliot, upatrywali w nowej sytuacji szansy wypracowania całkiem nowej formy życia religijnego, która mogłaby stanowić swoiste ucieleśnienie weberowskiego typu idealnego purytańskich wartości i spo-

¹ R. W. Cogley, *John Eliot's mission before King Philip's War*, Harvard 1999, s. 2.

sobu życia. Indianie byli nierzadko przedstawiani jako czyste istoty, które dopiero należy wypełnić treścią chrześcijaństwa.

Plan Eliota po części się udał. W swoim czasie przyczynił się on bezpośrednio do powstania w XVII wieku w Nowej Anglii 14 społeczności skupiających ludność tubylczą nawróconą na chrześcijaństwo, czyli tzw. modlących się Indian (*praying Indians*). Społeczności te były zorganizowane w szczegółowo zaplanowanych miasteczkach (*praying towns*) funkcjonujących w latach 1646-1675, głównie na terenie dzisiejszego stanu Massachusetts. Zarówno same wspólnoty, jak i miasteczka stanowiły wzorcowy i jeden z najbardziej udanych przykładów chrystianizacji Indian. Jednakże tego typu formy konwersji religijnej budziły sporo kontrowersji i rodziły wiele pytań co do przyszłości współistnienia Indian i angielskich kolonizatorów. Wspólnoty stworzone przez Eliota opierały się bowiem na założeniu pełnej konwersji na chrześcijaństwo, w odróżnieniu od podobnych inicjatyw realizowanych przez jezuitów w innych częściach Nowego Świata. O ile jezuita starali się wypracować wspólną płaszczyznę dawnych wierzeń i chrześcijaństwa, o tyle Eliot i inni purytańscy misjonarze za sukces uważali całkowite wykorzenie tradycyjnych indiańskich wierzeń i praktyk religijnych. Eliot, który sam zdobył wykształcenie w szkole prowadzonej przez jezuitów, w swoich pismach szczególnie mocno podkreślał, że tradycje indiańskie muszą zostać odsunięte na bok, zgodnie z zamysłem stworzenia nowego człowieka – czystego chrześcijanina o otwartym umyśle gotowym przyjąć słowo Boże.

Szkoły tworzone z inspiracji Eliota w Nowej Anglii, np. ufundowana przez niego w 1676 r. i funkcjonująca do dziś niedaleko Bostonu szkoła Eliot School of Fine and Applied Arts (dawniej znana jako Eliot School), stanowiły odzwierciedlenie misyjnych postulatów purytan. Ich działania skupiały się wokół nauki treści Biblii i jej teologicznej interpretacji zgodnej z duchem purytańskim. Ewangelizacja Indian z początku przebiegała zaskakująco pokojowo. W niczym nie przypominała agresywnego prozelityzmu XIX wieku. Cechował ją za to duży stopień emocjonalnego nastawienia angielskich kleryków wobec wyznaczonego sobie zadania. Przykład J. Eliota inspirował także innych, np. Johna White'a, który w 1630 r. pisał: „przykład naszego [purytańskiego – J. D.] sposobu życia (...) przetrze z Bożą pomocą szlak dla religii”². Dzieło misyjne miało zatem dokonać się nie za sprawą przymusu asymilacyjnego, lecz dzięki dawaniu przykładu życia zgodnego z wolą Boga i jego nakazami. To Bóg wyznaczył zadanie cywilizacyjnej misji niesionej przez białych osadników wśród dzikich plemion Ameryki Północnej. Jego wykonanie zgodne z Boską wolą dotyczyło zarówno Indian (przedmiot misji), jak i ludzi, którym to zadanie zostało powierzone (podmiot misji). Ci pierwsi musieli zaakceptować to, iż ich dotychczasowe wierzenia były błędne, a jedyne zbawienie płynie poprzez przyjęcie chrześcijańskiego Boga jako jedyne Absolutu. Ci drudzy zaś musieli przyjąć, że są jedynie narzędziem Boskiej woli i ich własne pragnienia muszą ustąpić Boskim zamierzeniom. To im wyznaczono określoną rolę i zadanie poprzez umieszczenie w konkretnym miejscu (Nowym Świecie) i czasie (okresie konfliktów religijnych targających Starym Światem).

² Tamże, s. 5.

