

Uniwersytet w Białymstoku

POGRANICZE

Studia Społeczne
Tom XVIII

Wokół socjologii wielokulturowości

pod redakcją
Małgorzaty Bieńkowskiej
i Andrzeja Sadowskiego

Białystok 2011

RADA REDAKCYJNA:

Grzegorz Babiński, Andrzej Sakson, Marian Malikowski, Zbigniew Kurcz,
Leszek Gołdyka, Jacek Leoński, Jerzy Nikitorowicz, Andrzej Sadowski,
Włodzimierz Pawluczuk, Kazimierz Krzysztofek

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Andrzej Sadowski
Kazimierz Krzysztofek
Włodzimierz Pawluczuk
Małgorzata Bieńkowska
Katarzyna Sztop-Rutkowska
Katarzyna Niziołek, Małgorzata Skowrońska – sekretarze redakcji

RECENZENT TOMU XVIII:

Dr hab. Jacek Kochanowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2011

Wydanie publikacji sfinansowane ze środków
Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

ISSN 1230-2392

Na okładce wykorzystano zdjęcie ze zbiorów prywatnych Sylwii Wieczeryńskiej

Projekt okładki: Grzegorz Worona

Redakcja: Marta Rogalska, Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Redakcja i korekta streszczeń w języku angielskim: Ewa Wyszczelska-Oksień

Redakcja techniczna i skład: Mieczysław Rabczko

Korekta: Zespół

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14
tel. 85 745-70-59, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: QUICK-DRUK s.c., Łódź

SPIS TREŚCI

<i>Andrzej Sadowski</i> Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna	5
<i>Małgorzata Bieńkowska</i> Gender i wielokulturowość	26
<i>Małgorzata Skowrońska</i> O trudnych spotkaniach wielokulturowości i kategorii gender/queer	45
<i>Katarzyna Sztop-Rutkowska</i> Niepamiętane historie miasta. Żydowska przeszłość Białegostoku i Lublina w (nie)pamięci obecnych mieszkańców	68
<i>Maciej Białous</i> Społeczna percepcja zabytków w miastach heterogenicznych kulturowo. Przykład Białegostoku i Lublina	84
<i>Barbara Cieślińska</i> Niemcy bliskie i dalekie w świetle doświadczeń emigracyjnych mieszkańców północno-wschodniej Polski	101
<i>Maja Biernacka</i> Młode pokolenie Hiszpanów wobec odmienności. Problemy społeczeństwa wielokulturowego	134
<i>Katarzyna Niziołek</i> <i>One world, many peoples. Towards art for multiculturalism</i>	156
<i>Larissa Titarenko</i> Belarus – a land of multiculturalism?	180
<i>Andrzej Ryczkowski</i> Słuchalność programów dla mniejszości narodowych emitowanych przez Polskie Radio Białystok na podstawie badań audytorium radiowego Instytutu Millward Brown SMG/KRC	198

ANDRZEJ SADOWSKI

KATEDRA SOCJOLOGII WIELOKULTUROWOŚCI

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

SOCJOLOGIA WIELOKULTUROWOŚCI JAKO NOWA SUBDYSCYPLINA SOCJOLOGICZNA

SŁOWA KLUCZOWE: wielokulturowość, społeczeństwo zróżnicowane kulturowo, społeczeństwo wielokulturowe, socjologia wielokulturowości

Kształtowanie się przedmiotu badań: społeczeństwa zróżnicowane kulturowo, społeczeństwa wielokulturowe

Cechą charakterystyczną współczesnego świata społecznego i kulturowego są procesy narastania jego złożoności, różnicowania się, tak w skali globalnej, jak i w obrębie poszczególnych państw, regionów. Uważam, że procesy różnicowania się społeczeństw stają się ich współczesną cechą charakterystyczną, mają charakter strukturalny, stają się jednocześnie dynamiczne i zmienne, ale zarazem trwałe jako cecha społeczeństwa. Naturalnie także samo pojęcie społeczeństwa powinno stawać się coraz bardziej elastyczne, aby nadal obejmowało w sobie narastające zróżnicowanie wewnętrzne.

Spółeczeństwo staje się nie tylko coraz bardziej zróżnicowane wewnętrznie, ale także coraz bardziej otwarte na zewnątrz, to znaczy inkluzywne, przesuujące lub zmieniające swoje granice jako całości. Nie mam na myśli jakiejś agresji lub innych form przemocy skierowanej na innych (choć takich nie wykluczam), ale nieustanne procesy otwierania się, łączenia, przesuwania swoich granic, konstruowania ich coraz bardziej otwartego charakteru. Małym symbolem tego typu przenikania może być tworzenie się obszarów cechujących się urbanizacją transgraniczną na zachodniej granicy Rzeczpospolitej, obszarów, które zaczynają łączyć społeczeństwa niemieckie i polskie (Goerlitz – Zgorzelec). W Europie mamy takich przykładów całkiem sporo.

Autonomicznym polem badawczym jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym to jest powodowane. Jakie są uwarunkowania, przyczyny tworzących się zróżnicowań tak wewnątrz społeczeństw, jak i poza nimi? Wydaje się, że powodowane są one najogólniej procesami globalizacji, demokratyzacji, masowymi migracjami, symbolicznie traktowanym Internetem jako przejawem złożonej komunikacji społecznej, która przybrała wymiar i charakter światowy, przeobrażeniami państw narodowych, procesami upodmiotowienia poszczególnych zbiorowości oraz jednostek, coraz bardziej autonomicznymi procesami konstruowania tożsamości własnych, które najogólniej już nie mieszczą się w klasycznych rodzajach tożsamości zbiorowych i innych.

Wskazane i inne czynniki powodują, że obecnie mamy do czynienia z potężnymi, niemającymi miejsca w przeszłości, procesami migracji, mobilności społecznej, upodmiotowienia, które powodują na skalę masową procesy wymieszania się jednostek i zbiorowości wyposażonych (przynajmniej sięgając do źródeł) w dające się wyodrębnić kultury. Nie sposób stwierdzić, jakie mają one postacie dzisiaj, w warunkach wymieszania przybyszów ze społeczeństwami tubylczymi. Wszelkie debaty na temat, czy społeczeństwa mieszane kulturowo wyposażone są w dające się wydzielić kultury, są sporami raczej jałowymi. Po prostu należałoby przeprowadzać systematyczne badania na ten temat. Dysponujemy znaczną i na ogół sprawdzoną empirycznie wiedzą teoretyczną i metodologiczną, aby stwierdzić, jaki jest stan faktyczny spraw w sferze kulturowej.

Fenomenem czasów dzisiejszych w zakresie rozpatrywania struktury zróżnicowania społecznego społeczeństw jest przywiązywanie szczególnego znaczenia do sfery kulturowej. Zjawisko to, wymaga także autonomicznych studiów. Dotychczas powstało wiele prac, które próbują na to pytanie udzielić odpowiedzi równie kompetentnych naukowo, jak i zadowolających czytelników. W każdym razie upadły lub nie mają dostatecznie silnego społecznego i politycznego wsparcia koncepcje wskazujące na uwarunkowania *stricte* ekonomiczne jako podstawowe źródła różnicowania się społeczeństwa. Można to wiązać z upadkiem systemów politycznych, które wszelkie postacie społecznej niesprawiedliwości sprowadzały do wymiaru ekonomicznego nieco lub nawet zupełnie nie uwzględniając społecznej wrażliwości, społecznej gotowości do akceptacji takich wyjaśnień, nie uwzględniały złożoności różnych kontekstów, które powodowały, że takie interpretacje okazywały się nie do przyjęcia. W prezentacji takiego stanowiska jednakże zakładam, że jest możliwe, a nawet bardzo potrzebne dalsze wyjaśnianie zjawisk zróżnicowania społecznego w kategoriach ekonomicznych. Wówczas jednak najczęściej przybierają

one postać dyskursu o nierównościach ekonomicznych, które podważają traktowany jako historycznie sprawiedliwy charakter określonego systemu politycznego, ekonomicznego itp.

Podobnie można zastanowić się, dlaczego w czasach współczesnych sfera polityczno-ustrojowa traci lub nawet już nie stanowi centralnego, zasadniczego miejsca, traktowanego jako źródło, uwarunkowanie, przyczyna lub przynajmniej płaszczyzna do debat nad procesami różnicowania się społeczeństw. Procesy demokratyzacji (najczęściej inicjowane w sposób polityczny) wewnątrz społeczeństw wyzwalają upodmiotowienie tak poszczególnych wspólnot, zbiorowości, które w reżimach autokratycznych nie miały szans (lub miały je w wymiarze ograniczonym) uzewnętrznienia swoich cech jako wspólnoty, specyficznych potrzeb ekonomicznych, społecznych, politycznych, kulturowych, jak i poszczególnych jednostek. To procesy demokratyczne wyzwalają poczucie nadziei na zmianę statusu ekonomicznego, społecznego wielu grup i kategorii mniejszościowych, które w innych warunkach politycznych trwale znajdowały się w sytuacjach podporządkowania i często jawnej dyskryminacji. Niewątpliwie to politycy i sfera polityczna inicjuje, normuje i instytucjonalizuje szereg podstawowych reguł ograniczających lub promujących różnicowanie się społeczeństwa.

Tymczasem podstawową płaszczyzną toczących się przynajmniej od kilkadziesiąt lat debat, badań nad zróżnicowaniem społecznym stała się kultura, wymiar kulturowy zjawisk i procesów społecznych. Wymiar kulturowy w praktyce wiązał się często z pomijaniem ekonomicznych i polityczno-ideologicznych czynników i uwarunkowań funkcjonowania oraz przeobrażeń poszczególnych społeczeństw.

Niezależnie od roli, jaką poszczególne płaszczyzny (wymiary) życia zbiorowego odgrywają w zakresie różnicowania się społeczeństwa, za Z. Baumanem przyjmuję, że „jedyny możliwy «układ» przyszłościowy na naszej planecie, to uznanie przez ludzkość własnej nieuleczalnej różnorodności” [Bauman, 2006: 28-29].

Z kolei za R. Dahrendorfem przyjmuję założenie kolejne, że rynkowe gospodarki w dłuższej perspektywie implikują rynkowe społeczeństwa [por. Dahrendorf, 1993: 52-53], a więc także urynkowanie kultury. Bliskie jest mi kolejne założenie, że dotychczasowe wyzwania globalizacyjne w perspektywie spowodują odpowiedzi na nie również w wymiarze globalnym w sferze kulturowej.

Generalnie wydaje się, że społeczeństwa w znacznej mierze przełamały ograniczenia ekonomiczne i polityczne szeroko rozumianych aktywności

indywidualnych i zbiorowych, a realne możliwości bogacenia się, udziału w podejmowaniu decyzji politycznych, wydają się dostępne ogółowi mieszkańców, naturalnie po spełnieniu wielu warunków, które określane bywają jako równość szans. Okazuje się, że teoretycznie różne możliwości bogacenia się, osiągnięcia dostatku ekonomicznego, stworzone formalne możliwości udziału lub wpływania na bieg spraw publicznych jeszcze nie oznaczają rozwiązania realnie istniejących różnic, nie spowodowały tworzenia się społeczeństw, których mieszkańcy staliby się bardziej zadowoleni i szczęśliwi.

Masowe migracje międzynarodowe powodowały i nadal powodują kłopoty i problemy związane m.in. z przyswojeniem sobie kodów kulturowych społeczeństw przyjmujących w takim stopniu, aby stać się jednym z nich (czyli ulec procesom asymilacyjnym). Migranci wnieśli do społeczeństw tubylczych nowe wyzwania związane z ich inkorporacją, ale także wyzwania nowe związane z trudnościami lub brakiem możliwości ich asymilacji. Imigranci wnieśli do zbiorowości przyjmujących różnice widzialne zewnętrznie m.in. w postaci cech fizycznych, ich języka i kultury. Z czasem imigranci początkowo będąc w rozproszeniu, w sytuacji dezintegracji jako zbiorowości, w odpowiedzi na szereg trudności i wyzwań w społeczeństwach przyjmujących, równolegle wykorzystując postawy solidarności kulturowej, odbudowywali lub konstruowali swoje nowe tożsamości społeczno-kulturowe. Tworzyli więc coraz bardziej trwałe, wydzielone ekonomicznie, przestrzennie, ale postrzegane przede wszystkim według odmienności kulturowej, określone zbiorowości najczęściej definiowane według kryteriów kulturowych.

Historycznie wytworzyły się całe społeczeństwa państwowe, takie jak: Stany Zjednoczone, Kanada, Nowa Zelandia, czy Australia, które zmuszone były do radzenia sobie z wciąż nowymi falami imigrantów oraz z ich wprowadzeniem do społeczeństwa. Powstaje pytanie, do jakiego społeczeństwa, o jakich cechach charakterystycznych?

Nawet społeczeństwa imigracyjne z czasem były przeświadczone, że dla stworzenia ogólnospołecznego ładu, koniecznego do sprawnego funkcjonowania społeczeństwa konieczne jest wspieranie skutecznych inicjatyw integracyjnych. Były nimi najczęściej projekty konstruowania narodów jako wspólnot cechujących się niezbędnymi do funkcjonowania, zbliżonymi kodami kulturowymi oraz wspólnot politycznych, to znaczy akceptujących szczególnie konstytucję i prawo. Sukcesywnie projekty i realia społeczno-kulturowe powodowały stopniowe poszerzanie się wspólnoty wartości, wzorów zachowań właściwych danemu społeczeństwu, ale raczej nie osiągnęły one trwałych rezultatów w postaci zbudowania społeczeństw narodowych na wzór europejskich. Obok

wytwarzanych postaw lojalności polityczno-państwowych, przywiązania do wielu symboli polityczno-państwowych określanych jako narodowe, idee wolości i demokracji sprzyjały zachowaniu wielu cech i właśnie wyposażenia kulturowego z krajów pochodzenia. Na uwagę zasługuje określenie wielu, chociaż z czasem owa wielość ulegała procesom redukcji do kilku o charakterze raczej symbolicznym. Wydaje się, że raczej na trwałe utrzymała się i utrzymuje nadal świadomość pochodzenia, która może być nie tylko ostatnim, ale w określonych warunkach pierwszym lub nowym kryterium przynależności grupowej.

Zupełnie inne znaczenia i konteksty kulturowe wytworzyły się w krajach o długoletniej, historycznie ukształtowanej strukturze społeczno-kulturowej. W okresie ostatnich kilkuset lat skryształizowała się ona jako struktura narodowo-państwowa o silnym narodowo definiowanym kodzie kulturowym, narodowym terytorium, narodowym państwie, które powinno troszczyć się, ochraniać, traktować w sposób uprzywilejowany (jako interes większości – uzasadnienie w wartościach demokratycznych) większość narodową, czy podstawowy naród konstytuujący państwo.

W takich warunkach włączanie imigrantów do społeczeństwa narodowo-państwowego było powodowane raczej wytworzonymi potrzebami funkcjonowania i rozwoju ekonomicznego. Imigranci byli traktowani jako konieczne uzupełnienie brakującej na rynku wewnętrznym siły roboczej, w postaci przybyszów, którym naturalnie należy się tolerancja i społeczny szacunek, przede wszystkim w postaci płacy za pracę. Realizowanej od końca lat pięćdziesiątych imigracji do krajów Europy Zachodniej *implicite* towarzyszyło przekonanie, że przybysze z czasem, po zaspokojeniu potrzeb społeczeństwa przyjmującego oraz potrzeb własnych, ale przeważnie o charakterze ekonomicznym, powrócą do krajów ojczystych, krajów pochodzenia przywożąc tam nie tylko zarobione pieniądze, ale nadto nowe umiejętności pracy oraz wartości demokratyczne.

Realizowane procesy imigracyjne stanowiły wielkie strategiczne przedsięwzięcie mające na celu stymulowanie rozwoju ekonomicznego krajów tzw. rozwiniętych oraz szerzenie namiastek dobrobytu i demokracji w krajach biedniejszych. W ich początkowej fazie imigranci w Europie nie stanowili zasadniczego czynnika w kierunku zróżnicowania kulturowego, ponieważ nacisk na przystosowanie się w postaci akulturacji, był realizowany metodami miękkimi, to znaczy oczekiwano takiego stopnia przyswojenia wartości kulturowych społeczeństw przyjmujących, aby się nie wyróżniać oraz aby skutecznie włączyć się do pracy zawodowej. Tolerowane, a nawet pożądane były procesy

asymilacyjne, które powodowały, że przybysze stawali się integralną częścią społeczeństwa przyjmującego.

Problemy powstały wówczas, gdy imigranci nie spełniali oczekiwań asymilacyjnych, ani oczekiwań powrotów do swoich krajów. Przeciwnie, następowały złożone procesy ich instytucjonalizacji w nowych krajach zamieszkania, tworzenia warunków do poszerzania swojej przestrzeni kulturowej w krajach zamieszkania. Takie wartości, jak rodzina, więzi koleżeńskie, małżeństwa, czas wolny, miejsca zamieszkania, ruchy społeczne stawały się fenomenami realizowanymi coraz częściej w obrębie społeczności określanych jako swoi. W procesach ich instytucjonalizacji powstawały ośrodki religijne, edukacyjne, wychowania, czasu wolnego, a z czasem także instytucje pracy zawodowej, które łącznie powodowały, że tak wizerunek ogólny życia społecznego, jak i sfera życia codziennego, codziennych doświadczeń mieszkańców stawały się zróżnicowane kulturowo. Jednostki i zbiorowości wyposażone w odmienne, najogólniej określając, wartości kulturowe stały się nie tylko obecne, ale widzialne społecznie, stały się także formalnym, akceptowanym przez prawo elementem życia zbiorowego mieszkańców. Społeczeństwa stawały się zróżnicowane kulturowo. Właśnie wówczas powstawało coraz więcej publikacji, a także programów politycznych i społecznych dotyczących poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak zrealizować zadania integracyjne wyraźnie podzielonego i zróżnicowanego społeczeństwa. Kultura stała się najbardziej widzialną i społecznie akceptowaną płaszczyzną do realizacji idei konstruowania nowego ładu społecznego.

Należałoby, szczególnie w odniesieniu do społeczeństw europejskich, wskazać na procesy różnicowania się wewnętrznego społeczeństw tubylczych, w czasach dominacji idei narodowych określanych jako homogeniczne społecznie i kulturowo. Procesy demokratyzacji wyzwoliły w nich lub wyraźnie uaktywniły uprzednio ograniczone lub definiowane jako zanikające zbiorowości narodowe, etniczne, religijne, regionalne i lokalne. Od lat obserwujemy ich starania o widzialność publiczną, o interesy ekonomiczne, procesy konstruowania ich tradycyjnych lub nowych tożsamości zbiorowych. Naturalnie na gruncie różnicowania się społeczeństw tubylczych różnicują się także procesy konstruowania swoich tożsamości indywidualnych poszczególnych mieszkańców, tożsamości, które potwierdzają istnienie zbiorowości odrębnych kulturowo, ale także tożsamości, które potwierdzają ich procesy wymieszania, nakładania się lub powstawania zbiorowości nowych.

Początkowo procesy migracji międzynarodowych dotyczyły przeważnie mieszkańców krajów europejskich. Systemy imperialne utrzymujące się do

czasów drugiej wojny światowej, a także restrykcyjne systemy religijne, stanowe, kastowe, narodowe powodowały, że migracje w skali światowej odbywały się w wymiarze raczej mało zagrażającym utrzymaniu dotychczasowego porządku światowego.

Zmiany nastąpiły dopiero w okresie i po drugiej wojnie światowej oraz po upadku systemu socjalistycznego tworzonego po wojnie jako, szczególnie adresowana do krajów rozwijających się, strategiczna i lepsza, alternatywa rozwojowa w stosunku do systemu kapitalistycznego.

Wielość koncepcji endogennego rozwoju realizowanych pod różnymi hasłami i ideologiami politycznymi w krajach biednych, zapóźnionych w rozwoju, znajdujących się na etapie przedprzemysłowym lub w takich, w których podział uzyskiwanych dochodów nie przekładał się na ewidentną poprawę poziomu życia mieszkańców, generalnie nie sprawdziło się. Także wielość programów, wysiłków krajów bogatych skierowanych na stymulowanie procesów modernizacyjnych w krajach biednych, także raczej lub zasadniczo nie była skuteczna w zakresie rozwiązywania ich problemów życiowych.

Procesy braku zaspokojenia potrzeb wewnątrz krajów, poczucie niesprawiedliwości, fascynacje krajami bogatymi i wiele innych przyczyn, powodowały migracje mieszkańców z całego świata do krajów bogatszych w poszukiwaniu lepszych warunków pracy i życia. W każdym razie powodowały one zjawiska wzbogacania kulturowego społeczeństw przyjmujących o mieszkańców byłych kolonii, krajów społecznej niesprawiedliwości, potoku migrantów z najbardziej odległych i kulturowo odmiennych części świata.

Realizowane migracje miały i przeważnie mają charakter migracji stałych, z zamiarem urządzenia życia własnego i swoich rodzin w nowym środowisku zamieszkania.

W tym miejscu należałoby wskazać, jakie strategie były podejmowane przez kraje imigracyjne, aby rozwiązać napięcia i problemy związane z wprowadzeniem przybyszów do nowych krajów zamieszkania. Wspomnę jedynie, że były to strategie asymilacji, koncepcje tworzenia nowych całości społeczno-kulturowych złożonych z wnoszonych przez migrantów najlepszych i sprawdzonych wartości o charakterze uniwersalnym (m.in. ideologia *melting potu*) oraz inne zróżnicowane strategie określane mianem pluralistycznych.

Dopiero od początku lat siedemdziesiątych pojawiły się, najpierw w Kanadzie, a potem w Australii, koncepcje tworzenia nowego ładu politycznego i społeczno-kulturowego określane jako multikulturalizm, a więc koncepcje, które starały się rozwiązać problem zachowania koniecznych i niezbędnych wartości wspólnych danego społeczeństwa w powiązaniu w otwartością

na zachowanie wartości, wzorów zachowań właściwych kulturom imigrantów, a nawet na rozwój ich kultur w nowym miejscu zamieszkania. Od początku lat dziewięćdziesiątych idee wielokulturowości w skali masowej pojawiły się także w Stanach Zjednoczonych, a następnie w Europie.

W sytuacji, kiedy wydawało się, że świat społeczny wstępuje w nową jakościowo epokę pokojowego współżycia narodów nie tylko w skali stosunków międzynarodowych, ale także w postaci pokojowych form współżycia pomiędzy mieszkańcami wyposażonymi w zróżnicowane wartości kulturowe w obrębie państw, następuje atak Al Kaidy na WTC w Nowym Yorku, atak, który zapoczątkował nowe, bardziej pesymistyczne, sceptyczne poglądy i rozwiązania polityczne, systemowe dotyczące miejsca imigrantów w społeczeństwach przyjmujących, a przede wszystkim wpływał na zmiany polityki i praktyki migracyjnej poszczególnych krajów. Naturalnie wspomniany atak na USA traktuję jako wydarzenie symboliczne, które politycznie i kulturowo wyznaczyło nowy etap stosunku do idei i praktyki multikulturalizmu w świecie, nowe rodzaje realnych stosunków międzykulturowych.

Aby przynajmniej skrótowo wyrazić złożoność dokonujących się przeobrażeń w zakresie teorii i praktyki wielokulturowości od początku XXI wieku, podkreśliłbym, że wiek XX kończy epokę populistycznego optymizmu, zachwyty, wstępnych otwartych rozwiązań politycznych, programowych w zakresie teorii i praktyki fenomenu wielokulturowości i społeczeństw określanych jako wielokulturowe.

Ani protesty społeczne, ani rezygnacja z rozwiązań praktycznych określanych jako wdrożenia wielokulturowości do praktyki życia społecznego, ani wielość ruchów nacjonalistycznych, separatystycznych, które nawołują do zasadniczej weryfikacji stosunku do innych i inne, nie wyeliminują dalej trwających procesów migracyjnych, ukształtowanego już fenomenu wymieszania społeczno-kulturowego mieszkańców, ani przynajmniej w dłuższej perspektywie, nie zahamują procesów wewnętrznego różnicowania się poszczególnych społeczeństw.

Pomijając różne nowe rozwiązania praktyczne fenomen wielokulturowości wymaga jakościowo nowych przemyśleń teoretycznych, organizacji wielu z tym związanych badań empirycznych, któreby z perspektywy dystansu wobec stanowisk dotychczasowych stworzyły bardziej trwałe podstawy teoretyczne, bardziej adekwatne do nowych wyzwań. Uważam, że szczególnie należałoby poddać krytycznej analizie dotychczas prezentowane publicznie zarzuty wobec teorii i praktyki wielokulturowości oraz zaproponować nowe ich rozwiązania.

Migracje międzynarodowe w dłuższej perspektywie powodują wytwarzanie się nowego typu społeczeństw, nie homogenicznych, ale heterogenicznych kulturowo. Naturalnie można stwierdzić, że społeczeństwa od zawsze były heterogeniczne kulturowo, a wobec tego, na czym polega nowy problem? Dotychczasowe społeczeństwa, włącznie do pierwszej fazy epoki przemysłowej, wprawdzie cechowały się zróżnicowaniem wewnętrznym, ale nie było ono widzialne w życiu publicznym. Społeczeństwa były postrzegane poprzez pryzmat zbiorowości dominującej oraz jej kultury. Społeczeństwa były zorganizowane w struktury pionowe, które skutecznie ograniczały lub uniemożliwiały uzewnętrznianie się w sferze publicznej zróżnicowania społeczno-kulturowego mieszkańców. Dominacja państw narodowych oraz dalsze procesy ich tworzenia powodowały i nadal powodują podtrzymywanie wewnętrznych struktur dominacji i podporządkowania oraz co najwyżej limitowanej autonomii poszczególnych mniejszości.

W początkowej fazie migracji międzynarodowych zakładano, że będą one miały charakter czasowy, że po uzyskaniu zaspokojenia określonego poziomu potrzeb, migranci wrócą do swoich krajów. Tymczasem migracje międzynarodowe, a także krajowe coraz bardziej przybierają charakter stały. Staje się praktycznie coraz trudniejsze, a nawet z czasem niemożliwe utrzymywanie się wysokiego odsetka migrantów w kraju bez wkomponowania ich w struktury nie tylko pracy, ale i szeroko rozumianego życia w społeczeństwie. Po prostu przybysze, a coraz częściej także stali mieszkańcy krajów imigracyjnych, czynią wiele wysiłków, aby imigranci stali się pełnoprawnymi obywatelami nowych krajów zamieszkania.

Przykładowo, kraje europejskie i inne o charakterze imigracyjnym już nie stanowią całości jednolitych kulturowo, a stały się zróżnicowane rasowo, religijnie, narodowo, językowo, szerzej kulturowo, znajdują się pod ogromnym wyzwaniem, jak zapewnić organizację i funkcjonowanie tak złożonego wewnętrznie społeczeństwa.

Dotychczas podejmowano bardzo wiele zabiegów w poszczególnych krajach, aby doprowadzić do integracji społeczno-kulturowej mieszkańców.

Jednakże obecnie można powiedzieć, że ani uprawiana dotychczas polityka imigracyjna, ani realizowane programy integracyjne, programy wdrażania wielokulturowości raczej nie zapobiegły konfliktom, wykluczeniu lub marginalizacji społecznej wielu imigrantów. W dotychczasowych społeczeństwach imigracyjnych obserwujemy wielość zjawisk, które świadczą o raczej nieudanym eksperymencie wielokulturowości w wielu krajach. Kolejni politycy europejscy, działacze społeczni, pracownicy naukowcy coraz częściej pod-

kreślają, że wystąpiły kłopoty i trudności o charakterze podstawowym w zakresie realizacji procesów integracyjnych w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo.

Czy dotychczasowe niepowodzenia w zakresie konstruowania i realizacji procesów włączania, inkorporacji imigrantów do społeczeństwa przyjmującego powinny stanowić podstawę do ich zaniechania, do wycofywania się, do zamykania granic? Migracje przecież trwają nadal. Do Europy przybywają wciąż nowe fale imigrantów w celu poszukiwania lepszych warunków pracy i życia. Oczekują oni nie tylko możliwości zarabiania pieniędzy, ale także możliwości uzyskiwania tych wszystkich przywilejów, świadczeń, do jakich jest uprawniona większość społeczeństwa.

Obok imigracji, zróżnicowanie kulturowe społeczeństw nadal powodowane jest czynnikami wewnętrznymi. Upodmiotowieniu ulegają społeczeństwa regionalne, lokalne, etniczne, narodowościowe, religijne, językowe. Poprzez wejście w życie publiczne podważają także dotychczasową homogeniczną strukturę społeczeństwa. W warunkach demokratycznych w państwach narodowych uzewnętrzniają się mniejszości narodowe, etniczne, regionalne, językowe, które oddzielnie lub łącznie domagają się redefinicji swoich statusów w społeczeństwach.

Zmierzam do stwierdzenia, że tworzące się nowe społeczeństwa miast, wsi, regionów, państw, stają się heterogeniczne kulturowo oraz że tworząca się nowa heterogeniczność ma i mieć będzie charakter trwały. Wobec tego państwa i społeczeństwa dotychczasowe będą zmuszone zmierzyć się z kierowaniem, zarządzaniem oraz z procesami przystosowawczymi do nowego typu społeczeństw, poszczególnych osób i zbiorowości w środowiskach heterogenicznych kulturowo.

Z perspektywy socjologicznej wydaje mi się bardzo istotne i ważne spostrzeżenie, że w dotychczasowych badaniach nad wielokulturowością dominowali specjaliści z zakresu kulturoznawstwa, etnologii, historii, politologii, teorii kultury, pedagogii, a wyraźnie mniej socjologowie lub, bardziej precyzyjnie, wyraźnie mniej starano się wyodrębnić specyfikę podejścia socjologicznego do badań fenomenu wielokulturowości i społeczeństwa wielokulturowego.

Przedmiot socjologii wielokulturowości

Moim zdaniem, aby przynajmniej w sposób elementarny próbować uporządkować wielość stanowisk teoretycznych oraz prowadzonych badań empirycznych należałoby sprecyzować specyfikę poszczególnych dyscyplin naukowych w zakresie ich zainteresowania fenomenem wielokulturowości, zdefiniować istotę socjologicznej perspektywy badawczej w postaci doprecyzowania przedmiotu badań, podstawowych pojęć teoretycznych niezbędnych do wypowiedzania się w zakresie przedmiotu badań w języku socjologicznym oraz w miarę zwartej metodologii badań.

Cechą charakterystyczną badań nad wielokulturowością jest dominacja podejść interdyscyplinarnych w czasie, kiedy nie wypracowano koniecznych stanowisk teoretycznych w poszczególnych dyscyplinach. Wydaje się, że badania interdyscyplinarne skuteczne są raczej wówczas, kiedy wypracowane techniki badawcze w obrębie poszczególnych dyscyplin nie wystarczają, wydają się nieadekwatne do przedstawienia i studiów nad całościowym ujęciem określonego zjawiska, lub przedmiotu badań. W przypadku wielokulturowości podejścia interdyscyplinarne zdecydowanie wyprzedziły uporządkowane teoretycznie i metodologicznie badania wewnątrz poszczególnych dyscyplin. Uważam, że jest to jedna z przyczyn załamania się idei wielokulturowości, bowiem podejścia interdyscyplinarne do badań, przed próbami jej gruntownego wyjaśnienia w obrębie poszczególnych dyscyplin, powodowały kłopoty z przeniesieniem wyników badań do praktyki. Drugą przyczyną to interdyscyplinarny charakter studiów nad wielokulturowością, który ograniczał możliwości zgłaszania uwag krytycznych, podjęcia profesjonalnych polemik z wieloma dotychczasowymi stanowiskami prezentowanymi w publikacjach naukowych.

Następnie na ogół nie wspominało lub pomijano jako mało ważne, że na obszarze krajów rozwiniętych doszło do spotkania przedstawicieli nie tylko wielu kultur, ale kultur zakorzenionych w różnych cywilizacjach. Cywilizacje stanowią szerokie ramy wyznaczające miejsce poszczególnych kultur w szerszej strukturze kulturowej współczesnej świata. Powinny być one uwzględnione w rozważaniach nad wielokulturowością niemal niezależnie od tego, czy „wierzymy” w istnienie odrębności o charakterze cywilizacyjnym, czy też, jak poszczególne cywilizacje będziemy bliżej określać, czy w wymiarze cywilizacji wiejskiej (agrarniej) i miejskiej, cywilizacji wyznaczonych wpływami poszczególnych religii, czy cywilizacji określonych przede wszystkim wymiarem terytorialnym. Pragnienia szybkiego rozwiązania wielkich „tygli kultu-

rowych”, międzywilizacyjnych, jakie wytworzyły się na obszarach państw imigracyjnych, nawet z krótkiej perspektywy czasowej wydają się bardzo romantyczne i zarazem utopijne.

Zakładam, że konieczne jest przygotowanie odrębnego studium z zakresu nauk społecznych z zamiarem przynajmniej częściowego przedstawienia złożoności przeobrażeń problematyki badawczej traktowanej najogólniej jako przemiany od swoistej „eksplozji” idei, ideologii i praktyki wielokulturowości, poprzez wielość dróg badawczych zmierzających do jej bliższego wyjaśnienia, całościowego ogarnięcia, tworzonych i realizowanych polityk wielokulturowości, do załamania (upadku) dotychczasowych koncepcji badawczych bądź ich części, a także do załamania dotychczasowej polityki wielokulturowości realizowanej w wielu krajach. Przeprowadzenie analizy tego typu stanowiłoby konieczne i niezbędne przesłanki do poszukiwania nowych interpretacji wielokulturowości oraz związanych z nimi politycznych działań.

Jak najogólniej można zdefiniować, moim zdaniem, nową subdyscyplinę socjologiczną, przedmiotem której byłaby specyficznie rozumiana wielokulturowość oraz społeczeństwo wielokulturowe?

Moją propozycję przedstawiam w kolejności w postaci próby definicji socjologii wielokulturowości oraz określenia podstawowych pojęć badawczych. W pracy w zasadzie pomijam metodologię badań oraz próbę określenia wybranych kierunków badawczych, ponieważ wymagają one autonomicznego namysłu.

Socjologia wielokulturowości jest to subdyscyplina socjologiczna zajmująca się badaniem procesów tworzenia się, funkcjonowania i przeobrażeń społeczeństw zróżnicowanych kulturowo.

Socjologia wielokulturowości w praktyce jest nadal, podobnie jak socjologia w ogóle, nauką o społeczeństwie, ale społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo. Zajmowałaby się procesami jego tworzenia się, konstruowania, jego strukturą i dynamiką przemian, czyli określałaby jego kierunki dalszych przeobrażeń. Socjologia bowiem od czasów jej powstania jako dyscypliny socjologicznej (A. Comte) traktowana była jako nauka o społeczeństwie [por. Szacki, 2002: 253-263], (w przypadku A. Comte’a społeczeństwem była ludzkość), o jego strukturze i przemianach, nadto jako nauka w służbie społecznej, a więc wskazująca społecznie pożądane kierunki rozwoju oraz na ewentualne zagrożenia.

Z proponowanej definicji wynikają następujące pojęcia podstawowe: wielokulturowość oraz społeczeństwo zróżnicowane kulturowo. Jest to określenie podstawowego pojęcia teoretycznego oraz typu realnego społeczeństwa.

Określenia te należałoby poszerzyć poprzez przedstawienie ich w perspektywie dynamicznej. Mianowicie obok wielokulturowości proponuję wprowadzić kategorię zróżnicowanie kulturowe oraz pluralizm kulturowy. Obok typu społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo proponuję wprowadzić typ społeczeństwa pluralistycznego i społeczeństwa wielokulturowego.

Powstają łącznie dwa układy pojęć i typów realnie funkcjonujących lub konstruowanych (postulowanych) społeczeństw:

- pojęcia teoretyczne: zróżnicowanie kulturowe, pluralizm kulturowy i wielokulturowość;
- typy społeczeństw: społeczeństwo zróżnicowane kulturowo, społeczeństwo pluralistyczne oraz społeczeństwo wielokulturowe.

Socjologia wielokulturowości obejmuje więc dwa wymiary aktywności naukowo-badawczej: teoretyczny i stosowany. Działalność naukowo-badawcza obejmowałaby przede wszystkim badanie rzeczywistych przeobrażeń społeczeństw, które obrały drogi demokratycznego rozwoju i na tej podstawie tworzenie i weryfikację teorii wielokulturowości oraz konstruowanie modeli społeczeństw z punktu widzenia zakresu wdrożenia koncepcji wielokulturowości do praktyki.

Moim zdaniem, często spotykanym błędem w zakresie przenoszenia koncepcji teoretycznych do praktyki życia społecznego jest traktowanie twierdzeń teoretycznych jako jednocześnie praktycznych, nadto brak uwzględniania określonego miejsca i czasu oraz szczególnych warunków, które powinny zostać spełnione, aby określone twierdzenia teoretyczne znalazły swoje odzwierciedlenie w praktyce. Zatem ustalenia teoretyczne powinny uzyskać postać uporządkowanego programu oraz konkretnych zadań. Wydaje się, że ciekawym pomysłem byłoby ewentualne powołanie w nowo tworzonych parkach technologicznych pracowni wielokulturowości lub powołanie instytucji do spraw zarządzania społeczeństwem zróżnicowanym kulturowo¹.

Niewątpliwie wielokulturowość jest pojęciem bardzo złożonym, pojęciem, które w ostatnich kilkudziesięciu latach stanowiło inspirację do wielu koncep-

¹ Obecnie w Polsce przy instytucji wojewody tworzone są stanowiska do spraw mniejszości narodowych. Moim zdaniem jest to koncepcja dobrego początku, ale raczej ułomna w dłuższej perspektywie. Oddzielne zarządzanie mniejszościami narodowymi i etnicznymi powoduje przeświadczenie o ich szczególnym usytuowaniu w społeczeństwie (lepszemu lub gorszemu), o tym, że władza reprezentująca większość stworzyła legalny instrument do zarządzania mniejszościami cechującymi się odmiennym od większości usytuowaniem w społeczeństwie. Dlatego koncepcją lepszą, bardziej demokratyczną byłoby po prostu stwarzanie stanowisk do spraw zarządzania zróżnicowaniem kulturowym danego społeczeństwa lub jego części (łącznie z większością).

cji i stanowisk teoretycznych, jak i rozwiązań praktycznych. Z braku miejsca pomijam prezentacje wielości stanowisk naukowych, jak też rozwiązań praktycznych, jedynie przypominając, że przynajmniej od początku lat siedemdziesiątych, idee wielokulturowości, stały się także częścią kilku programów politycznych (m.in. w Kanadzie oraz w Australii).

Wydaje mi się, że podstawowa różnica pomiędzy wielością dotychczasowych stanowisk w kwestii wielokulturowości, a koncepcją, którą staram się rozwijać, dotyczy szczególnie:

- samej istoty wielokulturowości i społeczeństwa wielokulturowego,
- czasu, warunków i strategii jej wdrażania do praktyki oraz (co może jest szczególnie istotne – A.S.)
- założenia o ścisłym związku kultury, ekonomiki i polityki.

Przywiązywanie zasadniczej wagi do kultury, do kulturowego zróżnicowania społeczeństwa, nie zakłada oderwania kultury od sfery ekonomicznej i politycznej. W czasach postępującej demokratyzacji kulturowej właśnie kultura może być traktowana, obok wskaźnika identyfikacji grupowej oraz walencji kulturowej [por. Kłoskowska, 1966: 161-163], także jako widoczny, manifestowany społecznie wskaźnik pozycji ekonomicznej i politycznej w społeczeństwie. Bezpośrednie manifestowanie swojej niskiej pozycji ekonomicznej lub politycznej w warunkach rynkowych staje się coraz mniej akceptowane społecznie (m.in. świadczy o niskiej zaradności indywidualnej). Natomiast ewentualne niskie miejsce w stratyfikacji kulturowej (jako pośredni wskaźnik niskiego miejsca w stratyfikacji ekonomicznej, symbolicznej) jest zjawiskiem grupowym, jest miejscem określanym przez pozycję przynależności grupowej, a nie jednostkowej. Można więc zabiegać o jej zmiany bez odniesienia do pozycji własnej.

W artykule tym przedstawię bliżej jedynie dwa pojęcia: wielokulturowość jako odniesienie do potrzeby konstruowania teorii wielokulturowości oraz społeczeństwo zróżnicowane kulturowo jako proponowany model społeczeństwa kształtujący się raczej w początkowym etapie kształtowania się społeczeństwa demokratycznego.

Moim zdaniem, wielokulturowość jest pojęciem teoretycznym, jest określoną kategorią (koncepcją) teoretyczną, także ideą, ideologią, narzędziem do badań przeobrażeń społeczeństw zróżnicowanych kulturowo. Nie jest także bytem samoistnym. Jest ściśle związana ze społeczeństwem, a wobec tego powinna być rozpatrywana w ścisłym powiązaniu z określonym społeczeństwem lub jego elementami składowymi. Przynajmniej w perspektywie socjologicznej nie może mieć miejsca oderwanie jakiegś postaci kulturowego feno-

menu od jego nosicieli, a więc od społeczeństwa, wspólnot, zbiorowości, grup społecznych. Wielokulturowość jest koncepcją teoretyczną wykorzystywaną przede wszystkim do konstruowania społeczeństwa wielokulturowego.

Wielokulturowość rozumiem jako pojęcie służące do określania ukształtowanych w dłuższej perspektywie czasowej, wytworzonych oraz zinstytucjonalizowanych na zasadach demokratycznych, trwałych postaci i form integracji kulturowej w obrębie państwa (społeczeństwa) wielu jednostek, wspólnot i innych form zbiorowości społecznych cechujących się wyartykułowaną społecznie tożsamością kulturową, ale jednocześnie tworzących jakościowo nową, kulturowo zróżnicowaną całość.

W definicji zakładam szczególnie, że wielokulturowość nie służy do oznaczenia li tylko zjawiska (faktu) współwystępowania w określonym społeczeństwie dwóch lub więcej zbiorowości (grup) wyposażonych w autonomiczne lub odrębne kultury. Wówczas mamy do czynienia, co najwyżej, ze zróżnicowaniem kulturowym.

Służy do oznaczenia czegoś zasadniczo innego, nowego. Oznacza, że w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo na gruncie długookresowych i trwałych kontaktów międzykulturowych (odbywających się w sposób tak żywiołowy, jak i stymulowany), najczęściej w ramach wspólnego obywatelstwa, nastąpiła tak dalece zaawansowana integracja społeczno-kulturowa, że wytworzyło się jakościowo nowe społeczeństwo wielu kultur zdolne do realizacji wspólnych celów.

Z fenomenem wielokulturowości mamy do czynienia dopiero wówczas, kiedy:

- dochodzi do trwałych, wielopłaszczyznowych i dobrowolnych form kontaktów międzykulturowych, które powodują wytwarzanie się jakościowo nowej kulturowo zróżnicowanej całości kulturowej, ale także społecznej;
- mamy do czynienia z kresem dominacji kulturowej względem innych, kresem nadrzędnej pozycji zbiorowości, której kultura, z racji zorganizowania w państwo, uzyskała status kultury dominującej;
- o trwaniu, rozwoju lub regresie kultury (kultur) w podstawowym wymiarze decydują sami sympatycy, zwolennicy danej kultury;
- kultury stają się oderwane od polityki, od przemocy, od ich regulacji polityczno-prawnych, a w podstawowym zakresie sfera kultury staje się regulowana poprzez normy kulturowe;
- zaawansowane procesy integracji kulturowej powodują, że społeczeństwo, mimo zmieniającego się, dynamicznego zróżnicowania kulturowe-

go, staje się całością na tyle zintegrowaną, aby wspólnie osiągać zamierzone cele.

Wielokulturowość służy zatem do oznaczenia wytworzonego na zasadach demokratycznych zróżnicowanego układu kulturowego, który obok istotnego zróżnicowania cechuje się elementami takiej spójności, która pozwala na podjęcie wspólnych działań. Wielokulturowość łączy się nadto:

- z realizacją określonej polityki państwowej (lub samorządowej) zwanej polityką wielokulturowości, polityką regulującą stosunki międzykulturowe,
- ze stosowaniem w polityce i praktyce wielokulturowości reguł demokratycznych opartych szczególnie o zasady wolności i równości kultur.

Wielokulturowość jako idea, ewentualnie ideologia, zwykle opiera się, co najmniej na dwóch podstawowych wartościach: wolności i równości [por. Glazer, 1997].

Wolność najogólniej oznacza możliwość wyboru, w jaki sposób chce się być kulturalnym, wolność kultywowania kultury własnej lub odchodzenia od niej, co oznacza m.in., że przynależność etniczna, kulturowa staje się sprawą wyboru nie zaś urodzenia.

Podobnie równość nie oznacza mechanicznie traktowanej równości kulturowej, że każda kultura ma równe prawo do bycia, funkcjonowania i rozwoju niezależnie od wyborów kulturowych poszczególnych jednostek lub segmentów społeczeństwa. Równość kultur oznacza równość szans, co oznacza najogólniej, że jej rzeczywisty rozwój lub regres nie jest funkcją istnienia politycznego patrona lub określonych decyzji politycznych, ale przede wszystkim jest funkcją społecznego wyboru.

Spółeczny wybór typologicznie obejmuje przynajmniej dwa układy wartości:

- wybór i uzgodnienie niezbędnego do funkcjonowania w jednym społeczeństwie kanonu wartości wspólnych (kompromis kulturowy),
- wybór wartości innych kultur przez tych, którzy pragną być kulturalni według wzorów zachowań (kanonów) danej kultury (tolerancja kulturowa). Równość kulturowa zakładać powinna systematycznie i stale konstruowane elementy tożsamości wspólnej (kompromis kulturowy) zaś wolność tożsamości zróżnicowanej (tolerancja kulturowa) według kanonu występujących kulturowych zróżnicowań.

Dwa wyróżnione układy wartości prawdopodobnie powinny zaistnieć wspólnie. Wolność kulturowa bez równości wiązać się będzie z występowaniem kulturowych przymusów, stratyfikacji kulturowej, a nawet przemocy.

Natomiast równość bez wolności wyboru może prowadzić do segregacji, separacji, do gett kulturowych.

Teoria wielokulturowości to w samej rzeczy teoria przeobrażeń i w perspektywie integracji różnych postaci i form społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo (lokalnego, regionalnego, narodowego, państwowego). Mimo wielu, niezrędko bardzo wartościowych publikacji na temat wielokulturowości, jak dotąd brak jest teorii wielokulturowości traktowanej jako zintegrowanej wewnętrznie koncepcji teoretycznej. Taką teorię należałoby dopiero stworzyć.

Obok teorii wielokulturowości konieczna jest strategia (-ie) wdrożenia jej do praktyki, czyli strategia konstruowania społeczeństwa wielokulturowego. Na wstępie trzeba podkreślić, że procesy wdrażania jej do praktyki funkcjonowania konkretnych społeczeństw są bardzo złożone, na ogół bardzo wydłużone w czasie, a wobec tego bardzo wskazane byłoby wdrażanie tej koncepcji do praktyki etapami, stosownie do diagnozy zakresu gotowości danego społeczeństwa do wprowadzania zmian w kierunku społeczeństwa wielokulturowego.

Dopiero w społeczeństwach, które wybrały demokratyczny kierunek przemian, stało się możliwe szerokie upublicznienie zróżnicowania kulturowego mieszkańców oraz z tym związane ich uczestnictwo w sferze publicznej jako członków społeczeństwa. W społeczeństwach autokratycznych, a za takie można uznać przykładowo także społeczeństwo polskie zorganizowane w państwo socjalistyczne po drugiej wojnie światowej, zróżnicowanie kulturowe było w różnym zakresie represjonowane przez państwo, jego ideologię, instytucje polityczne, ale także w różnorodnym wymiarze przez dominującą część społeczeństwa. Zbiorowości o odmiennej kulturze były poddawane presjom asymilacyjnym, stwarzano im co najwyżej różne formy limitowanej autonomii kulturalnej lub były całkowicie spychane do sfery nieformalnej, do nieformalnych „nisz kulturowych”.