Założenie to, czyli idea predestynacji, jest – jak wiemy co najmniej od czasów Maxa Webera – jednym z głównych wyznaczników wartości protestanckich. Anglicy misjonarze w Ameryce w XVII wieku działali zgodnie z nim w każdym możliwym wymiarze. Zbliżenie amerykańskich Indian do Boga miało jednak następować stopniowo. Jak wskazuje w swej pracy Richard Cogley, można wyróżnić cztery zasadnicze etapy stawiania się chrześcijaninem w odniesieniu do nauczania Indian w tamtym czasie w Ameryce³. Po pierwsze, należało nauczyć tubylców tego wszystkiego, co uznawano za wyznaczniki człowieczeństwa i cywilizacji. Do tych kryteriów zaliczano przede wszystkim porządek (prawo), przemysł (technologia) i maniery (obyczajowość). Gdy elementy te zostały wpojone Indianom, byli oni gotowi na drugi krok, tzn. przyjęcie nauki chrześcijańskiej w duchu protestantyzmu. Jednakże by tego dokonać, należało usunąć pozostałości tradycyjnych wierzeń. Nazywana przez misjonarzy kultem diabła, idolatrią lub bałwochwalstwem indiańska religijność musiała ustąpić miejsca chrześcijaństwu. Edukacja religijna oznaczała zatem proces pełnej integracji w nowej wierze – tak w sferze rozumienia treści religijnych i podstawowych kwestii teologicznych, jak i znajomości protestanckich rytuałów. Co ciekawe, biali osadnicy utożsamiali na tym etapie proces edukacji religijnej z procesem cywilizacyjnym. Obie sfery – religia i cywilizacja – miały jakoby się uzupełniać i być od siebie zależne. Porządek społeczny miał zatem wynikać z porządku boskiego w ludzkich duszach.

Przykładem tego rodzaju rozumowania jest tekst Eliota zatytułowany *Podstawy logiki* (*The Logic Primer*) z 1672 r. Stanowi on wykładnię podstawowych treści biblijnych skierowanych do tubylców i opublikowanych w języku angielskim oraz transkrypcji w alfabecie łacińskim jednego z języków indiańskich⁴. Znajdujemy w nim odwołania do Księgi Rodzaju oraz wyjaśnienie fundamentalnych kwestii teologicznych językiem zrozumiałym dla Indian. Dzięki takim tekstom, jak podręcznik autorstwa Eliota, Indianie mogli przejść do kolejnego, trzeciego etapu procesu zmiany, tj. właściwej konwersji religijnej. Mogła się ona dokonać jedynie za sprawą bożej łaski. Jej uzyskanie zależało od zaakceptowania nowego duchowego ładu i naszego (tubylczego) miejsca w porządku na Ziemi. W ten sposób Indianie konwertyci mogli zakończyć proces poprzez partycypację w życiu wspólnoty wiernych będącą czwartym, ostatnim etapem wejścia w świat cywilizacji.

XVII-wieczny purytanizm pierwszych osadników ustanowił pewien kanon obchodzenia się z ludnością tubylczą Ameryki Północnej. Pierwsze, względnie pokojowe kontakty z Indianami z czasem zaczęły ulegać coraz większej antagonizacji. Wraz z nastaniem okresu amerykańskiej wojny o niepodległość problem Indian powrócił jednak do oficjalnych dyskusji. W tej materii najbardziej znaczące wydają się działania podejmowane przez George'a Waszyngtona oraz jednego z jego najbliższych współpracowników, późniejszego sekretarza obrony USA, Henry'ego Knoxa. Obaj politycy podnieśli kwestię integracji i edukacji Indian w ramach rodzącego się państwa amerykańskiego. Byli również zgodni

³ Tamże, s. 6.

⁴ Skądinąd wiemy, że Eliot zasłynął także jako jeden z pierwszych angielskich misjonarzy, którzy przetłumaczyli Pismo Święte na języki Indian zamieszkujących okolice Nowej Anglii.

co do tego, że by ludność tubylcza mogła w pełni współuczestniczyć w nowym społeczeństwie, musi zbliżyć się cywilizacyjnie do świata wartości białego człowieka. Waszyngton i Knox sformułowali plan przyspieszenia procesu „cywilizowania” Indian, zawierający się w sześciu głównych punktach. Zaliczyli do nich: stosowanie bezstronnej sprawiedliwości wobec Indian, uregulowanie zasad zakupu ziemi należącej do Indian, promowanie handlu, eksperymentów cywilizacyjnych względem ludności tubylczej, podkreślenie roli prezydenta w darach ofiarowywanych Indianom, jak też stosowanie kar wobec tych, którzy naruszali prawa Indian⁵. Ten, wydawałoby się, szczytny plan dość szybko jednak uległ zapomnieniu. Praktyka postępowania z amerykańskimi Indianami wykazała, iż polityczny pragmatyzm wziął górę nad ideałami „ojców założycieli”. Ludność tubylcza została poddana intensywnym działaniom asymilacyjnym, które pod koniec XIX wieku przybrały najbardziej skrajną formę w postaci szkół indiańskich. Obraz „szlachetnego dzikiego” (*noble savage*) został odsunięty na bok przez wizję krwiożerczego Indianina czyhającego na życie osadników zajmujących tereny coraz bardziej przesuwającego się na zachód pogranicza. Istotnym narzędziem tej polityki stała się uchwalona w 1819 r. Ustawa cywilizacyjna (*Civilization Fund Act*), na podstawie której rząd federalny przeznaczył spore środki finansowe na organizację i stowarzyszenia zajmujące się edukacją Indian, w praktyce jednak kierowano je najczęściej do szkół misyjnych i wspólnot religijnych. Knoxowi i Waszyngtonowi wtórował także Thomas Jefferson, który w przemowie do przedstawicieli plemienia Choctaw stwierdził: „Cieszę się bracia, słysząc, że proponujecie zostać rolnikami, by zapewnić byt swoim rodzinom. Bądźcie pewni, że zapewnicie im lepszy byt, hodując bydło, piekąc chleb czy tkając ubrania, niż zajmując się łowiectwem. Uprawiany kawałek ziemi, trochę pracy dostarczą więcej zapasów niż najbardziej udane polowanie”⁶.