Zjawiska represjonowania zbiorowości o odmiennej kulturze dotyczyły nie tylko mniejszości narodowych, etnicznych, religijnych, ale także utrzymujących się zróżnicowań według innych kryteriów (np. zróżnicowań regionalnych). Naród najczęściej traktowano jako całość homogeniczną kulturowo (zbiorowość wyposażoną w kulturę narodową), chociaż bez wielkiego trudu można było uzasadnić, że naród nie jest całością homogeniczną kulturowo, ponieważ cechuje go zróżnicowanie kulturowe. Składa się na nie m.in. zróżnicowanie regionalne, lokalne, religijne, językowe, a nawet etniczne. Na ogół w skład narodu zaliczane były także zbiorowości, które nie posiadały warunków do kształtowania własnej autonomicznej tożsamości grupowej (etnicznej),

a charakteryzują się podobieństwem cech społeczno-kulturowych traktowanych przez dominującą większość jako własne cechy narodowe. Było to społeczeństwo ekskluzywne narodowo, a więc ograniczające dostęp do narodu innym kategoriom aspirującym do stania się częścią narodu dominującego.

Społeczeństwo zróżnicowane kulturowo² to takie społeczeństwo, w którym występują (są widzialne) w postaci zinstytucjonalizowanej dwie lub więcej zbiorowości lub kategorii wyposażonych w odmienną kulturę oraz taki stopień tolerancji ze strony dominującej grupy kulturowej, która stwarza szanse (nadal na ogół limitowane) uzewnętrzniania oraz wyboru (coraz bardziej suwerennych) działań mniejszości kulturowych najczęściej w kierunku podtrzymywania lub rozwoju swoich wartości kulturowych.

Społeczeństwo zróżnicowane kulturowo tworzy się na skutek wdrażania do praktyki życia zbiorowego zasady wolności i demokracji. Na etapie społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo wolność jest rozumiana jako prawo (a nie przymus – A.S.) każdej grupy do zachowania i kultywowania swojej odrębności kulturowej, swojej kultury, jako wolność do otwartej realizacji odczuwanej potrzeby przynależności do swoich grup i ich kultur, ale także jako prawo do korzystania z wielości ofert kulturowych w celu autonomicznego konstruowania swojej tożsamości społecznej. Jednocześnie zasada równości może być interpretowana w badaniach przede wszystkim jako realizacja prawa człowieka, w postaci oczekiwań równości szans, równego traktowania tak poszczególnych osób niezależnie od ich przynależności kulturowej, jak i równego traktowania grup i kategorii mniejszościowych.

W społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo państwo stanowi podstawowy instrument działania grupy dominującej i w tym znaczeniu jest to nadal państwo narodowe. Jednocześnie wyraża przede wszystkim prawne przyzwolenie na funkcjonowanie kultur mniejszościowych w ten sposób wprowadzając je do tolerowanych lub preferowanych struktur kulturowych. Jest to społeczeństwo zintegrowane przede wszystkim według przynależności grupowej, w którym więzi międzygrupowe sprowadzają się szczególnie do wspólnoty interesów ekonomicznych, ewentualnie do wspólnej racji stanu. Jednocześnie jest to społeczeństwo ograniczonych stosunków międzykulturowych, ograniczonych wspólnych wartości, niedostatecznej wspólnoty celów.

² Może powstać pytanie, dlaczego używam pojęcia zróżnicowanie zamiast neutralnie brzmiącego pojęcia różnorodność? Najogólniej dlatego, że pojęcie zróżnicowanie zawiera w sobie tak horyzontalne, jak i wertykalne podziały społeczne i kulturowe (stratyfikacja społeczna, kulturowa).

Empiryczne badania nad procesami przeobrażeń społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo można prowadzić, poszukując odpowiedzi na pytanie, jakie działania w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo podejmuje grupa dominująca oraz grupa(-y) mniejszościowa(-e). W społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo zewnętrznie postrzegane procesy wymieszania przestrzennego jeszcze nie oznaczają lub nie muszą oznaczać realnego wymieszania kulturowego. Jak wskazuje szereg badań w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo, poszczególne społeczności funkcjonują razem i jednocześnie oddzielnie. Najczęściej razem w sferze pracy zawodowej, w sferze instytucjonalnej życia zbiorowego, a raczej oddzielnie w sferze życia rodzinnego, kulturowego, w tym szczególnie religijnego (nawet w warunkach, kiedy wyznania są wspólne).

Zwykle z czasem narastają sfery zderzeń kulturowych, problemów społecznych, napięć, których rozwiązywanie powoduje konstruowanie społeczeństwa pluralistycznego, a w perspektywie wielokulturowego.

Spółeczeństwo wielokulturowe to społeczeństwo otwarte, które osiągnęło wysoki stopień instytucjonalizacji i dynamiki zróżnicowania kulturowego, jest przygotowane do pełnego spożytkowania płynących z tego korzyści i nie ma z tego tytułu jakichś specjalnych problemów³.

Cechą charakterystyczną społeczeństwa wielokulturowego jest wysoki stopień instytucjonalizacji i integracji zróżnicowania kulturowego. Oznacza to wysoki stopień uporządkowania, taki, który umożliwia powtarzalność i odzwierciedlenie działań społecznych, a jednocześnie taki, który umożliwia stworzenie pomostowego (w nawiązaniu do koncepcji R. Putnama) kapitału społecznego i kulturowego oraz wykorzystywanie go w interesie społeczeństwa. Instytucjonalizacja oznacza tutaj proces społeczny polegający na tym, że podstawowa działalność zmierzająca do zbudowania społeczeństwa wielokulturowego nie przebiega żywiołowo, ale w obrębie wielu instytucji, że ilość instytucji tego typu wzrasta, zmieniają się funkcje instytucji istniejących oraz następuje ich internalizacja w społecznej i indywidualnej świadomości mieszkańców dawnych mniejszości i większości kulturowych. W świetle moich przekonań w społeczeństwie wielokulturowym nie będzie miejsca na większość i mniejszość kulturowe, a raczej na takie zróżnicowanie kulturowe, które będzie dostępne dla wszystkich wyposażonych w odpowiednie kompetencje kulturowe. Będzie to raczej społeczeństwo wielu sprzeczności, a nawet konfliktów, ale jednocześnie przygotowane do demokratycznych sposobów ich

³ Definicja społeczeństwa wielokulturowego została przygotowana z wykorzystaniem określenia organizacji wielokulturowej, w: R.W. Griffin, *Podstawy zarządzania organizacjami*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 722.

rozwiązywania. Będzie to społeczeństwo dialogu i wysokich kompetencji do wielokulturowości.

Spółeczeństwo wielokulturowe jest typowym konstruowanym fenomenem cywilizacyjnym naszych czasów, jest to wyzwanie w warunkach sukcesywnej utraty znaczenia dotychczasowych struktur narodowo-państwowych, w warunkach kształtowania się nowej europejskiej tożsamości, w której obok obniżenia znaczenia odrębności państwowej narastają procesy utrzymania lub umacniania swoich tożsamości narodowych nie poprzez odwoływanie się do politycznych systemów normatywnych, ale poprzez oddolne inicjatywy społeczne, poprzez zjawiska i procesy samoorganizacji narodowej.

Konstruowanie społeczeństwa wielokulturowego jest propozycją, która miałaby jakościowo zmienić konstrukcję dotychczasowych państw narodowych, a może nawet zamienić je w państwa i społeczeństwa wielokulturowe. Generalnie jest to następstwo rozwoju postindustrialnego, następstwo kształtujących się zaawansowanych form demokratyzacji także w sferze kultury.

Czy będzie to w ogóle społeczeństwo w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, czy też jakieś inne trwałe postacie integracji społeczno-kulturowej funkcjonujące w szerszych organizmach politycznych? Społeczeństwo wielokulturowe jest wszakże jedną z propozycji, jest jednym z możliwych scenariuszy rozwoju społeczeństw, które wkroczyły na drogę demokratycznych przemian. Możliwe są także scenariusze inne, o charakterze dezintegracyjnym i konfliktowym, scenariusze bez większych szans na konstruowanie szerszych postaci społecznego ładu. Sprawdzenie ich nastąpi raczej w dalszej, aniżeli bliższej przyszłości.

Wyrażam przekonanie, że socjologowie w Polsce są przygotowani do realizacji systematycznych badań, przynajmniej nad przeobrażeniami polskiego społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo.

Bibliografia

- Zygmunt Bauman (2006), *Spółeczeństwo w stanie obłączenia*, Warszawa, Wydawnictwo Sic!.
- Jonathan Glazer (1997), *We are all Multiculturalists now*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- Ralf Dahrendorf (1993), *Nowoczesny konflikt społeczny*, przekł. S. Bratkowski i zespół, Warszawa, Czytelnik.
- Ricky W. Griffin (1997), *Podstawy zarządzania organizacjami*, przekł. M. Rusiński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Antonina Kłoskowska (1966), *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jerzy Szacki (2002), *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

SUMMARY**The sociology of multiculturalism
as a new subdiscipline of sociology**

The author proposes establishing a new sociological subdiscipline which would focus on systematic research of the phenomenon of multiculturalism. According to the author, the sociology of multiculturalism is a subdiscipline of sociology which deals with the processes of creation, functioning and transformations of culturally diverse societies. The article includes a proposition and an interpretation of three basic notions for the research of multiculturalism (cultural diversity, cultural pluralism, multiculturalism), and three types of societies under construction (culturally diverse society, pluralistic society, multicultural society).

MAŁGORZATA BIEŃKOWSKA
KATEDRA SOCJOLOGII WIELOKULTUROWOŚCI
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet w Białymstoku

GENDER I WIELOKULTUROWOŚĆ

SŁOWA KLUCZOWE: wielokulturowość, feminizm, paradygmat feministyczny, gender, queer, metodologia badań, krytyczny humanizm

Celem przedstawianego tekstu jest refleksja nad wąskim traktowaniem wielokulturowości w Polsce, a także ukazanie wzajemnych możliwości, jakie daje połączenie różnych perspektyw teoretycznych, w tym krytycznych, w badaniach nad mniejszościami społecznymi.

W kontekście mówienia o wielokulturowości w Polsce, problematyka genderowa stanowi nowy aspekt, wcześniej nie tyle pomijany, co niedostrzegany w ogólnych dyskusjach o relacjach między mniejszościami a grupą dominującą. Ważne jest tu także podkreślenie, że przez lata posługiwano się wąskim/tradycyjnym rozumieniem wielokulturowości. Robert Kusek i Joanna Sanetra-Szeliga, we wstępie do *W stronę nowej wielokulturowości* stwierdzają: „Rok 1989 okazał się przełomowym nie tylko ze względu na polityczną rewolucję w regionie, ale także z tego powodu, iż otworzył nas na nową wielokulturowość, która manifestuje się obecnością w życiu publicznym szerokiego wachlarza inności. Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym, mobilnym, niesłyszczącym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie można sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmiennościach, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecności; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach” [Kusek, Sanetra-Szeliga, 2010: 12].

Zwraca na to także uwagę Andrzej Sadowski w rozmowie z Katarzyną Niziołek, kiedy pytany o to, czym jest wielokulturowość stwierdza: „W publicystyce pojęcie wielokulturowości jest używane do określenia sytuacji, w której obok siebie zamieszkują przedstawiciele dwóch lub więcej grup narodowych, etnicznych, wyznaniowych... i na tym koniec. Podczas, gdy rzeczywisty proces przeobrażeń, który obecnie obserwujemy, wskazuje, że owych wymiarów zróżnicowań kulturowych jest o wiele więcej. Nie sprowadzają się one tylko do narodowych czy religijnych. Dotyczą też wymiarów regionalnych, lokalnych i ekonomicznych. Związane są także z płcią i stylem życia. Różnice te są niezwykle istotne w warunkach demokracji. A więc kwestia wielokulturowości, wielości kultur, okazuje się bukietem o wiele bogatszym niż to wynika z powierzchownego oglądu” [Niziołek, 2008: 167]¹.

Feminizm, gender i wielokulturowość łączą się ze sobą, co najmniej na kilku płaszczyznach: relacji grupa dominująca – mniejszość, walki o pełnię praw obywatelskich, przeciwdziałania dyskryminacji, polityki tożsamości itd. W każdej z wyżej wymienionych kategorii, kiedy odniesiemy ją do doświadczeń indywidualnych podstawą jest tożsamość jednostki budowana w relacji do grupy dominującej oraz zakres praw, jakie jednostka ma w danym społeczeństwie. Jacek Kochanowski analizując polską demokrację z perspektywy genderowej/ queerowej polityki przywołuje definicje demokracji Anthony’ego Giddensa, która podkreśla równość wszystkich obywateli oraz takie funkcjonowanie systemu politycznego, by dawał on wszystkim obywatelom prawo do samorozwoju i podejmowania decyzji. Autor zwraca uwagę, że: „(...) system, który zakłada, sankcjonuje, bądź utrwała ograniczenia w sprawowaniu władzy jakiejś grupie lub kategorii społecznej, nie jest ex definitione systemem demokratycznym lub przynajmniej jest systemem o wadliwej demokracji. Dodajmy, że owo sankcjonowanie wykluczenia może mieć charakter jawny, bądź ukryty” [Kochanowski, 2007: 46].

Szczególną rolę odgrywają przywołane tu ukryte mechanizmy wykluczania, bowiem są one podtrzymywane przez dyskurs społeczny w sposób „nieodczuwalny”, niedostrzegalny, ale skuteczny. Powodują one odbieranie prawa do

¹ Przykładem analizy geja/ lesbijki jako Innego z perspektywy wielokulturowości jest praca Anny Frątczak *W poszukiwaniu zapomnianego dziedzictwa*. Autorka odnosi rozważania historyczne związane z wielokulturowością w Rzeczpospolitej do czasów współczesnych i ukazuje jak kreowany jest dyskurs wrogości do gejów i lesbijek traktowanych jako zagrożenie dla polskości. Jest to jednak przykład pewnego wyjątku, sporadycznie spotykanej analizy, by tak szeroko w polskich badaniach ujmować wielokulturowość.

zaistnienia w przestrzeli publicznej tym wszystkim, którzy jakkolwiek odstają od kategorii normalna, czyli konstrukcji „Polak-katolik”. Warto tu przywołać słowa Magdaleny Środy, która podkreśla, że Europa ma swoich specyficznych, bo wewnętrznych, obcych.

„Obcy, to ktoś inny niż my, dziwaczny, nadzwyczajny, nie stąd, spoza naszego ładu, spoza świata naszych wartości i obyczajów, przechodzień, który chce zostać, dewiant, który szkodzi samym swoim istnieniem, wróg, który zdaje się budzić grozę nawet potulnością, potwór, który rodzi odrazę przez swoją niezwykłość. Barbarzyńca, dziki, Żyd, homoseksualista, kobieta, kaleka, szaleniec, inny...” [Środa, 2008: 33].

Krystyna Slany, Beata Kowalska, Magdalena Ślusarczyk we wstępie do książki *Kalejdoskop genderowy. W drodze do poznania płci społeczno-kulturowej w Polsce* piszą: „W Polsce, podobnie jak w innych krajach, moc wyjaśniająca dotychczasowych paradygmatów, zwłaszcza funkcjonalno-strukturalnego, bazującego na esencjalizmie biologicznym, wyczerpała się. Kluczowym jego założeniem było przyjęcie naturalnych różnic między płciami, które stanowiły podstawę określonego ładu i porządku społeczeństwa. Biologia determinowała status płci, role społeczne, udział we władzy i przywilejach, widoczność i aktywność w sferze publicznej. Odrębne światy aktywności mężczyzn i kobiet miały charakter komplementarny, który gwarantował trwałość konstrukt społecznego. W odpowiedzi na nieadekwatność funkcjonalnego ujęcia do opisu społeczeństw gwałtownych przemian powstały opozycyjne, krytyczne paradygmaty. Wśród nich był feminizm, który zaoferował alternatywne i konkurencyjne wyjaśnienia zagadnień płci, akceptując znaczenie czynników kulturowych i społecznych w jej konstruowaniu” [Slany, Kowalska, Ślusarczyk, 2011: 8].

Autorki te stwierdzają dalej: „Polskie studia genderowe otworzyły się na nurty najnowsze – podejście interseksjonalne, które patrzy na nierówności już nie tylko przez pryzmat płci, ale pozycji ekonomicznej, religii, rasy czy orientacji seksualnej, ponieważ kategorie te wzajemnie się wzmacniają” [ibidem: 9].

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku pojawiło się sporo opracowań naukowych, które koncentrowały się na analizie relacji między takimi kategoriami jak płeć, rasa, etniczność. Zbiega się to również z zakwestionowaniem uniwersalności podmiotu wyznaczonego w drugiej fali feminizmu. Jak podkreśla Nira Yuval-Davis, „Feministyczna wersja wielokulturowości rozwinęła się z polityki tożsamościowej, która opierała się na konstrukcji kobiecości opartej przede wszystkim na doświadczeniach białych kobiet z klasy średniej, żyjących w kulturze zachodniej” [Yuval-Davis, 1999: 116].

Wątki rasowe występowały początkowo głównie w feminizmie północno-amerykańskim, co ma niewątpliwie swe źródło w ruchu Nowej Lewicy. W latach osiemdziesiątych XX wieku ukazało się wiele polemicznych prac kolorowych kobiet, delegitymizujących figurę uniwersalnego podmiotu „kobiety” [szerzej Braidotti, 2009: 190-191]. Inne są jednak doświadczenia europejskie, inny jest tu kontekst kulturowy. Pierwotnie nie było tu miejsca na rozważania o kwestiach rasowych (choć to pod wpływem ruchów migracyjnych też ulega zmianie), główne różnice dotyczyły wątków narodowych, czy etnicznych. Braidotti podkreśla, że nasilenie się w Europie postaw rasistowskich, antysemityzmu, ksenofobii skłania teoretyczki feministyczne do budowania m.in. programów nauczania, które koncentrują się na zagadnieniach wielokulturowości w kontekście Europy.

Chris Shilling w *Socjologii ciała* porusza wątek ciała obcego, przynależnego do innej rasy, opisując to na podstawie relacji między panami a czarnymi niewolnikami. „Próbując wyjaśnić, dlaczego ludzi czarnych definiowano przez ich ciała (...) badacze cofają się zazwyczaj do stosunków społecznych z okresu kolonializmu i niewolnictwa” [Shilling, 2010: 69]. Autor ten ukazuje jak konstruował się dyskurs ciała wpleciony w relacje władzy.

„Sprowadzanie wartości jednostki do jej ciała faworyzowało na przestrzeni historii grupy dominujące. Umieszczenie przyczyn nierówności społecznych w niezmiennym, naturalnym, biologicznym ciele służyło temu, aby sprzeciwy wobec status quo wydawały się próżnym wysiłkiem, pomyłką. Jednak to nie tylko dominujące grupy usiłowały sprowadzić tożsamość jednostki do jej ciała. Ruch Black Power lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku miał na celu odwrócenie rasistowskiej koncepcji naturalnego ciała dzięki celebrowaniu ciała czarnego jako uprzywilejowanego (...). Również feministki zawłaszczyły naturalistyczne podejście do ciała, czerpiące z epistemologii opierającej się na biologicznym esencjalizmie (...)” [ibidem: 73].

Paradygmat feministyczny

Jonathan Turner we wznowieniu swojego słynnego podręcznika *Struktura teorii socjologicznej*, poświęca jeden z rozdziałów feminizmowi. Przedstawiając założenia teoretyczne feminizmu w socjologii ukazuje on, że feminizm do socjologii przywędrował dzięki Nowej Lewicy. Teoretyczki feministyczne, socjolożki to głównie przedstawicielki nurtu feminizmu radykalnego, czy może inaczej, konstruktywistycznego. Feminizm w obrębie socjologii

związany jest z socjologią humanistyczną (w różnych jej wersjach). Wynika to z jednej strony z krytyki klasycznego paradygmatu socjologii, a z drugiej z tego, że socjologia humanistyczna przypisuje większe znaczenie do jednostki, daje jej podmiotowość, korzysta z metod, które są akceptowane przez socjolożki feministki². Turner wylicza, że z perspektywy feministycznej zarzuca się klasycznej socjologii:

1. Pomijanie i niedostateczną reprezentację kobiet jako podmiotów badania.
2. Koncentrowanie się na zdominowanych przez mężczyzn sferach życia społecznego.
3. Stosowanie teorii, metod, pojęć, paradygmatów, które bardziej przekonująco przedstawiają świat mężczyzn niż świat kobiet.
4. Traktowanie mężczyzn i męskich stylów życia jako normy, na podstawie której interpretowane są zjawiska społeczne, co w konsekwencji powoduje brak reprezentacji kobiet w socjologicznej opowieści [por. Turner, 2004: 667].

Turner przedstawia założenia niektórych socjolożek. Odwołuje się on do Ann Oakley, która podkreśla, że konieczna jest kobieca perspektywa. Wychodzi ona z założenia, że płeć kulturowa jest podstawowym czynnikiem warunkującym społeczne stosunki i zachowania, że podział płci w społeczeństwie kształtuje inne doświadczenia, przez co możemy mówić o świecie kobiet i świecie mężczyzn. Przywołuje on także Jessie Bernard. Badaczka ta odwołuje się do Georga Simmla, który pisał, że „kobiety mają swój własny świat, który jest nieporównywalny do świata mężczyzn” [za: Turner, 2004: 669]. Bernard mówi o tym, że kobiety i mężczyźni podzielnymi są na dwa homospołeczne światy. Zarzuca ona socjologii i innym naukom społecznym to, że do tej pory zajmowały się one tylko jednym światem – światem mężczyzn, z którego perspektywy nawet jeśli dostrzega się kobiety, to nie da się wyjaśnić świata kobiet, bo on różni się subiektywnie i obiektywnie od świata mężczyzn [por. *ibidem*].

Turner pisze, że socjolożki nie wpłynęły znacząco na kształt swojej dziedziny (socjologii), nie wpłynęły tak jak antropolożki, lingwistki, psycholożki, filozofki. Być może dlatego, że sama socjologia jest na tyle wewnętrznie rozbita, że trudno „startując” z różnych perspektyw teoretycznych dokonać wewnętrznej zmiany całości. Feminizm musiałby wypracować jedną koncepcję i z tej jednej koncepcji walczyć o zmianę całej socjologii – ale jawi się to jako utopia [*ibidem*: 671].

² Warto tu jednak podkreślić, że nie jest to ślepa akceptacja, a raczej przemyślana adaptacja, o czym piszę dalej w niniejszym tekście.

Zarzut, że feministki nie są w stanie zmienić socjologii nie tylko pochodzi z zewnątrz, same feministki dostrzegają ten problem. Joan Acker, proponuje stworzenie paradygmatu feministycznego. Według Acker mógłby on:

1. „Umożliwić lepsze zrozumienie struktury klasowej, państwowej, przewrotu społecznego i militarizmu, a także lepsze zrozumienie wynikającego z płci podziału pracy, męskiej dominacji w rodzinie i przemocy seksualnej.
2. Umieścić kobiety i ich życie na centralnym miejscu w procesie rozumienia stosunków społecznych jako całości, tworząc jednocześnie bardziej adekwatne i pełne objaśnienie przemysłowego społeczeństwa kapitalistycznego.
3. Zawierać metodologię, która wytwarza wiedzę bardziej dla kobiet niż o kobietach we wszelkich różnorodnych sytuacjach” [Turner, 2004: 673].

Susane E. Chase opisując historię i rozwój badań narracyjnych podkreśla również wagę i znaczenie wpływu badań feministycznych.

„Znaczącą rolę dla renesansu metody biograficznej i studiów nad osobistymi narracjami, takimi jak dzienniki i autobiografie, odegrała druga fala ruchu kobiet. Jako że feministki krytykowały androcentryczne założenia nauk społecznych – zgodnie z którymi życie i zajęcia mężczyzn są ważniejsze niż kobiet i/lub stanowią normę, od której życie i zajęcia kobiet odstają – zaczęły traktować osobiste narracje kobiet jako pierwsze i podstawowe dokumenty dla badań feministycznych [*Personal Narratives Group*, 1989: 4]. Wsłuchując się we wcześniej wyciszane głosy, badaczki feministyczne polemizowały z dorobkiem nauk społecznych w odniesieniu do wiedzy na temat społeczeństwa, kultury, historii (...). Pod wpływem m.in. feministek z klasy robotniczej oraz kobiet kolorowych, pochodzenie etniczne, narodowość, klasa społeczna, orientacja seksualna i niepełnosprawność wysunęły się na pierwszy plan jako centralne aspekty życia kobiet” [Chase, 2009: 21].

Chase ukazuje, że feministki w badaniach narracyjnych były „(...) zainteresowane raczej kobietami jako aktorkami życia społecznego na własnych prawach oraz subiektywnymi znaczeniami, jakie kobiety przypisały wydarzeniom i warunkom swojego życia. Co ważne, ta feministyczna perspektywa dała początek nowym rozumieniom procesów historycznych, kulturowych i społecznych” [ibidem: 220].

Virginia Olsen, opisując feministyczne badania jakościowe, stwierdza: „Główne nurty, które nadal potwierdzają złożoność w badaniach feministycznych, obejmują prace konkretnych grup kobiet (kobiet kolorowych, lesbijek, kobiet queer oraz kobiet niepełnosprawnych), a także podejścia do badań nad

kobietami (teoria postkolonialna, teoria globalizacji, teoria punktu widzenia³, teoria postmodernistyczna i dekonstrukcyjna)” [Olsen, 2009: 349].

Autorka ta zwraca uwagę na fakt, iż pisanie kobiet kolorowych poszerzyło horyzonty badań feministycznych, uwypukliło złożoność nie tylko samego podmiotu „kobieta”, ale też relacji, w jakich należy analizować sytuację kobiet. Innymi słowy feminizm na dość wczesnym etapie wyciągnął krytyczne wnioski z błędu uniwersalizmu, jakim się początkowo posługiwał. Kwestionowanie feminizmu przez czarne badaczki u schyłku drugiej fali paradoksalnie spowodowało również zastanowienie się nad kategorią „białości”, która sama w sobie zdekonstruowana ukazała szereg nierówności i złożoności. Olsen pisze dalej: „Równoległe prowadzone były badania, które problematyzowały nie tylko konstrukcje kobiet kolorowych w relacji do białości, ale również samą białość. (...) Zajmując się rozwikłaniem białości i istnieniem globalnego podziału ze względu na kolor” [ibidem: 350].

Wspomniana „białość” jest dekonstruowana chociażby z perspektywy postkolonialnej, badań lesbijskich, czy dotyczących kobiet niepełnosprawnych⁴.

Postkolonializm kontra kolonialna wiedza/władza⁵

Termin kolonializm odnosi się do panowania, władzy administracyjnej określonych historycznie państw nad konkretnymi państwami/ społecznościami. Jest to zjawisko powiązane, będące następstwem imperializmu angielskiego, francuskiego, czy amerykańskiego, by wspomnieć tylko niektóre

³ Główną osią epistemologiczną teorii punktu widzenia jest uwzględnienie w badaniach kobiecej perspektywy. Badania podejmowane w ramach tej teorii podejmują krytykę nieobecności kobiet. Na gruncie socjologii przedstawicielkami takiego ujęcia są m.in. Dorothy Smith i Patricia Hill Collins. Smith kwestionuje konwencję badań socjologicznych, w których nawet feministyczne badaczki wpadają w pułapkę uprzedmiotawiania kobiet w badaniach. Innymi słowy, Smith pokazuje, że badaczka socjolożka „automatycznie” wchodzi w relację panowania nad badanymi. Collins reprezentuje tzw. metodologię pozwalającą właściwie reprezentować czarne kobiety. Szerzej na ten temat pisze Virginia Olsen w tekście *Feministyczne badania jakościowe u progu milenium. Zarys i wyzwania* oraz Susane E. Chase *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów* – oba teksty zamieszczone są w antologii *Metody badań jakościowych*, pod red. Normana K. Denzin i Yvonne S. Lincoln.

⁴ Przykładem takich badań są wywiady narracyjne z kobietami chorymi na raka piersi Cristin Langellier z 2001 r. opisywane przez Susane E. Chase w tekście *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*.

⁵ Podrozdział ten stanowi fragment szerszego tekstu *Od wielokulturowości do postkolonializmu – czy etniczność ma pleć*, opublikowanego w „Pograniczu. Studia Społeczne”, nr XVI/ 2010.

z państw kolonizatorów. Postkolonializm zaś to zarazem termin odnoszący się do tego, co działo się po zakończeniu formalnych rządów kolonialistów, w okresie dekolonizacji jak i określenie krytycznego nurtu naukowego. W tym drugim sensie postkolonializm to szereg teorii, które mierzą się z dominującą narracją Zachodu, z imperializmem zachodniej nauki. Za inicjatorów/ twórców postkolonializmu w badaniach nad kulturą uznaje się czterech myślicieli: Gayatri Chakravorty Spivak, Billa Ashcrofta, Homi K. Bhabhy oraz Edwarda W. Saída. Naukowcy ci praktycznie, poza Edwardem W. Saídem, nie są szerzej znani w Polsce. Praca Saída *Orientalizm* wydana w oryginale w 1978 roku została w 1991 roku wydana również po polsku (wznowienie 2005).

Edward Said w *Orientalizmie* bazuje na koncepcji wiedzy/władzy Michela Foucaulta. Analizuje on to, jak w poezji, prozie, publikacjach akademickich itd. poświęconych Orientowi funkcjonuje coś, co określa mianem „polityki reprezentacji” [Said, 2005: 84]. Autor uzmysławia nam, że wszystko to, co wiemy o Wschodzie jest skonstruowane z perspektywy zachodniej racjonalności, nauki, sztuki – jest zachodnią opowieścią o Wschodzie, opowieścią monopolizującą prawo głosu.

„Orient był prawie wyłącznie europejskim wynalazkiem, od starożytności stanowiąc scenę dla romansów, egzotycznych istot, zapadających w pamięć wspomnień i krajobrazów oraz niezwykłych doświadczeń” [ibidem: 29]⁶.

Z perspektywy metodologicznej Susana E. Chase zwraca uwagę na to, że: „(...) badacze narracyjni muszą pełniej zrozumieć różnice międzykulturowe. Czego zachodni badacze narracyjni (i ogólniej ludzie Zachodu) muszą się nauczyć na temat sposobów, w jakie ludzie spoza zachodniego świata tworzą narracje Ja, grupowe tożsamości lub łączy osobiste narracje z narracjami folklorystycznymi? (...). Jeśli «Ja» albo tożsamość nie jest centralnym konstruktem w (przynajmniej niektórych) niezachodnich narracjach, to co nim jest? Czego niezachodni badacze narracyjni muszą nauczyć swoich zachodnich partnerów o rodzajach narracji, których trzeba wysłuchać, i o narracyjnych strategiach prezentowania i odgrywania ich? Jaki jest związek między narracją, badaniami narracyjnymi i zmianą społeczną w niezachodnich społeczeństwach?” [Chase, 2009: 46].

W 1985 roku Gayatri Spivak zadała pytanie o to, czy klasy podrzędne potrafią mówić. Pytanie to było wymierzone w zachodni dyskurs naukowy, który rościł sobie wręcz wyłączne prawo do badania i oceniania świata z włas-

⁶ Praca Saída *Orientalizm* spotkała się z krytyką, m.in. z powodu ogólnikowości, mówienia o Oriencie jako takim bez wchodzenia w różnice między poszczególnymi społecznościami/ państwami [szerzej: Baldwin, Longhurst, Mcracken, Ogborn, Smith, 2007: 201-202].

nej perspektywy. Było to swoiste wołanie o prawo głosu i przedstawienia własnej perspektywy, własnej narracji przez tych, którzy z jakichkolwiek powodów byli w społeczeństwie marginalizowani. Teorie postkolonialne formowały się w oparciu o różne, czasami dość odległe od siebie tradycje. Zdaniem Leeli Gandhi widać w nich m.in. wpływ marksizmu, recepcji myśli Foucaulta, Derridy. Teoretyczka ta podkreśla również to, że sam stosunek do kolonializmu nie jest tu jednoznaczny. Niemniej jednak: „W ciągu minionej dekady studia postkolonialne były zarówno miejscem spotkania, jak i polem bitwy różnych dyscyplin i teorii. Dzięki temu możliwe stało się prowadzenie złożonego interdyscyplinarnego dialogu w naukach humanistycznych. Jednak niełatwy mariaż antagonistycznych teorii – takich, jak marksizm i poststrukturalizm – stanął na przeszkodzie jakiegokolwiek jedności stanowisk. W rezultacie trudno o zgodę co do tego, jaka jest właściwa treść, zakres i ranga studiów postkolonialnych” [Gandhi, 2008: 13].

Mimo takich trudności podejście postkolonialne wyraźnie zarysowuje się jako ujęcie krytyczne, polemizujące ze spuścizną oświeceniowej wizji nauki (kontynuując tu rozważania M. Foucaulta), nadrzędnością zachodniego dyskursu naukowego względem jakiegokolwiek innego w sensie geograficznym uprawiania nauki. Dochodzi tu w pewnym sensie do wspólnego zbudowania, wspólnego mianownika postkolonializmu i postmodernizmu, co bardzo wymownie wyraża Lyotard: „(...) wielkie narracje uprawomocniające, charakterystyczne dla zachodniej nowoczesności (...) są, jakby powiedział Kant, kosmopolityczne. Dotyczą właściwie «przekraczania» partykularnej tożsamości kulturowej w stronę obywatelskiej tożsamości uniwersalnej. Otóż nie bardzo wiadomo, jak takie przekroczenie może się dokonać” [Lyotard, 1998: 50].

Postkolonializm stara się uwypuklić i zdyskredytować ową jednolitą koncepcję obywatelskiej tożsamości, wypracowaną w murach zachodnich akademii i narzucaną reszcie świata.

Gandhi podkreśla również inne powiązania postkolonializmu: „Nowo powstały w latach osiemdziesiątych XX wieku postkolonializm znalazł się w towarzystwie takich dyscyplin jak studia kobiece, studia kulturowe i studia gejowsko/lesbijskie. Te nowe dyscypliny, często obejmowane nagłówkami «nowa humanistyka», podjęły najpierw zadanie wysunięcia na pierwszy plan wykluczeń i wyparcie potwierdzających przywileje i władzę kanonicznych systemów wiedzy, a następnie odzyskania tych zmarginalizowanych systemów wiedzy, które zostały zablokowane i wyciszone przez obwarowany kanon humanistyczny” [Gandhi, 2008: 45].

Mariaż/ mezalians feminizmu i postkolonializmu

Wspomniałam już wcześniej, że postkolonializm łączy się z innymi krytycznymi podejściami poprzez negacje narzuconej narracji rzeczywistości. Przykładem takiego, trudnego skądinąd, połączenia jest mariaż z feminizmem. Postkolonializm walczy z kolonistami i ich poczuciem wyższości, feminizm zaś zabiega o prawo kobiet do równoprawnego głosu. Trudno jednoznacznie zdefiniować feminizm bowiem jest on zjawiskiem wieloaspektowym i wielokierunkowym. Stanowi ruch społeczny, ideologię, politykę, a wreszcie też interdyscyplinarną teorię naukową. Choć historia feminizmu sięga XVIII wieku to feminizm akademicki pojawił się dopiero w XX wieku. Warto także podkreślić, iż określenie „feminizm” stanowi pewien skrót myślowy, bowiem badaczki/badacze feministyczni podkreślają wielość odmian tego podejścia.

Feminizm rozpoczyna się od ruchu socjopolitycznego na rzecz walki o prawa kobiet, przeciwdziałania dyskryminacji. Nie jest to też w swojej historii ruch jednolity. Istnieje wiele jego wersji ideologicznych, od liberalnych – łagodnych, po radykalny feminizm marksistowski [szerzej: Ślęczka, 1999; Mizielińska, 2004]. Na bazie tego ruchu powstaje feminizm akademicki, który rozwinął się w latach sześćdziesiątych XX wieku głównie w Stanach Zjednoczonych. Anna Burzyńska tak przedstawia jego genezę: „Feminizm akademicki zaczął się rozwijać niemal jednocześnie z «drugą falą» feminizmu socjopolitycznego. Jego «akademickość» nie oznaczała jednak izolowania się od sfery społeczno-politycznej. Wprost przeciwnie – odmiana ta, uprawiana w amerykańskich, angielskich i francuskich kręgach uniwersyteckich, wykazywała zawsze silne powiązanie z aktywnością polityczną, nierzadko tworząc dla niej podbudowę intelektualną” [Burzyńska, 2007: 399].

W ramach feminizmu akademickiego rozwinięto szereg teorii, koncentrujących się wokół problematyki kobiecości. Co istotne na gruncie konceptualizacji podmiotu feminizmu rozwinął się ostry wewnętrzny spór mający swe dalsze implikacje naukowe. Ewa Hyży w pracy *Kobieta, ciało, tożsamość. Teoria podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku* dokładnie rozwija to zagadnienie ukazując meandry sporu między podejściem esencjalistycznym i konstruktywistycznym⁷.

⁷ Oba te podejścia odmiennie lokują istotę kobiecości, pierwsze w różnicy biologicznej wobec mężczyzny, drugie zaś koncentruje się na kulturowej konstrukcji kobiecości. Esencjalizm zakłada istnienie czegoś takiego jak biologiczna „natura kobiety”. Konstrukcjonizm krytykuje esencjalizm i odrzuca istnienie jakichkolwiek uniwersalnych, substancjalnych cech, które miałyby decydować o rodzajowej przynależności człowieka. W podejściu konstrukcjonal-

W latach dziewięćdziesiątych rozwinął się postfeminizm, czy inaczej „feminizm trzeciej fali” – który stanowił również głos wewnętrznej krytyki dobitnie ukazując, że „(...) dotychczasowy ruch feministyczny przyjmował przede wszystkim perspektywę białych, heteroseksualnych kobiet amerykańskich i zachodnioeuropejskich, reprezentujących na ogół zamożną klasę średnią i uzurpujących sobie prawo do bycia wyrazicielkami poglądów wszystkich kobiet” [Hyży, 2003: 398].

Podejście to zostało określone „błędem uniwersalizmu” i na długo stało się przedmiotem debat. Joanna Mizielińska podkreśla, że o ile w tekstach de Beauvoir różnorodność kobiet była widoczna, to teksty z lat siedemdziesiątych XX wieku ją zatraciły i rozpoczęło się mówienie głosem wszystkich kobiet i w imieniu wszystkich kobiet. Dopiero później pojawiła się refleksja, że „Każda kobieta żyje w wielorakich kontekstach, na jej życie mają wpływ nie tylko płeć, ale też przynależność klasowa, rasowa, etniczna, seksualna itd. Część z nich wydaje się jedynie drugorzędym aspektem doświadczeń, część wydaje się nie mieć znaczenia w ogóle, części zaś nadaje się znaczenie w wyniku jakichś szczególnie istotnych zdarzeń. (...) Czyniąc z płci nadrzędną kategorię, inne elementy tożsamości kobiet, być może równie znaczące, uznano za mniej istotne, czy drugorzędne dla interesów ruchu. Elizabeth Spelman, krytykując ową jednostronność feministycznych wyjaśnień, słusznie zauważa, że wprawdzie w efekcie takich dążeń mamy do czynienia z jednorodną koncepcją kobiety jako «klasy», «kasty» czy «grup mniejszościowych», lecz po drodze gubimy wiele aspektów doświadczeń kobiet, w efekcie narażając się na krytykę z różnych stron, m.in. samych kobiet, które chcemy reprezentować” [Mizielińska, 2004: 114-115].

Według Mizielińskiej, Spelman dowodzi, że skupienie się na samych kobietach, bez uwzględniania ich rasy, etniczności itp. jest celowe i uzasadnione – jest konsekwencją przyjęcia określonej optyki, umożliwiającej dostrzeżenie odmienności losu kobiet choć równocześnie warto pamiętać o tym, że uniwersalistyczny głos jest głosem kobiet białych. Tę postawę broni/uzasadnia również Juliet Mitchell: „Promując ideę kobiet jako jedności, promowałyśmy sytuację, w której stare klasowe antagonizmy przesunęły się z określonego

nym mówi się o podmiocie w liczbie mnogiej „kobiety”, zamiast „kobieta”, by zaakcentować, że nie można mówić o kobiecie w ogóle, że w tej kategorii mamy do czynienia ze znacznymi społecznymi i kulturowymi różnicami. Tu m.in. podważa się utożsamianie feminizmu, który swój podmiot definiuje jako białą kobietę, z klasy średniej, a na dodatek kobietę heteroseksualną. Spór między egzystencjalizmem a konstruktywizmem został podważony przez koncepcję performatywności płci Judith Butler.

chaosu w coś nowego. Rozpoznając na papierze różnice rasowe i klasowe między kobietami, jednocześnie z definicji nie potrafiąc uczynić z nich punktu wyjścia dla naszego ruchu, wniosłyśmy swój wkład do ideologii, która tymczasowo homogenizuje społeczne klasy i stworzyłyśmy polarność, która ukryła inne podziały poprzez zrozumiałą i wszystko obejmującą opozycję: mężczyzna/kobieta” [za: Mizielińska, 2004: 119].

Niemniej jednak współcześnie badania feministyczne zwracają uwagę na różnego rodzaju nierówności powiązane z płcią, choć nadrzędną narracją jest oczywiście kolektywna tożsamość „kobiety” dająca gwarancję większej skuteczności w walce ze społecznymi nierównościami [por.: Baldwin, Longhurst, McCracken, Ogborn, Smith, 2007: 149].

Said w 1993 roku pisał, aby dać prawo głosu wszystkim uciśnionym klasom. Choć trudno jest mówić o jakiejś jedności feminizmu i postkolonializmu to jednak na bardzo ogólnym poziomie analizy widać tu pewne analogie. Adam Pisarek w recenzji książki Gandhi pisze: „Postkolonializm i feminizm zaczynały w jednym punkcie. Zajmowały się badaniem i walką o prawa grup marginalizowanych, które nie potrafiły zabierać głosu z powodu istniejących i trudnych do naruszenia struktur dominacji. Nawet w podejmowanej kolejności działań widać podobieństwa – walka z obowiązującą hierarchią płci lub rasy, czy programowe odrzucenie władzy patriarchalnej lub kolonialnej, następowały równoległe w obu nurtach. Wydawałoby się, że łatwo doprowadzić do paktu między tymi dwiema dyscyplinami” [Pisarek, 2010].

Gandhi jednak zauważa bardzo istotną kwestię: „Obie podejmowały badania i obronę zmarginalizowanych «Innych» w obrębie represyjnych struktur dominacji. Poruszały się przy tym po uderzająco podobnej teoretycznej trajektorii. Zarówno teoria feministyczna, jak i postkolonialna zaczynały od zwykłego odwrócenia rozpowszechnionych hierarchii płci kulturowej/kultury/rasy, a także w duchu postępu odpowiadały na poststrukturalistyczną zachętę, aby odrzucać binarne opozycje, na których ukształtowała się władza patriarchalna bądź kolonialna. Owe równoległe projekty w końcu spotkały się dopiero w minionej dekadzie, dochodząc do czegoś, co w najlepszym razie można by uznać za bardzo ulotne i chwiejne przymierze. Sojusz obu siostrzanych dyscyplin przeniknięty jest jednak w pewnym sensie wzajemną podejrzliwością: każdy z dyskursów nieustannie konfrontuje własne ograniczenia i wykluczenia z tym drugim” [Gandhi, 2008: 78].

Czego dotyczy przywołana nieufność? Otóż, jeśli dokona się z perspektywy teorii postkolonializmu krytyki feminizmu to jedną z pierwszych refleksji będzie to, iż feminizm jest głosem kolonizatorki – białej kobiety, z kultury

zachodniej, która dokonuje uniwersalizacji własnej perspektywy i narzuca ją innym kobietom. (Oczywiście taki stan rzeczy utrzymywał się w feminizmie do lat dziewięćdziesiątych XX wieku.) Feminizm zaś „atakuję” postkolonializm za imperialistyczną postawę wobec kobiet z krajów Trzeciego Świata, ukazując, że postkolonializm ignoruje kwestę płci kulturowej, różnych doświadczeń kobiet i mężczyzn. Według Saida, zachodnia nauka stworzyła dyskurs orientalizmu konstruujący w określony sposób Orient, podobnie, zdaniem Gandhi „(...) liberalny feminizm, jak słyszymy, łączy swój los z kolonialnymi systemami wiedzy, gdy postuluje – czy «wprowadza w świat» analiz «kobietę Trzeciego Świata» jako złożoną i monolityczną kategorię” [ibidem: 83].

Polskim przykładem wyjścia poza imperialistyczny dyskurs są prace m.in. Beaty Kowalskiej zajmującej się muzulmańskimi kobietami. Autorka ta łączy w swojej pracy feminizm i postkolonializm [por. Kowalska, 2008]. Pewną próbą uchwycenia m.in. zawłości kategorii „biała kobieta” może być metodologiczna propozycja nomadycznego podmiotu Rosi Braidotti. Wydaje się także, że propozycja ta koresponduje z postkolonialnymi postulatami wobec feminizmu.

Nomadyczny podmiot Rosi Braidotti

Rosi Braidotti, teoretyczka feministyczna, proponuje posługiwanie się koncepcją nomadycznego podmiotu.

„Nomadyczny podmiot jest mitem, to znaczy fikcją polityczną, która pozwala mi dobrze zastanowić się nad ustalonymi kategoriami i poziomami doświadczenia i poruszać się w poprzek nich; zamazywać granice bez palenia za sobą mostów. (...) Chociaż wyobrażenie «nomadyzm podmiotów» jest zainspirowane doświadczeniem ludów czy kultur, które dosłownie są nomadyczne, nomadyzm tutaj rozważany odnosi się do takiego rodzaju krytycznej świadomości, w której sprzeciwiamy się zamknięciu w społecznie zakodowanych sposobach myślenia czy zachowania” [Braidotti, 2009: 28].

Podmiot zaproponowany przez Braidotti jest wolny od błędów uniwersalizacji w feminizmie, błędów kolonializmu. Podkreśla ona, że: „W teorii feministycznej mówi się jako kobieta, ale podmiot «kobieta» nie ma monolitycznej istoty zdefiniowanej raz na zawsze, jest raczej zbiorem różnorodnych, złożonych i potencjalnie sprzecznych doświadczeń, określanych przez krzyżujące się zmienne, takie jak klasa, rasa, wiek, styl życia, preferencja seksualna [ibidem: 27].

Wielokulturowy queer

Na gruncie koncepcji feministycznych rozwinęły się mniej więcej w latach siedemdziesiątych XX wieku studia genderowe. Ich początek zainspirowany był odkryciem w naukach społecznych kategorii płci kulturowej i w konsekwencji wprowadzenia rozróżnienia na płć biologiczną i płć kulturową. Koncepcja płci, jako efektu praktyk społecznych wypłynęła na bazie badań antropologicznych Margaret Mead [zob.: Mead, 1982] oraz nieco późniejszych badań amerykańskiego psychoanalityka Roberta Stollera. Stoller w 1964 roku ukuł pojęcie „gender identity”, a w 1968 roku opublikował pracę, która wieńczyła jego badania z osobami, których identyfikacja płciowa wymykała się z ram płci biologicznej. Dociekania Mead oraz Stollera mocno przekonfigurowały rozważania feministyczne i z klasycznych już studiów kobiecych zaczęły tworzyć się studia genderowe. Ważną postacią jest tu także Anne Oakley, której publikacje upowszechniły w naukach społecznych i w obrębie feminizmu rozróżnienie na płć biologiczną i społeczno-kulturową. Na początku lat osiemdziesiątych XX wieku pod wpływem prac Judith Butler i jej koncepcji płci jako kategorii performatywnej oraz prac Theresy de Lauretis, jak również teorii Michela Foucaulta, krytyki badań nad płcią oraz studiów gejowsko-lesbijskich rozwinęły się badania queer, w teorii i krytyce queer. Istotne jest to, że analizy w ramach badań queer wyszły poza wąską kategorię płci i seksualności. Koncentrują się one na zagadnieniach tożsamości i koncepcji Innego, co pozwala na wykorzystanie ich dorobku w badaniach wielokulturowości. Jak pisze Ken Plummer: „Ogólnie rzecz biorąc queer może być rozumiany jako częściowe dekonstruowanie naszych własnych dyskursów i tworzenie bardziej otwartego myślenia poprzez nasze kategorie. Teoria queer musi otwarcie podważyć wszelkie rodzaje zamknięcia czy uporządkowania; wszelkie próby definicji czy kodyfikacji muszą być więc skazane na porażkę” [Plummer, 2009: 519].

Teorie, które wielokrotnie spotykały się z zarzutem braku obiektywizmu ze względu na fakt, że tworzone są przez reprezentantki/ reprezentantów mniejszości to teorie feministyczne oraz teoria queer⁸. To, co je łączy, to właśnie fakt, że tworzone są one przede wszystkim przez tych, o których opowiadają. Choć obydwa te podejścia mają już wieloletnią tradycję rzadko jednak są doceniane w Polsce i, jak sędzę, w innych krajach tzw. Środkowej i Wschodniej Europy.

⁸ Szerzej na temat powiązań między socjologią pogranicza a feminizmem i teorią queer pisze w: *Ethnic identity in contemporary research perspectives: various ways to read a society*, (in:) „Limes”, Vol. 1, No. 1, p. 76-87.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku wraz z emancypacją polityczną nauka skoncentrowała się na śledzeniu przeobrażeń politycznych i ekonomicznych państw postsowieckich. Mówiono i pisano o wielu ważnych procesach z jakimi borykały/borykają się te społeczeństwa. Analizowano demokratyzację, przemiany struktury społecznej, transformację społeczno-kulturową, rynek pracy i bezrobocie. Feminizm, który na Zachodzie był już uznaną perspektywą teoretyczną tu jednak nie znalazł dla siebie miejsca w pierwszym rzędzie. Mimo że tematykę związaną z sytuacją kobiet podejmowano, to jednak sam feminizm był traktowany z przymrużeniem oka. Teoria queer zaś jest koncepcją, która dopiero w ciągu kilku ostatnich lat zaczyna być stosowana w Europie Środkowej. Można by stwierdzić, że po odejściu od rozumienia podziału na „swoich” i „obcych” jedynie w kontekście politycznym społeczeństwa byłego bloku wschodniego zaczynają coraz wyraźniej dostrzegać wielość innych podziałów w nich występujących. Upada mit homogenicznego społeczeństwa – homogenicznego w sensie etnicznym, religijnym, czy też w sensie indywidualnych tożsamości seksualnych. Obalenie mitu homogeniczności wiąże się z naruszeniem wielu tabu.

Teoria queer, najmłodsza⁹ i równocześnie wzbudzająca najwięcej kontrowersji, jest podejściem, które główny akcent kładzie na głos mniejszości. Powstała ona jak krytyka wykorzystywania etniczno/mniejszościowego modelu polityki przez środowisko homoseksualne do budowania swojej tożsamości. Ukazuje, że model taki wyklucza tych, którzy nie pasują do wizerunku białego geja z klasy średniej. Innymi słowy, teoria queer podważa model asymilacyjny. De-konstruuje ona wszelkie wcześniejsze podejścia teoretyczne zarzucając im uleganie dyskursowi większości. Queer jest obaleniem sensowności wszelkich prawomocnych norm, które pozwalają na kategoryzowanie członków społeczeństwa, lokowanie ich w gotowych/wygodnych/poprawnych politycznie szufladkach tożsamości. Choć geneza teorii queer wiąże się ze środowiskiem homoseksualnym, z czasem zaczęła być stosowana do szerzej rozumianych mniejszości seksualnych. Współcześnie zaś akcentuje się wartościowość tej perspektywy w badaniu społeczeństwa w ogóle. Zaletą podejścia queer jest to, że przede wszystkim każe ono odrzucić wszelkie oczywistości, które traktowane są jako naturalne. W specyficzny sposób krytykuje również przymus posiadania tożsamości. Ów przymus wynika z konieczności wybierania kim się jest i odrzucania, kim się nie jest – a więc poruszania się w binarnym układzie „swoj” – „obcy”. Ten binarny podział powoduje, że traci

⁹ Teoria ta powstała w latach osiemdziesiątych XX wieku.

się zdolność dostrzeżenia całego spektrum możliwości, jakie leżą poza tego typu podziałem. Kiedy podważa się binarny podział płci przywołuje się badania antropologów i socjologów nad fenomenem trzeciej (a nawet czwartej płci) [szerzej: Callendar, Kochems, 1983; Baer 2004].

„Jednym z dylematów seksualnego (a więc mniejszościowego – M.B.P.) obywatelstwa jest żądanie praw w obrębie istniejących struktur, szukanie protekcji w prawie, które wykluczało i marginalizowało mniejszości seksualne i było odpowiedzialne za akty przemocy na nich popełniane. Jak podkreśla wielu teoretyków queer, norma nigdy nie została tym samym poddana w wątpliwość. (...). Według Sabine Hark (1998), prawo nie jest jedynie medium do osiągnięcia czegoś, ale jest uwikłane w tradycję i służy interesom jasno zdefiniowanej „większości” [za: Mizielińska, 2006: 149].

Warto jednak zwrócić uwagę na pewne trudności związane ze stosowaniem metodologii queer. Wynikają one m.in. z interdyscyplinarności tego podejścia. Judith Halberstam konkluduje, że każda z metod, specyficzna dla jakiejś dyscypliny, zawiera w sobie pewną pułapkę błędu, który możemy popełnić. Przywiązanie do określonej dyscypliny, teorii, metody powoduje, że zawężamy możliwość dostrzeżenia tego, co nowe, tego co inne.

„Metodologia queer, zbiera różne metody gromadzenia i produkcji informacji na tematy, które zostały celowo lub przypadkowo wyłączone z tradycyjnego badania ludzkich zachowań. Metodologia queer próbuje połączyć metody, które często są odrzucane jako sprzeczne ze sobą” [Halberstam, 1998: 13].

Sądzę, że wykorzystanie wiedzy, jaka płynie z badań feministycznych, czy badań queerowych w badaniach nad etnicznością pozwoli inaczej spojrzeć na pewne kategorie tożsamości etnicznej, czy narodowej, które do tej pory badacze interpretowali w duchu ewolucjonizmu – jako formy przejściowe, bądź niedojrzałe – mam tu na myśli takie kategorie jak „tutejszy”¹⁰, czy formy mieszane, takie jak: tożsamość białorusko-polska itp. Z perspektywy queer zyskują one inny wymiar, określenie „tutejszy” przestaje być jakąś niedojrzałą formą tożsamości, a staje się zakwestionowaniem w ogóle pytania wymuszającego konieczność identyfikacji z określoną grupą narodową. „Tutejszy” jest ponad/poza podziałami narodowymi, które, jak wynika z historii, mogą mieć różne, często bolesne, konsekwencje. Nisze badawczą w polskich analizach wielokulturowości stanowią badania nad problematyką kobiet należących do różnych grup etnicznych, czy narodowych. Kobiety „wpadają” do kategorii

¹⁰ Tutejszy – jest często spotykanym na wschodnim pograniczu Polski sposobem odpowiadanie na pytanie o tożsamość narodową.

Innego razem z mężczyznami, przez co być może gubimy istotny fragment różnicowania kulturowego.

Bibliografia

- Baldwin Elaine, Longhurst Brain, Mccracken Scott, Ogborn Miles, Smith Greg (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-Ka.
- Baer Monika (2004), *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcje płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*, (w:) M. Radkiewicz (red.), *Gender. Konteksty*, Kraków, RABID.
- Bienkowska-Ptasznik Małgorzata (2010), *Od wielokulturowości do postkolonializmu – czy etniczność ma płęć*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, nr XVI, s. 41-62
- Bienkowska-Ptasznik Małgorzata (2008), *Ethnic Identity in Contemporary Research Perspectives: Various Ways To Read a Society*, “Limes. Cultural Regionalistics”, Vol. 1, No. 1. s.76-87
- Braidotti Rosi (2009), *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, Warszawa, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Burzyńska Anna (2007), *Feminizm*, (w:) A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku*, Kraków, Znak.
- Callender Charles, Kochems Lee M. (1983), *The North American Berdache*, “Current Anthropology”, Vol. 24, No. 4.
- Chase Susane E. (2009), *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, (w:) N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa, PWN.
- Frączek Anna (2010), *W poszukiwaniu zapomnianego dziedzictwa*, (w:) R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Gandhi Leela (2008), *Teoria postkolonialna*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Hrzy Ewa (2003), *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków, Wydawnictwo Universitas.
- Kochanowski Jacek (2007), *Podmiotowa i przedmiotowa polityka queer, czyli co znaczy, że jesteśmy różni*, (w:) M. Bear, M. Lizurej (red.), *Z odmiennej perspektywy*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Kowalska Beata (2008), *Kontrola kobiecej cielesności. Uwagi o muzułmańskiej zasłonie, orientalizmie i fundamentalizmie*, (w:) J. Batory, A. Wieczorkiewicz (red.), *Ucieleśnienia II. Płęć między ciałem a tekstem*, Warszawa, IFiS PAN.
- Kusek Robert, Sanetra-Szeliga Joanna (2010), *Wstęp*, (w:) R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Lytard Jean-François (1998), *Postmodernizm dla dzieci: korespondencja 1982-1985*, przekł. J. Migasiński, Warszawa, Aletheia.
- Mead Margaret (1982), *Płęć i charakter*, (w:) *Nikt nie rodzi się kobietą*, tłum., wybór tekstów, red., T. Hołówka, Warszawa, Czytelnik.
- Mizielińska Joanna (2004), *(De)konstrukcje kobiecości*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Mizielińska Joanna (2006), *Płęć ciało seksualność Od feminizmu do teorii queer*, Kraków, Univesritas.

- Niziołek Katarzyna (2008), *Wykorzystać wielokulturowość – rozmowa z Andrzejem Sadowskim*, (w:) K. Niziołek, R. Poczykowski (red.), *Historia, pamięć, tolerancja. Nauczanie o wielokulturowości i lokalnej historii*, Białystok, Fundacja UwB.
- Olsen Virginia (2009), *Feministyczne badania jakościowe u progu milenium. Zarys i wyzwania*, (w:) N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa, PWN.
- Pisarek Adam (2010), *Postkolonializm. Krytyczna instrukcja obsługi*, <http://artPapier>, nr 10(154), z dnia 20.08.2010.
- Plummer Ken (2009), *Krytyczny humanizm i teoria queer. Nieuniknione napięcia*, (w:) N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa, PWN.
- Said Edward (2005), *Orientalizm*, Poznań, Zysk i S-ka.
- Said Edward (1991), *Orientalizm*, Warszawa, PIW.
- Said Edward (2009), *Kultura i imperializm*, Kraków, Wyd. UJ.
- Slany Krystyna, Kowalska Beata, Ślusarczyk Magdalena (2011), *Znaczenie badań nad płcią społeczno-kulturową w Polsce. Wprowadzenie*, (w:) K. Slany, B. Kowalska, M. Ślusarczyk (red.), *Kalejdoskop genderowe. W drodze do poznania płci społeczno-kulturowej w Polsce*, Kraków, Wyd. UJ.
- Shilling Chris (2010), *Socjologia ciała*, Warszawa, PWN.
- Ślęczka Kazimierz (1999), *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice, Wyd. „Książnica”.
- Środa Magdalena (2008), *Postawy wobec obcości*, (w:) K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę. Obcy, inny, swój*, Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego i Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.
- Turner Jonathan (2004), *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa, PWN.
- Yuval-Davis Nira (1999), *Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism*, (in:) R.D. Torres, L.F. Miron, J.X. Inda (eds.), *Race, Identity and Citizenship*, Blackwell Publishing Ltd.

SUMMARY**Gender and multiculturalism**

The aim of the article is a reflection on the narrow understanding of multiculturalism in Poland. The author shows the possibilities offered by the combination of different theoretical perspectives, including critical research on social minorities. In the Polish discussion of multiculturalism gender issues constitute a new topic, which used to be ignored in the general discourse on the relations between minorities and the dominant group.

MAŁGORZATA SKOWROŃSKA
KATEDRA SOCJOLOGII STRUKTUR SPOŁECZNYCH
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet w Białymstoku

O TRUDNYCH SPOTKANIACH WIELOKULTUROWOŚCI I KATEGORII GENDER/QUEER

SŁOWA KLUCZOWE: nowa wielokulturowość, swojskość, obcość, gender, queer

„Dzisiejszy świat, to (...) wielki konstrukt wybranych elementów rzeczywistego dziedzictwa kulturowego, wartościujących zabiegów i subiektywno-społecznie tworzonych hierarchii wartości: «kulturą» staje się to, czego ludzie pragną, aby nią było. Jest to świat wielokulturowości...”

[Burszta, 1997: 31]

Wielokulturowość to wciąż bez wątpienia jedno ze słów–kluczy niezbędnych do opisu współczesnej rzeczywistości społecznej (nie tylko polskiej) i co może ważniejsze, niezbędnych do próby jej zrozumienia. Z racji pojemności semantycznej terminu „wielokulturowość” i szeregu kontekstów, w jakich owo pojęcie funkcjonuje istnieje jednak niebezpieczeństwo, że stanie się ono wyłącznie sloganem; że zasili listę błyskotliwych sformułowań, które Amerykanie zwykli określać jako *catchy terms/phrases*. Efektownych i chwytliwych, lecz nieniosących ze sobą właściwie żadnej treści. Słowem, istnieje obawa, że zgaśnie w wielokulturowości idea, a co gorsze zgaśnie praktyka. Coś w rodzaju przestrogi adresowanej do wszystkich tych, którzy opisują wielokulturowość sformułował Wojciech Burszta w artykule pt. *Wielokulturowość. Pytania pierwsze* pisząc: „Wielokulturowość niejedno ma imię i winniśmy każdorazowo zdawać sobie sprawę, że posługując się tym wygodnym terminem wrzucamy lawinę problemów, od samego pojęcia kultury zaczynając” [Burszta, 1997: 31].

Biorąc pod rozwagę cytowane powyżej słowa wybitnego badacza, z pełną świadomością postanawiam w niniejszym artykule poruszyć lawinę, przed

którą przestrzega. Stanie się tak za sprawą podjętej przeze mnie próby ukazania wielokulturowości jako koncepcji (a w dalszej części artykułu również praktyki), która pod parasol¹ rozważań i działań bierze nie tylko kwestie dotyczące narodu, etniczności, religii, ale również kategorię płci czy seksualności. Pojemna definicja wielokulturowości stanowi bowiem pewną pokusę dla badaczy problematyki gender/queer. Powstaje pytanie czy możliwy jest teoretyczny mariaż wielokulturowości z gender/queer studies, a zaraz za nim powstaje następne: jak tę teorię przełożyć na praktykę i czy rzeczona praktyka ma szansę zaistnieć w rzeczywistości społecznej? W niniejszym artykule przedstawię też wnioski i obserwacje płynące z realizacji projektu „Spotkania z genderem”, który był próbą połączenia dwóch obszarów. „Spotkania z genderem” odbywały w roku 2010 roku w Centrum im. Ludwika Zamenhofa w Białymstoku, które jako miejska instytucja kulturalna „zaangażowana” w ideę wielokulturowości zgodziła się ów cykl spotkań włączyć do programu swojego działania.

Wielokulturowość – w stronę idei

Polscy badacze przeróżnie definiują wielokulturowość. Według Mariana Golki o wielokulturowości można mówić, gdy mamy do czynienia z „występowaniem w tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach kulturowych dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, zachowaniu, pochodzeniu, układzie wartości itd., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami” [Golka, 1997: 176-177].

Małgorzata Bienkowska-Ptasznik w artykule *Od wielokulturowości do postkolonializmu* przywołuje definicję Sławomira Łodzińskiego, który twierdzi, iż najczęściej termin wielokulturowość odnosi się do opisu relacji w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo, a źródłem tego zróżnicowania jest imigracja. Łodziński proponuje trzy modele definicyjne, które w praktyce się na siebie nakładają: pierwszy model – opisujący, z jakimi grupami kulturowymi mamy do czynienia w danym społeczeństwie, przedstawiający ich liczebność i podobne dane na ich temat, drugi – skupiony na aspektach „ideologiczno-nor-

¹ Świadomie używam tu odniesienia do tzw. *umbrella-terms* czyli terminów-parasoli, które są intencjonalnie niedomknięte i pojemne znaczeniowo. Np. słowo queer w teorii Judith Butler.

matywnych”, przedstawiający stosunek państwa do migrantów, grup etnicznych i trzeci, odnoszący się do praktyki i rozmaitych działań podejmowanych po to, by ideę wielokulturowości czynić „użyteczną” – wprowadzając ją w życie [Łodziński, 2010: 48]. To rzecz jasna tylko niektóre eksplikacje istniejące w literaturze przedmiotu. Wydaje się, że przytoczone definicje tworzą aurę pojęć pojemnych, szeroko zakrojonych, włączających w obszar refleksji przeróżne grupy.

Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik przekonuje jednak, iż w dominującej w polskim dyskursie publicznym czy naukowym definicji wielokulturowości wciąż mieszczą się wyłącznie analizy relacji pomiędzy grupami narodowymi, etnicznymi czy ewentualnie religijnymi.

„Świadczy o tym, chociażby znacząca ilość publikacji, których autorzy poruszają się w tak zawężonej definicji omawianego pojęcia. Tymczasem wielokulturowość odnosi się do relacji między płcią, seksualnością, etnicznością, religią, dotyka funkcjonowania obok siebie/ze sobą różnych grup mniejszościowych” [Bieńkowska-Ptasznik, 2010: 41].

Autorka podkreśla także, iż niegdyś w ramach funkcjonowania systemu komunistycznego i obowiązującej wówczas doktryny państwa monolitycznego kulturowo/narodowo, prowadzenie badań dotyczących kwestii etnicznych było w naszym kraju niemożliwe. Gdy po roku 1989 wreszcie „odkryto” różnicowanie etniczne w Polsce, skoncentrowano się wyłącznie na badaniu i opisie relacji grupy dominującej z mniejszościami etnicznymi/narodowymi. Stąd prawdopodobnie tak silne skojarzenie wielokulturowości tylko z wątkami narodowo-etnicznymi. Należy także podkreślić, że zachodni socjologowie mówiąc o wielokulturowości początkowo również koncentrowali się jedynie na etniczności czy kwestiach narodowych. Dopiero działania nowej lewicy, emancypacja mniejszości seksualnych, wnioski płynące z krytyki feministycznej (feminizm drugiej fali, postfeminizm) sprawiły, że o zróżnicowaniu społecznym zaczęto myśleć i pisać w nieco szerszym kontekście [ibidem: 42]. Bieńkowska-Ptasznik twierdzi, że relacji etniczność–płeć bądź innych kombinacji kategorii (np. płeć–religia, etniczność–seksualność) właściwie nie odnotowano jeszcze na gruncie polskiej socjologii, podczas gdy takie analizy znane są na Zachodzie od lat. Dzieje się tak pewnie z wielu powodów. Jeden z nich to sytuacja, którą badaczka problematyki gender/queer Joanna Mizieleńska określa mianem idei pogubionych w czasie. Mizieleńska w swojej książce *Ciało, płeć, seksualność. Od feminizmu do teorii queer* pisze: „W Polsce (...) zarówno jeśli chodzi o feminizm, jak i o teorię queer mamy do czynienia z wielością dyskursów naraz. Pojawiają się u nas jednocześnie teorie, które rozwijały się

latami w innych warunkach kulturowych, które się nawzajem z siebie wyłaniały i do siebie odwoływały. My dostaliśmy je wszystkie niejako naraz i z całego tego chaosu próbujemy wydobyć to, co u nas może się sprawdzić i będzie stanowić użyteczne narzędzie badawcze” [Mizelińska, 2006: 124].

W pokaznym zbiorze obok feminizmu i teorii queer, wspomnianych przez Mizelińską, dostaliśmy również wielokulturowość. Eksplozja idei (gender/queer, feminizm, wielokulturowość), z którą polscy badacze zetknęli się po roku 1989 spowodowała chaos, który ciągle usiłujemy okiełznać. Nie może zatem dziwić wybiórcza recepcja niektórych pojęć, wąskie pojmowanie lub spłykanie ich znaczenia czy nawet ignorancja wobec nich. Można ostatnie dwadzieścia lat w „nowej” rzeczywistości społeczno-kulturowej uznać za poligon doświadczalny, na którym idee, pojęcia, praktyki musiały się zadomowić, okrzepnąć. Dziś jednak, patrząc w przyszłość, nieuchronne wydają się dążenia ku szeroko rozumianej wielokulturowości, będącej wielowątkowym projektem, w którego obrębie mieszczą się różne mniejszości społeczne; różni wykluczeni.

O „nową”, czyli szerzej rozumianą wielokulturowość upominają się również autorzy interesującej publikacji pt. *W stronę nowej wielokulturowości*. Książka co prawda nie rości sobie pretensji do miana publikacji naukowej, niemniej jest wartościowym zbiorem tekstów, przemyśleń, inspiracji. Autorzy we wstępie przekonują, że chcą prezentować obszary, w których najsilniej wybrzmiewają lokalne dylematy dotyczące dialogu, inności, obcości. Przekonują również, że „starej”, wąsko rozumianej wielokulturowości w pewien sposób wymyka się współczesna rzeczywistość. Piszą: „Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym, mobilnym, niesłyszanie szybko zmieniającym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie może sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmienności, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecnościach; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach” [Kusek, Sanetra-Szeliga, 2010: 12].

W mniemaniu autorów powinniśmy jako społeczeństwo oswajać demony wrogoci wobec szeroko pojętego Innego. Włożyć wysiłek, pracę w rozwijanie postaw tolerancyjnych. Waloryzować odmienność i różnorodność. Namawiały do tego wcześniej choćby Barbara Skarga słowami: „Paradoksalnie jestem sobą, gdy odkrywam w sobie to, co inne, i jemu się poddaję” [2009: 271] czy Inga Iwasiów pisząc: „Zobaczmy jak się staje «ja-inny», a ocalimy różnorodność świata” [2004: 22]. O trudnościach, każdorazowej niepewności

związanej ze spotkaniem z Innym, ale i o korzyściach z tych spotkań płynących mówił też Ryszard Kapuściński². Jego rozważaniom towarzyszył motyw podróży w przeróżne zakątki świata, nieustannego stykania się z różnymi kulturami i co za tym idzie nieustannego namysłu nad strategiami zachowań i komunikacji z Innymi. Kapuściński twierdzi, że wobec Innego człowiek może postąpić na trzy sposoby. Można Innemu wytoczyć wojnę, pojedynkę. W odczuciu autora taką wojnę zawsze się przegrywa. Można się od Innego odizolować, dawać do zrozumienia, że nie zasługuje on na uwagę, czy jak wprost ujmuje to autor – odgrodzić się od obcych murem. Ale czy przynosi to jakikolwiek pożytek? Zdaniem autora – nie, wzmacnia za to nierówności społeczne. Ostatnia możliwość to dialog, wymiana myśli, do których Kapuściński namawia. Wydaje się, że jego konstatacja, jakoby realne spotkanie z Innym było swoistym wyzwaniem XXI wieku jest słuszna, a co więcej, można ją odnieść do wszelkich Innych, również tych, którzy są, jak ujmuje to Magdalena Środa, społecznymi obcymi. Tymi, których wykluczanie oparte jest na nieco innych zasadach niż wykluczanie z powodu różnic etnicznych czy religijnych. Autorka w odniesieniu do Europy, kontrastuje kategorie zewnętrznych i wewnętrznych obcych (związanych z etniczną, religijną innością) z obcymi „społecznymi” ukazując, iż tych „społecznych” dyskryminuje się „z powodu roli, jaką pełnią, i zajęć, które sytuują ich na obrzeżach życia społecznego” [Środa, 2008: 39]. Środa przywołuje w tym kontekście również Goffmanowskie pojęcie piętna społecznego, które w przednowożytnej Europie dotykało wszystkich, którzy zajmowali się tym, co w kulturze chrześcijańskiej tamtego okresu uchodziło za tabu. Piętno dotykało więc osób, których zajęcie „wiązało się z rozlewem krwi (...) ze śmiercią (...) z nieczystością (...) z pieniędzmi. Inną grupę tworzyli ci, którzy znajdowali się na samym dnie hierarchii społecznej i byli bezproduktywni dla społecznego ładu: a więc prostytutki, łaźnie, karczmarze, karczmarki, hazardziści, akrobaci, minstrele, a także włóczędzy, żebracy, przestępcy. Zawsze nosicielami piętna byli „ludzie luźni”, czyli wdowy, wdowcy i stare panny” [ibidem: 39].

Wykluczeni pod parasolem queer. Praktyka queer w Polsce

Dziś do grupy społecznych obcych/innych zalicza się m.in. mniejszości seksualne. One również w opinii społeczeństwa naruszają tabu. O wyclu-

² <http://www.monde-diplomatique.fr/2006/01/KAPUSCINSKI/13089> z dnia 13.05.2011.

czonych, obcych społecznych upomina się teoria i praktyka queer. Niejednoznaczna, programowo niedookreślona i znaczeniowo niedomknięta idea queer jest pomysłem w jakimś sensie podobnym do opisywanej wcześniej wielokulturowości. Queer w Polsce podobnie jak wielokulturowość zajmuje przeróżne przestrzenie znaczeniowe, pojawia się zarówno w dyskursie naukowym jak i publicznym, w bardzo różnych kontekstach. Podobnie jak wielokulturowość ma swój potencjał marketingowy³. Idea queer bywa czasem metaforycznie nazywana miejscem dla wszystkich wykluczonych. Podobieństwa obu koncepcji (wielokulturowości i queer) można szukać po pierwsze w perspektywie ujmowania, opisywania zjawisk społecznych. W obu przypadkach bowiem na rzeczywistość spogląda się oczyma grup społecznych z jakichś powodów zepchniętych na margines, dyskryminowanych, pozbawionych przywilejów należnych reszcie społeczeństwa. Po drugie zaś, obie te koncepcje opowiadają się za ideą społecznego wielogłosu, czyli sprzeciwiają się asymilacji grup mniejszościowych, dostosowywania, wchłaniania i włączania ich w obręb kultury dominującej.

Queer jako konstrukt teoretyczny powstaje na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, m.in. za sprawą Judith Butler, amerykańskiej lesbijki i feministki silnie zainspirowanej myślą Michaela Foucaulta. Teoria queer nazywana teorią nienormatywnych zachowań seksualnych odnosi się do tych, którzy są marginalizowani i wykluczani ze względu m.in. na praktyki seksualne. Teoria powstaje na gruncie *gender studies* – interdyscyplinarnego nurtu akademickiego, który nieprzerwanie od lat osiemdziesiątych opisuje kategorie płci, seksualności tworząc przeróżne perspektywy, podejścia. Swoimi postulatami⁴ queer wielokrotnie podważa kategorie, pojęcia tworzone przez teoretyków genderowych, ale również te wypracowane przez feminizm czy ruchy gejowsko-lesbijskie. Queer to pomysł o tyle rewolucyjny, iż postuluje obalenie kategorii tożsamości seksualnej i wyjście „poza” granice płci, ujawniając, że seksualności nie da się zamknąć w binaryzmie homoseksualność-heteroseksualność, wszak pomiędzy nimi czy ponad nimi jest nieskończona ilość kombinacji. Queer, mówiąc bardzo ogólnie, namierza przeróżne niekonse-

³ Słowo queer pojawia się często w nazwach klubów, wydarzeń kulturalnych, imprez często bez wyraźnego związku z koncepcją queer. Por. M. Skowrońska, (2008), *Queer. Konsumpcja. Tożsamość*, (w:) M. Bieńkowska-Ptasznik, J. Kochanowski (red.), *Teatr Płci*, Wschód-Zachód, Łódź, s. 274-291.

⁴ W tym tekście przytaczam tylko niektóre z postulatów teorii. Szerzej piszą o nich polscy badacze i badaczki tej problematyki: Joanna Mizielińska, Jacek Kochanowski, Tomasz Basiuk i inni.

kwencje i nieścistości pomiędzy na co dzień stabilnymi i szczerze powiązanymi kategoriami płci biologicznej i płci kulturowej a pożądaniem. Teoretycy queer odkrywają, że płci i seksualności nie można traktować, jako czegoś, co „mamy”. Należy je ujmować jako coś, co „robimy”. Jak pisze Annamarie Jagose, „demonstrując niemożliwość jakiegokolwiek naturalnej seksualności [queer] poddaje w wątpliwość nawet tak oczywiste kategorie jak mężczyzna czy kobieta” [Jagose, 1996: 3].

Kategorię queer można też widzieć jako pewien rodzaj praktyki czy nawet polityki. Jest ona coraz częściej używana do opisywania działań polskiego środowiska LGBT. Coraz częściej staje się pewnym „nowym pomysłem” na kształt i cel ruchu zrzeszającego osoby homoseksualne, biseksualne, transgenerowe i transseksualne.

Doświadczenia amerykańskich środowisk gejowsko-lesbijskich pokazują, że działania spod znaku queer wyrosły na kanwie sprzeciwu wobec niesprawdzającego się w USA etniczno-mniejszościowego modelu polityki⁵. Polityka budowana na grupowej tożsamości i wspólnym doświadczeniu opresji okazała się w amerykańskich realiach nieskuteczna, nieefektywna i mało konfrontacyjna. Przede wszystkim jednak model etniczno-mniejszościowy, oparty na przekonaniu o istnieniu spójnej tożsamości lesbijskiej czy gejowskiej po prostu nie uwzględniał wszystkich zainteresowanych. Naturalną konsekwencją tej nieporadności czy niewystarczalności polityki tożsamościowej było wówczas pojawienie się polityki queer, która pojęcie spójnej tożsamości odrzucała. Można jednak pokusić się o stwierdzenie, że przy pomocy polityki tożsamościowej w USA środowiska gejowsko-lesbijskie osiągnęły wszystko, co za jej sprawą „dało się” osiągnąć, a polityka queer jako pewna nowa jakość po prostu umożliwiała zrobienie politycznego kroku naprzód. Innymi słowy, wywrotowość queer mogła przynieść polityczny skutek jedynie poprzedzona kategoriami stworzonymi i lansowanymi w modelu etniczno-mniejszościowym. Tutaj powstaje pytanie, czy jest to jedyna słuszna kolejność działań politycznych i czy schemat – najpierw polityka tożsamościowa, później polityka queer zawsze musi wyglądać tak samo.

⁵ O tym modelu polityki pisze m.in. Joanna Mizielińska w książce *(De)konstrukcje kobiecości*, używając tego określenia za Stevenem Seidmanem. Nazwa jest tu znamieną. Okazuje się, że podobnie jak badacze piszący o mniejszościach etnicznych ulegali (i wciąż ulegają) pokusom, by ujmować je jako spójne tożsamościowo, jednorodne, monolityczne, homogeniczne grupy mówiące jednym głosem tak i mniejszości seksualne bywały (bywają) tak postrzegane przez teoretyków czy działaczy ruchu.

Idąc w stronę refleksji nad polityką polskiego ruchu LGBT, pojawia się więcej pytań. Na wiele z nich wciąż trudno znaleźć odpowiedzi. Bo czy konstruując działania polityczne dotyczące osób nieheteroseksualnych w Polsce można/trzeba pominąć ten „tożsamościowy etap”, przechodząc od razu do polityki queer? Czy może należy najpierw politycznie skonstruować i w sensie społecznym powołać do życia kategorie gej, lesbijka, a dopiero później obalić je przy pomocy politycznych praktyk queer?

Z drugiej zaś strony, czy polski ruch LGBT potrzebuje długofalowej polityki tożsamościowej, której status można określić jako „konieczny błąd” w drodze do queer? Cóż miałyby przynieść taka strategia? I wreszcie: jaka jest lub jak miałyby wyglądać polska polityka queer i czy możliwe jest współistnienie obu strategii politycznych: queer i tożsamościowej?

Opowieść o początkach polityki tożsamościowej, która rozwinęła się w Stanach Zjednoczonych w końcu lat sześćdziesiątych zazwyczaj zaczyna się od sławetnych wydarzeń w klubie Stonewall Inn w Nowym Jorku. Właśnie policyjny nalot na gejowski bar w czerwcu 1969 roku oraz następujące później zamieszki są znamienne chwilą w historii LGBT i uchodzą dzisiaj za symboliczny moment narodzin polityki tożsamościowej. Opisywane są jako ponadnarodowy bunt „marginesu seksualnego”, jako pierwszy wybuch zdecydowanego sprzeciwu wobec zinstytucjonalizowanej homofobii. Do dziś zresztą w rocznicę tamtych wydarzeń organizuje się w Nowym Jorku marsze, parady, demonstracje [Hekma, 2009: 333].

Bez wątpienia wydarzenia z Nowego Jorku były silnym bodźcem konsolidującym środowisko homoseksualne w walce o prawa polityczne oraz obecność w przestrzeni publicznej. Popularność zyskał wówczas właśnie etniczno-esencjonalistyczny czy, jak proponuje Seidman, etniczno-mniejszościowy model polityki, w którym centralne miejsce zajęła wspólna i spójna kategoria tożsamości. Wyznacznikiem tej tożsamości i (rzekomej) wspólnoty gejów i lesbijek miał być pociąg seksualny wobec osób tej samej płci i wynikające z tego faktu doświadczenie dyskryminacji. Okazało się jednak, że o ile w walce o prawa obywatelskie udało się polityce tożsamościowej odnotować sukcesy, tak zmian w mentalności społecznej lansowany wspólny model „każdego geja i lesbijki” nie przyniósł w zasadzie w ogóle. Dodatkowo zaś model etniczno-mniejszościowy podtrzymywał, umacniał struktury opresji i okazał się silnie marginalizujący w zasadzie dla każdego, kto nie był białym mężczyzną z klasy średniej [Mizielińska, 2004: 157].

Wszelkich wykluczonych pod swój pojemny parasol przyjęła zatem strategia spod znaku queer, bo etykietki gej, lesbijka czy wszelkie normatywne,

kolektywne tożsamości odrzucała, wskazując na ich niestabilny, wykluczający charakter. Polityka queer rodzi się w USA wraz z aktywnością na rzecz przeciwdziałania AIDS pod koniec lat osiemdziesiątych, kiedy to grupa ACT UP kontestując dotychczasowe metody walki o przestrzeń publiczną czynnie opiera się opieszałości i ignorancji władz. Na jednym ze spotkań wspomnianej grupy w roku 1990 powołany do życia zostaje inny podmiot – grupa Queer Nation, która poprzez różnorodne, aktywne formy działania przebija się do przestrzeni publicznej i w niej się realizuje. Stosując strategię parodii i przerysowania kwestionuje rzekomą normalność, naznacza heterodogmat [por. Berlant, Freeman, 1998: 133-141]. „Cała polityka w Queer Nation realizuje się na ulicy. Zawsze odrzuca ograniczające strategie asymilacji i żąda większego i bardziej widocznego uznania swojej widoczności” [Berlant, Freeman, 1993: 190 za: Mizielińska, 2004: 162].

Zmiana z modelu tożsamościowego na model queer to zmiana szczególnie i radykalna, jako że queer w odróżnieniu od polityki tożsamości gardzi asymilacją i prawem do prywatności. W swoich postulatach żąda nie tylko wolnej od dyskryminacji przestrzeni społecznej (zamiast wytyczonego getta dla gejów i lesbijek), ale również prawa i możliwości, by odmieńcy mogli bezpiecznie wyrażać siebie w miejscach publicznych. Polityka queer zatem przy pomocy strategii słusznego gniewu zamienia asymilacyjny postulat „We Are Everywhere” na słynne, bezpardonowe „We Are Here, We Are Queer, Get Fucking Used to It!” czy też „I Hate Straight!” [Mizielińska, 2004: 162].

Ta zmiana perspektywy, zmiana zarówno politycznej formy jak i treści, którą proponuje polityka queer oczywiście spotyka się z falą krytyki i oporem ze strony zwolenników strategii esencjalistycznych. Jakaś część ówczesnych działaczy/działaczek ruchu, przywiązanych do kategorii tożsamościowych, na których opierali/opierały swoją publiczną aktywność i obecność w przestrzeni społecznej poczuła się zagrożona niedookreślonością i programowym niedomknięciem queer. Nagle bowiem okazało się, że zgoda na queer oznacza włączenie i akceptację biseksualistów, transseksualistów, a w związku z tym również konieczność reprezentowania ich przez ruch. Akceptacja „opcji queer” budziła zatem strach o zatarcie się granic między poszczególnymi grupami, a co za tym idzie groziła utratą „wyjątkowej” tożsamości gejowskiej/lesbijskiej [ibidem: 163].

Opowieść o losach polityki tożsamościowej i polityki queer w Polsce zacząć należy od stwierdzenia, że nie mieliśmy ani polskiego Stonewall Inn ani kontestatorskich Act Up i Queer Nation. Zatem ani skonsolidowany ruch i wyrastająca z niego polityka spójnej tożsamości ani słuszny gniew queer nie są naszym

doświadczeniem. Własne doświadczenia polski ruch LGBT zbudować musi „na własny rachunek”. Co gorsza (a może wcale nie) trudno jest nam skorzystać z tego, co udało się politycznie „ugrać” innym społeczeństwom (nie tylko społeczeństwu amerykańskiemu), bo zazwyczaj doświadczenia innych ruchów LGBT słabo przekładają się na polskie realia. Możemy jedynie mieć działania amerykańskich czy europejskich aktywistów LGBT gdzieś w pamięci. Polityka queer i model etniczno-mniejszościowy pojawiają się w Polsce w mniej więcej w tym samym czasie (1989) [por. Majka, 2011], a otrzymanie idei stabilnej tożsamości „w pakiecie” z queer sprawia, że obie te polityki istnieją gdzieś obok siebie i realizowane są w dość przypadkowy sposób. Niewykluczone, że dwadzieścia lat przemian społeczno-kulturowych w Polsce po roku 1989 to po prostu wciąż zbyt mało, by powołać do życia od podstaw i rozwinąć prężnie działający ruch, sprawnie realizujący jakikolwiek model polityki. Nieustannie zastanawiam się też, czy rzeczywiście mieliśmy/mamy w Polsce do czynienia z etniczno-mniejszościowym modelem polityki tego ruchu, rozumianym jako długofalowa strategia polityczna. Oczywiście trudno oprzeć się wrażeniu, że działania podejmowane przez organizacje LGBT zmierzały i nadal zmierzają w kierunku uładzenia i znormalizowania obrazu geja i lesbijki czy jak celnie ujmuje to Rafał Majka „przystrzyżenia” ich do ram społecznej normy [ibidem]. Są to dążenia ewidentnie skierowane w stronę polityki tożsamościowej. Można założyć, że tak właśnie wygląda model etniczno-mniejszościowy w wersji polskiej. A z uwagi na podkreślaną przez Joannę Mizielińską słabość i wątplą kondycję ogólną ruchu, działania polityczne (esencjalistyczne) są nieśmiałe, mało zdecydowane, mało konfrontacyjne. Gdzieś obok istnieją również, coraz wyraźniej brzmiące głosy zwolenników polityki queerowej, którzy w miejsce tożsamości woleliby wpisać różnorodność. I chociaż queer w Polsce nie zyskał jeszcze wyrazistego, wyrotowego, kontestatorskiego wymiaru, co kolejny raz złożyć można na karb słabości ruchu, a działania inspirowane strategią queerowego wielogłosu także są, póki co, nieśmiałe, to wydaje się, że polityka queer powoli zaczyna domagać się więcej społecznej przestrzeni i więcej uwagi.

Trzeba jednak zaznaczyć, że polski ruch LGBT od początku akcentuje politykę tożsamościową, która poprzez asymilacyjne hasła i podkreślanie podobieństwa gejów i lesbijek do „normalnych” członków społeczeństwa powołuje do życia kategorię „homoseksualisty”. Jedynie dzięki istnieniu tej kategorii, można w mniemaniu rodzimego LGBT toczyć walkę o obywatelskie prawa osób homoseksualnych. Za ucieleśnienie idei znormalizowanej homotożsa-

mości uchodzi dziś kampania „Niech nas zobaczą”, przedstawiająca zdjęcia par gejowskich i lesbijskich [por. Kulpa, 2005].

Przez długi czas trudno było dostrzec w działaniach LGBT w Polsce cokolwiek o choć odrobinę konfrontacyjnym czy kontestatorskim charakterze, ale jak zauważa Mizielińska „nie wiadomo jak owe działania miałyby wyglądać i z jaką kontrreakcją by się spotkały, zważywszy na fakt, iż tak niewinna kampania jak „Niech nas zobaczą” zszokowała polską opinię publiczną i spowodowała wręcz eksplozję homofobicznych reakcji” [Mizielińska, 2006: 128].

Dążenia ku skierowaniu ruchu w stronę praktyki/polityki queer podejmują głównie osoby wywodzące się ze środowiska akademickiego albo jakoś z tym środowiskiem związane. To głównie (choć nie tylko) akademicy i akademiczki, inspirowani teorią queer widzą pułapkę w uładowanych kategoriach modelu etniczno-mniejszościowego i w jego asymilacyjnych działaniach. Czerpiąc z teorii queer starają się, bądź marzy im się przekładać niektóre założenia *queer theory* na realne działania polityczne. Jest to jednak trudne z dwóch powodów. Po pierwsze, osoby naukowo zajmujące się teorią queer, często wyłącznie teoretyzują, bo jeśli idzie o praktykę bliższe są im wzorce tożsamościowe. Nie jest to specjalnie zadziwiające skoro teoretyczki/teoretycy, badaczki/badacze mają świadomość, że odwoływanie się do kategorii tożsamościowych i walka „nimi”, czy jak mówi Mizielińska „występowanie w imieniu jasno określonej grupy interesów” [ibidem: 129] dało społeczności homoseksualnej na Zachodzie podstawowe prawa obywatelskie. Prawa, których wspomniane/i teoretyczki i teoretycy potrzebują do codziennego życia. Po drugie zaś dlatego, że nie tylko przeciwnicy teorii queer, ale również jej zwolnicy mają trudność z queerową płynnością i niedookreśleniem. Jeśli trzeba postulaty teorii przekuć w praktykę nie bardzo wiadomo, jak miałyby ta praktyka wyglądać, by ciągle pozostać queer. Od określenia czym miałyby być praktyka queer odżegnuje się zresztą nawet sama Judith Butler, twierdząc, że na poziomie teorii nie da się przewidzieć i zaplanować działań politycznych. Pytana o to „Co powinniśmy zrobić?” odpowiada: „Właściwie sądzę, że polityka jest nieprzewidywalna i kontekstowa, więc nie można jej przewidzieć na poziomie teorii. Kiedy teoria zaczyna być programująca, a ja mówię: oto 5 moich sugestii i proponuję typologię, a ostatni rozdział mojej pracy ma tytuł, „Co należy zrobić?” zaburzam tę nieprzewidywalność, zmieniam kontekst. Myślę, że decyzje polityczne muszą być podejmowane w odniesieniu do konkretnej chwili i na poziomie teorii nie jest możliwe przewidywanie” [za Kirsch, 2000: 99].

O jakiś pomysł na praktykę queer upomina się również antropolog Max H. Kirsch twierdząc, że w rozmowie o queer nieustannie powraca się do pyta-

nia: do kogo queer należy i kogo reprezentuje? Dodaje, iż teoria queer co prawda zarysowuje to, co polityczne, wskazując politykę podmiotową i politykę społeczną. Ten binaryzm, zdaniem badacza nie przekłada się jednak na realne polityczne działania, a „...to co znaczy «polityczność» nigdy nie zostało jasno wskazane i wciąż pozostajemy w próżni” [ibidem: 97].

Do wspomnianego przez Kirscha dychotomicznego podziału polityki queer na polskim gruncie odnosi się Jacek Kochanowski podejmując trud wyjaśnienia, czym mogłaby być taka polityka. Autor twierdzi, że politykę queer można definiować dwojako, rozróżniając ujęcie podmiotowe, czyli politykę, którą realizują aktywni politycznie odmieńcy czyli osoby homoseksualne, biseksualne, transseksualne, transgenderowe, ale również heteroseksualne, które nie akceptują heteronormatywnego porządku i się w nim nie mieszczą oraz podejście przedmiotowe, o którym autor pisze tak:

„Polityka queer w ujęciu przedmiotowym jest polityką przeciwdziałania tak pojmowanej heteronormatywności, zaś jej celem jest wymuszenie (w ramach strategii „słusznego gniewu”) lub wynegocjowanie (w ramach strategii komunikacyjnych) niezbędnego zakresu politycznej, kulturowej i społecznej wolności dla seksualnych i emocjonalnych pragnień łączących dwie osoby tej samej płci” [Kochanowski, 2007: 43]. Kochanowski przypomina, że „heteronormatywność polega na kulturowej dominacji wzorca heteroseksualnego, przekładającą się na wymuszanie heteroseksualizmu jako jedyne dopuszczalne zachowania seksualnego i emocjonalnego. Skutkiem tak rozumianego heteroseksizmu jest eliminacja z przestrzeni publicznej osób nieheteroseksualnych i próba uniemożliwienia takim osobom normalnego funkcjonowania w obrębie społeczeństwa”.

Ten sam autor zwraca uwagę, że polityki – podmiotowa i przedmiotowa mają być składowymi tego samego procesu – procesu konstytuowania się otwartego, tolerancyjnego, pluralistycznego społeczeństwa. Można powiedzieć również, że obu politykom towarzyszy ten sam kierunek, a odrobinę różni je zakres i sposób funkcjonowania. W ujęciu podmiotowym rozważa się działania, jakie powinny środowiska odmieńców podejmować na rzecz zniesienia heteronormatywnego porządku, natomiast polityka queer definiowana przedmiotowo jest szerzej zakrojoną próbą stanowienia przestrzeni społecznej, strategią tworzenia publicznego pola działania, które otwarte jest, czy jak pisze Kochanowski wrażliwe na inność i różnicę [ibidem: 44]. Przedmiotowo definiowana polityka queer to strategia konstruowania sfery publicznej jako wrażliwej na różnicowanie i odmienność. W gruncie rzeczy zatem jest to nie tyle pewien program działania określonej grupy społecznej (którą w przy-

padku podmiotowej polityki queer są grupy lesbijek, gejów i innych queers), lecz typ filozofii politycznej, lokującej się w obrębie szeroko pojmowanej myśli liberalnej, akcentującej podstawowe znaczenia wolności jednostki w konstruowaniu porządku społecznego [ibidem]. By skutecznie konstruować zróżnicowane społeczeństwo z perspektywy polityki przedmiotowej queer potrzeba, zdaniem autora, działań spod znaku tzw. dyskryminacji pozytywnej wobec wszystkich kulturowo, politycznie i społecznie wykluczonych. Przedmiotowy queer zatem w swoim zakresie mieć powinien cały wachlarz działań zmierzających do zapewnienia wszelkim queers swobody wyrażania siebie i realizowania własnych pragnień. Mówiąc o przedmiotowej polityce queer – polityce na rzecz różnicy, Jacek Kochanowski podkreśla również jej w pełni demokratyczny charakter, a co więcej, twierdzi, iż każda koncepcja, strategia polityczna, która się do pojęcia różnicy nie odwołuje czy nie bierze go pod uwagę jest polityką wręcz antydemokratyczną.

Teza ta opiera się na przekonaniu, iż system polityczny można nazwać demokratycznym jedynie wtedy, gdy wszystkie kategorie obywateli mają zagwarantowane rzeczywiste, co najmniej równe uczestnictwo w procedurach decyzyjnych i wtedy, gdy respektowane są podstawowe prawa wszystkich kategorii obywateli. Natomiast systemy polityczne zawierające mechanizmy dyskryminacji lub wykluczenia systemami demokratycznymi nazywane być nie mogą, nie spełniają bowiem podstawowego warunku demokracji, w obrębie której władza należy do wszystkich obywateli, a nie tylko do określonych grup (jak w przypadku oligarchii) lub jednostek (jak w przypadku dyktatury) [ibidem: 45].

Pozostawiająca ciągle wiele do życzenia kondycja polskiej demokracji, jej skrajne zamknięcie na różnicę i inność sprawiają, że szeroko zakrojone działania queer w polskiej przestrzeni społecznej pozostają raczej w sferze marzeń. Mimo wszystko jednak przewrotny queer ma chyba w Polsce większe szanse na „przebiecie się” do sfery publicznej niż ugrzeczniona, asymilacyjna polityka tożsamościowa. Wskazuje się zresztą podobieństwa kontekstowe queer i tradycji Gombrowiczowskiej czy też działań Pomarańczowej Alternatywy [za Mizielińska, 2006: 140]. Istnieje bowiem prawdopodobieństwo, że bardziej konfrontacyjny niż polityka esencjalistyczna impuls queer zadziała na polskie społeczeństwo drażniąco czy stymulująco, a strategie prześmiewcze i parodiujące skupią publiczną uwagę bardziej niż strategia podkreślania podobieństw. Być może choć trochę też otworzą Polki i Polaków na „odmienność”.

Nieuchronne, póki co, wydaje się współistnienie w polskiej przestrzeni społecznej działań tożsamościowych i strategii queer. Trudno przewidzieć jak długo potrwa taka sytuacja, ale pewne jest jedno – queer daje o sobie

znać coraz wyraźniej. Mam wrażenie, że na razie przysługuje mu status niegodziwca, który wkłada kij w mrowisko, ale może takie ma być jego miejsce, rola w Polsce. Tę taktykę podważania oczywistości zdaje się mieć na myśli Tomasz Sikora pisząc: „Polityka queer nie odrzuca ślepo wszelkich norm, jako że wydają się one niezbędnym elementem współżycia społecznego. Powinna jednak zawsze przyglądać się im krytycznie, kontestować je i testować ich granice, mówić o nieuniknionej cenie społecznego przyjęcia takiej lub innej normy. Nie uzurpuje sobie prawa do reprezentowania wszystkich gejów i lesbijek (oraz innych odmieńców wszelkiej maści), jednak stara się tworzyć, w odpowiedzi na doraźną sytuację, koalicje różnych grup, tożsamości, poglądów i programów. Polityka queer to przede wszystkim antynormalnościowa polityka inności” [Sikora, 2008].