Słowa Jeffersona miały znaleźć ponure odbicie w rzeczywistości szkół indiańskich kilkadziesiąt lat później. Naczelną wartością stała się tam ciężka, najczęściej fizyczna, praca. Bazujące na wzorze wypracowanym przez pierwszą szkołę tego typu – Carlisle Indian Industrial School, szkoły indiańskie miały za zadanie przystosować tubylczych Amerykanów do życia w epoce przemysłowej. Indianin miał odtąd stać się przedmiotem wczesnokapitalistycznej maszyny, tak samo anonimowy i wyzuty z rodzimej kultury, jak imigranci napływający w tym czasie do Ameryki z Europy i Azji. Podobnie jak w słynnej rozprawie Webera, praca była tu waloryzowana według protestanckiego światopoglądu. Postrzegana była jako furtka do migoczącego na horyzoncie zbawienia. Istotną różnicą w przypadku ludności tubylczej było jednak jej całkowite uprzedmiotowienie w procesie edukacyjnym. Patologie mające miejsce w szkołach indiańskich, przemoc, wysoki odsetek zgonów i inne zjawiska dają nam obecnie mgliste wyobrażenie na temat rzeczywistości tamtych lat.

Wzmożone zainteresowanie tym niechlubnym rozdziałem historii amerykańskiej edukacji, które możemy obecnie obserwować, stanowi ciekawe zjawisko wpisujące się w podejmowane współcześnie próby historycznych rekonstrukcji rzeczywistości społecz-

⁵ [Http://www.dreric.org/library/northwest.shtml](http://www.dreric.org/library/northwest.shtml) (dostęp: 15 XI 2011).

⁶ [Http://avalon.law.yale.edu/19th_century/jeffind3.asp](http://avalon.law.yale.edu/19th_century/jeffind3.asp) (dostęp: 15 XI 2011).

nej i edukacyjnej, która legła u podstaw amerykańskiej polityki realizowanej także dzisiaj, choć już w zupełnie innych formach. XX-wieczne ruchy emancypacji etnicznej, w tym także ruchy tubylczych Amerykanów, sprawiły, że świat dawnych Indiańskich wierzeń powraca. Rekonstrukcje dawnych rytuałów, celebrowanie wydawałoby się zapomnianych już świąt czy też próby wypracowania nowych form indiańskiej religijności są obecnie wskazywane jako wyraz żywotności tych społeczności. Muszą one jednak stawić czoło zupełnie innym wyzwaniom, nadal jednak wpływającym na kwestię ich dalszego trwania w świecie, w którym odmienność kulturowa sama w sobie przestała być wartością.

Jarema Drozdowicz – THE RELIGIOUS BASIS OF THE AMERICAN ASSIMILATION POLICY IN THE CONTEXT OF EDUCATION OF ETHNIC MINORITIES AND NATIVE AMERICANS

This paper examines the problem of cultural assimilation policy in the United States. It stresses out the fact, that the ways of dealing with Native Americans or various ethnic minorities lie upon a religious basis. The religious foundation of that policy reaches back to the emergence of the American society and the American state itself. Protestant and puritan character of the policy towards Indians in the New World was reflected in the most significant form in educational institutions. The so called „Indian schools” (later known as „boarding schools”) were institutions where the assimilation with the white settlers culture happened. Protestant set of social and cultural values did create a field of specific actions undertaken to civilize the Indians. They had to get rid of the old beliefs and customs to become fully fledged Christians, i.e. to become humans as well. The discussion surrounding the history of American Indian education shows us how this process affected not just the Indians themselves but the whole of the American society.