Mówiąc o queer w Polsce, nie sposób nie wskazać podstawowego dylematu czy problemu, który tak teorii jak i praktyce towarzyszy. Mam rzecz jasna na myśli nieprzekładalność terminu queer na język polski. Wielu autorów podkreśla, że najlepiej jak do tej pory z kwestią odpowiedniego tłumaczenia queer poradzili sobie Dominika Ferens, Tomasz Basiuk i Tomasz Sikora proponując słowo „odmieniec”, choć sami twórcy przekładu podkreślają, że nie jest to tłumaczenie idealne. Nigdzie jednak nie mówi i nie pisze się o polityce odmieńców, a zwrot ten rzadko pojawia się w nazwach imprez i wydarzeń organizowanych przez środowiska LGBT. Nie ma wątpliwości, że bariera jaką queer spotyka w Polsce to w pierwszym zetknięciu bariera komunikacyjna czy mówiąc wprost niezrozumienie. I o ile w przypadku teorii queer tłumaczenie nie jest aż tak istotne⁶, to gdy mówimy o polityce wydaje się niezbędne, jak mówi Joanna Mizielińska: „Jego [słowa queer] adekwatne tłumaczenie to raczej kwestia polityczna, kwestia zaistnienia i teorii i praktyki queer w kontekście politycznym, wyjście z kategorią queer w przestrzeń publiczną. To zaś rodzi pytania w jaki sposób tłumaczyć, jak wyjść poza trudny język postmodernistycznego dyskursu, w jaki sposób przełożyć teorię na praktykę społeczno-prawną, gdyż „za różnicami terminologicznymi kryją się różnice w podejściu do tożsamości” [Mizielińska, 2006: 127].

Niezwykłe trafnie o konsekwencjach braku polskiego ekwiwalentu na queer pisze też Anna Laszuk konstatując, że jeśli queer po polsku to nie „dziwny”, „zбочony”, „odmieniec” tylko wciąż queer, jest to wyłącznie słowo-klucz dla wtajemniczonych. Jest więc słowem dla większości – bez znaczenia, ale i słowem od-polityczniającym [Laszuk, 2009: 70]. Autorka twierdzi, że politycznie

⁶ Por. T. Basiuk, *Queerowanie po polsku*, <http://www.nts.uni.wroc.pl/tv.html>

skuteczne byłoby jedynie publiczne zakrzyknięcie wprost, konkretnie: jesteśmy odmieńcami. Tak, jesteśmy tu – pedały, lesby i wszelakie transy. My zбочeńcy jesteśmy tutaj i przyzwyczajacie się do tego, do jasnej cholery [ibidem: 72] na kształt wspomnianego przeze mnie „We are here, we are queer...”. Wtedy queer krzyczałby realnie, jak w swoim pierwotnym zamyśle – rewolucyjnie i kontestatorsko. Jednak queer przez barierę niezrozumienia traci według Laszuk siłę i swój rewolucyjny potencjał na starcie. Skazany jest albo na słycone znaczenie, bo dla wielu osób jest wciąż wyłącznie prestiżowym synonimem geja i lesbijki albo na żywot teoretyczny, na stronach książek, do których dociera tylko wąskie grono akademickie. Laszuk celnie uchwyciła jeszcze jeden dylemat, który rodzi się z problemu translatorskiego. Queer według autorki staje się nowoczesną wersją szafy, innym, może bardziej wyszukany, ale jednak sposobem i miejscem na ukrycie siebie, a nie jak zakładał w oryginale, na całkowite wyrażenie siebie: „Wiem, że w przeciwieństwie do bycia lesbijką, dobrze dziś zostać «queer». Dlaczego dobrze? Bo pomijając, że na topie (i do tego made in USA) queer odrzuca płć i orientację seksualną jako kategorie tożsamości. Dla wielu osób to wyzwalające. Od kobiecości i przymusu wpasowywania się w nią (podobnie z męskością), od hetero-, homo-, i bi-seksualizmu, a na koniec chyba od wszystkiego. Obawiam się, że w naszych realiach od polityki również. Tylko że queer w oryginale wcale nie było apolityczne” [ibidem: 68].

Według autorki ruch LGBT w Polsce nie potrzebuje pomysłu o nazwie queer odrzucającego tożsamości, bo jak to ujmuje, te jeszcze nie zdążyły okrzepnąć [ibidem: 72]. Przekornie dodaje też, że jedyne popularne w naszych realiach tożsamości to heteroseksualni prawdziwi mężczyźni i heteroseksualne prawdziwe kobiety, zamiast więc ideą porzucenia kategorii geja czy lesbijki rozmywać działania i tak wątlego ruchu, Laszuk proponuje akcentować i docenić różnorodność jego „zasobów”. Ujmujące jest w jej artykule pt. *Nowoczesny closet czyli queer po polsku* przede wszystkim bardzo wyważone i realne podejście do queer. Sądzę, że rozważaniom tym towarzyszą baczne obserwacje sytuacji LGBT w Polsce, dlatego na próżno szukać w tym tekście czysto esencjalistycznych pobudek i bezgranicznej pochwały polityki tożsamości. Nie znajdziemy tu również bezrefleksyjnego uwielbienia dla queer. Uważam, że ten tekst jest trafną diagnozą, sytuacji z jaką dziś mamy do czynienia w ramach aktywności ruchu LGBT w Polsce. Autorka dość rzeczowo wskazuje argumenty na poczet ograniczeń queer, które w polskich realiach są znamienne. Poddaje w wątpliwość to, czy queer może stać się realną „tożsamością” polityczną dla nieheteroseksualnych Polek i Polaków, ale jednocześnie nie odżegnuje się od odnotowania różnic wewnątrz ruchu. Co więcej, widzi w tym cięń szansy na działa-

nia polityczne. Pod warunkiem, że jak to określa, nie utoniemy w wersji *polish-light*, wchodząc do nowoczesnej szafy z napisem queer, która poprzez nieostre granice zmniejszy widoczność i tak ledwo widocznych odmieńców.

Swojska wielobarwność Podlasia kontra nowa wielokulturowość i gender/queer

Pośród przeróżnych działań wizerunkowych, promocyjnych czy marketingowych podejmowanych przez władze Województwa Podlaskiego w ostatnich latach znalazł się m.in. nowy pomysł na logotyp województwa.

„Nowe logo powstało, bo poprzednie – jak pokazały wyniki badań w zleconym przez zarząd województwa dokumencie dotyczącym wieloletniego planu promocji województwa – było mało rozpoznawalne w regionie i poza nim, było także przestarzałe graficznie, anachroniczne, i trudno przekładalne na nośniki reklamowe”⁷.

W ten sposób konieczność zmiany logotypu argumentował marszałek Jarosław Dworzański.

Na poprzednim logo widniał kontur żubra, fragment świerku i napis – Podlaskie. Jako że żubra uznano za niekwestionowany symbol województwa, zwierzę przedostało się również do nowego logotypu. Swoisty lifting żubrowi zapewnił profesor sztuk plastycznych Leon Tarasewicz nadając mu – jak sam określił – nowoczesną, otwartą formę. Artysta połączył elementy własnej twórczości z grafiką komputerową i lokalnym folklorem, czego efektem stał się żubr złożony wielobarwnych kwadratów przypominających komputerowe piksele. Zarówno urzędnicy, jak i sam artysta zwracają uwagę na bardzo ważną w kontekście tego artykułu sprawę, mianowicie na przekaz, wiadomość jaką niesie ze sobą nowe, kolorowe logo. Cytowany już marszałek Dworzański podkreśla, że zależało mu na tym, by nowe logo było atrakcyjne, dynamiczne, pokazywało różnorodność i wielokulturowość regionu. Tarasewicz zaś tłumacząc wybór formy, barw użytych w pracy zaznacza, iż „w logo pominięto takie elementy jak symbole, czy barwy narodowe po to, by nikogo nie urazić i nie wywoływać niepotrzebnej drażliwości”⁸. Przytoczone wypowiedzi zarysowują przynajmniej dwie istotne kwestie. Po pierwsze, władze województwa ustami marszałka i zaproszonego

⁷ <http://www.tvp.pl/bialystok/aktualnosci/spoleczne/zubr-z-kolorowych-kwadratow-leona-tarasewicza-logo-podlaskiego/1322590> z dnia 09.05.2011

⁸ Ibidem

do udziału w tworzeniu nowego logo artysty informują nas, że różnorodność, wielokulturowość stają się oficjalnie, intensywnie eksplorowanym polem wpływów politycznych. Po drugie zaś, proponowana interpretacja pracy Tarasewicza, czyli utożsamienie kolorowego żubra z wielokulturowym, różnorodnym regionem sygnalizuje, że władze oficjalnie uznają wielokulturowość za swego rodzaju kartę przetargową. Widzą w niej atut promocyjny, marketingowy.

Wojciech Burszta, napisał kilkanaście lat temu, że „Termin wielokulturowość jest (...) niezwykle popularny, żeby nie powiedzieć modny” [Burszta, 1997]. Wydaje się, że moda na wielokulturowość (przeróżnie rozumianą) wciąż trwa. Wielokulturowość, na kanwie której usiłuje się budować wizerunek miasta Białegostoku czy Województwa Podlaskiego to projekt, pomysł, idea, wedle której lokalna mozaika grup etnicznych, religijnych i kulturowych żyje razem, wspólnie tworząc przestrzeń publiczną miasta i województwa. Właśnie owo współistnienie, różnorodność i proces wspólnego kreowania przestrzeni stanowią o wyjątkowej wartości i bogactwie „naszych stron”. Taką wielokulturowością chcemy się chwalić lub przynajmniej ją uwidocznić czy podkreślić. Okazuje się jednak, że w mozaice, którą chcemy promować wielość jest ograniczona, a różnorodność umiarkowana, czy ujmując to obrazowo – żubr tylko pozornie jest wielobarwny. Gdy przyjrzymy mu się bliżej, widzimy, że składa się z bardzo konkretnych elementów w kilku podstawowych kolorach.

Katarzyna Niziołek w swoim tekście *Białystok – miasto pogranicza, miasto wielokulturowe* [Niziołek, 2008: 95], odnosząc się do wielokulturowej specyfiki stolicy Podlasia, zwraca uwagę na ciekawą kwestię. Pisze: „Lokalna wielokulturowość to wielokulturowość miasta pogranicza o kilkunastowiecznej tradycji, ma więc szczególny, «swojski» charakter. Jest to «nasza» wielokulturowość, z której wyrosliśmy, z którą się identyfikujemy (...), z której jesteśmy dumni. Jest to też nasz kulturowy kapitał – zasób, który możemy spieniężyć – choćby na rynku usług turystycznych. Ale czy to wystarczy, byśmy mogli rozwijać się jako społeczeństwo i jako jednostki?”

Do pytania, które w przytoczonym fragmencie stawia autorka jeszcze wrócę. Najpierw odniosę się do „swojskości”, „swoistości” mozaiki etniczno-kulturowej, którą przedstawia Niziołek. Autorka, za profesorem Andrzejem Sadowskim, opisuje Białystok jako miasto heterogeniczne kulturowo czyli takie, w którym zróżnicowanie kulturowe ma postać zinstytucjonalizowanych stosunków międzykulturowych [ibidem: 97]. Zaznacza również, że ze względu na ruralną specyfikę miasta, w Białymstoku lokują się wartości kulturowe odzwierciedlające zróżnicowanie kulturowe całego regionu północno-wschodniego. To, jak wskazuje autorka, efekt powojennych migracji, które

ukszałtowały etniczno-kulturową strukturę miasta i uczyniły ją bardziej podobną do struktury regionu. Powołując się na badania, dokonuje też dość ciekawego zestawienia. Z jednej strony ukazuje, iż 95% mieszkańców Białegostoku postrzega swoje miasto jako zróżnicowane narodowościowo i religijnie, co mogłoby wskazywać na istotne miejsce zróżnicowania kulturowego w zbiorowej świadomości i świadczyć o wielokulturowym charakterze tożsamości lokalnej. Z drugiej zaś strony, w tym samym badaniu podobny odsetek respondentów deklaruje polską narodowość. Zatem, według Katarzyny Niziołek, autoidentyfikacja białostoczan niejako przeczy konstatacjom dotyczącym wielokulturowej tożsamości. Pomimo trudności czy sprzeczności istniejących w obrębie dyskusji o lokalnych tożsamościach czy zbiorowych identyfikacjach autorka proponuje przyrzeć się walorowi swoistości, jakim można opatrzyć lokalny pejzaż etniczno-kulturowy. Białystok to przecież po pierwsze, miasto heterogeniczne kulturowo, po drugie zaś miasto pogranicza. Właśnie specyfika pogranicza, zdaniem autorki, pozwala na uwolnienie lokalnych różnic etnicznych, religijnych, kulturowych od doświadczenia obcości. Niziołek pokazuje to na przykładzie układu przestrzennego miasta Białegostoku, gdzie próżno szukać etnicznych gett, tak charakterystycznych dla zachodnich miast wielokulturowych. Jej zdaniem, białostoczanie funkcjonują w ramach wielowątkowej, specyficznej kultury regionalnej; uwspólnionej kultury pogranicza, „wewnątrz” której postrzegają siebie nawzajem w kategoriach „swojskości” oraz jak to określa autorka „wewnętrznej inności”, nie przywiązując wagi do pochodzenia czy różniących cech kulturowych. Nie znaczy to jednak, że pogranicze jest od doświadczenia obcości wolne. Obcymi po prostu nie są ci, którzy są tutaj „od lat”. Białorusini, Litwini, Polacy, Romowie, Rosjanie, Tatarzy, Ukraińcy – pojmuje się ich, mówiąc metaforycznie, w perspektywie wczoraj – dziś – jutro. Ta triada zapewnia swojskość. Obcymi zaś są wszyscy, których nie było tu „wczoraj”, a ich obecność dziś i jutro budzi lęk i niepokój. Dzisiaj obcy dla białostoczan, to wszyscy ci, którzy z różnych powodów nie mieszczą się w pojęciu „naszej” wielokulturowości. Nowymi „obcymi” stają się zagraniczni studenci, uchodźcy. Ufam, że za sprawą działań edukacyjnych⁹ i wszelkich praktyk o charakterze włączającym uda się kiedyś uczynić nowych obcych bardziej swojskimi. Oczywiście istnieją też wspomniani wcześniej obcy „społeczni”, wykluczeni, o których istnieniu wciąż trudno się

⁹ Myślę tu głównie o dotychczasowych działaniach Fundacji Uniwersytetu w Białymstoku. Wspomnę choćby projekty „Co nas łączy/Co nas różni?”, „Uwiecznić Atlantyde”, „Kot(d) dla tolerancji” czy realizowany właśnie program „Przygody Innego”. <http://fundacja.uwb.edu.pl> z dnia 13.05.2011.

w Białymstoku mówi i myśli. Mniejszości seksualne, których przedstawiciele i przedstawicielki również tutaj żyją, mieszkają.

„Spotkania z genderem” – wnioski z realizacji projektu

Geje, lesbijki, osoby biseksualne, transseksualne, transgenderowe. Spotkanie z „takimi Innymi”, wracając do słów Kapuścińskiego, to wciąż, jak się okazuje, duże wyzwanie dla białostoczan. W roku 2010, powodowana chęcią połączenia wielogłosu queer z wielokulturową różnorodnością postanowiłam zrealizować pionierski, jak na białostockie warunki cykl „Spotkania z genderem”. Niepokój związany z realizacją tego przedsięwzięcia, wspólnie ze mną na swoje barki wzięło Centrum im. Ludwika Zamenhofa w Białymstoku. Miejsce, które za jeden z podstawowych celów istnienia stawia sobie „propagowanie postaw dialogu i tolerancji wobec odmienności, otwarcia na inne nacje, kultury, religie i światopoglądy”¹⁰.

Centrum im. Zamenhofa to z pewnością ewenement na mapie placówek kultury mojego rodzinnego miasta. Oprócz oczywistego dla tej instytucji zadania, jakim jest popularyzacja wiedzy o twórcy esperanto, podjęło ono bowiem trud, próbę przekucia idei wielokulturowości w praktykę. Postanowiło „upomnieć się” o różnych obcych.

„Działania Centrum pomyślane są tak, by poruszać się na szeroko pojętym pograniczu- kultur, światopoglądów, wyznań, nacji, płci. Pogranicze, to «teren zapalny» a jednocześnie życiodajny dla sztuki, która – w naszym odczuciu – jest doskonałą płaszczyzną dla podejmowania otwartego, merytorycznego dialogu (...). Przy Warszawskiej 19 jest miejsce na koncert muzyki romskiej i na kapelę klezmerską, na wykład o pamięci społecznej i odmienności seksualnej, na wystawę archiwalnych fotografii i na malarski performance, na promocję książkową i widowisko teatralne. Ta różnorodność form i typów narracji będzie – mamy nadzieję – narastać” [Szerszunowicz, 2010: 149].

Tak pisze o Centrum jego kierownik i zdaje się tym samym odpowiadać na przytaczane wcześniej pytanie Katarzyny Niziołek, które pozwolę sobie powtórzyć. Czy wąsko rozumiana, swojska wielokulturowość wystarczy, byśmy mogli rozwijać się jako społeczeństwo i jako jednostki? Otóż nie. Zatem pośród wielu różnych projektów Centrum zdecydowało się umieścić w programie swojego działania na rok 2010 „Spotkania z genderem”.

¹⁰ <http://www.centrumzamenhofa.pl/strona,misja,195,1,185.html> z dnia 13.05.2011.

Projekt „Spotkania z genderem” miał być w swoim założeniu polem twórczego działania wokół idei gender/queer studies. Z uwagi na to, że ów projekt realizowany był właśnie w Centrum im. Ludwika Zamenhofa, a nie w ramach zajęć akademickich, postanowiłam odejść od standardowej formuły wykładu na rzecz aktywnej formy, jaką jest rozmowa z gośćmi przy udziale publiczności. Zaproszeni pracownicy naukowcy, artyści, praktycy społeczni w trakcie spotkań mogli prezentować swoje dokonania, ale przede wszystkim dyskutować o nich, odpowiadać na pytania zebranych w Centrum zainteresowanych. Z perspektywy czasu wydaje się, że mariaż formuły „akademickiej” i swobodnej rozmowy przyniósł oczekiwane efekty, każdorazowo gromadząc w Centrum sympatyków „Spotkań z genderem”. Była to również pierwsza, jak się wydaje, sposobność, by dyskusję na tematy z kręgu gender/queer przenieść z murów akademii do przestrzeni publicznej Białegostoku, a odbiorcami i uczestnikami spotkań uczynić nie wyłącznie studentów czy pracowników naukowych, ale wszystkich zainteresowanych mieszkańców miasta.

Dialog czy właściwie polilog wokół płci i seksualności widzianych jako pola społecznych wpływów podczas realizacji tego projektu interesował mnie najbardziej. Za istotne uznałam w zasadzie dwa wymiary wielogłosu. Po pierwsze, chciałam stworzyć warunki, w których zgromadzeni w Centrum białostoczanie będą mogli (o ile zechcą) „zabrać głos w sprawie”. Po drugie zaś usłyszą głosy innych mieszkańców. W taki oto sposób udało się coś, do czego nie przyzwyczajają nas choćby telewizyjne debaty. W cywilizowany sposób, z dużym zaangażowaniem dyskutowali ze sobą zarówno entuzjaści refleksji z kręgu gender/queer, jak przeciwnicy takiej perspektywy. Mam wrażenie, że wielogłos rzeczywiście wybrzmiał, a co więcej, szukając porównania muzycznego, nie okazał się kakofonią. „Spotkania z genderem” były również swoistym punktem wyjścia w konstruowaniu działań dotyczących wykluczonych w Białymstoku. Wspomnę choćby zimowy Festiwal Kultury Queer „Nienormatograf” (2011) czy też organizowany w maju happening „Dzień milczenia”. Nie ma co jednak popadać w przesadne zadowolenie. Wciąż istnieje ogromna trudność w realizowaniu działań spod znaku gender/queer. Sygnalizuje to nie słabnącą potrzebę, czy nawet konieczność edukacji w tym zakresie. Spotkanie z Innymi jako wyzwanie ciągle pozostaje aktualne.

Bibliografia

- Basiuk Tomasz, *Queerowanie po polsku*, <http://www.nts.uni.wroc.pl/tv.html>
- Basiuk Tomasz, Ferens Dominika, Sikora Tomasz (2002), *Wstęp*, (w:) T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora (red.), *Odmiany odmieńca. Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*, Katowice, Wydawnictwo Śląsk.
- Lauren Berlant, Elisabeth Freeman (1998), *Queer nationality*, (in:) J. Cohen-Cruz (ed.) *Radical Street Performance. An International Anthology*, London & New York, Routledge.
- Bieńkowska-Ptasznik Małgorzata (2010), *Od wielokulturowości do postkolonializmu*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. XVI.
- Burszta Wojciech (1997) *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, (w:) M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Golka Marian (1997), *Wielokulturowość miasta*, (w:) A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Poznań, Fundacja Humaniora.
- Hekma Gert (2009), *Świat gejów: od 1980 po chwilę obecną*, (w:) R. Aldrich (red.), *Geje i lesbijki. Życie i kultura*, Kraków, Universitas.
- Iwasiów Inga (2004), *Gender dla średnio zaawansowanych*, Warszawa, Wab.
- Jagose Annamarie (1996), *Queer Theory. An Introduction*, New York, New York University Press.
- Kirsch Max (2000), *Queer theory and Social Change*, London & New York, Routledge
- Kochanowski Jacek (2007), *Podmiotowa i przedmiotowa polityka queer*, (w:) M. Baer, M. Lizurej (red.), *Z odmiennej perspektywy. Studia queer w Polsce*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Kulpa Robert (2011), *To miał być tekst o teorii queer*, http://recyklingidei.pl/kulpa_mial_byc_tekst_o_teorii_queer z dnia 10.05.2011.
- Kusek Robert, Sanetra-Szeliga Joanna (2010), *Wstęp*, (w:) *W stronę nowej wielokulturowości. Towards a new multiculturalism*, Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Laszuk Anna (2009), *Nowoczesny closet czyli queer po polsku*, (w:) *Nieregularnik lesbijsko-feministyczny Furia 01*, nr 12.
- Majka Rafał (2011), *Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w polsce a polityka „geer”*, <http://www.interalia.pl> z dnia 15.05.2011
- Mizielińska Joanna (2004), *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Mizielińska Joanna (2006), *Płeć. Ciało. Seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków, Universitas.
- Niziołek Katarzyna (2008), *Białystok miasto pogranicza, miasto wielokulturowe*, (w:) K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę 3. Obcy. Inny. Swój*, Białystok – Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.
- Sikora Tomasz (2008), *Queer, a polityka normalności. 2008*, http://recyklingidei.pl/sikora_queer_a_polityka_normalnosci.
- Skarga Barbara (2009), *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków, Znak.
- Szerszunowicz Jerzy (2010), *Centrum Zamenhofa – Centrum Dialogu*, (w:) Z. Fałtynowicz (red.), *Warto zapytać o kulturę 4. Obraz. Media. Dialog*, Białystok – Sejny, Urząd Mar-

szałkowski Województwa Podlaskiego, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.

Środa Magdalena (2008), *Postawy wobec inności*, (w:) K. Czyżewski (red.), *Warto zapytać o kulturę 3. Obcy. Inny. Swój*, Białystok – Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.

Strony internetowe:

www.centrumzamenhofa.pl

<http://fundacja.uwb.edu.pl>

www.interalia.pl

www.nts.uni.wroc.pl

<http://recyklingidei.pl>

<http://monde-diplomatique.fr>

SUMMARY**Multiculturalism and gender/queer issues.
A tough encounter**

The article analyses the “old” concept of multiculturalism, emphasizing exclusively ethnic aspects of the phenomenon and the “new”, wide notion of multiculturalism, including new categories of social strangers. The author asks questions about the current practice in the area of new multiculturalism in Poland. Referring to the educational project “Gender meetings”, relations between multiculturalism, gender and queer issues are examined. According to the author, queer strategies are one of the possible practical means that can be successfully used in a multicultural society.

KATARZYNA SZTOP-RUTKOWSKA
KATEDRA SOCJOLOGII WIELOKULTUROWOŚCI
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet w Białymstoku

NIEPAMIĘTANE HISTORIE MIASTA. ŻYDOWSKA PRZESZŁOŚĆ BIAŁEGOSTOKU I LUBLINA W (NIE)PAMIĘCI OBECNYCH MIESZKAŃCÓW

SŁOWA KLUCZOWE: pamięć społeczna, niepamięć, wyparcie, stosunki polsko-żydowskie

„– Urodziłeś się w Białymstoku, mieszkasz w pobliskich Łapach, w Twojej okolicy, w miastach i miasteczkach tętniło żydowskie życie. Wiedziałeś o tym, zanim zająłeś się Jedwabnem?

– Nie, nigdy się tym nie interesowałem”.

Fragment wywiadu z prof. Ignatiewem.
Anna Bikont *My z Jedwabnego*

„Są bowiem rany, które powinny stale boleć, a w życiu cywilizacji choroba jest czasem lepsza niż zdrowie”.

F. Ankersmit

„Apokalipsa, która przeszła obok”

S. Friedlander

Wstęp

Na co dzień, dla większości Polaków nie jest istotne jaką nazwę ma ulica, przy której mieszka, czy obok jakiego pomnika przechodzi idąc do pracy. Bardziej go interesuje czy w ogóle ma pracę i jakie ma w niej wynagrodzenie. Problemy pamięci społecznej zazwyczaj schodzą na dalszy plan na rzecz kwestii związanych z funkcjonowaniem rodziny, zdrowiem czy życiem zawodowym¹. Są jednak takie momenty, kiedy pamięć o przeszłych wydarzeniach

¹ CBOS z 2010 r.

wcina się w tę codzienność, w sposób ostry, emocjonalny, dla wielu być może zaskakujący. Temperatura emocji jest z pewnością podwyższona specyfiką medialnego (zwłaszcza telewizyjnego) dyskursu publicznego, który podkreśla różnice oraz jest nastawiony raczej na spektakl i sensację niż na rzeczową dyskusję. Najbardziej jaskrawym przykładem z ostatnich lat takiej erupcji emocji związanej z przeszłością jest dyskusja na temat mordu w Jedwabnem, wywołanej książką J.T. Grossa *Sąsiedzi*.

Skąd tak wysoka temperatura uczuć, ostrość i zasięg sporu? Moim zdaniem przyczyna tkwi w zakłócanych w ten sposób mechanizmach niepamięci. Główna teza niniejszego tekstu dotyczy zatem kwestii wyparcia Zagłady z pamięci funkcjonującej na poziomie zbiorowym, społecznym. Pamięcią społeczną jest to wszystko, co jest pamiętane i zapominane w kontekście funkcjonowania grupy jako całości. Źródła naszej pamięci – oprócz własnego doświadczenia historii – są grupowe: odnoszą się do narracji grupowych, funkcjonujących w różnych wspólnotach pamięci (od rodziny, do kręgu znajomych po wspólnotę lokalną, religijną czy w końcu po oficjalny dyskurs państwowy). Pamięć jest najczęściej źródłem dumy, pozytywnej identyfikacji grupowej, znacznie rzadziej jest przyczyną wstydu i poczucia odpowiedzialności. W niniejszym artykule uwagę swoją skupiam na tym, co jest zapomniane i spróbuję zrozumieć ten mechanizm poprzez odwołanie się do koncepcji związanych z psychoanalizą. Część badaczy [np. LaCapra, 1998], którzy zajmują się właśnie analizą „białych plam” w pamięci, a niekiedy również w oficjalnej historiografii, posługują się koncepcjami z zakresu psychoanalizy, kładąc szczególny nacisk na rolę mechanizmów obronnych. Saul Friedlander – analizując współczesną historiografię – posługuje się terminem „Heimatsgeschichte”, który określa narrację historyków, omijającą trudne, czasami traumatyczne wydarzenia, które stawiają własną grupę w złym świetle (1993). Uważają oni, że stosowanie mechanizmów obronnych dotyczy nie tylko pamięci autobiograficznej, ale również społecznej. By dotrzeć do tego, co stłumione konieczne jest – analogicznie jak z pacjentem psychoanalitycznym – dokonanie pracy nad pamięcią, przepracowanie wydarzeń trudnych, traumatycznych.

Takie spojrzenie na lokalną, białostocką i lubelską niepamięć stosuję również w tym artykule. Analizując dane uzyskane w wywiadach kwestionariuszowych w tych dwóch miastach, staram się dociec, dlaczego pamięć o żydowskich mieszkańcach tych miast jest tak marginalna². Dodatkowo stawiam

² Badania kwestionariuszowe są częścią znacznie większego projektu. W dalszej części badań analizie poddany będzie również dyskurs publiczny, zarówno prasowy, jak i funkcjonujący we wszelkich przekazach odnoszących się do lokalnej historii (m.in. uroczystości historycz-

pytanie, jak uczyć o Zagładzie w sytuacji, kiedy „pacjent” nie chce o niej sły-
szyć? Czy warto sięgać po drastyczne, kontrowersyjne metody, takie jak akcja
Rafała Betlejewskiego „Płonie stodoła”?³

Opis badania

Dane wykorzystane w artykule pochodzą z badań kwestionariuszowych „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina”, przeprowadzonych w sierpniu i wrześniu 2010 roku przez Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, we współpracy z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie⁴. Zanim przejdę do omawiania szczegółowych wyników badań kilka słów wyjaśnienia⁵. Dlaczego do badań porównawczych wzięto Białystok i Lublin? Z jednej strony miasta te wykazują liczne podobieństwa, potencjalnie ważne z punktu widzenia kształtowania się mechanizmów pamięci społecznej. Są to bowiem miasta: peryferyjne, o podobnej wielkości, pełniące funkcje regionalnych metropolii, przechodzące przez podobne wydarzenia historyczne (przynależność do zaboru rosyjskiego, podczas drugiej wojny światowej działało w tym miastach silne podziemie niepodległościowe, a po 1945 roku podziemie antykomunistyczne). Bardzo ważnym czynnikiem, decydującym o wyborze tych dwóch miast było również ich zróżnicowanie etniczno-narodowe, zwłaszcza w czasach do końca drugiej wojny światowej. Po wojnie, głównie na skutek Zagłady, skład mieszkańców uległ dużym zmianom: z miast polsko-żydowskich stały się ośrodkami zdominowanymi przez napływową ludność wiejską. I na koniec, warto dodać również, że dla obu miast jest charakterystyczny brak znaczących materialnych pozostałości po przedwojennej licznej społeczności żydowskiej (np. synagog). Pomimo tylu podobieństw, postawiliśmy hipotezę, że Białystok w porównaniu do Lublina można nazwać „miastem o krótkiej pamięci”, ponieważ brakuje w nim

ne, albumy i przewodniki, projekty edukacyjne itp.), jak również zostaną przeprowadzone pogłębione wywiady indywidualne.

³ Więcej na temat akcji „Płonie stodoła” zob. na stronie akcji <http://tesknie.com/index.php?id=674>

⁴ W Białymstoku zrealizowano 283 wywiady, a w Lublinie 324. Respondenci zostali dobrani metodą próby losowo-kwotowej.

⁵ Omawiane kwestie są częścią badań na temat „Procesy funkcjonowania pamięci zbiorowej w regionach zróżnicowanych kulturowo na przykładzie Białostoczczyzny i Lubelszczyzny”, finansowanej przez MNi SW (grant NN116 211536) oraz ze środków własnych Instytutu Socjologii UwB.

wciąż znaczących instytucjonalnych działań zmierzających do podtrzymania pamięci o wielokulturowej przeszłości miasta. Lublin wydaje się być tutaj relatywnie aktywniejszy w reaktywowaniu swojej wielokulturowej pamięci.

W badaniach nad pamięcią wciąż rzadko zwraca się uwagę na poziom pamięci wspólnot lokalnych. Prezentowane badania podkreślały ten fakt, biorąc pod uwagę takie elementy funkcjonowania pamięci społecznej jak m.in.: stopień zainteresowania przeszłością, skłonność do wsparcia renowacji historycznych budynków, określenie źródeł pamięci społecznej czy zrekonstruowanie lokalnych map miejsc pamięci (w znaczeniu *lieux de memoire* P. Nory).

W naszych badaniach skupiliśmy uwagę nie tylko na tym, co jest pamiętane, ale również, co jest pomijane, przemilczane. Z tego powodu posługiwaliśmy się dość często pytaniami otwartymi, które dotyczyły tematów rozmów czy ważnych miejsc w Białymstoku (upamiętnianych, wartościowych czy zaniedbanych). Uznaliśmy, że proponując w tym wypadku kafeterię (lista potencjalnych odpowiedzi) możemy zasugerować odpowiedzi i przez to nie uzyskać realnej mapy „miejsc pamięci” mieszkańców Lublina i Białegostoku.

(Nie)pamięć o Żydach

W wynikach naszych badań widoczna jest pewna niespójność w odpowiedziach. Z jednej strony bardzo niewielu respondentów wskazało temat Zagłady czy stosunków polsko-żydowskich jako wątki własnych rozmów na tematy historyczne (tabela 1), równie niewiele wskazań związanych z historią Żydów pojawiło się przy pytaniu o ważne historyczne obiekty czy miejsca, będące pamiątkami przeszłości badanych miast (w Białymstoku najwięcej wskazań odnoszących się do historii społeczności żydowskiej otrzymały cmentarze – 3%; w przypadku Lublina sytuacja jest bardziej wieloznaczna: trudno określić, na ile obóz w Majdanku jest kojarzony z Zagładą (uzyskał 50,4% wskazań), choć, można raczej postawić tezę, że jest to miejsce pamięci bardziej związane z martyrologią Polaków. Niejasność konotacji z historią żydowską ma również inne wskazanie: Brama Grodzka (12% wskazań). Brama ta była przejściem pomiędzy dzielnicą żydowską a Starym Miastem w Lublinie, wcześniej zwana była „żydowską” – więc w tym wypadku, to wskazanie mogło być związane z historią żydowskich mieszkańców.

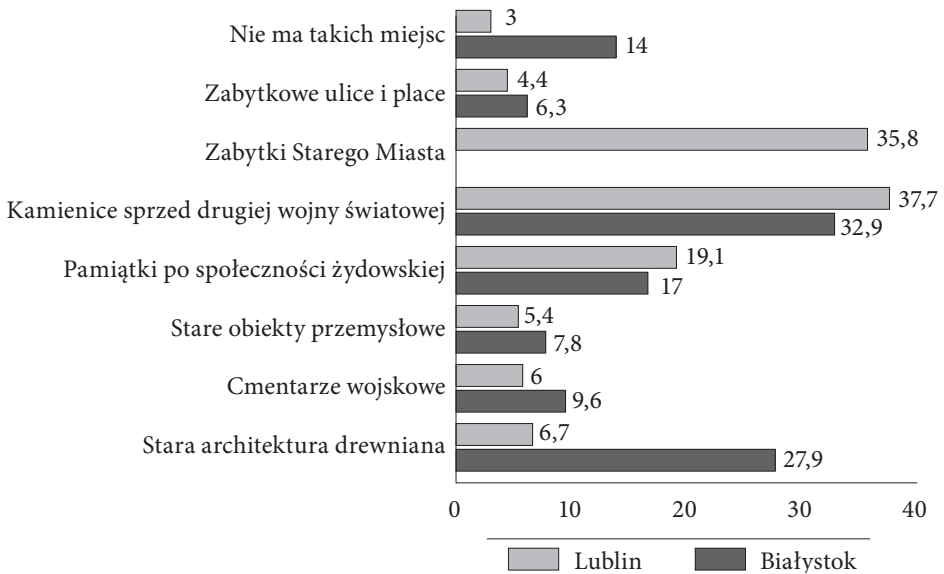
Natomiast znacznie więcej respondentów w obu miastach wskazało na pamiątki po społeczności żydowskiej jako obiekty/miejsca, które są zaniedbane, ale warte ochrony (wykres 1).

Tabela 1. Tematy dotyczące przeszłości i historii, poruszane w rozmowach z rodziną i znajomymi (Białystok/Lublin)

Wojny światowe i okupacja Białegostoku	40,4%	Wojny światowe i okupacja Lublina	29,7%
Historia, rozwój i wygląd Białegostoku	19,0%	Historia, rozwój i wygląd Lublina	25%
Okres PRL	16,1%	Okres PRL	11,9%
Historia Polski i historia ogólna	12,9%	Wspomnienia rodzinne	9,9%
Tematy związane z bieżącymi wydarzeniami i obchodami świąt	8,2%	Powstanie Warszawskie	9,7%
Zbrodnia katyńska	7,3%	Majdanek	8,4%
Historia Solidarności, Stan wojenny i Okrągły Stół	7,1%	Tematy związane z bieżącymi wydarzeniami i obchodami świąt	7,7%
		Zbrodnia katyńska	7,7%
Historia Żydów	3,7%	Historia Żydów	4,7%
Holocaust	1,8%	Holocaust	1,5%

Źródło: badania własne

Wykres 1. Pytanie: Czy są wśród historycznych miejsc lub obiektów w Pana/i mieście takie, które są Pana/i zdaniem zaniedbane, a zasługują na ochronę?



Źródło: badania własne

Widoczna jest również świadomość tego, że i Lublin, i Białystok były w przeszłości miastami zróżnicowanymi pod względem narodowym, jak również, że Żydzi stanowili wysoki odsetek mieszkańców (w Lublinie aż 96% respondentów wskazało Żydów jako dawnych mieszkańców, w Białymstoku takiego wskazania dokonało 84% badanych).

Spytaliśmy również respondentów o przeszłość jako źródło dumy i wstydu. Można było tutaj spodziewać się wątków związanych z pamięcią o Żydach, na przykład z niesieniem pomocy Żydom (jako źródło dumy) albo obojętnością czy nawet wspieraniem eksterminacji Żydów w czasie wojny (jako źródło wstydu). Jednak w przypadku pytania o uczucia dumy wydarzenia związane z Żydami białostockimi czy lubelskimi pojawiały się marginalnie (odpowiednio 4,8% i 1,1%).

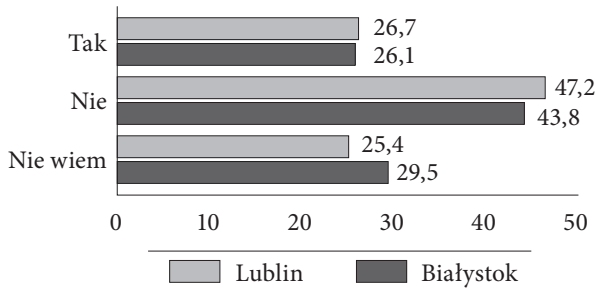
Tabela 2. „Które epizody związane z Lublinem/ Białymstokiem są powodem do dumy mieszkańców Pana/i miasta?”

Powody do dumy z historii miasta			
Lublin		Białystok	
Unia Lubelska – 1569	68,0%	Nie wiem, trudno powiedzieć	35,0%
Lubelski Lipiec 1980, powstanie Solidarności i opozycja antykomunistyczna	15,2%	Ród Branickich – XVIII wiek	21,8%
Pełnienie roli stolicy tzw. Polski Lubelskiej, lipiec 1944 – styczeń 1945	11,7%	Ruch oporu przeciw okupantom sowieckim tj. 1939-1941, 1944-1945	14,9%
XVI wiek – renesans lubelski i „złoty wiek” miasta	11,4%	Ruch oporu przeciw okupantom niemieckim 1941-1944	11,3%
„Cud lubelski”, 1949	9,9%	Wyzwolenie miasta w roku 1944 i powojenna odbudowa	10,7%
Ruch oporu przeciw okupantom niemieckim, 1941-1944	9,4%	Działalność opozycyjna w PRL	5,3%
Utworzenie pierwszego rządu odradzającej się w 1918 roku Polski – TRL RP, z Ignacym Daszyńskim	9,2%	Tradycje esperanto	5,2%
Odbudowa i rozwój miasta po drugiej wojnie światowej	8,2%	Tradycje włókiennicze	5,0%
		Losy Żydów białostockich w czasie drugiej wojny światowej i powstanie w getcie białostockim	4,8%
Losy Żydów w czasie drugiej wojny światowej	1,1%	Rozbudowa i modernizacja miasta	4,6%

Źródło: badania własne

W pytaniu o przeszłość jako źródło wstydu, pojawił się wątek żydowski, ale wskazania były generalnie nieliczne, gdyż większość respondentów uznała, że nie ma takich wydarzeń czy postaci, które byłyby powodem do wstydu (wykres 2).

Wykres 2. Nie wszystkie wydarzenia historyczne napawają nas dumą. Niektóre fakty z historii mogą wywołać negatywne uczucia, takie jak wstyd. Czy Pana/i zdaniem są takie wydarzenia, okresy historii lub postaci historyczne związane z Białymstokiem/ Lublinem, które są powodem do wstydu?



Źródło: badania własne

Wyniki naszych badań potwierdzają się w dużym stopniu w jednych z najnowszych badaniach nad pamięcią o drugiej wojnie światowej [Kwiatkowski i in. 2010]. W pytaniu o skojarzenia związane z historią Polski w czasie drugiej wojny światowej Zagłada Żydów została wskazana przez 7,1% respondentów⁶ (ludobójstwo jako ogólne pojęcie odnoszące się również do śmierci Polaków było trzecim wskazaniem 29,3%). Jak bardzo pozytywna jest samoocena Polaków w kontekście Zagłady, świadczy również to, że ponad 80% respondentów uznało, że Polacy pomagali Żydom przeżyć wojnę, a tylko 12,6% wskazało, że Polacy byli obojętni wobec Zagłady Żydów. Paradoksalnie, acz symptomatycznie, pomaganie Żydom w czasie wojny jako powód do dumy wskazało już tylko 5,7%.

Jak widać, w polskiej pamięci, również na poziomie lokalnych społeczności, które w przeszłości charakteryzowały się dużym udziałem Żydów w populacji mieszkańców, Zagłada nie stała się istotnym „miejsmem pamięci” dla mieszkańców. A Zagłada była z pewnością bardzo ważnym i traumatycznym

⁶ Najwięcej odpowiedzi odnoszących się do Zagłady dali respondenci w wieku 30-39 oraz do 29 lat.

momentem w historii obu miast, posługując się metaforą J. Tokarskiej-Bakir: było to całkowite zniknięcie „sąsiadującego podwórka”. Jak pisze wspomniana autorka: „W kraju, w którym przez co najmniej siedem stuleci Żydzi i Polacy żyli obok siebie, w przyjaźni lub swarach, ale na sąsiadujących ze sobą podwórkach, na całkowite zniknięcie jednego z tych podwórek (tj. Żydów niemal zupełnie wymordowanych w wyniku Zagłady) zareagowano z jednej strony jawną ulgą, z drugiej strony jednak ukrytym, przemieszczonym niepokojem” [Tokarska-Bakir, 2007].

Stosując nomenklaturę psychoanalityczną można więc tutaj mówić o wypieraniu treści niewygodnych, pokazujących własną grupę w negatywnym świetle, przejawianiu oporu i bardzo emocjonalnych, nieracjonalnych reakcji w zetknięciu się z informacjami odnoszącymi się do wypartych treści. Tokarska-Bakir idąc tym psychoanalitycznym tropem w ciekawy i moim zdaniem przekonujący sposób wyjaśnia to zjawisko poprzez analizę tzw. list żydowskich, pojawiających się zwłaszcza przed wyborami lub w okresie nasilenia się dyskusji na tematy polsko-żydowskie [Tokarska-Bakir, 2008: 632]. Wspomniany wcześniej przemieszczony niepokój jest źródłem „tropienia” Żydów wśród elit politycznych czy religijnych.

„Nie chcąc tej pierwotnej katastrofy przyjąć do wiadomości, Polacy zaprzeczają zniknięciu Żydów, przedstawiając je jako oszustwo, jednolitość etniczną zaś, która pojawiła się w rezultacie Szoa, prezentują jako fałsz, spowodowany ukrywaniem się Żydów” [ibidem: 632-633].

(Nie)pamięć żydowska jest widoczna również w innych badaniach. Ciekawym materiałem są zwłaszcza wywiady uzyskane metodami w najmniejszym stopniu ingerującymi w odpowiedzi badanych (np. wywiady narracyjne). Potwierdzają one, że badani w swoich spontanicznych opowieściach biograficznych często w ogóle nie wspominają Żydów, nawet w tych miejscowościach, w których było getto [Kwiatkowski, Nijakowski, Szacka, Szpocińska, 2010: 232]. Zjawiskiem wartym zastanowienia się jest również „niepamiętanie” tego, co mogłoby być potencjalnym powodem do dumy, czyli tych, którzy ratowali Żydów w czasie Zagłady. Jak temat ten jest również wyparty świadczyć może fakt, że pierwszy pomnik w Polsce upamiętniający Sprawiedliwych wśród Narodów Świata powstał dopiero w 2009 roku w Łodzi.

Oprócz wyparcia treści związanych z Szoa, widoczna jest również inna forma „niepamięci” – przejawiająca się w subtelnych różnicach zniekształcających pamiętaną historię. Jak określa to Marcin Kula jest to „filtrowanie pamięci”, czyli zapominanie „tylko” o pewnych faktach, przeinaczanie ich, zniekształcanie, na przykład poprzez wykorzystanie eufemizmów w opisie

negatywnych zachowań członków grupy własnej (np. w opisach prasowych pogromów w dwudziestoleciu międzywojennym w Polsce zawsze podkreślano udział w nich marginesu społecznego, tzw. mętów społecznych, zmniejszając w ten sposób odpowiedzialność całej społeczności lokalnej za agresywne zachowania wobec Żydów [Sztop-Rutkowska, 2008]. W wersji skrajnej to zniekształcenie może prowadzić do pamięci fałszywej, „implantu pamięci” [Golka, 2010]. Trudno rozdzielać te dwie formy zapomnienia, bowiem w rzeczywistości jest to raczej skala „niepamiętania”. Jakościowej różnicy tutaj nie widzę, bowiem jak określa to żydowskie przysłowie: „Pół prawdy to całe kłamstwo”. Konsekwencje w obu wypadkach są takie same: tworzenie nieprawdziwego, niezgodnego z faktami obrazu rzeczywistości. Zarówno wyparcie, a więc milczenie, jak i różne formy zniekształcania pamięci mogą być również konsekwencją świadomego procesu wymazywania pamięci: niszczenia wszelkich przekazów, również materialnych (stosowane jest to zwłaszcza w państwach totalitarnych, ale również w sytuacji nagłej zmiany społecznej, np. demontowanie pomników po przewrotach politycznych). Proces ten nie zawsze kończy się sukcesem z punktu widzenia tych, którzy pamięć niszczą. Opór wobec wymazywania pamięci może trwać bardzo długo: w Polsce klasycznym przykładem jest okres realnego socjalizmu, kiedy państwo wprowadziło odmienny, nowy dyskurs publiczny dotyczący pamięci społecznej, nie mogąc jednak do końca zniszczyć prywatnego, rodzinnego dyskursu na temat Katynia czy konfliktów narodowościowych na Wołyniu. Również w przypadku pamięci o Żydach, pomimo wieloletniego unikania tematu stosunku Polaków wobec Zagłady, pamięć o haniebnych wydarzeniach funkcjonowała albo w dyskursie żydowskim albo „tliła” się w potocznych, „szeptanych” rozmowach czy oskarżeniach polskich mieszkańców.

Zmiana pisania, a zwłaszcza upamiętniania Zagłady w Polsce jest sprawą niezwykle trudną, ponieważ jednocześnie skutkowałaby koniecznością zmiany własnej tożsamości grupowej (Polacy nie tylko jako ofiary, ale również sprawcy). Jak pisze Tokarska-Bakir, przeszłość może odejść, dopiero po jej dokładnej, krytycznej analizie [2004: 95].

Analogia do mechanizmów wyparcia do nieświadomości pojawiła się bardzo wyraźnie również w moim osobistym doświadczeniu: w 2001 roku, wraz ze studentami socjologii UwB realizowaliśmy projekt edukacyjny pod nazwą „Złota Macewa”. Ważnym elementem tego projektu były otwarte spotkania, wykłady na tematy związane z historią polsko-żydowską. Po kilku spotkaniach można było przewidzieć jakie będą pytania, na co część publiczności będzie reagować oburzeniem, silnymi negatywnymi emocjami. Wzór

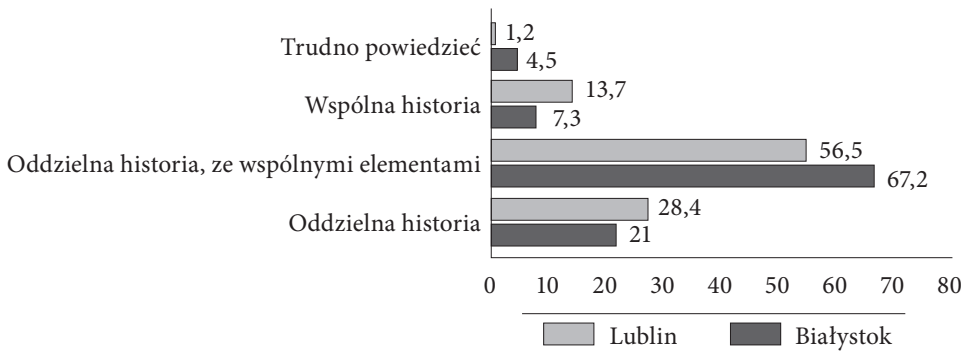
tych reakcji był tak powtarzalny, że wtedy po raz pierwszy stwierdziłam, że na tematy stosunków polsko-żydowskich można rozmawiać nie tylko w dyskursie historycznym, ale również i psychologicznym, czy wręcz psychiatrycznym. W trakcie naszego projektu została wydana książka J.T. Grossa *Sąsiedzi* i wtedy okazało się, że ten swoisty „wzorzec reakcji” widoczny jest również na łamach ogólnopolskiego dyskursu publicznego. Wzorzec ten składał się z kilku podstawowych komponentów, które były lejtmotywem naszych dyskusji na temat Żydów białostockich:

- Polska była wyjątkowo przyjaznym krajem dla Żydów, przy tej okazji wspomina się przede wszystkim okres średniowiecza, kiedy to w Polsce zamieszkali Żydzi wygnani z krajów Europy Zachodniej;
- Polacy w czasie Zagłady byli wyjątkowo ofiarni („najwięcej drzewek upamiętniających Sprawiedliwych wśród Narodów Świata jest dla Polaków”), Polacy narażali życie swoje i swoich bliskich, by ocalić wielu Żydów;
- Za oskarżeniami wobec Polaków stoją Żydzi, którzy w ten sposób udowadniają swoją niewdzięczność;
- Wszelkie rozważania na temat stosunków polsko-żydowskich (zwłaszcza te szkalujące Polaków) mają w tle przygotowanie gruntu do rozszczeń majątkowych;
- Polacy nie lubią Żydów, ponieważ ci sprzyjali rządowi komunistów (zazwyczaj wspomina się witanie wojsk radzieckich i udział w stalinizacji).

Jedną z przyczyn niepamiętania opiera się również na przekonaniu, że Zagłada to jest historia „nie nasza”, ale „ich” – żydowska. W analizowanych badaniach świadomość oddzielności losów (choć z elementami wspólnymi) poszczególnych grup mieszkańców (w tym Polaków i Żydów) widoczna jest w odpowiedzi na pytanie 38 w naszym kwestionariuszu (wykres 3).

Skąd to przekonanie? – w czasach powojennych, poza krótkim okresem upamiętniania Zagłady w sposób zgodny z oczekiwaniami żydowskiej społeczności w Polsce [Wóycicka, 2009], szybko temat ten został poddany politycznej manipulacji. Holocaust został włączony w martyrologię polską: w obozach koncentracyjnych ginęli więc „obywatele polscy”, a żydowska pamięć została usunięta z oficjalnego dyskursu pamięci. Dotyczy to nie tylko upamiętniania miejsc związanych z nazistowskimi obozami, ale również nieobecności przekazów na temat żydowskich mieszkańców na poziomie poszczególnych lokalnych społeczności. Nie był to – wbrew pozorom – mechanizm włączania Żydów w polską historię, wprost przeciwnie, skutkiem było zapomnienie, anihilacja pamięci o Zagładzie. Wciąż daleko jesteśmy w powszechnej świadomości od włączenia Żydów w pluralistyczną wspólną pamięć. Jak

Wykres 3. Czy Pana/i zdaniem grupy religijne i narodowe zamieszkujące Białystok/Lublin mają wspólną historię, czy raczej każda z nich ma historię własną?



Źródło: badania własne

trudno zmienić kształt tej pamięci może świadczyć fragment tekstu niezależnego Biuletynu Dolnośląskiego z 1980 roku. Pisano w nim, przełamując wieloletnią tabuizację tematu wspólnej polsko-żydowskiej pamięci: „Popatrzmy na polskich Żydów. I to może nie tylko dla oddania hołdu ich męczeństwu, także, bo temat żydowski, choć ich samych nie ma już między nami, do dziś stanowi dla nas problem. Problemem jest już sam język jakim o nich mówimy – samo ONI. Byli przecież częścią nas, naszego społeczeństwa (niezależnie od stopnia integracji z tym społeczeństwem). Mówimy, że żyli na naszych ziemiach. Ale ziemi te były również ich ziemiami. **Żyli po prostu u siebie**” [za: M. Steinlauf, 2001: 116, podkr. – M.B.P.].

Jakże wciąż daleko jesteśmy od uznania tych słów za oczywistość!

Szukając innych przyczyn niepamiętania niektórzy badacze zwracają również uwagę na charakterystyczne dla naszych czasów skrócenie horyzontu czasowego. Oznacza to, że w społeczeństwach późnej nowoczesności jesteśmy nastawieni na przyszłość, a nie na przeszłość. Zapamiętujemy coraz mniej również z powodu gwałtownego rozwoju mechanicznych nośników pamięci, które są przedłużeniem naszej pamięci. Dodatkowo nadmiar informacji, z którym mamy do czynienia na co dzień, sprawia, że to co zapamiętane, szybko się dezaktualizuje. Jak pisał P. Nora: „Formą naszego życia przestała być ciągłość, a stała się zmiana” [2002: 61]. Jednak ten sposób wyjaśniania nie tłumaczy tego, dlaczego wydanie książki Grossa *Sąsiedzi* odbiło się takim echem w polskim społeczeństwie i rozpoczęło tak emocjonalną dyskusję, choć dotyczyło wydarzeń sprzed sześćdziesięciu lat.

Pamięć o Zagładzie, o żydowskich mieszkańcach Białegostoku i Lublina oraz o Polakach pomagających Żydom w czasie Szoa należy wciąż w większym stopniu do tzw. pamięć pasywnej, „uśpionej” czy też używając sformułowania A. Assmann „magazynującej”. Oznacza to, że pamięć w tych zasobach ma charakter potencjalny, nie podlega bowiem wciąż dyskusji, nie jest też powszechnie upamiętniana, jak również nie jest istotnym elementem miejsc pamięci mieszkańców miasta. Z badań wynika, że pamięć o Żydach nie jest wciąż pamięcią komunikatywną na poziomie przekazu rodzinnego, jest bowiem związana bardzo silnie z traumą świadków, być może również z poczuciem winy. Jest to wciąż w prywatnym dyskursie temat sepizowany, tabuizowany. Ale na poziomie dyskursu publicznego w ciągu ostatnich 10 lat temat stosunków polsko-żydowskich, a zwłaszcza postaw Polaków wobec Zagłady został poddany wspólnemu namysłowi: zaczęto pisać o tym w sposób jednoznaczny, wyartykułowane zostały bardzo różne poglądy, niekiedy sprzeczne ze sobą, ale jak do tej pory niemające styczności ze sobą w tak powszechnej dyskusji. Temat „zamieciony” pod dywan stał się tematem głośnym, emocjonującym i angażującym bardzo wielu Polaków. Co prawda, niekiedy dyskusje wokół książek J.T. Grossa są oceniane negatywnie, ponieważ – jak się w takim kontekście argumentuje – miały one doprowadzić w konsekwencji do zwiększonej polaryzacji, „usztynienia” stanowisk wobec pamięci na temat Zagłady. Można jednak pokusić się o postawienie tezy, że te wywołane szokiem silne emocje towarzyszące dyskusji na temat mordu w Jedwabnem, sprawiły, że głęboko skrywane lęki, poczucie wstydu zostało poruszone. Bardzo możliwe więc, że pod wpływem m.in. ogólnopolskich dyskusji na temat postaw Polaków wobec Zagłady, rozpoczętych publikacją *Sąsiadów*⁷ zasoby pamięci funkcjonujące na poziomie lokalnych społeczności zaczną być aktywizowane i w dalszej perspektywie „przepracowywane”. Myślę, że pierwszym symptomem powszechnych zmian w świadomości mieszkańców obu miast są odpowiedzi w naszych badaniach dotyczące miejsc zaniedbanych w Białymstoku i Lublinie, ale zasługujących na ochronę. Jak już wspomniałam wcześniej, niemal 20% respondentów wskazało miejsca związane ze społecznością żydowską. Tezę tę jednak należałoby potwierdzić w bardziej szczegółowych badaniach.

⁷ Z braku miejsca nie wspomniano o różnorodnych działaniach oddolnych, np. organizacji pozarządowych, szkół. Z pewnością mają one również pozytywny wpływ na kształtowanie się lokalnej pamięci.

Podsumowanie

Pamięć o drugiej wojnie światowej i martyrologii Polaków jest wciąż żywym elementem pamięci zbiorowej kolejnych pokoleń Polaków. Zagłada Żydów umiejscowiona w tym samym czasie widoczna jest w pamięci Polaków nadal w zakresie marginalnym. Nie jest to więc kwestia odległego czasu wydarzeń czy małego zainteresowania następnych pokoleń wydarzeniami wojennymi. Jak pisał M. Steinlauf: „Jak można było zobaczyć na własne oczy Zagładę i nie zmienić konwencjonalnego nastawienia do Żydów? (...) To przecież Polacy widzieli, jak rosłą mury getta i widzieli uwięzionych za nimi swoich sąsiadów. Polacy widzieli płonące getto, mogli widzieć swoich sąsiadów stłoczonych w zaplombowanych wagonach, jadących na miejsca przeznaczenia, czuli zapach dymu z krematoriów, byli świadkami polowań na uciekinierów. (...) Polacy powinni być w stanie bez trudu wywnioskować, że są świadkami próby wymordowania wszystkich Żydów w Polsce, a może nawet wszystkich Żydów w Europie” [Steinlauf, 2001: 67].

Na koniec, mając na uwadze wspomniane mechanizmy obronne, należałoby się zastanowić, czy sam „suchy” przekaz faktów historycznych, liczb, dat coś zmieni w niepamięci o Zagładzie? Czy następne pokolenia, które już nie będą miały możliwości usłyszenia o Szoa od żyjących świadków, są w stanie przepracować to wspólne, zbiorowe, polskie (nie)pamiętanie? Być może warto zacząć od pytania podstawowego: czy rzeczywiście musimy włączyć Zagładę do naszego imaginarium narodowego czy związanego z naszą małą ojczyzną? Co się stanie, jeśli nie wydobędziemy na powierzchnię naszej świadomości wypartych, trudnych treści? Będziemy wciąż widzieli siebie jako grupę i siebie jako poszczególnych członków tej grupy w świetle nieprawdy, w „krzywym zwierciadle” – choć w tym wypadku nasze odbicie wydaje się być w nim lepsze, piękniejsze niż jest w rzeczywistości. Jak słusznie zauważa Tokarska-Bakir „Wspomnienia nie znikają dopóty, dopóki czegoś się od podmiotu domagają” [2008: 614]. Uważam, że jeśli nie dokończymy zbiorowego „rachunku sumienia”, agresja, brak tolerancji i uprzedzenia w Polsce, i to wobec różnych grup, nie tylko Żydów, będą się nasilały.

Jest to więc pytanie nie tylko o skuteczność edukacji, ale również nawiązanie do widocznej od wielu lat na świecie dyskusji na temat „smaku i kwestii, jaki rodzaj dyskursu jest «odpowiedni» dla rozważań o Holocauście” [Ankersmit, 2004: 403]. Jest to spór dotyczący granic przedstawiania Zagłady, emocjonalnego poruszania, a czasami wręcz „szarpania” (nie)pamięci o Zagładzie. Zgadzam się z S. Felman, że „w epoce Holocaustu, Hiroszimy, Wietnamu,

w wieku świadectwa, nauczanie musi samo stanowić świadectwo, musi coś zmieniać, a nie wyłącznie przekazywać martwą wiedzę” [Felman, 2004: 396-397]. Frank Ankersmit, w tym kontekście, zwraca uwagę na rolę traumy, którą można konstruktywnie wykorzystać.

„Bez traumy świadectwo nie może być autentyczne. Jego zadaniem jest w tym sensie zniszczyć i przewartościować wcześniejsze pojęcia, a co najważniejsze – istniejące punkty oparcia. Każdy musi zmierzyć się z absolutną pustką wynikającą z braku odniesienia, samotnością i dyspersją, śmiercią „ja”. Edukacja staje się więc nie przekazywaniem wiedzy, a udostępnianiem groźnej traumy. Jak uczy psychologia – w jej wyniku powstaje potrzeba wspólnoty. Tak wyłoniona wspólnota jest wspólnotą (melancholików, neurotyków) pamięci autentycznie doświadczającej Holocaust, autentycznie pamiętającej Zagładę: uczestniczyć może ona w misterium, w marszu żałobnym, nabożeństwie pamiętania” [Krajewska, 2008].

Stąd moja akceptacja tak kontrowersyjnych wydarzeń, jak akcja „Płonie stodoła” Rafała Betlejewskiego czy innych tego typu wydarzeń, np. komiksu Arta Spiegelmana o Zagładzie (*Maus*) czy słynnej instalacji Zbigniewa Libery (*Lego-obóz koncentracyjny*). Być może dotarcie do „jądra ciemności” naszej nieświadomości zbiorowej potrzebuje aż tak kontrowersyjnych, poruszających prowokacyjnych środków wyrazu. Dotyka to pytania: jak można przedstawiać Zagładę, jak ją opisywać, żeby nie trywializować, nie sprowadzać do banalnego kiczu? Myślę, że nie ma tutaj odpowiedzi zadowolającej wszystkich, jak napisał prowokacyjnie Michał Głowiński „stosowne może być wszystko – nic nie może być stosowne” [2005: 13]. Z pewnością zmiana w potocznej świadomości/ pamięci Polaków jest już widoczna, a otwartość na dyskusje trudne, dotyczące ciemnych kart naszej historii jest (oby nie tylko na poziomie deklaracji) coraz większa jak wynika z badań TNS/OBOP z 2004 roku.

Bibliografia

- Ankersmit Frank (2004), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków, Universitas.
- CBOS (2010), *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*, http://www.cbos.pl/PL/publikacje/raporty_2010.php
- Felman Shoshana (2004), *Nauczanie i kryzys albo meandry edukacji*, przeł. M. Lachman, „Literatura na Świecie”, nr 1-2.
- Friedlander Saul (1993), *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, Indiana University Press.

- Głowiński Michał (2005), *Wstęp*, (w:) M. Głowiński, K. Chmielewska, K. Makaruk, A. Moliśak, T. Żukowski (red.), *Stosowność i forma. Jak opowiadać o Zagładzie?*, Kraków, Universitas.
- Golka Marian (2010), *Społeczna niepamięć: pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem*, (w:) S. Kaprański (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa, Scholar.
- Krajewska Joanna Maria (2008), *Pamięć Zagłady. Projekt człowieczeństwa (eksperyment)*, <http://www.podteksty.eu/index.php?action=dynamic&nr=12&dzial=4&id=282> (z dnia 10.04.2011).
- Kwiatkowski Piotr, Nijakowski Lech M., Szacka Barbara, Szpociński Andrzej (2010), *Między codziennością a wielką historią*, Gdańsk – Warszawa, Scholar.
- LaCapra Dominic (1998), *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Nora Pierre (2002), *Epoka upamiętniania*, (w:) J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa, Wydawnictwo Sic!
- Steinlauf Michael C. (2001), *Pamięć nieprzyswojona*, Warszawa, Wydawnictwo Cyklady.
- Sztop-Rutkowska Katarzyna (2008), *Próba dialogu*, Kraków, Nomos.
- TNS/OBOP (2004), *Mówienie o zapomnianym*, raport z badań, <http://www.tnsglobal.pl/archive-report/id/1525> (z dnia 02.02.2011).
- Tokarska-Bakir Joanna (2004), *Rzeczy mgliste*, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach.
- Tokarska-Bakir Joanna (2007), *Historia pewnego złudzenia*, <http://www.jhi.pl/pliki/kwartalnik/8.doc> (z dnia 02.02.2011).
- Tokarska-Bakir Joanna (2008), *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa, Wydawnictwo WAB.
- Wóycicka Zofia (2009), *Przerwana żałoba. Polskie spory wokół pamięci nazistowskich obozów koncentracyjnych i zagłady 1944-1950*, Warszawa, Wydawnictwo TRIO.

SUMMARY

**The forgotten histories of a city.
The Jewish past of Białystok and Lublin in the (un)memory
of the present inhabitants**

The article deals with the issue of social memory in the two main cities of Eastern Poland: Białystok and Lublin. The author's major thesis is based on the psychoanalytical concept of dissociation, here used in the context of Jewish history. According to a survey conducted in Białystok and Lublin, the history of Jews in the two cities is generally accessible but erased from people's memory. The survey findings lead the author to the hypothesis that this state of forgetting is currently changing, for nearly 20% of respondents in each city declared that the places and objects related to the Jewish local history, which had been neglected, were worth being preserved and protected.

MACIEJ BIAŁOUS

ZAKŁAD HISTORII SPOŁECZNEJ

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

SPOŁECZNA PERCEPCJA ZABYTKÓW W MIASTACH HETEROGENICZNYCH KULTUROWO. PRZYKŁAD BIAŁEGOSTOKU I LUBLINA

SŁOWA KLUCZOWE: tożsamość miasta, kapitał społeczny, miasto heterogeniczne kulturowo, zabytki

Wprowadzenie

Społeczna percepcja materialnych zasobów kulturowych danego miasta; jego układów urbanistycznych, infrastruktury, terenów zielonych, zabytków, pomników i innych obiektów, jest jednym z elementów kształtujących tożsamość miasta, czyli zbiorową identyfikację jednostek z ich miejscem zamieszkania. Konstruowanie wyrazistej i spójnej tożsamości jest ważnym procesem dla społeczności miejskich, ponieważ skutkuje gromadzeniem potencjału umożliwiającego następnie konwersję posiadanych zasobów kulturowych w szeroko rozumiany kapitał, zarówno ekonomiczny, jak i kulturowy [Sadowski, 2009: 39].

Konstruowanie tożsamości miasta jest procesem złożonym, w którym uczestniczą lokalne władze, partie polityczne, organizacje pozarządowe oraz – poprzez swoje postawy i działania – zwykli mieszkańcy. Proces ów staje się szczególnie skomplikowany w miastach heterogenicznych kulturowo, w których przedstawiciele poszczególnych grup mogą charakteryzować się zróżnicowanymi, nieraz sprzecznymi postawami wobec miasta, w którym zamieszkują. W tego rodzaju społecznościach potrzeba neutralizowania, bądź przynajmniej kanalizowania utrzymujących się podziałów społecznych poprzez próby wytworzenia powszechnie akceptowanych i dzielanych wzorów kulturowych, może przerodzić się w instrument walki o symboliczną i/lub polityczną dominację w mieście [ibidem: 40-41]. Istnieje ryzyko, że pożądanego celu

osiągnięcia spójnej tożsamości miasta, będzie wiązał się z przymusem i ograniczeniem możliwości wyboru dla części mieszkańców. Ukształtowanie się tożsamości miasta na płaszczyźnie porozumienia i akceptacji dla heterogenicznej tkanki społecznej miasta (zarówno współczesnej jak i historycznej), może przynieść jednak wiele pozytywnych skutków, takich jak wzrost integracji społecznej wśród jego mieszkańców, czy poszerzenie możliwości porozumienia na linii władza – społeczność lokalna [ibidem].

Społeczna percepcja zabytków, czyli szczególnie istotnych symbolicznie materialnych zasobów kulturowych, jest ważnym polem konstrukcji tożsamości miejskiej. Zabytki i inne charakterystyczne budowle stanowią kluczowe punkty orientacji przestrzennej [Bartoszek, Szczepański, Gruszczyński, 1999: 81], wokół których krystalizują się identyfikacje jednostkowe i grupowe z miastem. Warto zwrócić uwagę, jak przedstawia się kwestia społecznego oglądu zabytków w dwóch największych miastach Polski wschodniej, Białymstoku i Lublinie. Miastach będących w przeszłości i obecnie (Białystok) heterogenicznymi kulturowo.

Dane wykorzystane w artykule pochodzą przede wszystkim z badań kwestionariuszowych „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina”, przeprowadzonych w sierpniu i wrześniu 2010 roku przez Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, we współpracy z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Dane posłużą do próby odpowiedzi na następujące pytania: czy społeczna percepcja zabytków sugeruje istnienie jednej, czy wielu identyfikacji respondentów z ich miastami? Czy polityczne deklaracje oraz *praxis* władz lokalnych dotyczące zabytków pokrywają się z ich społeczną percepcją, czy pozostają z nimi w sprzeczności? Czy w (s)konstruowanych tożsamościach miast jest miejsce dla symboli upamiętniających grupy religijne i etniczne zamieszkujące Białystok i Lublin w przeszłości, przede wszystkim społeczności żydowskiej?

Tożsamość miasta – zasoby kulturowe – zabytki

Tożsamość miasta będzie rozumiana w artykule, za Andrzejem Sadowskim, jako „swoisty rodzaj poczucia zbiorowego, uogólnionej postawy, takiego zgeneralizowanego utożsamienia z miastem, które pozwala łączyć w całość wielość elementów (czynników) składających się na złożoną architektoniczno-urbanistyczną oraz społeczno-kulturową tkankę miasta” [Sadowski, 2009: 47].

W ramach tak rozumianej tożsamości wyróżnić można, m.in., identyfikację mieszkańców z terytorium, historią miasta, innymi współmieszkańcami, czy materialnymi zasobami kulturowymi w jego przestrzeni, w tym również zabytkami. Ze skonstruowaną tożsamością mamy do czynienia, kiedy istnieje w świadomości społecznej mieszkańców miasta przestrzeń kompromisu, wartości i symboli podzielanych przez zamieszkujące w mieście podmioty, zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe.

Tożsamość miasta „zapisana» jest materialnymi elementami jego przestrzeni” [Piotrowski, 1994: 172]. Spostrzeżenie to prowadzi do pojęcia materialnych zasobów kulturowych. Zasoby kulturowe to „wszystkie dobra stworzone ludzkim talentem, mające obiektywną wartość historyczną i artystyczną” [Broński, 2006: 12]. Mają one swój aspekt materialny i niematerialny. Do tego drugiego należą, m.in., historycznie wytworzone więzi, struktury, tradycje, które również tworzą tożsamość miasta, jednak w kontekście tego artykułu, pojęcie zostanie zawężone do jego aspektu materialnego, a nawet bardziej, do zasobów nieruchomości, takich jak konkretne budowle, czy ulice.

Zabytkowy budynek, czy zespół budynków, stanowi więc element należący do zbioru materialnych zasobów kulturowych danego miejsca. Obowiązująca w Polsce prawna definicja zabytku mówi, że jest to „nieruchomość lub rzecz ruchoma, ich części lub zespoły, będące dziełem człowieka lub związane z jego działalnością i stanowiące świadectwo minionej epoki bądź zdarzenia, których zachowanie leży w interesie społecznym ze względu na posiadaną wartość historyczną, artystyczną lub naukową”¹.

W kwestionariuszu badania „Historia i pamięć w społeczności Białego-stoku i Lublina” znalazły się pytania dotyczące percepcji materialnych zasobów kulturowych oraz postaw wobec jego ochrony. W pytaniach kwestionariusza, aby były one jak najlepiej zrozumiałe dla respondentów, użyto określeń takich jak: „obiekty ważne ze względu na ich historyczną wartość”, „najważniejsze pamiątki przeszłości”, „stara architektura”, „historyczne budynki”, „historyczne miejsca lub obiekty”. Odpowiedzi respondentów pozwalają stwierdzić, że potoczne rozumienie tych określeń w znacznym stopniu pokrywa się z instytucjonalnym rozumieniem zabytku, to jest obiektami wpisanymi do rejestru Wojewódzkich Urzędów Ochrony Zabytków oraz z pojęciem materialnych zasobów kultury (respondenci wskazywali np. całe ulice, czy tereny zielone jako szczególnie wartościowe miejsca). Dlatego też, w dalszej części tekstu, przy interpretacji wyników badania, terminy „zabytki”, czy „mate-

¹ Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami.

rialne zasoby kultury”, będą używane zamiennie z wymienionymi powyżej określeniami występującymi w kwestionariuszu.

Materialne dziedzictwo i polityka lokalna

Spośród szerokiej gamy potencjalnych zasobów kulturowych (w tym zabytków), w społecznej percepcji i praktyce funkcjonuje tylko część z nich, podczas gdy inne są zapomniane, bądź marginalizowane [Piccinato, 1997: 19-24]. Te elementy, które są wybrane i akceptowane należą do kategorii dziedzictwa kulturowego. Dziedzictwem nie jest więc „wszystko to, co w spadku kulturalnym zostawiły minione pokolenia, lecz to, co dziedziczący z niego chcą przyjąć na własność i za co chcą wziąć odpowiedzialność” [Broński: *ibidem*].

Zasób dziedzictwa kulturowego oraz sposoby, w jakie się je wykorzystuje, są istotnym elementem polityki, również w wymiarze lokalnym. Poczucie wspólnego dziedzictwa to jeden z elementów tożsamości miasta. Wysoka świadomość dziedzictwa i konsensus dotyczący jego kształtu pozwalają „lepiej zrozumieć rzeczywistość społeczną, identyfikować się z nią oraz angażować w rozwiązywanie różnych problemów, znajdując w tym zaspokojenie potrzeb psychospołecznych, biologicznych i rzeczowych. Jednocześnie tworzone są warunki do przejawów aktywności i odpowiedzialności społecznej, powstają i zmieniają się więzi społeczne, poszerza i intensyfikuje się proces integracji społecznej” [*ibidem*: 17].

Integracja społeczna poprzez wspólną świadomość dziedzictwa kulturowego jest atrakcyjnym konceptem, ale trudnym do przeprowadzenia w przypadku społeczności obecnie, bądź w przeszłości, heterogenicznych kulturowo. Elementy dziedzictwa związane z różnymi grupami etnicznymi, czy religijnymi, mogą bowiem wywoływać napięcia i konflikty pomiędzy nimi, a w efekcie dezintegrować społeczność. W sytuacji rywalizacji, bądź konfliktów międzygrupowych w mieście, materialne zasoby kultury stają się istotnym ich elementem. Za Aleksandrem Wallisem stwierdzić można, iż „[g]ranice architektoniczne wznoszą się tam, gdzie pragną tego poszczególne zbiorowości czy grupy społeczne” [Wódz, 1999: 73]. Poszczególne grupy dysponują przy tym zazwyczaj całymi zbiorami symbolicznie nacechowanych budynków i przestrzeni. Są to np. świątynie (kościóły, cerkwie, synagogi), nekropolie, pomniki, ulice i place (oraz ich nazwy), siedziby władz i instytucji kulturalnych, i inne. Symbolicznie nacechowana zabudowa staje się „ważnym przejawem ciągłości

historycznych poszczególnych grup etnicznych” [Sadowski, 1994: 182]. Dlatego też, w miastach heterogenicznych kulturowo społeczna percepcja dziedzictwa kulturowego jest szczególnie istotnym wymiarem współżycia społecznego i polityki lokalnej.

Należy zwrócić uwagę, że kwestia budowania zintegrowanej tożsamości miasta w oparciu o potencjał heterogeniczności kulturowej jest, przynajmniej w sferze deklaratywnej, traktowana priorytetowo, zarówno przez władze Białegostoku, jak i Lublina. W dokumencie „Strategia rozwoju miasta Białegostoku na lata 2011-2020 plus” jego autorzy piszą: „Bardzo ważnym kryterium przyjmowania rozwiązań przestrzennych w każdej skali musi być uwzględnianie w nich uwarunkowań wynikających z poszanowania dziedzictwa historycznego i aspektu kulturowego. Tylko na tej drodze można zapewnić zachowanie, a tam, gdzie jest taka potrzeba przywrócenie tożsamości przestrzeni Miasta”².

W analogicznym dokumencie, „Strategia rozwoju miasta Lublin”, w ramach celu strategicznego „Podniesienie jakości życia” znaleźć można cel operacyjny: „Utrzymanie bogactwa kulturowego i różnorodności” rozumiany jako „(...) odpowiednie działania mające na celu utrzymanie tradycji bogactwa kulturowego oraz różnorodności miasta. Będą one obejmować poprawę zarówno infrastruktury obiektów kulturalnych, jak i stan zasobów dziedzictwa kulturowego (...)”³.

Praktycznym wyrazem tych deklaracji jest nie tylko suma inwestycji poświęconych elementom dziedzictwa wielokulturowości, lecz również faktyczne wprzęgnięcie ich w strategię promocyjne i wizerunkowe miast, czy też organizacja wokół nich ruchu turystycznego. Działania związane z kandydowaniem obu miast do miana Europejskiej Stolicy Kultury 2016 pokazały, że zróżnicowanie kulturowe jest traktowane przez władze miejskie jako jeden z ich najistotniejszych atutów. Wymiernymi przykładami są również istniejące w obu miastach, firmowane przez władze szlaki turystyczne prezentujące materialne pamiątki wielokulturowości. W Lublinie są to przede wszystkim „Szlak wielokulturowy” oraz „Szlak Pamięci Żydów Lubelskich”, a w Białymstoku „Szlak esperanto i wielu kultur”, czy „Szlak białostockich fabrykantów”.

² Strategia rozwoju miasta Białegostoku na lata 2011-2020 plus, s. 18.

³ Strategia rozwoju miasta Lublin, s. 11.

Społeczna percepcja zabytków w Białymstoku i Lublinie

W badaniu „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina” wzięło udział 285 respondentów z Białegostoku oraz 330 z Lublina, wybranych na podstawie doboru losowo-kwotowego, opartego na zmiennych płci i wieku. Biorąc pod uwagę kryteria etniczności i wyznania, czyli podstawowe wskaźniki określenia heterogeniczności kulturowej miasta, respondenci lubelscy stanowią grupę niemal homogeniczną (99,7% deklaruje narodowość polską, z tego 94,4% wyznanie katolickie). Wśród badanych białostoczan również zdecydowanie przeważa deklaracja narodowości polskiej (97%), z tym, że wyróżnić można stosunkowo liczną grupę deklarującą wyznanie prawosławne, łącznie 13,2% respondentów, co daje pewną podstawę do porównań pomiędzy grupami zamieszkującymi w mieście. W rzeczywistości, ilościowy udział wyznawców prawosławia wśród mieszkańców Białegostoku jest prawdopodobnie nieco większy. Andrzej Sadowski, w oparciu o dane z 2005 roku, szacował odsetek białostoczan wyznania prawosławnego na około 17-20% [Sadowski, 2006: 163].

Badani białostoczanie, częściej niż lublinianie deklarowali heterogeniczność kulturową swojego miasta. Ze stwierdzeniem „Białystok jest obecnie miastem wielu kultur, religii, narodów” zgodziło się 91,3% respondentów. Na analogiczne stwierdzenie w wersji lubelskiej, twierdząco odpowiedziało 64,2%. O ile więc heterogeniczność kulturowa współczesnego Lublina nie jest dla mieszkańców oczywista, nie ma wątpliwości, że było to miasto heterogeniczne kulturowo w przeszłości. Z twierdzeniem takim zgadza się 84,4% respondentów lubelskich, oczywistym dowodem na to jest również liczny zbiór zachowanych zabytków, materialnych pamiątek po różnych kulturach, przede wszystkim Żydach, którzy w obu badanych miastach stanowili w przeszłości znaczny odsetek (powyżej 50%). Respondenci z obu miast w większości zgadzają się również z tym, że wielokulturowość może być przynajmniej pod niektórymi względami stanem pożądanym, ponieważ przyciąga turystów. Z takim twierdzeniem zgadza się 82,5% respondentów białostockich i 84,8% lubelskich.

Wśród pytań kwestionariusza znalazło się również takie, które miało zbadać siłę więzi pomiędzy miastami a ich mieszkańcami⁴. Odpowiedzi na to pytanie ułożyły się podobnie w obu miastach. W skali jedenastostopniowej

⁴ Pytanie brzmiało: Wielu ludzi czuje się w sposób szczególnie związany z różnymi zbiorowościami lub grupami społecznymi. W jakim stopniu czuje się Pan/i związany/a z następującymi zbiorowościami i grupami. Proszę ocenić to w skali od 0 do 10, gdzie 0 oznacza „nie czuję się w ogóle związany/a”, a 10 „czuję się bardzo silnie związany/a”.

(od 0 do 10), średni poziom więzi mieszkańców z Białymstokiem wyniósł 7,70 (dla katolików 7,69; prawosławnych 7,77); a w Lublinie 7,58.

Jedno z najważniejszych pytań kwestionariusza poruszających kwestię percepcji materialnych zasobów kulturowych brzmiało: „W wielu miastach znajdują się obiekty ważne ze względu na ich historyczną wartość. Jakie miejsca lub obiekty w Białymstoku/Lublinie pełnią Pana/i zdaniem rolę najważniejszych pamiątek przeszłości?” Pytanie to miało na celu stworzenie listy najważniejszych materialnych elementów dziedzictwa kulturowego miast w oczach ich mieszkańców. Pytanie było prekategoryzowane, więc respondenci nie mogli sugerować się kafeterią odpowiedzi; każdy z badanych proszony był o wskazanie od trzech, do pięciu miejsc.

Wśród kilkudziesięciu różnych obiektów, najwięcej odpowiedzi wśród białostoczan otrzymały cztery (tabela 1). 92% respondentów wskazało pałac Branickich; 57,2% katedrę; 42,9% Ratusz; 36,3% kościół św. Rocha. Te cztery budowle, dzięki charakterystycznej architekturze, położeniu w centrum miasta (niemal na jednej osi), oraz istotnym funkcjom pełnionym w przeszłości i obecnie, należą z pewnością do najbardziej rozpoznawalnych w Białymstoku. Dwie z nich, Ratusz i pałac Branickich, stanowią symbole miejskości, dwie pozostałe to najważniejsze świątynie rzymskokatolickie w mieście.

Tabela 1. Obiekty pełniące rolę najważniejszych pamiątek przeszłości w Białymstoku⁵

Obiekt	Ilość wskazań	Procent respondentów
Pałac Branickich	259	92,0%
Katedra Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny (kościół Farny)	161	57,2%
Ratusz	121	42,9%
Kościół pw. św. Rocha	102	36,3%
Pomnik Marszałka Józefa Piłsudskiego	29	10,5%
Cerkiew katedralna pw. św. Mikołaja	28	10,1%
Kościół pw. św. Wojciecha	22	7,7%
Pałac Rudygierów-Lubomirskich (Dojlidy)	22	7,7%
Muzeum Wojska Polskiego	21	7,4%
Park Planty	16	5,9%

Źródło: badanie „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina”, opracowanie własne

⁵ Niniejsza tabela, w celach większej przejrzystości materiału, prezentuje tylko dziesięć najliczniejszych wskazań. Procenty nie sumują się do stu, ponieważ każdy z respondentów proszony był o wskazanie od trzech do pięciu miejsc.

Warto zwrócić uwagę na poziom zgodności białostoczan w kwestii najbardziej wartościowych zabytków. Wśród dwóch współlistniejących grup, o których można mówić na podstawie przeprowadzonego badania – społeczności katolików i prawosławnych – nie ma dużych różnic w percepcji najważniejszych obiektów historycznych w mieście. Wyjątkiem jest przypadek cerkwi katedralnej przy ulicy Lipowej. Społeczność prawosławna wyraźnie częściej niż katolicka wskazywała na jej historyczną wartość (34,9% prawosławnych respondentów przy 6,3% respondentów katolickich). Gdyby zbudować listę budynków najczęściej wymienianych przez respondentów prawosławnych, cerkiew św. Mikołaja zajęłaby miejsce trzecie, *ex aequo* z Ratuszem, spychając kościół św. Rocha oczko niżej. Ilościowo dominująca społeczność katolicka nie przywiązuje więc szczególnej symbolicznej wagi do najważniejszej w mieście świątyni prawosławnej (dopiero ósme wskazanie pod względem częstości), która znajduje się zresztą w bezpośrednim pobliżu obiektów najczęściej wymienianych. W drugą stronę zależność ta jednak nie działa; prawosławni białostoczanie nie negują wagi katedry i kościoła św. Rocha (odpowiednio drugie i piąte miejsce pod względem liczby wskazań).

Przez wszystkich respondentów zmarginalizowane są natomiast obiekty, które związane były przede wszystkim ze społecznościami zamieszkującymi Białystok w przeszłości. Wśród najważniejszych, w ocenie badanych, pamiątek, brakuje miejsc związanych z bardzo liczną przed drugą wojną światową ludnością żydowską. Nawet te obiekty, które są stosunkowo dobrze i atrakcyjnie oznaczone jako punkty na turystycznych trasach „Szlaku esperanto i wielu kultur”, bądź „Szlaku dziedzictwa żydowskiego w Białymstoku”, otrzymały znikomą liczbę wskazań. Znajdujący się na liście najpopularniejszych budowli kościół św. Wojciecha (7,7% respondentów), dawna kircha pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela, jest materialną pamiątką po niemieckich mieszkańcach miasta, ale trudno jednoznacznie określić, na ile jest to fakt znany wśród białostoczan. Prawdopodobnie to zabytkowa, wyjątkowa jak na Białystok, neoromańska architektura obiektu spowodowała, że respondenci wskazywali właśnie na niego.

Tabela 2 pokazuje najpopularniejsze odpowiedzi na analogiczne pytanie w kwestionariuszu lubelskim. Trzy wskazania: Zamek Lubelski, Stare Miasto⁶ oraz Obóz Koncentracyjny na Majdanku okazały się wyraźnie najpopularniejsze. Większość z zabytków wskazanych przez respondentów to obiekty

⁶ Kategoria „Stare Miasto”, objęła tylko wskazania dotyczące określonego obszaru, np. „Stare Miasto”, „uliczki Starego Miasta”, „kamienice na Starym Mieście”, itp. Konkretnie obiekty wchodzące w skład zabudowy staromiejskiej zostały uwzględnione w oddzielnych kategoriach.

znajdujące się w obrębie historycznej zabudowy staromiejskiej, w tym również, podobnie jak w Białymstoku, na liście znalazły się najważniejsze świątynie rzymskokatolickie (katedra, zamkowa kaplica św. Trójcy, bazylika Dominikanów) oraz charakterystyczne budowle instytucji władzy (Zamek Lubelski). Popularność tych kategorii – symboli władzy świeckiej i duchownej – nie jest zaskoczeniem, gdyż zazwyczaj stają się one najbardziej wyrazistymi symbolami miast [por.: Znaniecki, Ziółkowski, 1984: 202].

Tabela 2. Obiekty pełniące rolę najważniejszych pamiątek przeszłości w Lublinie⁷

Obiekt	Ilość wskazań	Procent respondentów
Zamek Lubelski	254	79,0%
Stare Miasto	206	64,2%
Obóz Koncentracyjny na Majdanku	162	50,4%
Kaplica św. Trójcy	68	21,1%
Archikatedra św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty	59	18,4%
Pomnik Unii Lubelskiej	49	15,4%
Brama Krakowska	40	12,4%
Brama Grodzka	38	12,0%
Bazylika Mniejsza oo. Dominikanów	37	11,5%

Źródło: badanie „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina”, opracowanie własne

W odróżnieniu od odpowiedzi białostockich, wśród najpopularniejszych wskazań, w ogóle nie znalazły się świątynie innych wyznań (na przykład cerkiew katedralną pw. Przemienienia Pańskiego wskazało tylko 3,1% respondentów). Z drugiej strony, w tabeli znajdują się również takie obiekty, które można przynajmniej częściowo łączyć z dziedzictwem wielu kultur. Za taki obiekt uznać można z pewnością pomnik Unii Lubelskiej, upamiętniający utworzenie w roku 1569 Rzeczypospolitej Obojga Narodów, ale także w pewnym stopniu Obóz Koncentracyjny na Majdanku oraz Bramę Grodzką⁸, które można wiązać zarówno z historią Polaków, jak i Żydów.

⁷ Procenty nie sumują się do stu, ponieważ każdy z respondentów proszony był o wskazanie od trzech do pięciu miejsc.

⁸ Brama Grodzka zwana jest również Bramą Żydowską, bowiem przez wieki łączyła Stare Miasto z dzielnicą żydowską. Od 1992 roku jest siedzibą ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN”, działającego na rzecz ochrony dziedzictwa, edukacji i promocji wielokulturowości.

Porównanie odpowiedzi w obu miastach może potwierdzać przypuszczenie o marginalizacji dziedzictwa kulturowego społeczności żydowskiej w świadomości społecznej białostoczan. Domniemywać można, że jest ona efektem struktury społeczno-demograficznej Białegostoku, którego rozwój po drugiej wojnie światowej wiązał się z masowymi migracjami do miasta, przede wszystkim z terenów wiejskich. Większość badanych białostoczan to migranci w pierwszym, bądź drugim pokoleniu, którzy nie posiadają własnych doświadczeń ze współzamieszkującą Białystok zwartą społecznością żydowską. Odpowiedź ta nie jest jednak w pełni zadowalająca, gdyż podobną strukturą ludnościową charakteryzuje się także Lublin, co znalazło odbicie również w strukturze respondentów⁹.

Stan ten nie wynika również z zupełnego braku wiedzy o istnieniu w przeszłości grupy białostockich Żydów. Na pytanie prekategoryzowane, jakie grupy religijne i etniczne zamieszkiwały w przeszłości Białystok, 84% respondentów odpowiedziało, że wśród nich byli Żydzi. Mimo że w Lublinie było tych wskazań jeszcze więcej (96%), nie można mówić o zupełnym braku wiedzy o częściowo żydowskiej przeszłości Białegostoku. Problemem jest raczej jakościowo niska świadomość dziedzictwa żydowskiego. W mieście brakuje zwartej i aktywnej społeczności żydowskiej, czy instytucji, która zajmowałaby się odbudową, ochroną i promocją jej spuścizny [Sadowski, 2009: 176], takiej jak na przykład lubelski ośrodek Brama Grodzka – Teatr NN. Dopiero od niedawna działa na tym polu powstałe w 2009 roku Centrum im. Ludwika Zamenhofa. W Białymstoku brakuje również charakterystycznych budowli, które mogłyby być łączone z tą grupą (jak, chociażby, wymieniona lubelska Brama Grodzka). Istniejące w Białymstoku materialne pamiątki po Żydach są najczęściej mało wyraziste i/lub zmarginalizowane w przestrzeni publicznej miasta, pozostając poza głównymi ciągami komunikacyjnymi i atrakcjami miejskimi. Przykładem jest znajdujący się w odległości stu metrów od głównego placu miasta, ale ukryty i mało znany wśród białostoczan pomnik Wielkiej Synagogi. Oczywiście, marginalizacja ta nie jest wyłącznie wynikiem ich niefortunnego usytuowania przestrzennego, ale również niewystarczającego wsparcia symbolicznego i promocji ze strony władz lokalnych i innych podmiotów społecznych.

W kwestionariuszu zadano również pytanie dotyczące miejsc ważnych i wartościowych z punktu widzenia mieszkańców miasta, ale zaniedbanych i nie-

⁹ Wśród badanych białostoczan, Białystok jako miejsce urodzenia zadeklarowało 52,8% badanych. Analogicznie, w Lublinie było to 55,1%. W kwestionariuszu pytano również o miejsce urodzenia ojca i matki badanego. Białystok jako miejsce urodzenia ojca wskazało 17,4%, matki 19,6% badanych. W Lublinie było to odpowiednio 22,1% i 19,7%.

dostatecznie chronionych. Odpowiedzi pozwalają spojrzeć, w jakim stopniu respondenci interesują się stanem materialnego dziedzictwa oraz w jakim kierunku społeczna percepcja zabytków roznija się z instytucjonalną ich ochroną. Na podstawie otrzymanych wyników wydaje się, że białostoczanie posiadają mniejszą świadomość istniejących w mieście materialnych zasobów kulturowych. Wśród respondentów białostockich, na pytanie „Czy są wśród historycznych miejsc lub obiektów w Pana/i mieście takie, które są zaniedbane, a zasługują na ochronę?”, odpowiedzi „nie wiem”, „trudno powiedzieć” i „nie ma takich miejsc” udzieliło łącznie 40,6% respondentów, podczas gdy w Lublinie tylko 23,7%.

Wśród białostoczan, którzy potwierdzili istnienie miejsc zaniedbanych, trzy najczęściej wybierane kategorie to: kamienice sprzed drugiej wojny światowej (22,5%), stara architektura drewniana (19,8%) oraz materialne pamiątki po społeczności żydowskiej (11,7%). W przypadku Lublina czołowe wskazania to: kamienice sprzed drugiej wojny światowej (29,2%), zabytki Starego Miasta (27,7%) oraz pamiątki po społeczności żydowskiej (14,8%). Część respondentów w obu miastach zauważa więc potrzebę większej opieki nad dziedzictwem żydowskim, dominują jednak kategorie obiektów kojarzących się z miejscowością (przedwojenne kamienice, zabytki Starego Miasta) oraz – w przypadku Białegostoku – specyfika lokalna, czyli architektura drewniana, której zanik (osiedle Bojary, okolice ulicy Młynowej), jest tematem stale obecnym w lokalnym dyskursie i źródłem napięć pomiędzy zwolennikami projektów modernizacji miasta (również stanowiskiem władz lokalnych), a środowiskami zaangażowanymi w ochronę zabytków.

Powyższe odpowiedzi powiązać można z kolejnym pytaniem, dotyczącym ochrony starej architektury w kontekście modernizacji i rozwoju miasta. Wiąże się ono ze spostrzeżeniem, że we współczesnej Polsce nośny i atrakcyjny wizerunek danej miejscowości kojarzy się przede wszystkim z kategoriami nowoczesności i rozwoju, które stoją w sprzeczności z postrzeganiem miasta jako starego, noszącego oznaki dawności [Michałowski, 2009: 19]. Kwestia ta dotyka więc podstaw konstrukcji tożsamości miasta; odpowiedzi na pytania: jakie jest miasto, w którym mieszkam? Jakie powinno być? Wyniki obrazuje tabela 3.

Porównując odpowiedzi w obu miastach, widać że w Lublinie wyraźnie więcej jest głosów twierdzących, że stara architektura wymaga ochrony, nawet jeżeli dzieje się to kosztem rozwoju miasta. W połączeniu z bardziej zdecydowanymi odpowiedziami lublinian na pytanie dotyczące miejsc zaniedbanych, stwierdzić można, że stare, historycznie wartościowe obiekty związane

Tabela 3. Czy należy chronić starą architekturę nawet, jeśli stanowi ona przeszkodę w rozwoju miasta?

	Białystok		Lublin	
	Ilość wskazań	Procent	Ilość wskazań	Procent
Należy chronić starą architekturę nawet kosztem rozwoju miasta	60	21,4%	118	36,3%
Należy chronić starą architekturę, ale tylko wtedy, gdy jest ona szczególnie wartościowa i nie stanowi bariery w rozwoju	181	64,0%	166	51,3%
Stara architektura nie powinna być barierą w rozwoju miasta	39	13,6%	40	12,4%
Mam inne zdanie	3	1,0%	0	0,0%
Ogółem	283	100,0%	324	100,0%

Źródło: badanie „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina”, opracowanie własne

z przeszłością Lublina, silniej aniżeli w Białymstoku, wpływają na identyfikację mieszkańców z miastem.

Odpowiedzi na poprzednie pytania dawały obraz przede wszystkim poznawczych oraz emocjonalnych elementów postaw wobec materialnego dziedzictwa. Trzecim aspektem postawy jest jej wymiar behawioralny. Na podstawie badania kwestionariuszowego trudno jest budować twierdzenia na temat faktycznych działań jednostek, gdyż bazować można tylko na deklaracjach. Dlatego też sfery behawioralnej dotyka jedynie pytanie o gotowość do wzięcia udziału w ochronie zabytków poprzez jednorazową wpłatę w wysokości 50 złotych na rzecz ich renowacji.

Pytanie to przyniosło podobne wyniki w obu miastach. Chęć wpłaty zadeklarowało 55,5% respondentów białostockich oraz 59,1% lubelskich, a gotowość rosła wraz z wykształceniem i poziomem dochodów badanych. Na przykład w grupie osób z dochodem powyżej 2 500 złotych miesięcznie na osobę w gospodarstwie domowym, chęć wpłaty zadeklarowało 73,6% białostoczan i aż 83,7% lublinian. Co ciekawe, wśród respondentów białostockich, przedstawiciele społeczności prawosławnej wyraźnie rzadziej deklarowali chęć wpłaty wyżej wymienionej sumy (tylko 36,7% przy 59,9% katolików). Trudno jest wyjaśnić tę rozbieżność w odpowiedziach, albowiem w obu grupach cechy które mogłyby bezpośrednio wpłynąć na deklarację, takie jak ogólne zainte-

resowanie historią, poczucie więzi z miastem, czy wymienione wyżej poziomy dochodu i wykształcenia rozkładają się podobnie. Logicznym wyjaśnieniem tego faktu może być spostrzeżenie, że – jak pokazuje tabela 4 – prawosławni respondenci, to w większym stopniu niż katolicy mieszkańcy napływowi. Można przypuszczać, że część z nich, choć odczuwa silne związki z miastem, nie musi interesować się i znać jego przeszłości, stąd również nikłe zainteresowanie wspieraniem zabytków. Być może jednak przedstawiciele grupy mniejszościowej w mieście nie chcą finansować renowacji zabytków, z których najważniejsze są symbolami grupy dominującej. Wtedy odpowiedzi na to pytanie należałoby traktować jako wskaźnik istniejącego napięcia pomiędzy tożsamościami poszczególnych grup kulturowych zamieszkujących miasto.

Tabela 4. Miejsce urodzenia a wyznanie respondentów białostockich

Miejsce urodzenia respondenta	Wyznanie			
	rzymskokatolickie		prawosławne	
	Ilość odpowiedzi	Procent odpowiedzi	Ilość odpowiedzi	Procent odpowiedzi
Białystok	128	54,1%	15	39,1%
Inna miejscowość w granicach obecnego województwa podlaskiego	83	35,3%	22	58,2%
Miejscowość poza granicami obecnego województwa podlaskiego	25	10,7%	1	2,7%

Źródło: badanie „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina”, opracowanie własne

Głębsze wyjaśnienie tej kwestii mogłaby przynieść analiza odpowiedzi na pytanie: „Czy są w Białymstoku/Lublinie konkretne budynki, których remont byłby/byłaby Pana/i skłonny/a wesprzeć wpłatą pieniężną? Jakże to budynki?”. Niestety, mała liczebność odpowiedzi uzyskanych na to pytanie nie pozwala stwierdzić z przekonaniem, że katolicy i prawosławni mieszkańcy Białegostoku chcieliby przeznaczyć swoje fundusze na renowację innych obiektów, ważnych z punktu widzenia własnych grup. Da się jedynie stwierdzić, że zarówno w Białymstoku, jak i Lublinie, respondenci najchętniej dołożyliby się do renowacji najważniejszych ich zdaniem wizytówek miasta (w Białymstoku kompleks pałacowy Branickich, Rynek Kościuszki i Ratusz; w Lublinie kamienice na Starym Mieście, Zamek Lubelski) oraz tych miejsc, które są według nich wyjątkowo zaniedbane (w Białymstoku np. stare kamienice i osiedle Bojary; w Lublinie kamienice staromiejskie).

Podsumowanie

Porównanie wyników badania w obu miastach pozwala stwierdzić, że mieszkańcy Lublina mają bardziej sprecyzowane poglądy na temat materialnych zasobów kulturowych miasta oraz są bardziej zainteresowani ich ochroną. Wydaje się również, że lublinianie pełniej niż mieszkańcy Białegostoku przyswoili tę część dziedzictwa kulturowego miasta, która wiąże się ze społecznościami zamieszkującymi miasto w przeszłości, a przynajmniej z dziedzictwem żydowskim.

Powodów tego nie należy upatrywać wyłącznie w strukturze ludnościowej, ponieważ respondenci w obu miastach rekrutują się w znacznym stopniu z powojennej ludności napływowej; są migrantami w pierwszym, bądź drugim pokoleniu. Bardziej sprecyzowane postawy wobec zabytków wśród mieszkańców Lublina, wynikać mogą z bogatszych materialnych zasobów kulturowych, dłuższej historii miasta (obiekty uznane za najbardziej wartościowe historycznie sięgają aż do czasów jagiellońskich) i istnienia zwartej zabudowy Starego Miasta. Stare Miasto postrzegane jako całość, jest mocno naładowanym symbolicznie kluczowym punktem orientacji przestrzennej, który znacznie ułatwia wytwarzanie emocjonalnej więzi pomiędzy miastem a jego mieszkańcami. Zwarta zabudowa staromiejska jest również bardziej wrażliwa na wszelkie ingerencje architektoniczne, przebudowy, modernizacje i inne zabiegi zakłócające jej spójność historyczno-estetyczną, co prawdopodobnie wpływa również na częstsze wytwarzanie się wśród mieszkańców miast takich jak Lublin, postawy priorytetu ochrony materialnego dziedzictwa nad modernizacją i rozbudową.

Różnice w postawach pomiędzy miastami mogą wynikać również z polityki władz lokalnych oraz działalności organizacji trzeciego sektora w stosunku do materialnych zasobów kulturowych. Istnieją przesłanki pozwalające przypuszczać, że w Lublinie działania te są bardziej rozpowszechnione i koherentne (np. przejście kandydatury Lublina do kolejnego etapu wyborów Europejskiej Stolicy Kultury 2016, starania o wpisanie zabytków Lublina na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO, większa rozpoznawalność Lublina na zewnątrz [por.: Kwolek, Szmytkie, 2007: 247]), chociaż nie da się tego zweryfikować na podstawie wyników przeprowadzonego badania kwestionariuszowego.

Jeśli chodzi o różnice w percepcji zabytków pomiędzy przedstawicielami grup kulturowych zamieszkujących miasto, przykład Białegostoku pokazuje, że pomimo promowanego oficjalnie dziedzictwa wielokulturowości,

w oczach jego mieszkańców za wizytówki miasta uznaje się przede wszystkim obiekty związane z grupą dominującą. Miejsce dla innych zasobów kulturowych, związanych z grupami mniejszościowymi, istnieje o tyle, o ile przedstawiciele tych mniejszości sami o nich przypominają (w badaniu pokazuje to przykład cerkwi św. Mikołaja). Zasoby stanowiące pamiątkę po społecznościach zamieszkujących Białystok w przeszłości (przede wszystkim Żydach, ale również Niemcach, czy Rosjanach) są natomiast zupełnie zmarginalizowane, ponieważ wciąż nie ma na scenie lokalnej wystarczająco silnych podmiotów, które podkreślałyby ich wartość, a świadomość dziedzictwa tych grup wśród współczesnych mieszkańców Białegostoku jest znikoma.

Pewne różnice w postrzeganiu zabytków pomiędzy przedstawicielami społeczności katolickiej i prawosławnej, czy też deklaracje dotyczące gotowości wsparcia ochrony zabytków, mogą sugerować, że postawy wobec materialnych zasobów kulturowych miasta nie są spójne. W przypadku Białegostoku nie mamy więc do czynienia z konsensusem i wzajemnym czerpaniem z tradycji zamieszkujących kultur, lecz raczej z sytuacją dominacji symbolicznej grupy najliczniejszej, nad mniejszościowymi. Część odpowiedzialności za ten stan spada z pewnością na władze lokalne, które pomimo deklaracji priorytetowego traktowania kontekstu wielokulturowości w tożsamości miejskiej, nie prowadzą wystarczająco skutecznych działań w tym kierunku (wskazują na to również odpowiedzi na pytanie o miejsca zaniedbane). Być może, wdrożenie w Białymstoku celów operacyjnych związanych ze strategią rozwoju miasta w obecnej dekadzie, doprowadzi także do zmian w tym kierunku. Istnieją więc podstawy, aby przypuszczać, że proces konstruowania tożsamości miasta w jej pożądanym kształcie, wpływać będzie na zmiany w percepcji społecznej materialnych zasobów kulturowych miasta.

Bibliografia

- Bartoszek Adam, Szczepański Marek S., Gruszczyński Leszek A. (1999), *Przestrzeń miasta w oglądzie jego mieszkańców*, (w:) M. Malikowski, S. Solecki (red.), *Społeczeństwo i przestrzeń zurbanizowana. Teksty źródłowe*, Rzeszów, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej
- Broński Krzysztof (2006), *Rola dziedzictwa kulturowego w rozwoju lokalnym. Doświadczenie polskie doby transformacji (po 1989 r.)*, Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie.
- Kwolek Joanna, Szmytkie Robert (2007), *Symbole dużych miast w opinii studentów*, (w:) M. Madurowicz (red.), *Percepcja współczesnej przestrzeni miejskiej*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, Wydział Geografii i Studiów Regionalnych, Instytut Geografii Społeczno-Ekonomicznej i Gospodarki Przestrzennej.

- Michałowski Lesław (2009), *Czy miasto stare może być nowoczesne?*, (w:) M. Dymnicka, A. Majer (red.), *Współczesne miasta. Szkice socjologiczne*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Piccinato Giorgio (1997), *Wszystkie miasta są historyczne (ale niektóre bardziej)*, (w:) K. Broński, J. Purchla, Z. Zuziak (red.), *Miasto historyczne – potencjał dziedzictwa*, Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Piotrowski Waław (1994), *Tożsamość miasta (na przykładzie Łodzi)*, (w:) I. Machaj, J. Styk (red.), *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 1, *Miasto*, Lublin, Wydawnictwo UMCS.
- Sadowski Andrzej (2006), *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, Białystok, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej.
- Sadowski Andrzej (2009), *Tożsamość miasta jako kapitał kulturowy*, (w:) U. Abłażewicz-Górnicka, K. Krzysztofek, R. Oryszczyszyn, A. Sadowski (red.), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*, Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Sadowski Andrzej (1994), *Wieloetniczność w mieście*, (w:) I. Machaj, J. Styk (red.), *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 1, *Miasto*, Lublin, Wydawnictwo UMCS.
- Wódz Jacek (1999), *Społeczna rola przestrzeni – wprowadzenie do rozważań socjologicznych nad przestrzenią*, (w:) M. Malikowski, S. Solecki (red.), *Społeczeństwo i przestrzeń zurbanizowana. Teksty źródłowe*, Rzeszów, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej
- Znaniński Florian, Ziółkowski Janusz (1984), *Czym jest dla Ciebie miasto Poznań? Dwa konkursy: 1928/1964*, Warszawa – Poznań, PWN.

Źródła internetowe

- „Strategia rozwoju miasta Białegostoku na lata 2011-2020 plus” (2010) <http://www.bialystok.pl/395-strategia-rozwoju-miasta/default.aspx> (z dnia 15.04.2011).
- „Strategia rozwoju miasta Lublin” (2008) <http://www.bip.lublin.eu/bip/um/index.php?t=210&id=74359> (z dnia 15.04.2011).
- Ustawa z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (2003) <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20031621568> (z dnia 15.04.2011).

SUMMARY

**The social perception of historical monuments
in culturally heterogeneous cities.
The case of Białystok**

The social perception of tangible cultural resources of a city is one of the elements shaping the identity of the city, the collective identification of individuals with their place of residence. The construction of distinctive and coherent identities is an important process for urban communities, as it involves the capacity to convert their cultural resources into capital, both economic and cultural. This process becomes particularly complicated in heterogeneous cities, where representatives of different groups can have diverse, often contradictory, attitudes towards the city in which they reside. In such communities it can become a site of struggle for the symbolic and/or political dominance in the city. The social perception of historical monuments can be seen as a measure of identity construction. The data used in this article are taken primarily from the research "History and Memory in the communities of Białystok and Lublin". It shows that in the case of Białystok one may speak of the domination of the largest cultural groups over the minorities. A part of the responsibility for this situation falls on the local authorities, who, despite declarations, do not take action that would effectively support the multicultural identity of the city.

BARBARA CIEŚLIŃSKA

KATEDRA SOCJOLOGII WIELOKULTUROWOŚCI

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

NIEMCY BLISKIE I DALEKIE W ŚWIEŁE DOŚWIADCZEŃ EMIGRACYJNYCH MIESZKAŃCÓW PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ POLSKI¹

SŁOWA KLUCZOWE: emigracje, migracje zarobkowe, typy migracji

„(...) jako konstytutywny czynnik globalizacji, migracje międzynarodowe stanowią artykulację głównych przeobrażeń świata dwudziestego pierwszego wieku. Osadnictwo imigrantów i ich integracja ze społeczeństwem przyjmującym to dowiedziona empirycznie podstawa wielokulturowości, rozumianej jako obywatelsko-polityczna doktryna liberalnego, demokratycznego świata”

[Morawska, 2009: 23]

Wprowadzenie

Strumienie emigracyjne z Polski płyną w różnych kierunkach. Spośród 20 milionów Polaków mieszkających poza granicami kraju najwięcej mieszka w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Wielkiej Brytanii i w Niemczech [Małachowski, 2010: 287]. Emigracja do Niemiec przyciąga wzmożoną uwagę w związku z otwarciem (w maju 2011) niemieckiego rynku pracy i rozszerzeniem dostępu do legalnego zatrudnienia. Kiedy swoje rynki pracy otworzyły w 2004 roku państwa, takie jak Wielka Brytania i Irlandia, wówczas ruszyła masowa emigracja Polaków w tym kierunku [Kaczmarczyk, 2007: 67]. Analogiczna sytuacja wydaje się być prawdopodobna także w przypadku Niemiec.

¹ Praca finansowana jest przez MNiSW ze środków na naukę w latach 2009-2011 jako projekt badawczy. Niniejszy artykuł jest fragmentem szerszego opracowania na temat emigracji do Niemiec będącego częścią przygotowywanej do publikacji mojej książki poświęconej współczesnym migracjom zarobkowym z województwa podlaskiego.

Tym bardziej, że jest to kraj sąsiedni, do którego można łatwo i szybko dotrzeć. W codziennej prasie wydawanej na terenie Polski, zwłaszcza w „Gazecie Wyborczej”, coraz więcej można znaleźć artykułów poświęconych emigracji do Niemiec oraz ogłoszeń z ofertami pracy i nauki zawodu (dla uczniów) w Niemczech².

Polskie statystyki dotyczące emigracji do Niemiec, choć różnią się od statystyk niemieckich³, wskazują, że ten sąsiedni kraj, a więc bliski w sensie geograficznym, jest popularnym celem emigracji zarówno stałej, jak i okresowej. Autorzy raportu Instytutu Spraw Publicznych (ISP) pt. *Polska emigracja zarobkowa do Niemiec – fakty i mity* zwracają uwagę na długotrwałość i różnorodność form polskich emigracji do Niemiec: „(...) Napływ polskich obywateli do pracy za zachodnią granicą ma tradycje sięgające jeszcze czasów XIX wieku. Fala migracji zarobkowej miała miejsce także w drugiej połowie XX wieku, kiedy Polacy wyjeżdżali do Niemiec w ramach akcji łączenia rodzin. Na podstawie umów bilateralnych, m.in. dotyczących pracy sezonowej w RFN, pewna grupa Polaków mogła podejmować legalną pracę także przed wstąpieniem Polski do UE. Od 2004 roku, pomimo utrzymania obostrzeń, niemiecki rynek pracy staje się również w coraz większym stopniu dostępny dla pracowników z nowych państw członkowskich, zwłaszcza dla specjalistów i absolwentów wyższych uczelni. Tradycyjnie osobną grupę stanowią osoby pracujące „na czarno”, głównie jako robotnicy budowlani, opiekunki i sprzątaczk” [Frelak, Łada, Schwarz, Parkes (red.), 2010: 10-11].

Zasygnalizowana w przytoczonym fragmencie raportu ISP różnorodność form emigracyjnych – od wychodźstwa zarobkowego, poprzez migracje rodzinne, kontraktowe i migracje nielegalne – wynika też z różnych sposobów pokonywania barier emigracyjno-imigracyjnych, które występowały w przeszłości i są obecnie, choć w znacznie mniejszym stopniu. Poakcesyjna polityka państwa niemieckiego wobec napływu imigrantów z Polski ulega

² „Polacy do pracy. Od 1 maja Polacy mogą legalnie pracować w Niemczech, Austrii i Szwajcarii. Praca czeka, płace są imponujące: hotelowy kucharz może zarobić 10 tys. zł. miesięcznie, informatyk – 15 tys. Do piątku drukujemy oferty pracy dla Polaków. Więcej ofert: gazeta.praca.pl/niemcy. Więcej informacji: wyborcza.pl/Polacydo pracy w: „Gazeta Wyborcza” z dn. 11 maja 2011, s. 16.

³ Analiza polskich i niemieckich statystyk na temat liczby Polaków w Niemczech wskazuje na niedoszacowanie w statystykach polskich liczby emigrujących do Niemiec. W 2005 roku różnica ta, według obliczeń Beaty Samoraj, wynosiła 138 770 osób. B. Samoraj, *Polski rynek pracy wobec cudzoziemców poszukujących zatrudnienia. Spojrzenie pracodawców i polityków gospodarczych*, [w:] G. Firlit-Fesnak (red.), *Migracje międzynarodowe a modernizacja systemu politycznego i społecznego*, Warszawa 2008, s. 118.

zmianie: odchodzi się od tworzenia barier zapobiegających napływowi emigrantów z Polski na rzecz zachęcania do podejmowania pracy i osiedlania się w Niemczech. Wynika to w pewnym stopniu z problemów demograficznych, które dotyczą większości krajów europejskich, stąd nasila się konkurencja o zasoby ludzkie o pożądanym cechach społeczno-kulturowych. W tej konkurencji wygrywają kraje bardziej rozwinięte i zamożniejsze, oferując wyższe zarobki, większe bezpieczeństwo i ogólnie lepsze warunki życia.

W województwie podlaskim kierunek emigracyjny do Niemiec, choć również popularny, nie jest jednak tak często wybierany, jak w innych regionach kraju. Mieszkańcy Podlasia bardziej nastawieni są na wyjazdy do tych państw, gdzie mieszkają i pracują już jacyś ich krewni i znajomi, a to częściej występuje w przypadku takich krajów jak Stany Zjednoczone i Wielka Brytania, a nawet Belgia. Ponadto, w przypadku Niemiec pewne znaczenie mogą mieć negatywne stereotypy i bariery kulturowe [Guziuk, 2007]. Po pierwsze, Niemcy z powodu doświadczeń historycznych nie są postrzegane jako kraj przyjazny dla Polaków. Po drugie, w środowiskach ludzi młodych mniejsza jest popularność kultury i języka niemieckiego niż kultury anglosaskiej i języka angielskiego. Po trzecie, wyjazdy do Niemiec są bardziej ryzykowne ze względu na słabe sieci emigracyjne w tym kierunku, a zatem osoby wyjeżdżające bardziej są uzależnione od niemieckich gospodarzy i pracodawców. Po czwarte, emigracja do Niemiec wymaga dostosowania się do społeczeństwa przyjmującego w większym stopniu niż w innych krajach. Główną zasadą współczesnej polityki migracyjnej Niemiec jest integracja cudzoziemców. W praktyce, jak pokazuje Jagoda Gandziarowska, „(...) niemiecka debata publiczna jest wciąż naznaczona uprzedzeniami i strachem przed imigracją (*anti-immigration resentments*). (...) grupy imigranckie są wciąż traktowane z nieufnością jako źródło problemów społecznych, a organizacje imigrantów odbierane są jako zagrożenie dla demokracji (...)” [Gandziarowska, 2006: 12].

Pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku William Petersen zwrócił uwagę, że podstawową typologią migracji jest podział na migracje innowacyjne i konserwatywne [Petersen, 1958: 256-266]. Kryterium klasyfikacyjnym był wpływ migracji na dotychczasowy styl życia migrantów. Według Petersena migracja ma charakter konserwatywny jeśli zmiana miejsca pobytu nie wpływa na zmianę stylu życia osób przemieszczających się (np. sprzyja temu przemieszczanie się grupowe). Natomiast migracje innowacyjne zachodzą wtedy, gdy zmiana miejsca zamieszkania niejako wymusza zmianę dotychczasowego stylu życia. W tym kontekście emigracja do Niemiec ma charakter innowacyjny, gdyż wiąże się z koniecznością poddania się procesom integracyjnym

i dostosowania się do społeczeństwa niemieckiego. W rezultacie dla tradycyjnie i konserwatywnie nastawionych do życia migrantów zarobkowych, a takie nastawienie jest najbardziej typowe dla mieszkańców północno-wschodniej Polski, może powstawać pewna społeczno-psychologiczna bariera przed wyborem tego kierunku wyjazdów.

W swoim artykule przedstawiam cechy emigracji do Niemiec w świetle biograficznych i autobiograficznych historii emigracyjnych zebranych po 2004, ale przed 2011⁴. Zebrane materiały pozwalają prześledzić proces emigracyjny na przykładach doświadczeń konkretnych migrantów i ich rodzin. Badania tego typu ułatwiają w jakimś stopniu dotarcie do rzeczywistości migracyjnej oraz do wyobrażeń funkcjonujących wśród młodych ludzi na temat tego kierunku wyjazdów. Historie migracyjne będące podstawą dalszej analizy zostały zebrane w północno-wschodniej Polsce (głównie w województwie podlaskim), przez studentów socjologii i zarządzania Uniwersytetu w Białymstoku⁵. Analizę materiałów biograficznych poprzedza przegląd materiałów prasowych (w tym listów od czytelników z doświadczeniem pobytu w Niemczech) oraz danych statystycznych GUS na temat kierunków emigracyjnych. Głównym celem artykułu jest przedstawienie poszczególnych przypadków doświadczeń emigracyjnych jako ilustrację współczesnej emigracji zarobkowej z północno-wschodniej Polski, w szczególności z województwa podlaskiego. Zakładam, że emigracje do Niemiec mające charakter bliski w sensie geograficznym nie zawsze okazują się bliskie w sensie społeczno-psychologiczno-kulturowym, gdyż wymagają dostosowania się do społeczeństwa niemieckiego i zmiany stylu życia. Częściej więc emigracja w tym kierunku ma charakter innowacyjny (w ujęciu Petersena). Historie emigracyjne spisane przez studentów pokazują przykłady nie tylko migracji jednorazowych, choć tych przykładów jest najwięcej, ale również wielokrotnych wyjazdów do Niemiec, w tym migracji wahadłowych (do tego samego miejsca pracy) ciągnących się przez

⁴ Bardziej szczegółowe informacje na temat metody badawczej zostały omówione w: B. Cieślińska, *Wzory współczesnych emigracji zarobkowych z województwa podlaskiego*, „Studia socjologiczne” 2010, nr 4, s. 209-212.

⁵ Oto nazwiska studentów, autorów prac biograficznych i autobiograficznych ukazujących przykłady emigracji do Niemiec: Katarzyna Turkowska, Anna Beata Karpińska, Jolanta Łuczaj, Anna Mierzejewska, Grzegorz Randzio, Jacek Łupiński, Izabela Gałazyn, Danuta Dąbrowska, Katarzyna Mackiewicz, Tomasz Szymański, Agnieszka Dębiska, Karol Gołębiewski, Artur Borawski, Paulina Saks, Małgorzata Lewkiewicz, Justyna Bogacka, Paweł Chomiak, Karolina Chodorowska, Urszula Piekarska, Magdalena Zawadzka, Joanna Charkiewicz, Anna Gierasimiuk, Karolina Mielczarek, Andrzej Chodziutko, Aleksandra Sawicka, Katarzyna Łajkowska, Janusz Charkiewicz, Agnieszka Targońska.

lata. Oznacza to, że niemiecki kierunek wyjazdów również można „oswoić”, a dla niektórych, zwłaszcza bardzo młodych emigrantów, staje się on drugim domem i prywatną ojczyzną, z którą niekiedy emigranci wiążą swoje życie i przyszłość.

Medialny wizerunek polskiego migranta zarobkowego w Niemczech

Na emigracje zarobkowe można patrzeć ze strony społeczeństwa pochodzenia emigranta (wysyłającego) lub ze strony społeczeństwa docelowego (przyjmującego). W jednym i drugim przypadku możemy obserwować różne reakcje na migrantów zarobkowych i różne sposoby ich postrzegania, choć często są to ci sami ludzie. Kreatorem i wyrazicielem opinii na temat migrantów są przede wszystkim środki masowego przekazu. Z analizy treści niemieckiej prasy – wybór z lat 2001-2009⁶ przeprowadzonej przez Agnieszkę Ładę [2009: 59-99] wynika, że polscy imigranci zarobkowi przedstawiani są najczęściej jako młodzi ludzie, którzy często pracują nielegalnie i chcą szybko i dużo zarobić. Prace, jakie najczęściej wykonują to: „(...) sprząatanie, opieka nad osobami starszymi, praca na budowie lub w rolnictwie, czasami pomoc przy renowacji budynków” [ibidem: 83]. Na „prasowy” obraz polskiego imigranta zarobkowego składa się z jednej strony jego zatrudnienie w sektorze podrzędnym, z drugiej – mobilny i tymczasowy charakter pobytu w Niemczech: „(...) Niejednokrotnie Polak mieszkający niedaleko granicy kilka razy w tygodniu przyjeżdża do Niemiec i po wykonaniu pracy, wraca do ojczyzny. Tak jest w przypadku sprzątaczek, natomiast opiekunki osób starszych czy robotnicy na budowach pozostają dłużej” [ibidem].

Jak zauważa autorka raportu – przekazy prasowe są raczej życzliwe dla Polaków, co może budować bardziej pozytywny stosunek do imigrantów zarobkowych z Polski. Trudno byłoby jednak oczekiwać, aby tego typu „wizerunek” sprzyjał podnoszeniu prestiżu społecznego polskich pracowników.

Spośród polskich publikacji poświęconych emigracjom, chciałabym zwrócić uwagę na materiał źródłowy, jaki stanowią listy czytelników o polskiej emigracji zamieszczone w popularnym czasopiśmie „Angora”. Znajduje się tam specjalna strona, redagowana przez Henryka Matrenkę, poświęcona problematyce emigracyjnej, pt. *Czytelnicy PERYSKOPU debatuja o współczesnej pol-*

⁶ Okresy badań: 1) druga połowa 2001 roku, 2) od maja do czerwca 2003 roku, 3) kwiecień – maj 2004 roku, 4) lipiec 2008 – luty 2009 roku. B. Cieślińska, *Wzory współczesnych...*, op. cit., s. 60-61.

skiej emigracji. W 2010 roku⁷ najwięcej listów czytelników dotyczyło emigracji do Wielkiej Brytanii, ale były też listy mówiące o doświadczeniach emigracyjnych w Niemczech. Oto parę głównych wypowiedzi pokazujących sytuację emigrantów z Polski w Niemczech: „Agencja znalazła dla mnie «klientkę» – mam opiekować się starszą panią, lat 88 w Düsseldorfie. (...) Bardzo potrzebujemy pieniędzy na remont domu. Zgadzam się. 30 kwietnia jestem na miejscu. Z lotniska odbiera mnie córka starszej pani. Dojeżdżamy na miejsce. Ładny dom nad samym Renem. Piękna okolica. Wchodzę do środka. Mrozi mnie widok wykrzywionej starszej pani i fukającej służącej. (...) Służąca gotuje obiad. Nakłada do waz i wnosi na stół dziadkom. Potem to, co zostało przynosi do kuchni... i mówi, że teraz ja mogę się najeść!!! O Boże! Mam wyższe wykształcenie, jestem pracowita... a że nie mogę tu w Polsce znaleźć pracy mam jeść ponemieckie resztki! (...) Mówię, że nie było w kontrakcie, że mam jeść resztki. AWANTURA – babka wydziera się na mnie, służąca wyśmiewa (...)”⁸.

List ten doczekał się wkrótce (po paru tygodniach, w jednym z kolejnych numerów czasopisma) riposty od innego emigranta z Niemiec: „(...) Pani Emigrantka przyjechała tu pracować jako służąca, nie owijajmy w bawełnę. Służącej nie jest potrzebny dyplom wyższej uczelni, ale sprawność fizyczna i wytrzymałość, aby podołać swym obowiązkom. Nie są one łatwe, a często i nieprzyjemne. Obok nas jedna Polka opiekowała się za 1 000 euro sparaliżowaną staruszką. Ta dopiero miała pracy koło niej i koło domu. (...). Jada nie resztek – to nie są resztki jedzenia, tylko to co w wazach pozostało po rozdeleniu jedzenia dla «państwa». W bogatych domach wiejskich w początkach XX w. tak się traktowało służbę i nie była to żadna ujma, taki był zwyczaj i już. (...) p. Emigrantka przyjechała tu pracować jako służąca, doglądając «państwa». A to, że jest pilna, to żadna zaleta służącej tylko obowiązek, inaczej rozstaje się z pracą. Dyplom uczelni przy takiej pracy wielu ludziom szkodzi. Uważają się za coś lepszego, niż ci bez dyplomu, a przecież brzmi przysłowie «Das Geld regiert der Welt» czyli «Pieniądz rządzi światem». I do tego p. Emigrantka musi się dostosować, jak chce w miarę spokojnie i bez stresu przeżyć bycie «służącą»”⁹.

⁷ Opracowaniem treści listów opublikowanych w 2010 roku zajmuje się obecnie student socjologii UwB Przemysław Antoniuk, w ramach przygotowywanej pod moim kierunkiem pracy licencjackiej.

⁸ *Zabrakło mi odrobiny szczęścia*, „Angora-Peryskop” 2010, nr 23, s. 70.

⁹ *Żeby były*, „Angora-Peryskop” 2010, nr 33, s. 70.

Wypowiedzi emigrantów zamieszczone na łamach tego czasopisma nie brzmią zbyt optymistycznie. Pokazują, że wyjazdy zarobkowe do Niemiec, podobnie zresztą jak do wielu innych krajów, z reguły oznaczają dla imigrantów degradację społeczną. Imigranci trafiają do najniższych warstw społecznych, wykonują proste, ciężkie, brudne i niskopłatne prace, a ich wykształcenie zdobyte w Polsce nie ma większego znaczenia. Oto kolejna opublikowana w „Angorze” wypowiedź polskiej emigrantki w Niemczech: „(...) Ja także od dwóch lat mieszkam w Niemczech (...). Do starych stereotypów, że Polak to złodziej aut i pijak, dołączyli z czasem zachodni sąsiedzi nowi: Polak to pracownik solidny i tani, a Polka to kobieta zaradna, potrafiąca troskliwie opiekować się rodziną czy chorymi. Niestety, te pozytywne opinie wcale nie pomagają nowym emigrantom w podjęciu legalnej pracy. (...) Ze łzami w oczach, ale też z determinacją przedarłam się właśnie przez biurokratyczne sito. Jeszcze raz zapłaciłam za tłumaczenie świadectw, ponieważ przetłumaczone przez polskiego tłumacza przysięgłego dokumenty okazały się nieważne. Z ogromnym trudem znalazłam miejsce na praktykę w zawodzie i po roku grzecznie pójść na rok do szkolnej ławy na douczanie. Po zajęciach w szkole dorabiam (...). Życie w Niemczech jest bardzo drogie, więc za marne jak na tutejsze warunki 5 euro dbam o dobrą opinię o Polkach i sprzątam tak dokładnie, jak tylko kobiety znad Wisły potrafią. Czasem tylko zastanawiam się, dlaczego podczas egzaminów obiecywano nam, że zdobyte dyplomy z przygotowania zawodowego będą uznawane w Unii. Dlaczego nikt nie chciał mnie zatrudnić na podstawie dokumentów z Polski? Czy w kraju źle nas uczono, czy też Unia Europejska to fikcja? Na koniec uwaga dla tych pań, które jeszcze nie wsiadły do autobusu liniowego Polska-Europa Zachodnia. Niemcy to nie jest Eldorado, lepiej na tym przystanku nie wysiadać”¹⁰.

Z kolei w odpowiedzi i nawiązaniu do treści tego listu można było przeczytać: „(...) Rzekome pozwolenie na pracę nie jest równoznaczne z pozwoleniem na wykonywanie zawodu i polska pielęgniarka nie ma prawa, aby legalnie pracować przy pacjencie. Bez uznania dyplomu pozostaje szmata i uznany w Niemczech tytuł polskiej „Putzfrau”, czyli sprzątaczk. Notabene prawie w każdym podręczniku do nauki języka niemieckiego dla obcokrajowców: Marzena, Barbara, Monika to polska sprzątaczk – schemat, przyprowadzona gęba i już. (...) Stertę swoich zawodowych osiągnięć ze świadectwem i dyplomem już w języku niemieckim zostawia się w urzędzie stosownym dla landu, w którym chce się pracować i czeka, czeka, czeka... Dlaczego tak długo?

¹⁰ *Polak solidny, Polka zaradna*, „Angora-Peryskop” 2010, nr 47, s. 70.

Niemcy to kraj, w którym ludzi z obcym pochodzeniem będzie niebawem więcej niż rodowitych mieszkańców, więc kolejka o uznanie czegoś w myśl tutejszych przepisów jest długa. (...)”¹¹.

Emigranci z Polski zwykle spodziewają się, że pobyt w obcym kraju nie będzie łatwy i lekki. Jednak część z uczestników emigracji zarobkowej po 2004 roku ma już oczekiwania, że jako obywatele kraju unijnego będą traktowani w sposób bardziej przyjazny, stąd tym większe rozczarowanie i frustracja, jeśli rzeczywistość emigracyjna tych oczekiwań nie spełnia. Niski status społeczny imigrantów w społeczeństwie przyjmującym, utrwalany przez media, może utrudniać procesy integracyjne, a być może nawet ograniczać skalę emigracji w tym kierunku.

Rozmiary i uwarunkowania emigracji do Niemiec

Z badań sondażowych przeprowadzonych w 2010 roku (7-13 X) przez CBOS na losowej próbie dorosłych mieszkańców Polski wynika, że emigranci zarobkowi najczęściej wyjeżdżali w celach zarobkowych do Niemiec. O ile jednak w 2007 roku stanowili oni 46% respondentów, to w 2010 roku do pracy w Niemczech przyznało się 39% badanych [Roguska, 2010: 4].

Według danych GUS Niemcy należą do jednych z najczęściej wybieranych krajów emigracji na pobyt stały. W 2009 roku 41,7% emigracji stałej z Polski przypadło na Niemcy. W następnej kolejności była Wielka Brytania (18,8%) i USA (10,5%). Inaczej ten rozkład wygląda w przypadku województwa podlaskiego. W 2009 roku na pobyt stały w Niemczech zdecydował się zaledwie co dziesiąty emigrant z Podlasia¹² (10,4%). Na pierwszym miejscu emigracji osiedleńczej były Stany Zjednoczone i Wielka Brytania (odpowiednio: 36,9%; 17,1%) – (tabela nr 1).

¹¹ *Od szmaty nie ma ucieczki*, „Angora-Peryskop” 2010, nr 48, s. 70.

¹² „Podlasie” w sensie województwa podlaskiego.

Tabela 1. Główne kierunki emigracji stałej z Polski i z województwa podlaskiego w 2009 roku¹³

Główne kierunki emigracji stałej w 2009 roku	POLSKA (N=18 620)	100%	Województwo podlaskie (N= 469)	100%
	1. Niemcy (7 769)	41,7%	1. USA (173)	36,9%
	2. UK (3 502)	18,8%	2. UK (80)	17,1%
	3. USA (1 961)	10,5%	3. Niemcy (49)	10,4%
	4. Niderlandy (691)	3,7%	4. Belgia (48)	10,2%
	5. Irlandia(570)	3,1%	5. Włochy (18)	3,8%
	Inne (4127)	22,2%	Inne (101)	21,5%

Źródło: dane GUS i obliczenia własne rozkładów procentowych

Biorąc pod uwagę plany szerszego otwarcia rynku pracy w Niemczech dla Polaków (od 2011 roku), kierunek ten może stać się bardziej atrakcyjny także dla mieszkańców województwa podlaskiego¹⁴. Przede wszystkim jest to kierunek emigracji sąsiedzkiej, choć nie tak bliskiej, jak dla mieszkańców województw zachodnich. Do Niemiec można jednak dojechać łatwiej (drogą lądową), szybciej i taniej. Z tych samych powodów również powrót jest prostszy. Bliskość geograficzna Niemiec nie oznacza jednak bliskości w sensie emocjonalnym i kulturowym. Badania socjologiczne prowadzone w różnych okresach pokazują, że Polacy Niemców często postrzegali jako „(...) odległych, obcych, zimnych i zarozumiałych (...)” [Worek, 2005: 166]. W jakimś stopniu na taki wizerunek Niemców jako sąsiadów wpłynęły także historyczne doświadczenia. Wiesława Kozek zwraca uwagę, że przeprowadzane badania „(...) dowodzą trwałości stereotypu «Niemca-wroga», «Niemca-Krzyżaka» czy «Niemca-Prusaka»” [Kozek, 1992: 38]. Stereotypy, które cechują się dużą trwałością i odpornością na zmiany, najskuteczniej mogą być modyfikowane poprzez nawiązanie bezpośrednich kontaktów. Badania Wiesławy Kozek dotyczyły migrantów zarobkowych z końca lat osiemdziesiątych XX wieku,

¹³ Większość badaczy migracyjnych jest zgodna, że emigracje zarejestrowane stanowią tylko fragment (mniejszy) realnego nasilenia tego zjawiska, W: B. Samoraj, *Polski rynek pracy wobec cudzoziemców poszukujących zatrudnienia. Spojrzenie pracodawców i polityków gospodarczych*, (w:) G. Firlit-Fesnak (red.), *Migracje międzynarodowe a modernizacja systemu politycznego i społecznego*, Warszawa 2008, IPS UW, s. 119.

¹⁴ W miarę przybliżania się do daty otwarcia rynku pracy dla Polaków w Niemczech (maj 2011) w codziennej prasie można natknąć się na opinie i prognozy dotyczące wzmożonego odpływu Polaków w tzw. wieku produkcyjnym na niemiecki rynek pracy, np. A. Kuglarz, P. Maciejewicz, *Ilu Polaków wyjedzie pracować do Niemiec*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 18 kwietnia 2011, s. 24-25.

wyjeżdżających do Niemiec na kontrakty. Badani emigranci zwykle mieszkali w hotelach pracowniczych i przebywali głównie w swoim towarzystwie, zarówno w pracy, jak i poza nią. Tego typu emigracja sprzyjała poznawaniu niemieckiej kultury przede wszystkim na gruncie zawodowym: „System wartości Niemców związany z pracą jest dla badanych nieobcy kulturowo, rozumiały i pochwały godny. Znaczna część badanych próbuje go sobie przyswoić lub przeciwstawia mu elementy polskiego systemu wartości, w którym ceni się umiejętność dostosowania pracownika do cięższych warunków pracy i mniejszych szans życiowych wynikających ze stanu i mechanizmu funkcjonowania gospodarki opartej na innym niż rynkowym mechanizmie” [ibidem: 61-62].

Spostrzeżenia te są w dużym stopniu nadal aktualne także w odniesieniu do współczesnych historii emigracyjnych. Nawiasem mówiąc historie emigracyjne spisane przez studentów nie mają tak pesymistycznego wydźwięku, jak listy opublikowane w „Angorze” w 2010 roku. W analizowanych historiach emigracyjnych występują bardziej różnorodne formy wyjazdów niż w przypadku próby badanej przez W. Kozek. Dość jest charakterystyczne, że w przypadku emigrantów-mężczyzn często pojawiał się wzór mieszkania i pracy typowy dla migrantów kontraktowych z lat osiemdziesiątych. Współcześni emigranci również często mieszkali w hotelach i barakach pracowniczych, przebywali głównie w swoim towarzystwie, zarówno w pracy, jak i poza nią, a kontakty z Niemcami ograniczały się do sfery zawodowej. Emigranci zarobkowi z Podlasia także zwracali uwagę na lepszą organizację pracy w Niemczech (dostrzegali to też w innych krajach, do których wyjeżdżali w celach zarobkowych) lecz nie miało to większego wpływu na zmianę stereotypu Niemca. W przypadku mężczyzn niekiedy nawet ten stereotyp zmieniał się jeszcze bardziej na niekorzyść. Jeden z rolników z małej wsi na Podlasiu, który wyjechał do Niemiec zarobić na budowę własnego domu, wspomina, jak upokarzającym doświadczeniem był dla niego sposób traktowania przez niemieckich pracodawców. Przede wszystkim nie znał języka niemieckiego, więc już z tego powodu czuł się niezbyt komfortowo. Jego dyskomfort wzrósł, gdy dowiedział się, że niemieccy współpracownicy często używali wulgaryzmów zwracając się do polskich robotników pracujących na budowach, w tym do niego osobiście. To doświadczenie sprawiło, że po powrocie nigdy już więcej nie próbował wyjeżdżać za granicę w celach zarobkowych.

W przypadku kobiet zatrudnianych w sektorach pracy domowej i opiekuńczej sytuacja wygląda zazwyczaj inaczej. Poznając swoich pracodawców w warunkach życia domowego często czują się włączone w krąg niemieckiej rodziny. Utwierdzają je w tym przekonaniu uprzejme zachowania i gesty niemieckich

pracodawców, takie jak obdarowywanie drobnymi upominkami z okazji świąt czy urodzin. Jedna z kobiet (mieszkanca Białegostoku), która pracowała w Niemczech jako sprzątaczką opowiada: „Byłam tam tylko sprzątaczką, ale wszyscy odnosili się do mnie z sympatią. Czułam się szanowana i doceniana. Po powrocie do kraju znalazłam pracę w biurze. Tu nikt nie odnosił się do mnie w tak miły sposób. Atmosfera w pracy jest nerwowa i stresująca. Dobrze wspominam swoją pracę w Niemczech, choć moja pozycja społeczna była tam bardzo niska”.

W przypadku emigracji kobiet częściej dochodziło do zmiany opinii na temat zachodnich sąsiadów nie tylko u kobiet-emigrantek, ale też u członków ich rodzin (czyli pośrednich uczestników emigracji). Syn kobiety z małego miasta pracującej od wielu lat w Niemczech opowiada: „pracodawca mojej mamy jest niesamowity. Gdy odwiedzałem mamę i on dowiedział się kiedy mam urodziny, to wysłał mi potem kartkę z życzeniami. O mamie też zawsze pamięta”. Tego typu pozytywne doświadczenia są często zachętą dla członków rodzin emigrantek do wyjazdów również w tym kierunku. Przykładem może być tu historia pewnej pielęgniarki z małego, podlaskiego miasta, która wyjechała do Niemiec jako opiekunka do starszej osoby. Gdy wróciła po roku, mąż prawie jej nie poznał – straciła na wadze ponad 20 kilo. Jednak z pracy w Niemczech nie miała zamiaru zrezygnować. Wkrótce jej kolejno dorastające dzieci zaczęły odwiedzać matkę i dołączać do niej już jako emigranci zarobkowi. Z czasem zaczął do nich dojeżdżać również ich ojciec i mąż emigrantki. Od kilku lat cała rodzina żyje między „tu” i „tam”. W swoim rodzinnym mieście bywają od czasu do czasu, a ich dom- coraz bardziej zadbane i doinwestowany – stoi na ogół pusty.

Jeśli weźmiemy pod uwagę emigrację okresową w 2009 roku, to według danych GUS Niemcy w skali kraju znajdują się na drugiej pozycji (po Wielkiej Brytanii). Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę liczbę zarejestrowanych emigracji długoterminowych (na okres co najmniej 12 miesięcy) wówczas Niemcy plasują się na pozycji pierwszej¹⁵. Oznacza to, że pomimo negatywnego stereotypu Niemca, możliwe jest dostosowanie się do długotrwałego funkcjonowania w tym kraju, a nawet jak wskazuje przytoczony wyżej przykład, emigracja jednego członka rodziny może skłonić do wyjazdu pozostałe osoby z danego gospodarstwa domowego.

W województwie podlaskim natężenie emigracji okresowych do Niemiec, podobnie jak w przypadku emigracji stałej, jest mniejsze niż przeciętnie

¹⁵ Rocznik Demograficzny GUS 2010, tab. 32 (190), s. 445

w skali kraju. W 2009 roku Niemcy jako kierunek emigracji okresowej z województwa podlaskiego uplasowały się dopiero na czwartej pozycji po Wielkiej Brytanii, USA i Belgii, podczas gdy w skali kraju zajmowały pozycję drugą (tabela nr 2).

Tabela 2. Główne kierunki emigracji okresowej na okres ponad 3 miesięcy z Polski i z województwa podlaskiego w 2009 roku

Główne kierunki emigracji okresowej w 2009 roku	POLSKA (N=68 848)	100%	Woj. Podlaskie (N=1 874)	100%
	1. Wielka Brytania (28 742)	41,7	1. Wielka Brytania (820)	43,8
	2. Niemcy (10 054)	14,6	2. USA (306)	16,3
	3. Irlandia (7 689)	11,2	3. Belgia (169)	9,0
	4. Niderlandy (3 426)	5,0	4. Niemcy (134)	7,2
	5. Włochy (2 400)	3,5	5. Irlandia (92)	4,9
	6. Hiszpania (1 606)	2,3	6. Włochy (63)	3,4
	7. Inne (14 931)	21,7	7. Inne	15,5

Źródło: Dane GUS z Rocznika Demograficznego 2010, s. 462-463. Rozkłady procentowe: obliczenia własne

Zbiór historii emigracyjnych zgromadzony w regionie północno-wschodniej Polski, choć nie powstał w wyniku badań na próbie reprezentatywnej, również oddaje taki sam co dane GUS ranking popularności krajów, do których kierowali się emigranci. Niemcy znajdowały się tu też na czwartej pozycji po Wielkiej Brytanii i Irlandii (n=81), USA (76) i Belgii (34).

Specyfiką emigracji do Niemiec jest wysokie natężenie wzorów o charakterze innowacyjno-transnarodowym¹⁶. Oznacza to, że często sposób realizacji wyjazdów zarobkowych wiązał się z poszukiwaniem legalnych rozwiązań dotyczących pobytu i zatrudnienia, korzystaniem z różnego rodzaju agencji pośrednictwa pracy, dążeniem do przystosowania się do społeczeństwa niemieckiego poprzez naukę języka i podejmowanie aktywnych prób własnego rozwoju zawodowego. Bliskość geograficzna Niemiec sprzyjała rozwojowi migracji wahadłowych, utrzymujących się nieraz przez wiele lat. Z historii emigracyjnych wyłania się też pewna prawidłowość: pierwszy wyjazd jest decydujący w kontekście dalszych planów emigracyjnych. Emigranci usatysfakcjonowani za pierwszym razem warunkami pobytu i pracy w Niemczech, skłonni byli swoje doświadczenia emigracyjne kontynuować, przechodząc na zatrudnienie w warunkach transnarodowości. Należy przez to rozumieć podwójną przyna-

¹⁶ Ibidem.

leżność emigrantów zarobkowych: praca i okresowe pobyty w Niemczech i życie rodzinne oraz zameldowanie na pobyt stały w Polsce. Z historii emigracyjnych wynika, że zarobkowy aspekt emigracji Polaków był dla niemieckich pracodawców zrozumiały. Starali się oni zapewnić „podaż” pracy w dostatecznej ilości, a nawet w nadmiarze. Dzięki temu emigranci mogli zarobić i zaoszczędzić więcej pieniędzy. Reprezentanci młodego pokolenia emigrantów zarobkowych (osoby urodzone w latach osiemdziesiątych XX wieku i później), ulegali tej presji zarobkowania, ale nie zawsze byli z tego zadowoleni. Przed wyjazdem zwykle nie przypuszczali, że ich pobyt w Niemczech może być aż do tego stopnia zdeterminowany wyłącznie pracą zarobkową.

Z historii emigracyjnych wynika, że zatrudnienie emigrantów często było legalne, ale sposób ich traktowania wykraczał poza przyjęte oficjalne rozwiązania. Emigranci z reguły pracowali dłużej niż 8 godzin dziennie ponieważ stawki, jakie otrzymywali za wykonywaną pracę były znacznie niższe od stawek niemieckich pracowników:

„Bożena pracowała zazwyczaj od 8.00 rano do 21.00, choć w umowie miała napisane 8 godz. dziennie. Do zajęć po godzinach nikt nie zmuszał, była to dobrowolna decyzja. Praca, mówiąc językiem potocznym opłacana była «za godziny». Stawka wynosiła 4 euro «na czysto». Przy czym Niemcy pracowali po 8 godz. dziennie i otrzymywali, w zależności od stażu pracy i innych czynników, od 7 do 21 euro za godz. (...)» (044)¹⁷.

W przypadku pracy sezonowej najłatwiej ją można było znaleźć w rolnictwie, sadownictwie i ogrodnictwie. Mężczyźni często znajdowali też sezonowe zatrudnienie w budownictwie. Niektóre kobiety pracowały jako opiekunki do dzieci lub pomoc dla ludzi starszych. Można odnieść wrażenie, że zatrudnienie w charakterze opiekunek miało bardziej ekskluzywny charakter i tego typu posady nie były łatwo dostępne. Emigrantka musiała mieć tu jakieś „dojścia” czyli znajomości i rekomendacje. Praca w charakterze pomocy domowej lub opiekunki najczęściej nie była zarejestrowana. Nieoficjalne zatrudnianie w tym sektorze jest dość typowe, nawet w Niemczech¹⁸.

Emigranci z Polski rzadko wyjeżdżali do Niemiec samotnie. Bardziej popularne były wyjazdy w gronie innych pracowników sezonowych lub z kimś znajomym. Prawie każdy z wyjeżdżających w tym kierunku miał wyjazd zabez-

¹⁷ W nawiasach podaję numery zakodowanych historii emigracyjnych.

¹⁸ Więcej uwag na ten temat zawiera tekst recenzji Magdaleny Ślusarczyk opublikowany w: „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” nr 4/2010, s. 163-169.

pieczony umową pracy lub obecnością krewnych lub znajomych, zapewniających wsparcie i pomoc w zakresie zakwaterowania i zatrudnienia.

Konteksty i przyczyny emigracji zarobkowej do Niemiec

W określeniu „emigracja zarobkowa” zawarta jest główna przyczyna wyjazdu z kraju. Emigranci wyjeżdżają „na zarobek”, a zatem do pracy. Konteksty sytuacyjne skłaniające do wyjazdu są jednak tak różne, że byłoby zbyt wielkim uproszczeniem twierdzenie, że jedynie czynniki ekonomiczne decydują o udziale w emigracji. Świadczy o tym fakt, że nie każdy, kto znajduje się w podobnej sytuacji materialnej podejmuje strategię emigracyjną. Dla części wyjeżdżających emigracja jest jakimś pomysłem na uatrakcyjnienie swego życia, wyzwaniem, przygodą i opcją wybieraną ze względu na popularność i społeczną aprobatę takich zachowań (strategii indywidualnych). Przyczyny zarobkowe są jednak najczęstszym, bo też w jakimś sensie najprostszym, uzasadnieniem emigracji. Zwykle ten typ uzasadnienia pojawiał się w kontekście braku zatrudnienia w kraju lub zbyt niskich zarobków w stosunku do potrzeb i ludzkich aspiracji. Z raportu CBOS wynika, że najwyższy odsetek wśród emigrantów zarobkowych z Polski stanowią bezrobotni (19%), następnie właściciele firm (17%) i pracownicy administracyjno-biurowi, pracownicy usług i robotnicy (15%) [patrz Roguska, 2010: 3]. Analizowane przeze mnie historie migracyjne wskazują, że liczny jest także udział osób uczących się i studiujących¹⁹.

Warunki pobytu

Rodzaj doświadczeń emigracyjnych w Niemczech wiązał się przede wszystkim z warunkami pracy, zarobków i ogólnej atmosfery w pracy oraz z warunkami organizacji życia codziennego (mieszkanie, czas wolny, towarzystwo, sąsiedztwo). Negatywna ocena pobytu przekładała się zazwyczaj na rezygnację z dalszych planów wyjazdowych. Ocena pozytywna sprzyjała kontynuowaniu emigracji lub jej powtarzaniu w pewnych odstępach czasu (migracje wahadłowe). Niezależnie jednak od oceny i doświadczeń emigracyjnych efekty

¹⁹ Obszerne omówienie motywacji wyjazdowych zamieszczam w książce przygotowywanej do publikacji.

emigracji na ogół były oceniane pozytywnie. Nawet najbardziej niezadowoleni z warunków pracy i pobytu potrafili zdystansować się do tych doświadczeń i dostrzec plusek, takie jak wzrost wiedzy o świecie i ludziach oraz zarobek zdobyty własną pracą, wytrwałością i samozaparciem. Po powrocie do kraju na ogół doświadczenie emigracji zarobkowej wzmocniało w emigrantach poczucie własnej wartości i czyniło ich bardziej atrakcyjnymi w środowiskach swego pochodzenia, co mogło sprzyjać podejmowaniu strategii migracyjnych przez kolejne osoby.

Emigracja kobiet a emigracja mężczyzn

W zebranych historiach emigracyjnych nieco więcej jest przykładów emigracji do Niemiec mężczyzn (16) niż kobiet (12). Z kolei biorąc pod uwagę stan cywilny nieco więcej jest emigrantów żyjących w związkach małżeńskich (15) niż w stanie wolnym (13). Wśród opisanych przypadków liczba żonatych mężczyzn (8) jest prawie taka sama jak liczba przykładów zamężnych kobiet (7). W tym jednak tylko jeden opis dotyczył wspólnej emigracji małżonków. Większość wyjeżdżających emigruje według tradycyjnego na Podlasiu wzoru, czyli bez małżonka. W praktyce oznacza to, że gdy jeden z małżonków pracuje za granicą, drugi w tym czasie zajmuje się domem i dziećmi pozostałymi w kraju. Z opisanych historii migracyjnych wynika, że kobiety zamężne decydowały się na wyjazd w sytuacji, gdy były bezrobotne, niewiele zarabiały i nie widziały na miejscu możliwości polepszenia swego bytu i bytu swojej rodziny. Oto jedna z relacji przedstawiająca taką sytuację: „(...) Przed wyjazdem za granicę pracowała przez 15 lat w Domu Spokojnej Starości, a jej miesięczne zarobki wynosiły około 900 złotych. Kilka razy podejmowała próby szukania nowej pracy, jednak brak wyższego wykształcenia, a później także wiek stanowiły poważną przeszkodę. W końcu zdecydowała się na wyjazd za granicę. Pierwszy wyjazd miał miejsce w czerwcu 2004 roku. Wyjechała z koleżanką z pracy do Niemiec pracować przy zbiorze truskawek (...). Zbieranie truskawek okazało się zajęciem ciężkim (szczególnie dokuczliwe były bóle kręgosłupa i nóg), często bardzo męczącym (praca po 11 godzin dziennie, a niektórzy pracowali nawet po 14-15) zwłaszcza przy wysokich temperaturach, albo dużych opadach deszczu, ale za to wynagrodzenie było satysfakcjonujące. (...) Ogłoszenie o tej pracy znalazły w lokalnej gazecie (...)” (254).

Jest dość znamienne, że na krajowym rynku pracy emigrantki- męzatkki nieraz czuły się zbyt stare do zmiany pracy i znalezienia nowej. Tymczasem na

zagranicznym rynku pracy ich wiek nie stanowił problemu. Można też było odnieść wrażenie, że okresowe wyjazdy zagraniczne pełniły rolę swoistych wakacji od obowiązków rodzinnych i przypominały im młodość, gdy nie były jeszcze żonami i matkami. Niektóre kobiety przyznawały jednak, że nie lubią swoich wyjazdów zarobkowych, ponieważ odczuwają zbyt duży niepokój o rodzinę pozostałą w kraju. Do wyjazdów motywował je jednak silniejszy niepokój o przyszłość swojej rodziny: „(...) nie lubi tych wyjazdów. Martwi się też jednak, jak zapewnić dzieciom lepszą przyszłość i ciągle myśli, czy nie wyjechać ponownie za granicę, po raz kolejny, aby zarobić pieniądze potrzebne na kształcenie dzieci i bieżące wydatki. Chce im zapewnić lepszy los niż jej podarowało życie”. (029).

Zamężne emigrantki czasem trafiały do sektora prac domowych i opiekuńczych, które były dla nich dobrze znane, ale w kraju wykonywały je za darmo, z racji codziennych obowiązków domowych. Dostęp do tego typu zatrudnienia w Niemczech nie był jednak zbyt łatwy, wymagał zazwyczaj oparcia się na nieformalnych znajomościach i sieciach powiązań.

Wśród historii emigracyjnych do Niemiec znalazł się również przypadek ilustrujący problem „eurosieroctwa”. Dotyczył on poakcesyjnej emigracji (w 2006 roku), matki czworga dzieci. Autorka tej historii zaznacza, że jest to przykład z jej „bliskiego otoczenia”, a zatem dobrze znany i pozwalający na przedstawienie tej historii w dłuższej perspektywie czasowej. Nie jest to typowy opis doświadczeń emigracyjnych, gdyż koncentruje się przede wszystkim na skutkach emigracji dla rodziny pozostałej w kraju. Do emigracji kobiety doszło w dość typowych okolicznościach: utrata pracy, chory mąż, duże potrzeby rodziny, brak perspektyw i pogłębiająca się bieda. Początkowo pobyt zarobkowy w Niemczech również był realizowany według tradycyjnego wzoru: kobieta pracowała za granicą, pamiętała o rodzinie, przysyłała paczki i pieniądze, co przekładało się na powolną poprawę sytuacji materialnej rodziny w kraju. Prawdopodobnie kobieta nie planowała takiego scenariusza wydarzeń, jaki nastąpił, ale zdecydowała się na pozostanie w Niemczech z nową rodziną, którą tam założyła.

Z opisu postronnej osoby można odnieść wrażenie, że wymieniona kobieta, mimo że jest już matką czwórki dzieci, zachowywała się dość nieodpowiedzialnie i infantylnie. Przez dłuższy czas unikała kontaktów z mężem, dwuznacznie milczała budząc uzasadnione, jak się okazało, podejrzenia i niepokój. Ostatecznie jej emigracja, romans i urodzenie dziecka ze związku pozamałżeńskiego doprowadziły do rozpadu małżeństwa w Polsce i osłabienia więzi z pozostawionymi dziećmi.

Sytuacja zamężnych kobiet, które trafiają do pracy w sektorze opiekuńczo-wychowawczym jest o tyle trudna, że ich praca wymaga wejścia w bliskie relacje ze społeczeństwem przyjmującym i równocześnie w większym stopniu izoluje je od szerszych środowisk rodaków. Rozwiązaniem tego typu dylematów byłaby wspólna emigracja całej rodziny. Wśród historii migracyjnych do Niemiec takich przykładów w tym zbiorze nie było. Znalazł się tylko jeden przykład wspólnej emigracji młodego małżeństwa (ona 25 lat, on 28), które na około rok (2006/2007) wyjechało do krewnych mieszkających na stałe w Niemczech. Krewni zapewnili im pracę i możliwość zamieszkania. Dość interesujące jest to, że małżonkowie ci, pomimo wsparcia krewnych i znajomości podstaw języka niemieckiego szukali też towarzystwa i sąsiedztwa innych Polaków. Ich emigracja zakończyła się jednak powrotem, gdy okazało się, że będą rodzicami: „(...) Nadszedł w końcu czas na święta Bożego Narodzenia. To były ich pierwsze święta «na obczyźnie». Spędzili je w domu wujostwa «w niemieckim duchu». (...) Święta sprawiły, że poważnie zaczęli myśleć o powrocie. Ciężko było im znieść rozłąkę z bliskimi, strasznie im doskwierała. Był jeszcze jeden powód, dla którego decyzja stała się łatwiejsza – ona była w ciąży. Chcieli, aby ich dziecko wychowywało się w Polsce. Zapadła decyzja – wracają do Polski po nowym roku. (...) Minęło już półtora roku od ich powrotu do Polski. Mieszkają teraz w (...) – we własnym, wybudowanym przez siebie domu (dzięki pobytowi w Niemczech spełniło się ich marzenie). Do Niemiec wyjeżdżali jeszcze 2 razy – raz na wesele córki wujostwa (połączone z odwiedzinami w miejscach, w których pracowali) oraz w ubiegłym roku na miesiąc na wakacje. (...)” (108).

Okres świąteczny był w wielu historiach migracyjnych przedstawiony jako szczególnie sprzyjający podejmowaniu decyzji o powrocie do kraju. Różnice w sposobie świętowania zdają się uświadamiać migrantom ich własną odmienność wynikającą z różnych tradycji w stosunku do społeczeństwa goszczącego i niemożność przekroczenia pewnych barier kulturowych. Być może podczas dni świątecznych jest też więcej czasu na refleksje i podejmowanie jakichś postanowień. Wielu emigrantów zarobkowych z Podlasia na główne święta religijne starało się przyjeżdżać do kraju, nie licząc się ani z wysiłkiem, ani z kosztami.

Opisana historia emigracji małżeństwa, która zakończyła się ich powrotem do kraju i osiedleniem się w niewielkim mieście w pobliżu Białegostoku skłania do refleksji, że być może oczekiwanie na własne dziecko uświadomiło im, gdzie będą w stanie je wychować zgodnie z własnymi przekonaniem i tradycją. Społeczeństwo niemieckie prawdopodobnie takich warunków nie stwarzało. Oszczędności z pracy w Niemczech pozwoliły młodemu małżeństwu

na zdobycie samodzielności mieszkaniowej – budowę własnego domu. Dalsze losy tej rodziny pokazują, że czas emigracji oswoił niejako niemiecki kierunek wyjazdów, który obecnie stał się kierunkiem wyjazdów wakacyjno-urlopowych.

Mężczyźni częściej niż kobiety pracowali w gronie rodaków lub imigrantów z innych krajów. Często wykonywali bardziej męczące prace fizycznie, po których nie mieli już ani czasu ani chęci do zaangażowania w cokolwiek, co nie jest bezwarunkowo konieczne. Równocześnie środowisko pracy było dla mężczyzn kręgiem zaspokajającym potrzeby towarzyskie. W przypadku mężczyzn emigracja z reguły miała charakter tymczasowy i wahadłowy. Często jednak taki typ wyjazdów utrzymywał się poprzez wiele lat. Mężczyźni oraz ich rodziny zdawali się traktować te wyjazdy jako formę dojazdów do pracy. Jednak w odczuciu emigrantów sezonowych taka forma życia zawodowego nie należała do optymalnych: „(...) Potem wieczorem siadaliśmy z piwem z kolegami i opowiadali wszystkie ciekawe historie sprzed lat odkąd tu pracowali. Często powtarzali mi, że co im po tym, że mają piękne domy, samochody i rodziny w Polsce, skoro połowę najlepszego okresu w życiu spędza się w barakach, jedząc byle jak i pracując od świtu do nocy. (...)” (094).

Przykład ten wskazuje na brak satysfakcji życiowej pracujących sezonowo mężczyzn, z dala od swoich rodzin i własnych domów. Potrafili się jednak oni do tego na tyle przyzwyczać, że nie podejmowali prób zmiany swego mobilnego stylu życia. Dom rodzinny zastępowali koledzy, z którymi łączył ich wspólny los: razem pracowali, mieszkali, spędzali czas wolny i dyskutowali o rodzinnych stronach.

Charakter pracy kobiet był bardziej urozmaicony. Częściej w porównaniu z mężczyznami wykonywały prace bliżej społeczeństwa niemieckiego. Równocześnie przykłady emigracji kobiet wskazują, że częściej niż w przypadku mężczyzn ich emigracja przyjmowała charakter trwały. Kobiety, jak się wydaje, łatwiej zadomawiały się w kraju swego, nowego pobytu, ale równocześnie bardziej angażowały się w uruchomienie łańcuchów migracyjnych, sprowadzając do Niemiec swoje dzieci, krewnych lub znajomych. W historiach migracyjnych kobiet częściej pojawiał się też wątek małżeństw mieszanych polsko-niemieckich. W odniesieniu do mężczyzn-emigrantów, w analizowanym zbiorze historii migracyjnych, takich przykładów nie było.

Integracji kobiet ze społeczeństwem niemieckim sprzyjał charakter ich pracy jako pomocy domowych, opiekunek do dzieci i ludzi w podeszłym wieku. Ten typ pracy wymuszał nawiązywanie bliskich, czasem prawie przyjacielskich relacji wymagających zaufania:

„(...) Do jej podstawowych obowiązków należała opieka nad trójką dzieci: Victoria 11 lat, Paulina 7 lat i Leonard 3 lata. Pracując jako opiekunka do dzieci zamieszkiwała z całą rodziną. Jej miejsce pracy było jednocześnie jej domem, miejscem nauki i odpoczynku. Miała swój pokój na piętrze, w którym spędzała czas. Oprócz opieki nad dziećmi, koleżanka musiała pomagać w codziennych pracach domowych, takich jak pranie, pasowanie, gotowanie czy sprzątanie. Zdarzało się, że pracowała dłużej i częściej, niż wynikało to z wcześniejszych ustaleń. Wynikiem tego była jej dobra wola i więź, która wytworzyła się między nią a gospodynią. Obie darzyły się dużą sympatią i zaufaniem. Brygida przez ten rok stała się niczym członkiem tej rodziny. Wspólnie obchodzono każdego urodziny, pomagano sobie wzajemnie i rozmawiano na różne tematy. Koleżanka zaprzyjaźniła się także z dziećmi. Maluchy nie traktowały jej jako „pani, która się nimi opiekuje”, lecz postrzegały ją jako starszą siostrę. (...) (272).

Powyższy przykład dotyczy emigracji w ramach programu *Au-pair*. Jest to emigracja z założenia nastawiona na integrację ze społeczeństwem goszczącym. Inne jednak przykłady również pokazują zaangażowanie emocjonalne emigrantek w swoją pracę zarobkową, co sprzyjało przybliżaniu się do społeczeństwa niemieckiego od strony nieformalnej, rodzinnej i życia codziennego. Oto jeden z przykładów doświadczeń emigracyjnych kobiety w średnim wieku, rozwiedzionej, z małego miasta na Podlasiu: „(...) Osobą, którą przez 3 miesiące opiekowała się Krystyna była 92-letnią kobietą, zamieszkałą w Mainz. Jej mąż zmarł wiele lat temu, zaś reszta rodziny mieszka w odległych miejscach, i nie ma możliwości zaopiekowania się nią. Dlatego zdecydowali się na wynajęcie opiekunki. Początki pracy Krystyny nie były łatwe. Słyszała wiele opowieści o tym, jak Frau (tak opiekunki pracujące w Niemczech nazywają swoje „podopieczne”) wyżywają się psychicznie na swoich pracownikach. „Frau” Krystyny również była do niej niechętnie nastawiona, lecz ten stosunek wkrótce zmienił się na lepsze. Krystyna była właściwie jej nieodłączną towarzyszką, pomagała jej w codziennych czynnościach, chodziła z nią na zakupy, gotowała jej, sprzątała w domu, itp. Wkrótce Frau zaczęła traktować ją bardziej jako przyjaciółkę, nie jak pracownika. Prowadziło to często do niespodziewanych sytuacji, np. gdy starsza pani zaczęła opowiadać o swojej rodzinie, i pokazała zdjęcia swojego męża służącego w Abwehrze, Krystyna poczuła się, delikatnie mówiąc, bardzo nieswojo. Warunki płacowe nie były może zbyt wysokie (Krystyna otrzymywała około 900 euro na rękę), ale nie musiała płacić ani za mieszkanie, ani za jedzenie (Frau kupowała jej wszystko, co było potrzebne). Właściwie jedyne wydatki, jakie Krystyna ponosiła w Niemczech,

to kupno papierosów. Jej „podopieczna” nie paliła, i nie przykładała ręki do jej nałogu.(...)”(236).

Dość znamienity jest sposób odnoszenie się polskich emigrantek do swoich podopiecznych i pracodawczyń. Specyficzne używanie określenia „Frau” (pani) sprawia wrażenie relacji służebno-poddańczych²⁰. Zjawisko to dostrzegają także badacze niemieccy, którzy wiążą je głównie z nieformalnym charakterem pracy domowej i prawie całkowitą zależnością od pracodawczyń²¹. Analizowane przeze mnie historie emigracyjne pokazują, że większą równość zapewniała praca pozadomowa, choć również w sektorze opiekuńczym. Oto fragment doświadczeń młodej kobiety, która do Niemiec wyjechała do krewnych, razem ze swoim mężem i tam, zgodnie ze swoim wykształceniem, podjęła pracę w przedszkolu: „(...) Stosunkowo szybko niemieckie dzieci zaakceptowały swoją nową wychowawczynię. Dziewczyna solidnie przygotowywała się do każdego zajęcia, robiła konspekty zajęć, wymyślała nowe gry i zabawy. Zależało jej, aby dzieci w przedszkolu nie tylko wesoło spędzały czas, ale żeby także przy tym się czegoś nauczyły. Cel został osiągnięty. Praca Magdy została doceniona nie tylko przez same dzieci, ale także przez rodziców jej podopiecznych. Magda kiedyś sądziła, że Niemcy są oschli dla swoich dzieci, że mało się nimi interesują. Przekonała się jednak, że nie miała racji. Niemcy lubią mieć wszystko pod kontrolą. Przykładają dużą wagę do wychowania swoich dzieci. Rodzice często odbierają ze szkoły swoje dzieci, rozmawiają o nich z Magdą, pytają o to, jak się ich dzieci sprawują itd. (...) Magda wspomina, że jak żegnała się ze swoimi podopiecznymi, widziała łzy na ich twarzy. Sama zresztą też płakała. Czuła jakby ta grupka dzieci, była jej własnymi dziećmi, tak je traktowała. (...) (108).

Praca kobiet częściej dotyczyła różnych form pracy z ludźmi i z tego powodu wymagała większego emocjonalnego zaangażowania. Bardziej też sprzyjała integracji i pozwalała na weryfikację niektórych stereotypów na temat Niemców (np. dotyczących „oschłości” Niemców). Praca mężczyzn w większym stopniu dotyczyła pracy z przedmiotami niż z ludźmi, co nie ułatwiało, tak jak w przypadku kobiet, poznawania społeczeństwa niemieckiego od strony życia prywatnego. Dla emigrantów-mężczyzn, Niemcy rzadko stały się krajem bliskim. Wykonywali tam często ciężką, wyczerpującą pracę

²⁰ Podobne zachowania zauważyłam wśród polskich emigrantek pracujących we Włoszech jako pomoce domowe.

²¹ Przytaczam za M.Ślusarczyk z recenzji książki: S.Metz-Goeckel, A.S. Muenst, D.Kałwa, *Migration als Ressource. Zur Pendelmigration polnischer Frauen In Privathaushalte der Bundesrepublik*. 2010; zamieszczoną w „Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny” 2010, nr 4.

fizyczną, mieszkali w spartańskich warunkach z dala od najbliższych: żon i dzieci. Po kilku latach spędzonych w ten sposób niektórzy migranci rezygnowali z dalszych wyjazdów. Niekiedy były to ich własne decyzje, ale częściej do przerwania emigracji dochodziło z przyczyn niezależnych od emigranta, takich jak: pogarszający się stan zdrowia lub wygaśnięcie kontraktu umożliwiającego kontynuację zatrudnienia.

Sytuacja polskich emigrantek trafiających do pracy fizycznej, głównie w rolnictwie lub ogrodnictwie, była w dużym stopniu podobna do sytuacji mężczyzn-emigrantów. Kobiety te, podobnie jak mężczyźni, miały mniejszy kontakt ze społeczeństwem niemieckim, a częściej przebywały jedynie w środowisku imigrantów, pracujących i zakwaterowanych w tym samym miejscu. Tego typu doświadczenia raczej nie sprzyjały „zadomawianiu się” w Niemczech.

Mieszkania i praca emigrantów okresowych

Pobyt zagraniczny wiąże się z koniecznością organizacji życia codziennego w nowym miejscu. Istotnym elementem tej organizacji jest znalezienie odpowiedniego zakwaterowania. Posiadanie „kąta” do spania i odpoczynku ma bardzo duże znaczenie dla komfortu życia i pracy. Choć emigranci nie są wymagający jeśli chodzi o rodzaj mieszkania, to jednak bardzo złe warunki mieszkaniowe odbijają się na samopoczuciu emigrantów, ich pracy i stosunku do otoczenia [Ehrenreich, 2006]. Większość emigrantów jeszcze przed wyjazdem wiedziała gdzie będzie mieszkać, gdyż zależało to od rodzaju wykonywanej pracy. Pracowników sezonowych (w budownictwie, rolnictwie, ogrodnictwie) zwykle zakwaterowywano w specjalnych barakach, przeznaczonych dla cudzoziemskich pracowników. W niektórych sytuacjach wybór warunków mieszkaniowych zależał też od samych emigrantów. Wszyscy emigranci starali się maksymalnie oszczędzać, dlatego zawsze poszukiwali najbardziej przystępnych cenowo ofert wynajmu. Ci, którzy chcieli jak najwięcej zaoszczędzić wybierali najtańsze oferty mieszkań, ale też o najniższym standardzie. Inni oszczędzali na wyżywieniu, a mieszkania wynajmowali o nieco lepszym standardzie. Różnica dotyczyła przede wszystkim gęstości zaludnienia w takich mieszkaniach: „Warunki mieszkaniowe miał bardzo dobre. Mieszkali w sześciu, wszyscy byli Polakami, jednego ze współmieszkańców Adam znał już wcześniej, ponieważ był to jego kuzyn. Gotowali sobie sami, ale pranie robiła już właścicielka domu. Adam mówi o niej, że była to starsza, miła kobieta. Nigdy o nic nie miała pretensji. Znacznie gorsze warunki panowały w domu

po sąsiedzku, ponieważ mieszkało tam około 30 osób, a powierzchnia mieszkania była niewiele większa od tej, którą zamieszkiwał Adam wraz ze swoimi kolegami. Mieszkali w tak obskurnych warunkach, ponieważ dużo mniej płacili od Adama. Chcieli w ten sposób trochę zaoszczędzić. Większość osób, która jest zagranicą kilka tygodni, stara się wydawać jak najmniej pieniędzy na życie, aby jak najwięcej przywieźć ich do domu. Adam też oszczędzał na czym się dało. Słodycze, które kupował odkładał dla swoich dzieci, a jedzenie kupował jak najtańsze i nie zawsze mu smakowało. W czasie pobytu w Niemczech zrzucił sporo kilogramów (...)" (105).

Osoby wyjeżdżające do swoich krewnych czy znajomych zazwyczaj były w lepszej sytuacji, gdyż przez jakiś czas mogły zamieszkać w normalnych warunkach. Gościnności zapraszających starali się jednak nie nadużywać i po pewnym czasie przenosili się do osobnych mieszkań, zwykle niedrogich i o niskim standardzie. Znamienne jest to, że niezależnie od posiadanych kontaktów i znajomości emigranci z Polski poszukiwali pokoi i mieszkań w dzielnicach, gdzie już mieszkali jacyś rodacy. Oto przykład z historii emigracyjnej młodego małżeństwa: „(...) Dobrze im się mieszkało u wujostwa, nie chcieli jednak dłużej być dla nich ciężarem. Zamieszkali w małym apartamencie nieopodal wujostwa, często ich odwiedzali. (...) poznali mnóstwo osób, w tym również Polaków. Dzielnicę w której mieszkali coraz częściej zasiedlali przybysze z Polski (...) (108).

Koncentracja emigrantów z Polski w tych samych dzielnicach i rejonach zamieszkania w jakiś sposób również jest przejawem solidarności Polaków w Niemczech. Badacze struktury osiedleńczej w miastach dostrzegają w tym raczej dość typowy przejaw separacji imigrantów od społeczeństwa przyjmującego. Niektóre dzielnice mieszkalne, często usytuowane w centrach miast, są zamieszkiwane przez imigrantów głównie z powodu niskich cen wynajmu mieszkań i pokoi, co w praktyce oznacza znacznie gorszy ich standard i niski prestiż całej dzielnicy. Jest to główny powód, dla którego takie dzielnice stają się dostępne dla imigrantów [Hamm, 1990].

Z powodu oszczędności czasu i pieniędzy optymalnym rozwiązaniem dla imigrantów jest zamieszkanie w pobliżu miejsca pracy. Niemieccy pracodawcy zatrudniający cudzoziemskich pracowników zwykle brali to pod uwagę i starali się zapewnić takie warunki: „Mieszkaliśmy w barakach robotniczych przy hali, w której znajdowały się wszystkie ciężarówki, dźwigi, sprzęt i spakowane elementy namiotów w kompletach. Dodatkowo dwóch chłopaków mieszkało w dostawionych przyczepach kempingowych” (094).

Warunki mieszkaniowe, jakiegokolwiek by one nie były, emigranci zazwyczaj akceptowali, choć nieraz nie kryli swego rozczarowania: „(...) poszliśmy do naszego domu, który zresztą był totalną ruiną. Bez łazienki, z niewielkim aneksem kuchennym, w którym stała zardzewiała kuchenka elektryczna (...)” (106).

Inna emigrantka, młoda dziewczyna, która wbrew sobie, ale na życzenie rodziców pojechała w odwiedzinach do swojej mamy pracującej w Niemczech, tak wspomina swoje pierwsze wrażenia: „Miejsce do spania też nie było wymarzone, jakaś duża buda podzielona na 4 osobowe pokoje, w których nawet nie można było spokojnie się poruszać. A praca to była męczarnia od godziny 5 rano do nocy” (113).

Młoda emigrantka wkrótce zmieniła swoje podejście do otaczającej ją rzeczywistości i to, co na początku wydawało jej się wadą zamieszkania (liczne towarzystwo), stało się jego głównym atutem. Wspólne zamieszkanie w „kolonii” imigrantów dawało poczucie przynależności, uatrakcyjniało pobyt i pozwalało bliżej zapoznać się z nowymi osobami: „(...) Wieczorami spotykała się ze wszystkimi, czasem wychodzili do wesołego miasteczka bądź na dyskotekę. W niedzielę zaś każdy jechał na zakupy, to był jedyny wolny dzień. (...) Poznała tam pewnego chłopaka, o rok młodszego. Na początku każdy chodził i żartował sobie z nich, że pasują do siebie i będą parą. (...) Pobyt w Niemczech dziewczyna wydłużyła jeszcze o 2 miesiące. Po powrocie zmieniła się bardzo. Teraz w ogóle nie myśli o życiu w małym miasteczku (...). Chce się przenieść do swojego chłopaka (...) Planują wspólny wyjazd do pracy do Irlandii. Ludzi, których tam poznała wspomina niesamowicie ciepło, dodatkowo większość z nich to rodzina jej chłopaka. Nie wyobraża sobie życia bez nich. (113).

Matka tej dziewczyny, po kilku latach spędzonych w ten sposób, nie chciała wracać do swego życia i męża w Polsce i w momencie spisywania tej historii w sądzie był już złożony przez nią pozew o rozwód.

Choć emigranci niewiele czasu spędzali w swoich mieszkaniach, to jednak, szczególnie kobiety, starały się różnymi sposobami zagospodarować tę przestrzeń, aby mimo wszystko czuć się tam jak „u siebie”: „(...) Renata mieszkała, tak jak wcześniej ją uprzedzono – w domu należącym do jednego z szefów firmy. Bo szefów było trzech, był to rodzinny interes. Wszyscy mieszkali w pobliżu siebie, biuro znajdowało się w mieszkaniu drugiego szefa, również szklarnie położone były „na miejscu”. (...) Dom, w którym mieszkała był bardzo stary i nie da się ukryć, że potrzebował generalnego remontu. Ściany były odrapane i zniszczone, w podłodze znajdowały się spore szczeliny, brakowało

kafelków. Jedyne łazienka była w stosunkowo dobrym stanie i w przeciwieństwie do innych pomieszczeń – chciało się tam przesiadywać. Niewielka ilość mebli, która się tam znajdowała pochodziła z tzw. wystawek. Wcześniej mieszkający tu pracownicy znosili różne sprzęty potrzebne do codziennego użytku. Niemcy wystawiali na ulicę co pewien czas niepotrzebne meble i inne rzeczy. Renata sama raz przyniosła do domu dwa całkiem ładne krzesła i dywan. Szef dostarczył im jedynie garnki, talerze itp. oraz pralkę, która była lekko popsuta. Ogólnie mówiąc warunki życia były skromne, ale dziewczyna specjalnie się tym nie przejmowała. Jak mówi: „Nie pojechałam tam wypocząć, tylko pracować. Nie potrzebowałam luksusów. Zresztą nie było na nie czasu. Codziennie pracowałam po 10-13 godzin, więc w tym domu praktycznie tylko spałam, kąpałam się i jadłam. Pokój dzieliłam z Anią, dziewczyną z mojego województwa. Poza tym mieszkało w tym domu jeszcze 5 osób (również Polaków)” (044).

W przytoczonym fragmencie historii migracyjnej pokazane są dwa najbardziej typowe sposoby „zadomawiania się”. Pierwszy, dotyczy oswojenia przestrzeni fizycznej (zagospodarowanie pustych pomieszczeń używanymi meblami i sprzętami z „wystawek”). Drugi, dotyczy przestrzeni społecznej – nawiązywanie bliższych relacji, będących niekiedy namiastką rodzinnych, z innymi emigrantami z Polski i osobami mieszkającymi pod wspólnym dachem.

Kobiety, które przyjechały do pracy w charakterze opiekunek do dzieci lub jako pomoc do osób starszych często mieszkały razem z rodziną, u której pracowały: „(...) Pracując jako opiekunka do dzieci zamieszkiwała z całą rodziną. Jej miejsce pracy było jednocześnie jej domem, miejscem nauki i odpoczynku. Miała swój pokój na piętrze, w którym spędzała czas. (...)” (272).

Wspólne zamieszkanie mogło być w jakiś sposób krępujące i nie należało do sytuacji zbyt komfortowych [Krasnodębska, 2009: 251-272]. Jednak niektóre emigrantki, starsze i zamężne, były zadowolone z takiego rozwiązania, ponieważ zapewniało im poczucie bezpieczeństwa i mogły zaoszczędzić na dojazdach oraz wynajmowaniu własnego locum. Dzięki tym oszczędnościom mogły wysyłać więcej pieniędzy do swojej rodziny w kraju: „(...) Zapewnił mieszkanie (duży pokój z łazienką w rodzinnym domu pracodawcy, wyżywienie i comiesięczną pensję (2 500-3 000 zł, z czego większą część p. Kasia przesyła rodzinie w Polsce)” (254).

Dłuższy pobyt w Niemczech na ogół wiązał się ze zmianami miejsc zamieszkania i pracy. Oto przykład historii młodej kobiety, która swoje doświadczenia emigracyjne rozpoczynała od pracy domowej w ramach programu *Au pair*: „Oprócz opieki nad dziećmi, koleżanka musiała pomagać

w codziennych pracach domowych, takich jak pranie, prasowanie, gotowanie czy sprzątanie. Zdarzało się, że pracowała dłużej i częściej, niż wynikało to z wcześniejszych ustaleń. Wynikiem tego była jej dobra wola i więź, która wytworzyła się między nią a gospodynią (...). O swojej pracy mówi: pracowałam od godz. 7:30 do 12:00, czasami w weekend też wieczorami. Za moją pracę dostawałam 210 euro miesięcznie, plus darmowe koszty utrzymania. Po południu chodziłam na uniwersytet, gdzie robiłam kursy językowe. W ciągu mojego pobytu w A. zrobiłam dwa certyfikaty z języka niemieckiego (stopień wyższy i najwyższy) oraz zaliczyłam stopień podstawowy z języka angielskiego. Moją pierwszą pracę podjęłam w listopadzie w restauracji „kurdische Spezialitäten” w Braunschweigu, pracowałam tam jednak tylko 2 tygodnie jako kelnerka, gdyż relacje z moim szefem były niezbyt pozytywne. Później pracowałam również jako kelnerka w przydrożnej restauracji „Grill Stop” w Meine (miejsce oddalone ok. 10 km od Braunschweigu). Współpracownicy jak i szef byli bardzo sympatyczni, zarobki również całkiem nieźle (50 euro dziówka przy 6 godzinach pracy), niestety z powodu dużej odległości dzielącej restaurację od centrum miasta miałam problemy z dojazdem do pracy. Następnie, w styczniu 2006 roku zrezygnowałam z pracy w Meine i podjęłam pracę w kiosku w centrum miasta. Pracowałam tam tylko 3 dni w tygodniu, przede wszystkim w weekendy, raz na rano, raz na popołudnie (od 5:00 do 14:00, albo od 14:00 do 22:00). Pieniądze dostawałam za wypracowane godziny (5 euro za godzinę). W tym kiosku pracowała jeszcze jedna Polka – Ania, więc mogłam przynajmniej z jedną osobą porozmawiać po polski. Atmosfera pracy była bardzo przyjemna. Niestety we wrześniu 2006 mój szef wpadł w poważne problemy finansowe i wszyscy pracownicy stracili pracę. (...) Od grudnia 2006 roku zaczęłam pracę w polskich delikatesach w centrum Braunschweigu. Miałam tam wyższe zarobki niż w dotychczasowych miejscach pracy, a dokładnie 6,5 euro za godzinę. Miałam obowiązki ekspedientki, czyli jednego dnia stałam za ladą sprzedając towar, innym razem pracowałam jako kasjerka, jeszcze innym razem zajmowałam się wystawieniem towaru na półki sklepowe. Atmosfera pracy była bardzo przyjemna, z szefostwem miałam niemalże przyjacielski stosunek. Pozytywne było także to, że pracowali tam także inni Polacy z moim wiekiem, więc bez problemów się porozumieliśmy z nawet zaprzyjaźniliśmy (...) z powodu nasilających się problemów zdrowotnych musiałam w styczniu 2008 roku odejść z pracy i obecnie jestem bezrobotna. Jeszcze w sytuacji, kiedy pracowałam, moja codzienność wyglądała następująco: praca, dom, szkoła i brak czasu na życie towarzyskie. 4 dni w tygodniu szkoła, 3 dni w tygodniu praca. Często zdarzało się, że rano jechałam

do szkoły, prosto ze szkoły do pracy i w domu bywałam dopiero wieczorem. Bywało, że brakowało mi czasu na obowiązki domowe, bo w domu trzeba się jeszcze uczyć. Ale pogodzenie tego wszystkiego nie jest niemożliwe, potrzeba tylko troszkę wytrwałości i dobrej organizacji” (272).

Przykład ten pokazuje złożoną ścieżkę zatrudnienia. Liczne wątki autobiograficzne (cytaty bezpośrednich wypowiedzi emigrantki), wskazują na trudy takiego stylu życia. Zmiany miejsc pracy, zamieszkania, środowiska znajomych, brak stabilności, duże wymagania i wysokie aspiracje samej emigrantki w rezultacie odbiły się na jej kondycji zdrowotnej. Dziewczyna rozchorowała się, została bez pracy i przeszła na utrzymanie swego narzeczonego, z którym wspólnie zamieszkała. Koleżanka emigrantki spisująca tę historię, podobnie, jak i sama emigrantka pozostały optymistycznie nastawione do oceny skutków emigracji. Być może koszty emigracji są na tyle wysokie (rozstanie z najbliższymi, konieczność utrzymania siebie, obce otoczenie, inwestycja w naukę języka), że jeśli się je zapłaciło trudno byłoby przyznać, że był to błąd. Sądzę jednak, że w tym przypadku optymizm wynika z nadziei, że w przyszłości będzie lepiej. Emigrantka najpierw pracowała jako *Au-pair*, miała więc możliwość zapoznania się z warunkami życia w Niemczech od strony średniozamożnej rodziny. Wiedziała zatem do czego aspiruje, i jak wynikało z tej historii, nie zamierzała zrezygnować z realizacji swoich planów ułożenia sobie życia w Niemczech.

Inaczej wyglądały losy osób wyjeżdżających do prac sezonowych. Emigranci trafiali do środowisk imigracyjnych i w niewielkim stopniu uczestniczyli w życiu społeczeństwa niemieckiego. Ich pobyt toczył się w środowisku pracowników sezonowych, a jedną z atrakcji bywała wielokulturowość i różnorodność otoczenia, w jakim przebywali [Grzymała-Kazłowska, 2005: 117-138]. Można powiedzieć, że były to swego rodzaju wieloetniczne getta imigranckie o własnej stratyfikacji i zasadach funkcjonowania. Oto przykładowa relacja na ten temat: „(...) W firmie pracowało kilkanaście osób i była to swoista „mieszanka kulturowa”. Wśród nich była jedna Portugalka, jedna Hiszpanka, dwóch mężczyzn ze Sri Lanki, dwóch Turków oraz młoda Chinka. Zaledwie trzy osoby były przedstawicielami rodowitych Niemców, z czego jedna pochodziła z byłego NRD i podobnie jak cudzoziemcy była traktowana z „wyższością”. Nie da się ukryć, że tam, gdzie pracowała Iza rzeczywistość stworzona była z pewnego rodzaju „obozów”. Główny podział obejmował „obóz” Polaków i „obóz” Niemców. Wewnątrz tych dwóch grup tworzyły się podgrupy: Polacy – wieloletni przyjeżdżający, „starzy”, osoby będące pierwszy raz – tzw. nowi, „prawdziwi Niemcy” oraz ci, którzy mieli obywatelstwo

niemieckie, nazywani ironicznie „czarnymi Niemcami”. Każdy z cudzoziemców posiadał przewisko, co ułatwiało komunikację pomiędzy Polakami (...)” (044).

Przykład ten pokazuje, że środowisko imigrantów tworzyło własny świat, z własnym językiem (nazewnictwem) i strukturą społeczną wyznaczoną narodowością, stażem pobytu na emigracji, wiekiem i przynależnością do nieformalnych podgrup imigranckich. W świecie tym są niższe i wyższe pozycje społeczne, które przypisane są także Niemcom: „prawdziwi” i „czarni” Niemcy.

Zatrudnienie do prac sezonowych najczęściej można było znaleźć w rolnictwie i ogrodnictwie. Do wykonywania tego typu prac nie były wymagane specjalnego rodzaju kwalifikacje i mogłoby się wydawać, że siła mięśni, wytrzymałość i cierpliwość są tu najważniejsze. Tak było w przypadku, gdy emigranci wyjeżdżali w mniejszych lub większych grupach. Gdy dochodziło do wyjazdu samotnego, bez towarzystwa innych rodaków sytuacja emigranta znacznie się komplikowała. Brak elementarnej choćby znajomości języka niemieckiego utrudniał funkcjonowanie emigranta, co łatwo mogło stać się źródłem prawdziwych nieporozumień i cierpień. Oto relacje z takiego samotnego wyjazdu młodej, niezamężnej kobiety: „Najgorzej było na samym początku. Niemki miały mnie przyuczyć do pracy, a to okazało się strasznie kłopotliwe. Nic nie rozumiałam, co do mnie mówiły. Pokazywały mi rękoma jak 5-letniemu dziecku co mam robić, a ja mogłam tylko się domyślać. Wiele razy wyśmiewały się ze mnie. Przyznaję, że płakałam przez nie... dokuczały mi, czasami poganiały, a nawet sztydziły z tego, że jestem Polką. (...). Momentami kiedy słyszałam je, choć nie rozumiałam ich języka – czułam, że obgadują mnie. Byłam zła na nie, ale też i na siebie za to, że nie znałam niemieckiego. Musiałam jednak być silna, nie miałam na kogo liczyć. Chciałam udowodnić innym, że sobie poradzę. Każdego dnia wzmacniałam się psychicznie myślą, że muszę jakoś wytrzymać do końca pobytu, miałam cel i to pomogło mi się tam odnaleźć” (044).

Nieznajomość języka sprawiała, że emigranci czuli się upokarzani, podejrzewając, tak jak ta młoda kobieta, że są wyśmiewani i traktowani złośliwie. Po doświadczeniach tego rodzaju, możliwość pracy z rodakami przyjmowano nieomal jak awans, nawet jeśli charakter pracy nie zmienił się zasadniczo: „Po dwóch tygodniach owych męczarni w końcu pracowała w towarzystwie Polaków, była zorientowana w pracy, wiedziała co robić i jak robić. Do jej obowiązków należało „sztekowanie”, „pikowanie”, czyli po prostu sadzenie flanców. Było to zajęcie dla początkujących i tak naprawdę niezbyt bystrych

umysłowo pracowników. Tak więc dziewczyna od rana do wieczora sadziła kwiatki, jedynym urozmaiceniem był podział na kwiatki rosnące w paletach oraz w doniczkach” (044).

Innego rodzaju doświadczeń dostarczała praca w charakterze pomocy domowej lub opiekunek do osób starszych. Zazwyczaj tego typu zatrudnienie było nieoficjalne, co pozwalało pracodawcy zaoszczędzić na płaceniu podatków i ubezpieczeń za pracownika. Oto jeden z przykładów „kulisów” zatrudnienia „domowego”: „Podczas wizyty kuzynki w Polsce, ta powiedziała jej, iż sąsiad (z pochodzenia Polak, który ponad 20 lat temu wyemigrował wraz z rodziną do Niemiec) poszukuje odpowiedzialnej i zaradnej pani do opieki nad jego chorą matką. (...) Do jej obowiązków należy całodobowa opieka nad chorą: przygotowywanie posiłków, podawanie lekarstw, pomoc przy ubieraniu i higienie, dbanie o czystość w mieszkaniu itp. Ma także możliwość przyjazdów do Polski na kilka dni, czy na święta, a koszt przejazdów pokrywa pracodawca. (...) (254).

Przytoczona historia dotyczy emigrantki, która wcześniej wyjeżdżała do pracy sezonowej w rolnictwie (zbór owoców). Dla niej opieka nad starszą osobą (znającą język polski) była znacznie lżejszym zajęciem w porównaniu do pracy sezonowej. W przytoczonym przykładzie jest dość znamienne, że emigrantkę zatrudniał mieszkaniec Polski, który wyemigrował w latach osiemdziesiątych.

Uwaga końcowa

Wszystkie historie emigracyjne kończą się konkluzją, że pobyt w Niemczech opłacał się pod względem finansowym. W analizowanym zbiorze historii migracyjnych nie było przykładów świadczących o tym, że migracja zarobkowa do Niemiec nie przyniosła oczekiwanych zysków. Czasem były one nawet większe niż dany emigrant tego się spodziewał, głównie dlatego, że podczas pobytu i pracy w Niemczech emigranci z reguły nie mieli możliwości i czasu na wydawanie zarobionych pieniędzy. Poza tym większość wyjeżdżających była nastawiona na oszczędzanie, a praca i ograniczona do minimum konsumpcja są starą metodą gromadzenia oszczędności, a zatem i bogacenia się. W jakimś sensie współcześni emigranci zarobkowi do Niemiec, opisani przez studentów, reprezentują purytański styl życia przedstawiony przez Maxa Webera, w znanej pracy *Asceza i duch kapitalizmu*. Motywacje emigrantów nie miały wprawdzie charakteru religijnego, ale prowadzony przez

nich styl życia podczas emigracji mógł prowadzić do podobnych efektów, co niegdyś purytańska asceza. Każdy emigrant zarobkowy liczył się z tym, że pobyt za granicą wymaga jakiegoś rodzaju samozaparcia, a nawet poświęcenia. Rekompensatą był zarobek, jakiego nie mieliby możliwości uzyskać w swoich rodzinnych miejscowościach.

Historie emigracyjne oprócz konsekwencji ekonomicznych pokazują również inne skutki udziału w emigracji zarobkowej²². Akcentowaną konsekwencją w spisanych przez studentów historiach jest nabycie doświadczeń emigracyjnych, które są wartością samą w sobie. Osoba wyjeżdżająca poszerza swoją wiedzę na temat organizacji pracy i życia w społeczeństwie innym od tego, w którym się wychowała. W części przypadków wyjazd zarobkowy nie kończył się powrotem do kraju, ale przyjmował formę emigracji osiedleńczej. W innych przypadkach doświadczenie emigracyjne było kontynuowane w formie emigracji wahadłowych, trwających niekiedy latami. Część z kolei wyjazdów, w momencie spisywania historii emigracyjnej, miała jednorazowy charakter. Na 28 opisanych historii siedem przypadków dotyczyło pozostania na stałe w Niemczech (emigracja osiedleńcza), 10 dotyczyło kontynuacji emigracji okresowo-wahadłowej (z powrotami do Polski i kolejnymi wyjazdami). Pozostałe 11 przykładów dotyczyło emigracji jednorazowej. Spośród tej najliczniejszej grupy emigrantów część dopuszcza możliwość powrotu do emigracyjnego stylu życia (choć nie zawsze oznaczało to chęć powrotu do Niemiec).

Wydaje się interesujące, że prawie żaden emigrant (z wyjątkiem jednego przypadku) nie wyjeżdżał zarobkowo do Niemiec bez wcześniejszego uzgodnienia miejsca pracy i pobytu. Można odnieść wrażenie, że osoby emigrujące do Niemiec były dość ostrożne i niezbyt pewne siebie. Legalność zatrudnienia dodawała im poczucia większego bezpieczeństwa i stwarzała podstawy do realizacji emigracji według nowych wzorów, innowacyjno-transnarodowych.

²² Ciekawy przypadek emigracji do Niemiec opisuje Wojciech Łukowski, pokazując jak zarobek za granicą wpłynął na okresowy wzrost pozycji społecznej i ekonomicznej emigranta w miejscu jego zamieszkania w Polsce. Osoba ta zdegradowana w miejscu pracy i niedocenia przez rodzinę poprzez udane wyjazdy sezonowe do Niemiec podnosi swoją pozycję materialną i zyskuje uznanie najbliższych. Ostatecznie jednak za swoje sukcesy emigracyjne zostaje ukarana w bardzo dotkliwy sposób, ponieważ traci stabilny etat pracy w swojej miejscowości, bez szans na inny i jedynym źródłem jej dochodów staje się (tym razem wymuszona) sezonowa praca za granicą. Według ustaleń W. Łukowskiego udział w emigracjach okresowych często zwiększa prawdopodobieństwo trwałego wykluczenia z lokalnego rynku pracy. W. Łukowski, *Wyjazdy sezonowe do Niemiec – próba wyjaśnienia ich społecznego sensu*, „Przegląd Polonijny” 2005, z. 3, s. 45-58.

W praktyce jednak migranci najczęściej realizowali wzór tradycyjny, z którym wiązał się wydłużony czas pracy (po kilkanaście godzin dziennie), niższe stawki za tę samą pracę, praca wymagająca dużego wysiłku fizycznego i niewielkich kwalifikacji zawodowych. Emigranci zazwyczaj nie mieli wpływu na warunki zatrudnienia, dlatego jeśli nie byli usatysfakcjonowani pracą w Niemczech, to co najwyżej mogli zrezygnować z kolejnych wyjazdów i więcej nie planować emigracji w tym kierunku. Jest znamienne, że nawet w trakcie nieudanego pobytu emigranci wykonywali wszystko, czego od nich wymagał niemiecki pracodawca.

Ważnym elementem bliskości tego kierunku wyjazdów zarobkowych była obecność rodaków w Niemczech, którzy tworzyli mniej lub bardziej zwarte grupy i środowiska pracy, zamieszkania i sąsiedztwa. Polscy emigranci często mieszkali w tych samych dzielnicach danego miasta, pracowali w podobnych sektorach i miejscach pracy, co sprzyjało także wspólnemu spędzaniu czasu wolnego. Kontakty z rodakami wydają się mieć niekiedy znaczenie nieomal terapeutyczne: pomagają lepiej znieść pobyt za granicą, czyniąc go czasem nawet bardzo atrakcyjnym. Oto fragmenty wspomnień młodej kobiety-studentki, pracującej w Niemczech przy zbiorze malin w gronie innych (wcześniej jej nie znanych Polaków): „(...) Było bardzo wesoło, atmosfera była przyjazna i sympatyczna na ogół, aczkolwiek nie zabrakło czasem spięć, w postaci jakiś drobnych sprzeczek związanych z pracami. (...) naszym założeniem wspólnie z kuzynką nie było szukanie przyjaciół na siłę, ale zarobienie jakiegoś grosza, a przy okazji świetna zabawa i muszę stwierdzić, że zarówno jedno jak i drugie udało się nam urzeczywistnić (...)” (130).

Pobyt w dość licznym środowisku emigrantów z Polski skutecznie ochraniał przed doświadczeniem „bycia obcym”. Niektórzy emigranci funkcjonujący poza tym środowiskiem, starali się nie zwracać na siebie uwagi, wtapiając się w społeczeństwo niemieckie poprzez naśladowanie wyglądu, i zachowania Niemców oraz posługiwanie się w miejscach publicznych językiem niemieckim, nawet w prywatnych rozmowach. W świetle historii emigracyjnych jest to charakterystyczne dla tego kierunku emigracji, że emigranci, w przeciwieństwie na przykład do emigrantów w USA, nie podejmowali prób manifestowania własnej odrębności i tożsamości społecznej. Wydaje się, że może to wskazywać, iż emigracja do Niemiec z omawianego terenu nie będzie tak dynamicznie wzrastała, jak miało to miejsce w przypadku poakcesyjnej emigracji do Wielkiej Brytanii.

Bibliografia

- Cieślińska Barbara (2010), *Wzory współczesnych emigracji zarobkowych z województwa podlaskiego*, „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- Ehrenreich Barbara (2006), *Za grosze pracować i (nie) przeżyć*, Warszawa, Wydawnictwo WAB.
- Firlit-Fesnak Grażyna (red.) (2008), *Migracje międzynarodowe a modernizacja systemu politycznego i społecznego*, Warszawa, IPS UW.
- Frelak Justyna, Łada Agnieszka, Schwarz Kristian, Parkes Roderick (red.) (2009), *Polska migracja zarobkowa do Niemiec – fakty i mity*, Warszawa, Instytut Spraw Publicznych.
- Gandziarowska Jagoda (2006), *Polacy w Berlinie. Uwarunkowania aktywności stowarzyszeniowej polskich imigrantów*, „CMR Working Papers”, nr 10/68, lipiec.
- Grzymała-Kazłowska Aleksandra (2005), *Cztery dyskursy o imigrantach w Polsce*, „Przegląd Polonijny”, z. 3.
- Guziuk Marta (2007), *Polacy – emigranci w Niemczech u schyłku XX i na początku XXI wieku. Bariery psychospołeczne a integracja*, (w:) D. Lalak (red.), *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość*, Warszawa, Wydawnictwo Żak.
- Hamm Bernd (1990), *Wprowadzenie do socjologii osadnictwa*, Warszawa, KiW.
- Kaczmarczyk Paweł (2007), *Współczesne procesy migracyjne z Polski – stan wiedzy*, „Przegląd Polonijny”, nr 2.
- Kozek Wiesława (1992), *Doświadczenia a stereotypy etniczne. Niemcy w opinii Polaków pracujących na obszarze państw niemieckich w latach osiemdziesiątych*, (w:) A. Jasińska-Kania (red.), *Bliscy i dalecy*, Warszawa, IS UW.
- Krasnodębska Anna, *Znaczenie zagranicznych migracji zarobkowych w ocenie kobiet z Opolszczyzny*, „Studia Socjologiczne” 2009, nr 4.
- Kuglarz Arkadiusz, Maciejewicz Patrycja (2011), *Ilu Polaków wyjedzie pracować do Niemiec*, „Gazeta Wyborcza”, 18 kwietnia.
- Łada Agnieszka (2009), *Wizerunek polskich imigrantów w prasie niemieckiej*, (w:) J. Frelak, A. Łada, K. Schwarz, R. Parkes (red.), *Polska migracja zarobkowa do Niemiec – fakty i mity*, Warszawa, ISP.
- Łukowski Wojciech (2005), *Wyjazdy sezonowe do Niemiec – próba wyjaśnienia ich społecznego sensu*, „Przegląd Polonijny”, z. 3.
- Małachowski Witold (2010), *Migracje we współczesnym świecie – implikacje dla Polski*, Warszawa, wyd. SGH.
- Morawska Ewa (2009), *Badania nad integracją/etnicznością w Europie i Stanach Zjednoczonych: analiza porównawcza*, „Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny”, nr 1.
- Petersen William (1958), *Typology of Migration*, „American Sociological Review”, Vol. 23, No. 3.
- Rocznik Demograficzny GUS 2010.*
- Roguska Beata (2010), *Pracujący za granicą w ciągu ostatnich 10 lat. Raport CBOS*, BS/160/2010.
- Samoraj Beata (2008), *Polski rynek pracy wobec cudzoziemców poszukujących zatrudnienia. Spojrzenie pracodawców i polityków gospodarczych*, (w:) G. Firlit-Fesnak (red.), *Mi-*

gracje międzynarodowe a modernizacja systemu politycznego i społecznego, Warszawa, IPS.

Worek Barbara (2005), *Zwykli ludzie: o sobie, Polsce, Europie i Unii Europejskiej*, (w:) K. Romaniszyn (red.), *Portrety i autoportret*, Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos.

Od szmaty nie ma ucieczki... (2010), „Angora-Peryskop”, nr 48.

Polak solidny, Polka zaradna... (2010), „Angora-Peryskop”, nr 47.

Zabrakło odrobiny szczęścia (2010), „Angora-Peryskop”, nr 23.

„Żeby były”... (2010), „Angora-Peryskop”, nr 33.

SUMMARY**Germany close and distant in the light of migration experiences of inhabitants of north-eastern Poland**

In my article I present characteristics of emigration to Germany in the light of biographical and autobiographical migration stories collected after the year 2004. The analysis of biographical materials is preceded by the review of press materials (including letters from readers about migration experiences in Germany) and statistical data concerning main emigration directions from Poland and from Podlaskie voivodeship. The aim of this article is a presentation of a specific character of German direction of labor migration through individual experiences of particular migrants, men and women. The analysis of those cases shows that emigration to Germany, although close in a geographical sense, is not always close in the sociological, psychological and cultural sense, because it demands substantial adaptation to the German society and a change of the lifestyle. Therefore, emigration to Germany more frequently (in comparison to other migration directions) represents the innovative type (according to William Petersen's classification).

MAJA BIERNACKA

KATEDRA SOCJOLOGII WIELOKULTUROWOŚCI

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

MŁODE POKOLENIE HISZPANÓW WOBEC ODMIENNOŚCI. PROBLEMY SPOŁECZEŃSTWA WIELOKULTUROWEGO

SŁOWA KLUCZOWE: społeczeństwo wielokulturowe, rasizm, ksenofobia, Hiszpania

Wprowadzenie

Stosunek młodzieży do ludności napływowej w Hiszpanii jest szczególnym przedmiotem zainteresowania przedstawicieli nauk społecznych, zwłaszcza ze względu na prognozy demografów dotyczące przyszłego kształtu jej społeczeństwa. Nawet przy podejmowanych ostatnio zabiegach legislacyjnych mających na celu wprowadzenie surowych restrykcji dotyczących przybycia, osiedlania się i wreszcie uzyskiwania praw obywatelskich przez imigrantów, ich wysoka rozrodność sprawia, że liczba przedstawicieli odmiennych grup etnicznych i rasowych będzie w nadchodzących dekadach w Hiszpanii rosła, zarówno w kategoriach bezwzględnych, jak też proporcjonalnie do całej populacji, zwłaszcza przy bardzo niskich w dzisiejszych czasach wskaźnikach urodzeń ludności rodzimej.

W związku ze względnie wysokim w porównaniu do poprzednich dekad odsetkiem imigrantów, do kanonu badań dotyczących hiszpańskiej młodzieży w wieku szkolnym weszły pytania obejmujące ich relacje z kolegami pochodzącymi z innych krajów, o odmiennej przynależności wyznaniowej, etnicznej czy też mających inny kolor skóry. Wyniki sondaży interpretowane są w sposób niezwykle swobodny przez hiszpańską prasę, w tym również przez poczytne dzienniki takie jak „El País”, „El Mundo” czy „ABC”. Sprawa współistnienia przedstawicieli różnych kultur, mieszcząca się w pojęciu *convivencia* wydaje się być prezentowana przez prasę o sympatiach po obu stronach sceny

politycznej jako bardziej dramatyczny problem społeczny niż wskazuje na to rzetelna analiza wyników badań opinii. Prasa o sympatiach prawicowych koncentruje się na **zagrożeniu**, jakie wiąże się z obecnością obcych, a zwłaszcza muzułmanów. Uważany natomiast za reprezentujący orientację lewicową i kierujący wiadomości przede wszystkim do elektoratu socjalistów, „El País” przykuwa uwagę nagłówkami dotyczącymi rasizmu i ksenofobii, którymi **prześląknięte są klasy szkolne** według publikujących na jego łamach dziennikarzy.

W razie politycznych sezonów ogórkowych pojawiają się związane z imigracją szczegółowe i wciąż powracające dylematy związane z budową kolejnych meczetów, niekończąca jest też w Hiszpanii dyskusja na temat noszenia burki. Konstruuje one wysoce zapalne przekazy, zapewniające proste dychotomie w postaci: **za** i **przeciw**, a tym samym dające obywatelom możliwość łatwego opowiadania się po dowolnej ze stron, utożsamiania się z nią bez konieczności szczegółowych analiz i zapewniają środkiem masowego przekazu wykazującym sympatie po dowolnej stronie politycznej szansę podtrzymywania gorącej oraz lukratywnej dla nich dysputy medialnej. Są one jedynie przejawem pokrewnych im problemów o niepomierne większym ciężarze społecznym oraz politycznym, związanych **po pierwsze**, z globalnymi układami politycznymi¹, a **po drugie**, ze współistnieniem kultur. Może ono przybierać równie dobrze formy pokojowe, jak i będące przejawem wrogości, w tym w postaci ksenofobii i rasizmu, o których traktuję w odrębnym artykule. Ich ekstremalne wersje to przemoc i zabójstwa na tle rasowym, a również etnicznym, które są wzajemnie stosowanym przez rodzimych i napływowych oponentów oraz odnotowywanym w oficjalnych raportach instrumentem porachunków, związanych z przemytem narkotyków, prostytutką, a także działalnością lokalnych band.

Staraniom na rzecz pokojowego współistnienia, a zwłaszcza zabiegom dydaktycznym na jego rzecz hiszpańscy badacze poświęcają coraz więcej uwagi [por. np. Valero Garcés, 2001: 164-176; Aranda Campoy, Pantoja Vallejo, 2005: 415-438; Esperanza Casado, 2006, Otouba, Paulin, 2006; Valle Loroño [del], Usategui Basozabal, 2006: 81-82; Ibarra, 2009a, 2010; Díaz Aguado Jalón,

¹ Koncentrując się na pragmatyce społecznej, tematykę międzynarodowych układów siły, w tym potencjału politycznego państw arabskich, który jest obiektem niepokoju nie tylko w Europie, konsekwentnie pomijam w niniejszym artykule. Mieści się ona raczej w obszarze zainteresowań dotyczącym stosunków międzynarodowych niż socjologii i wymaga potraktowania w postaci odrębnej pracy; jest nadto raczej obiektem spekulacji niż możliwości wiarygodnych prognoz.

María et al., 2010]². Jako wiodący i prawomocny kanon cywilizacyjny wzajemnych relacji, to jest mający odzwierciedlenie w oficjalnym dyskursie społeczno-politycznym, a także w przyjętych i przekazywanych młodzieży w szkole wzorcach edukacyjnych, służą dziś w Hiszpanii przede wszystkim prawa człowieka [por. np. Ibarra 2008, 2009b], jakkolwiek traktowane w sposób ortodoksyjny rodzą one ideowe oraz pragmatyczne sprzeczności wobec również zalecanego szacunku dla każdej kultury [por. Kymlicka 1996, 2009, May 1999: 11-41, Moller Okin 1997, Phillips 2007, Modood 2007], jeśli tylko ów ostatni miałby być traktowany poważnie. Znaczące są również nakłady ze strony hiszpańskiego systemu szkolnictwa, w ramach którego prowadzone są strategie dydaktyczne oraz programy edukacji obywatelskiej nastawione na współistnienie kultur i niwelowanie konfliktów, a także wdraża się działania dydaktyczne oraz elementy edukacji międzykulturowej poprzez zajęcia dla dzieci i młodzieży o charakterze praktycznym, jak choćby poznawanie odmiennych kultur poprzez taniec czy też rywalizację sportową, w tym zwłaszcza piłkę nożną [np. Navarro Perales 1992/1993: 107-112, Martí Puig, Moliner García 2002: 1-5, Valero Valenzuela, Gómez López 2007, Pastor Vicedo, González Villora, Cuevas Campos, Gil Madrona 2010: 79-84, López Pacheco 2010: 81-97]. Na poziomie akademickim coraz większe znaczenie nadaje się wprowadzaniu możliwości nie tylko wymiany studentów, ale i wielokulturowego oraz wielojęzycznego kształcenia, zarówno przybierającego formy tradycyjne, jak też edukacji wirtualnej [por. np. Salomón Sancho, M. Delgado, Oliver Cuello 2006].

Stosunek młodzieży hiszpańskiej do obecności imigrantów w Hiszpanii

Sondaże przeprowadzane na reprezentatywnej próbie młodych pokoleń Hiszpanów wskazują, że rasizm i ksenofobia dotyczą kilkunastu procent ich populacji, przy czym wskaźniki tych zjawisk wzrosły w ciągu ostatniej dekady o parę punktów procentowych. Według danych zebranych w sondażu

² Poddaje się również analizie w Hiszpanii, co jest tematem ważkim, ale nie na tyle atrakcyjnym medialnie, by zajmowała się nim codzienna prasa, procesy oraz modalności transnarodowych zachowań gospodarczych oraz politycznych ze strony najliczniejszych grup imigrantów w Hiszpanii, zwłaszcza, jak w projekcie badawczym o nazwie TRANSMIGRA poświęconym przybyłym do kraju Marokańczykom, Ekwadorczykom oraz Rumunom [por. Santa Cruz, Botton (de), Gómez, Ramis, Serradell 2007: 85-86].

INJUVE w 2002 roku, 11% młodych Hiszpanów³ byłoby skłonnych głosować na partię o programie rasistowskim lub ksenofobicznym, w roku 2008 taką samą deklarację złożyło o parę punktów procentowych więcej, tj. 14% respondentów [Ibarra, 2009a]. W opinii 86% hiszpańskiej młodzieży badanej w sondażu INJUVE w 2009 roku⁴ działalność grup rasistowskich i ksenofobicznych jest **całkowicie naganna**, zarazem 73% zgodziło się ze stwierdzeniem, że powinna ona mieć w Hiszpanii **niewielki lub zerowy poziom przyzwolenia** [Ibarra, 2010: 12].

Problem w rzeczy samej istnieje, zwłaszcza że zachodzi zjawisko radykalizacji postaw wrogich przybyszom. Nie jest to w żadnym razie bezpośrednie następstwo atmosfery niekorzystnej dla nich medialnie, politycznie oraz społecznie, jaka pojawiła się po serii ataków terrorystycznych w Nowym Jorku, Londynie oraz Madrycie, które miały miejsce na początku minionej dekady i pogorszyły sytuację przetargową imigrantów, w tym przede wszystkim muzułmanów w każdej z tych sfer. Choć ataki stanowiły impuls dla eskalacji negatywnych postaw wobec przybyszów, rasizm i ksenofobia były zawsze w społeczeństwie obecne. Należy zwrócić nadto uwagę, że idealistyczne wyobrażenia o społeczeństwie wielokulturowym, jakie dochodziły w Europie, a również w Hiszpanii do głosu zwłaszcza na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku nie są możliwe do zrealizowania w żadnych warunkach społeczno-politycznych. Oczekiwanie, by „wszyscy szanowali wszystkich” oraz „nikt nikogo nie dyskryminował na żadnym tle” pozostaje utopią i jedynie zapewnia wzorzec relacji, który ma służyć jako cel, którego nie można w pełni osiągnąć, natomiast istnieje zarówno moralny jak i pragmatyczny sens, aby ku niemu nieustannie dążyć.

Jeśli chodzi natomiast o radykalizację postaw, sprawa jest szczególnie poważna i w rzeczy samej zjawiska, o których mowa ulegają konsolidacji, m.in. ze względu na coraz bardziej sprzyjające im warunki instytucjonalne oraz możliwości komunikacyjne i propagandowe, czemu poświęcam odrębny artykuł. Ksenofobia i rasizm istnieją mimo starań legislacyjnych w celu ich niwelowania na poziomie poszczególnych autonomii, władzy centralnej, jak i na poziomie Unii Europejskiej i szeroko rozumianego środowiska międzynarodowego. Na radykalizację postaw wrogich imigrantom oraz mniejszościom zwracał już pod koniec lat dziewięćdziesiątych uwagę Calvo Buezas [1998].

³ Badania INJUVE obejmowały osoby między 15 a 29 rokiem życia.

⁴ Jest to najnowszy z opracowanych i dostępnych aktualnie sondaży INJUVE poświęconych tej tematyce.

Cykl badań, które przeprowadził w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych na hiszpańskiej młodzieży w wieku od 13 do 19 roku życia⁵ prowadziły do wniosku dotyczącego nie tylko radykalizacji, ale i konsolidacji wśród nich mniejszości, którą charakteryzuje przemoc i agresja, nadto charakteryzującej się postawami nietolerancyjnymi oraz rasistowskimi. Z drugiej strony Calvo Buezas twierdzi, że wykryła się też wśród młodzieży mniejszość, jednak liczniejsza w porównaniu do poprzedniej, która wykazuje postawy społecznego zaangażowania, solidarności i tolerancji, mająca świadomość problemu i wykazująca chęć, by działać i poświęcać swój czas na rzecz równości oraz stawać w obronie **odmiennych, obcych i zmarginalizowanych**. Przeprowadzone przez niego badania w roku 1997 pokazywały istnienie w Hiszpanii poparcia dla neonazizmu ukrytego, jak pisze, pod postawami nieufności oraz odrzucenia wobec imigrantów. Według tych badań około 10% młodzieży przejawiało postawy rasistowskie, byłoby skłonne głosować na partię taką jak prowadzona przez Le Pena, a także deklarowało chęć wyrzucenia czarnych i Marokańczyków z kraju [Calvo Buezas, 1998: 21]. Równocześnie prezentował on optymistyczną prognozę, zgodnie z którą poziom tych postaw w hiszpańskim społeczeństwie miał wykazywać tendencję spadkową.

Według przeprowadzonego przez tego samego autora dekadę później ogólnokrajowego sondażu⁶, na pierwszym miejscu wśród grup podlegających odrzuceniu oraz ksenofobii ze strony hiszpańskiej młodzieży mieszczą się Marokańczycy, zastępując w tym zakresie Cyganów, tradycyjnie uznawanych za najbardziej dyskryminowaną zbiorowość w hiszpańskim społeczeństwie. Wyniki takie uzyskano na podstawie wskaźników dotyczących zarówno wyrażanej wobec nich antypatii, odrzucenia osób należących do tej grupy jako kolegów z klasy, a także potencjalnych kandydatów na współmałżonka, wyraźnego życzenia wyrzucenia ich z kraju etc. Obecność Marokańczyków jako kolegów z klasy przeszkadza 23,1% hiszpańskich uczniów, 32,9% uczniów deklaruje wobec nich antypatię, a 63,5% nie zawarłoby z Marokańczykiem/ką związku małżeńskiego. 28,2% uczniów nie zezwoliłoby przybyśsom z Maroka na podjęcie pracy w Hiszpanii, a 24,6% uważa, że nigdy nie zostaną zaakceptowani w hiszpańskim społeczeństwie. 49,7% badanych nie zezwoli-

⁵ Badania realizowane były w ramach porównawczego projektu, obejmującego uczniów w tym przedziale wiekowym z 21 państw (łącznie liczbą respondentów: n=43 816), w tym: Hiszpanii, Portugalii, Brazylii i Puerto Rico. Na Kubie nie udzielono zgody na przeprowadzenie badań [Calvo Buezas, 1998: 26, przypis 5].

⁶ Sondaż ten przeprowadzony został w pierwszym kwartale 2008 roku, n=10 507 [Calvo Buezas, 2008].

łoby na noszenie wymaganych przez islam wobec kobiet okryć głowy⁷, a 39% chciałoby, by wyrzucono ich z Hiszpanii. Pytanie to zadawane jest uczniom hiszpańskim w tym sondażu od lat osiemdziesiątych⁸. Na przestrzeni minionych dwóch dekad obserwuje się znaczący wzrost odsetka respondentów, którzy popierają takie rozwiązania, choć ze spadkiem liczby takich deklaracji wobec przybyszów z Maroka między 2004 a 2008 rokiem. Przy tym, zarówno w przypadku Marokańczyków, jak i w odniesieniu do innych kategorii imigrantów, najwyższy odsetek deklaracji poparcia wobec wyrzucenia ich z kraju odnotowano w roku 2002. Podczas, gdy według sondażu tego samego autorstwa, przeprowadzonego w 1986 roku, 11% młodzieży szkolnej wyrzuciłoby Marokańczyków z Hiszpanii, w 1993 roku odsetek takich deklaracji wyniósł już 26,1%, w 2002 roku – 48,6%, a w 2004 roku – 46,9%.

Cyganie mieszczą się na drugim miejscu jako grupa podlegająca dyskryminacji ze strony hiszpańskiej młodzieży. 22,8% respondentów nie chciałoby chodzić z nimi razem do klasy, 37,9% deklaruje wobec nich antypatię, 58,1% nie zawarłoby z Cyganem/ką związku małżeńskiego, 32,7% wyraża pogląd, że Cyganie nie posiadają należytej kultury. Odsetek młodzieży popierającej wyrzucenie Cyganów z Hiszpanii wzrósł od połowy lat osiemdziesiątych, natomiast później podlegał wahaniom. Dane wynosiły odpowiednio: w 1986 roku – 11,4%, w 1993 roku – 30,8%, w 2002 roku – 32%, a w 2004 roku – 29,5%, a w 2008 roku 27,4% badanej młodzieży chętnie wyrzuciłoby ich z Hiszpanii.

Natomiast propozycję wyrzucenia Latynosów z Hiszpanii popierało: w roku 1986 – 4,2%, w roku 1993 – 6,4%, w roku 2002 – 15%, w roku 2004 – 12,6% respondentów. W 2008 roku Latynosów wyrzuciłoby z kraju aż 24,7% młodzieży, przy tym jeśli są oni **czarnoskórymi z Ameryki Łacińskiej** – decyzję taką podjęłoby 26,7% respondentów, a jeśli są **Indianami z Ameryki Łacińskiej** – odsetek takich deklaracji wzrasta do 27,6%. Zwiększył się również poziom dystansu społecznego wobec Latynosów. Podczas, gdy w roku 2002 nie chciało z nimi chodzić do klasy zaledwie 3,7% uczniów, w roku 2008 deklaracje takie składało 11,6% z nich. W 1993 roku nie chciałoby zawrzeć związku małżeńskiego z Latynosem/ką 13,1% respondentów, a w roku 2008

⁷ Pytanie sformułowane zostało w sposób ogólny, jako dotyczące *velo islamico*, bez sprecyzowania czy chodzi o burkę pełną, czy częściową.

⁸ Liczba respondentów została znacząco zwiększona wraz z upływem lat. Sondaż przeprowadzono w latach: 1986 (n=1 414), 1993 (n=5 168), 1997 (n=6 000), 2002 (n=11 804), 2004 (n=10 000), 2008 (n=10 507). Sondaż obejmuje również inne zakresy tematyczne, wykraczające poza problematykę artykułu. W cytowanym raporcie nie ma danych z roku 1997 dotyczących postaw hiszpańskiej młodzieży wobec imigrantów.

deklaracje takie otrzymano od 33,7% osób badanych. W roku 1997 jedynie 5,5% nie zezwoliłoby Latynosom na wjazd oraz podjęcie pracy w Hiszpanii, w roku 2008 odsetek ten wyniósł już 15,9%. Ponadto, dane uzyskane w roku 1993 wskazywały, że 38,4% hiszpańskiej młodzieży utożsamiało się z Latynosami w większym stopniu niż z pozostałymi Europejczykami, natomiast w roku 2008 odsetek ten osiągnął poziom jedynie 22,9% deklaracji. Calvo Buezas komentuje te wyniki jako świadczące o zakończeniu niegdysiejszego **romansu Hiszpanów z tzw. kolokwialnie braćmi z Ameryki Łacińskiej** [2008], to jest spadku aprobaty wobec nich i traktowania ich w coraz mniejszym stopniu jako repatriantów, a coraz bardziej jako intruzów.

Jeśli chodzi o Azjatów, byłoby skłonne wyrzucić ich z Hiszpanii: w roku 1986 – 7%, w roku 1993 – 11,1%, w roku 2002 – 25,8%, w roku 2004 – 13% respondentów, natomiast w roku 2008 aż 23% młodzieży hiszpańskiej chętnie wyrzuciłoby ich z kraju. Czarnoskórych przybyszów z Afryki wyrzuciłoby z Hiszpanii według deklaracji z roku 1986 – 4,2%, dane uzyskane w roku 1993 wynosiły – 14,1%, w roku 2002 – 26,7%, a w roku 2004 – 16,5% respondentów. W 2008 roku odsetek takich deklaracji wobec czarnoskórych przybyszów z Afryki wyniósł już 21,6% badanych. Odsetek młodzieży popierającej wyrzucenie Żydów z Hiszpanii wyniósł: w 1986 roku – 10,4%, w 1993 roku – 12,5%, w 2002 roku – 27,2% (wzrost przypisywany jest zaognieniu konfliktu między Izraelem a Palestyną), w 2004 roku spadł do poziomu 17,9% respondentów, przy tym pozostał wyższy niż w połowie lat osiemdziesiątych i dalej rósł – w 2008 roku wyrzuciłoby Żydów z Hiszpanii już 18,8% hiszpańskich uczniów.

Jeśli chodzi natomiast o przybyszów z Europy Wschodniej, wśród których najbardziej liczni w Hiszpanii są Rumuni, w roku 1997 jedynie 9,1% młodzieży nie zezwoliłoby im na wjazd, a także osiedlenie się w Hiszpanii⁹, natomiast w 2008 roku odsetek ten wyniósł 15,9% respondentów. Ponadto, w 2008 roku aż 26,5% młodzieży nie zezwoliłoby przybyszom z Europy Wschodniej, a zwłaszcza Rumunom na pracę w Hiszpanii [Calvo Buezas, 2008].

Według tych samych badań, ogólnie rzecz biorąc trochę ponad połowa hiszpańskiej młodzieży negatywnie ocenia imigrantów: 50,8% respondentów deklaruje, że imigranci zabierają miejsca pracy, 61,2% uważa, że zwiększają poziom narkomanii oraz przestępczości, 75% uznaje, że ich liczba w kraju jest już wystarczająca, 59,9% uważa ich obecność w Hiszpanii jako niedołączoną, przy tym 21,1% uznaje, że należy wyrzucić niektórych z nich z kraju,

⁹ To jeden z nielicznych przypadków w raporcie zbiorczym, gdzie podany jest odsetek deklaracji z roku 1997. Nie umieszczono natomiast danych z pozostałych lat odnośnie tego kierunku pochodzenia.

a 40,7% zgadza się nadto ze stwierdzeniem, że imigranci zwiększają poziom terroryzmu. Wyniki badań wskazują na wysoki poziom niechęci młodzieży wobec nielegalnych przybyszów. 52,8% respondentów uznało, że nielegalnych imigrantów należy bez wyjątku wyrzucić z kraju. Przy czym 46,6% popiera prawo do łączenia rodzin przez imigrantów, a 47,5% wyraża opinię przeciwną [ibidem].

W dalszej części artykułu przedstawiam wyniki *Estudio Estatal Sobre la Convivencia Escolar en la Educación Secundaria*, który jest raportem z najszerzej bodaj zakrojonego i najbardziej aktualnego projektu badawczego dotyczącego hiszpańskiej młodzieży uczęszczającej do szkół średnich, zarówno jeśli chodzi o tematykę, jak i reprezentatywność próby. Przywołując tytuł właśnie tego projektu stworzono nagłówki prasowe dotyczące rasizmu i ksenofobii jako zjawisk, którymi są **prześląknięte klasy szkolne**, co wydaje się być jeśli nie nadużyciem to przynajmniej dziennikarską nadinterpretacją wyników badań. Projekt objął tematykę szeroko rozumianych relacji między młodzieżą, nauczycielami oraz rodzicami, a także kwestiami instytucjonalnymi związanymi z placówkami edukacyjnymi, jakimi są hiszpańskie szkoły średnie w oczach tych grup. Uwagę skupiam na kwestiach związanych ze współistnieniem młodzieży pochodzącej z odmiennych kręgów kulturowych bądź o innym kolorze skóry, aprobatą dla agresji i przemocy, rasizmem i ksenofobią, a także prewencyjnych działaniach wychowawczych podejmowanych przez poszczególne, podlegające tym badaniom placówki edukacyjne. Jako poboczne traktuję inne kwestie związane z adolescencją, obowiązkiem szkolnym, atmosferą w klasie, zarówno w zakresie relacji między młodzieżą, jak i z nauczycielami, autorytetem tych ostatnich w oczach młodzieży, czy też problemy takie jak palenie papierosów, picie alkoholu, zażywanie narkotyków przez młodzież i wiele innych. Podobnie jak inne badania opinii publicznej, sondaż ten interpretowany jest przez prasę hiszpańską w sposób swobodny i wszystko wydaje się wskazywać, że cytowany jest przez dziennikarzy w ślad za agencjami informacyjnymi, choć dostęp do całości bardzo obszernego raportu wraz z wszystkimi pytaniami kierowanymi do respondentów, metodologią badań oraz wynikami nie jest trudny.

Metoda i dobór próby

Prezentowane badania stanowią efekt pracy zespołu pod kierownictwem Marii Jose Díaz-Aguado Jalón¹⁰. Przeprowadzone zostały w 2010 roku w 301 hiszpańskich szkołach średnich, na próbie 23 100 uczniów oraz 6 175 nauczycieli. Badania objęły także dyrektorów badanych placówek edukacyjnych oraz pracowników organów systemu hiszpańskiego szkolnictwa zwanych *Departamento de Orientación*¹¹. Projekt badawczy zrealizowany był na mocy umowy zawartej między Zakładem Psychologii Prewencyjnej Uniwersytetu Complutense w Madrycie oraz hiszpańskiego Ministerstwa Edukacji i Nauki, we współpracy z poszczególnymi autonomiami, w ramach statutowej działalności organu jednostki powołanej przy rzeczonym Ministerstwie o nazwie *Observatorio Estatal de la Convivencia Escolar*¹² w celu zbierania oraz analizy informacji na rzecz pokojowego współistnienia w hiszpańskich szkołach, a także opracowywania propozycji w celu polepszania jakości życia szkolnego, kształtowania dobrych praktyk i wzorców współistnienia oraz podejmowania środków na ich rzecz. Próba ustalona została w toku dwuetapowej selekcji, proporcjonalnie do wielkości poszczególnych autonomii. Przebadano respondentów z wszystkich autonomii poza jedną, która udzieliła odpowiedzi odmow-

¹⁰ Rosario Martínez Arias (metodologia badań), Javier Martín Babarro (nadzór techniczny), Pedro Uruñuela (koordynacja projektu z ramienia Ministerstwa Edukacji i Nauki), María Marcos, Belén Martínez (Zakład Psychologii Prewencyjnej Uniwersytetu Complutense), nadto: 17 osób koordynujących projekt w poszczególnych autonomiach, kilkaset osób odpowiedzialnych za jego ewaluację w ramach poszczególnych placówek edukacyjnych.

¹¹ Są to pomocnicze jednostki w ramach hiszpańskiego systemu szkolnictwa, odpowiedzialne za wspieranie procesu kształcenia poprzez ocenę placówki edukacyjnej pod względem dopasowania realizacji programu do specyfiki lokalnej, koordynacji zadań psychologów szkolnych, wspierania w kontakcie między rodzicami uczniów a placówką edukacyjną, adaptacji jej działalności do ponadstandardowych potrzeb ze strony uczniów, orientacji uczniów w zakresie samowiedzy, poznawania możliwości oferowanych przez szkolnictwo na poziomie szkoły wyższej, form podejmowania szkolenia zawodowego oraz orientacji w zakresie rynku pracy.

¹² To jest Rządowe Obserwatorium Współistnienia w Szkole. Jednostka ta powołana została przez Ministerstwo Edukacji i Nauki, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, Ministerstwo Sprawiedliwości oraz władze Autonomii lokalnych, przy współdziałaniu przedstawicieli rodziców, uczniów, pracowników branży edukacyjnej, organu o nazwie Federación Española de Municipios y Provincias (tj. Hiszpańskiej Federacji Muncypiów i Prowincji, Sekretarza Stanu ds. Pomocy Społecznej, Rodziny i Niepełnosprawności), Sekretarza Stanu ds. Emigracji i Imigracji, la Delegación Especial del Gobierno contra la Violencia sobre la Mujer (tj. Specjalnej Delegacji Rządowej na rzecz Przemocy wobec Kobiet), la Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas (tj. Specjalnej Delegacji Rządowej na rzecz Planu Narodowego w zakresie narkomanii) oraz el Instituto de la Juventud (tj. Instytutu ds. Młodzieży).

nej. W każdej z hiszpańskich autonomii badano respondentów z państwowych oraz prywatnych placówek edukacyjnych¹³, w których realizowany jest program obowiązkowej edukacji na poziomie szkoły średniej. W tym trybie uzyskano liczbę 16×2 jednostek, co do których ustalono liczbę respondentów proporcjonalnie do wielkości jednostki; byli oni następnie wyselekcjonowani do badań metodą losową. Badano uczniów wszystkich czterech klas¹⁴ metodą ankiety wypełnianej w sali komputerowej odnośnej placówki edukacyjnej, kadra nauczycielska wypełniała ankiety na terenie obiektu szkoły bądź poza nią [patrz więcej Díaz-Aguado Jalón et al., 2010: 112-117].

Wyniki badań

Dyspozycje młodzieży do podejmowania współpracy z osobami o innym pochodzeniu etnicznym lub kulturze

W ramach sondażu, sprawdzano dyspozycje hiszpańskiej młodzieży do podejmowania współpracy dotyczącej zadań szkolnych z osobami o innym pochodzeniu etnicznym bądź reprezentujących odmienne kultury. W tym celu, zadawano uczniom pytanie o chęć do współpracy, na które odpowiadali według 5-stopniowej skali Likerta. Jak pokazują wyniki [ibidem: 79, tab. 57], najwyższy odsetek hiszpańskiej młodzieży uczęszczającej do szkół średnich wyraża gotowość do podjęcia współpracy, tj. podejmowania razem zadań w ramach uczęszczania do placówki edukacyjnej z osobą z Europy Zachodniej. Chęć taką deklaruje 77,5 % (łącznie: zdecydowanie – 39,6%, raczej – 37,9%), a niechęć wyraża 15% (zdecydowanie – 8%, raczej – 14,2%)¹⁵. O parę

¹³ Poza Melillą (eksterytorialna jednostka administracyjna Hiszpanii na wybrzeżu Maroka), gdzie badano jedynie respondentów z publicznych szkół średnich.

¹⁴ Rozkład statystyczny próby badanej młodzieży według klasy nauczania był następujący: klasa I – 25,2%, II – 24,7%, III – 24,4%, IV – 22,7%, natomiast według płci: K – 50,1%, M – 49,9% respondentów. Rozkład statystyczny wieku kadry nauczycielskiej był następujący: poniżej 25 roku życia – 1%, w przedziałach wiekowych: 26-30 – 10,4%, 31-40 – 33,4%, 41-50 – 32,5%, 51-60 – 20,3%, a powyżej roku życia 60 – 2,4% badanych. Staż pracy nauczycieli wynosił, odpowiednio – ogółem oraz w aktualnej placówce edukacyjnej: do 1 roku – 10% oraz 25%, 2-3 lata – 10,1%, 16,7%, 4-5 lat – 8,5%, 9,8%, 6-10 lat – 19,2%, 18,3%, 11-20 lat – 25,2%, 18,1%, powyżej 20 lat – 27,1%, 12% (Díaz-Aguado Jalón et al. 2010: 114-116).

¹⁵ Można domniemywać, że część młodzieży, która deklaruje brak skłonności do nawiązania współpracy, zwłaszcza z osobą z Europy Zachodniej czy Stanów Zjednoczonych kieruje się obawą o barierę językową. Może mieć to miejsce zwłaszcza, że znajomość języka angielskiego jest wśród hiszpańskiej młodzieży słaba w porównaniu do ich rówieśników z innych państw Europy Zachodniej. Wielu z nich nie jest chętnych do jego nauki czy prób komuni-

punktów procentowych mniej osób byłoby skłonnych wykonywać zadania razem z przybyszem ze Stanów Zjednoczonych, tj. 71,3% (zdecydowanie – 35,4%, raczej – 35,9%), niechętnych do nawiązania takiego kontaktu jest 28,7% (zdecydowanie – 11,2%, raczej – 17,5%). Znacząca większość młodzieży uczęszczającej do szkół średnich byłaby skłonna współpracować również z Azjatą¹⁶. Deklarację taką złożyło 57% (zdecydowanie – 18,9%, raczej – 28,1%), a niechęć do nawiązania kontaktu wyraziło 43% badanych (zdecydowanie – 14,5%, raczej – 28,5%). Nieznacznie niższy odsetek młodzieży wyraża chęć nawiązania relacji o takim charakterze z Latynosem, tj. 56,2% (zdecydowanie – 23,2%, raczej – 33%), a nie byłoby skłonne do niej 43,8% (zdecydowanie – 18,3%, raczej – 25,5%). Na piątym miejscu plasują się przybysze z Europy Wschodniej, z którymi chętnie współpracowałoby 52,6% (zdecydowanie – 16,8%, raczej – 35,8%), a niechęć wyraziło 47,4% (zdecydowanie – 16%, raczej – 31,4%). Niewiele mniejszy odsetek hiszpańskiej młodzieży podjąłby działania razem z przedstawicielem czarnej Afryki, co deklaruje 54,4% (zdecydowanie – 18,4%, raczej – 36%), a niechęć wyraża 45,6% (zdecydowanie – 18,1%, raczej – 27,5%). Mniej osób byłoby skłonnych nawiązać współpracę w zadaniach szkolnych z przedstawicielem diaspory żydowskiej, tj. 43,5% (zdecy-

kacji, które wykraczają poza wymogi przelotnych kontaktów, opartych na podstawowych zwrotach i sprymitywizowanej gramatyce angielskiej. W badaniach nie umieszczono pytania dotyczącego motywacji respondentów. Wśród innych powodów może ona obejmować zarówno dyskryminację, jak ma to miejsce w stosunku do grup, z którymi młodzi Hiszpanie są najmniej skłonni podjąć współpracę, jak i barierę komunikacyjną wobec grup, które osiągnęły wyniki jako **najbardziej atrakcyjne** towarzyszko. Równie dobrze powodem może być reputacja przedstawicieli danego kręgu kulturowego jako rzetelnych czy pracowitych. Czynniki te mogą w pewnym stopniu zakłócać wyniki i przyjmowanie wyżej wymienionych danych procentowych jako wskaźników o dyskryminacji, jak czyni hiszpańska prasa nie jest w pełni zasadne.

¹⁶ W nawiasie podano respondentom uszczegółowienie dotyczące etniczności/krajów pochodzenia w następujący sposób: Azjata (Chiny, Japonia, Indonezja, Filipiny...), Europa Wschodnia (Polska, Rumunia, Ukraina...), Afrykanie (z czarnej Afryki), Europa Zachodnia (Francja, Anglia, Włochy...) [każdorazowo zachowuję trzykropek zgodnie z wersją oryginalną]. Pozostałych grup wymienionych powyżej w tekście nie opatrzone dodatkową informacją w nawiasie; nadto, przy Żydach i Cyganach pojawia się określenie *pueblo*, które wskazuje na wspólnotowość (fakt, że „kandydaci na przyjaciół” są przedstawicielami tych wspólnot w zakresie podtrzymywania wzorców obyczajowych, są ortodoksyjni itp.), co może wpływać na zakłócenie wyników. W przypadku Żydów należy tłumaczyć *Pueblo judío* jako diaspore żydowską. *Pueblo gitano*, które można tłumaczyć dosłownie jako lud romski ze względu na rzadkie użycie tego określenia (a także domyślną wspólnotowość tej grupy etnicznej) zastępuję konsekwentnie wyrazem Cyganie. Alternatywnie można posługiwać się bardziej poprawną politycznie nazwą Romowie, jednak zostawiam bardziej tradycyjne, choć uważane w Polsce za pejoratywne określenie przez wzgląd na jego większą paralelność semantyczną z hiszpańskim określeniem *gitanos*.

dowanie – 12,6%, raczej – 30,9%), niechętnych kontaktom z nimi jest 56,5% (zdecydowanie – 23%, raczej – 33,5%). Jeszcze mniejszy odsetek młodzieży deklaruje chęć do współpracy z Marokańczykiem, tj. 35,8% (zdecydowanie – 10,9%, raczej – 24,9%), a niechętnych jest 64,3% (zdecydowanie – 29,7%, raczej – 34,6%). Na ostatnim miejscu plasują się Cyganie, z którymi 32,9% deklaruje chęć do współpracy (zdecydowanie – 11,1%, raczej – 21,8%), a niechętnych jest im 67,1% (zdecydowanie – 31,7%, raczej – 35,4%). Choć są oni mniejszością etniczną, która stale według hiszpańskich badań opinii społecznej jest najbardziej dyskryminowana, wynik procentowy dotyczący chęci ze strony młodzieży do podejmowania z nimi działań jest wyższy niż wskazywałyby na to medialne wizerunki całkowitego ich odrzucenia przez Hiszpanów.

Aprobata wobec przemocy, dyskryminacji, rasizmu oraz ksenofobii wśród uczniów

W bloku dotyczącym tej tematyki¹⁷ wprowadzono zmienną w postaci płci w związku z faktem, że postawy w tym zakresie zazwyczaj różnią się znacząco wśród dziewcząt i chłopców w wieku szkolnym¹⁸. Przedstawiono uczniom w pierwszym rzędzie pytania dotyczące stosowania przemocy w relacjach międzyludzkich, zarówno traktowanych w kategoriach ogólnych jako odnoszących się do relacji między kolegami czy koleżankami, jak i między uczniami a ich rodzicami. Podane stwierdzenie o treści: „jeśli ktoś Cię uderzy i nie oddasz, wówczas pozostali będą myśleć, że jesteś tchórzem” spotkało się z potwierdzeniem ze strony 30,7% uczniów (zdecydowanie – 11,1%, raczej – 19,6%, dane według płci wynosiły: 36,9% chłopców (zdecydowanie – 14,4%, raczej – 22,5%) oraz 24,5% dziewcząt (zdecydowanie – 7,7%, raczej – 16,8%). Stwierdzeniu temu zaprzeczyło 69,3% uczniów (zdecydowanie – 43,7%, raczej – 25,6%), w tym 63,2% chłopców (zdecydowanie – 37%, raczej – 26,2%) oraz 45,6% dziewcząt w wieku szkolnym (zdecydowanie – 50,4%, raczej – 25,2%). Z podanym uczniom stwierdzeniem, że „trzeba powodować u niektórych osób strach, by Cię szanowały” zgodziło się 14% uczniów (zdecydowanie –

¹⁷ Blok ten zatytułowany został w sondażu: *Postawy i opinie na temat przemocy i nietolerancji wśród uczniów*. Niektóre pytania dotyczące aprobaty wobec stosowania przemocy między uczniami, a także ze strony rodziców wobec dzieci pomijam z tego względu, że wykraczają poza tematykę omawianą w niniejszym artykule [por. więcej Díaz-Aguado Jalón et al., 2010: 63-66, tab. 41-43].

¹⁸ Dane procentowe uzyskane na podstawie odpowiedzi dziewcząt [Díaz-Aguado Jalón et al., 2010: 65, tab. 42], dane uzyskane na podstawie odpowiedzi chłopców [ibidem: 66, tab. 43], zagregowane dane procentowe na podstawie odpowiedzi uczniów obu płci [ibidem: 63-64, tab. 41].

3,9%, raczej – 10,1%), dane według płci wynosiły: 17,5% chłopców (zdecydowanie – 5,2%, raczej – 12,3%) oraz 10,5% dziewcząt (zdecydowanie – 2,6%, raczej – 7,9%), natomiast zaprzeczyło 85,9% uczniów (zdecydowanie – 60,6%, raczej – 25,3%), według płci: 82,5% chłopców (zdecydowanie – 55,8%, raczej – 26,7%) oraz 89,5% dziewcząt (zdecydowanie – 65,5%, raczej – 24%). Stwierdzenie o treści: „mężczyzna, który wydaje się agresywny jest bardziej atrakcyjny” spotkało się z aprobatą 7,3% uczniów (zdecydowanie – 2,1%, raczej – 5,2%), według płci: 6,9% chłopców (zdecydowanie – 2,2%, raczej – 4,7%), oraz 7,6% dziewcząt (zdecydowanie – 2,1%, raczej – 5,5%), a dezaprobatą ze strony 92,8% uczniów (zdecydowanie – 73,6%, raczej – 19,2%), według płci: 93,1% chłopców (zdecydowanie – 75%, raczej – 18,1%) oraz 92,4% badanych uczennic (zdecydowanie – 72,2%, raczej – 20,2%). Jak pokazują powyższe wyniki, potwierdzone także przez odpowiedzi na pytania o podobnej treści, jakie umieszczono w sondażu, poziom aprobaty wobec stosowania przemocy, wywoływania strachu u kolegów oraz agresji nie jest wśród uczniów wysoki. Pod koniec omawianego bloku umieszczono dwa stwierdzenia odnoszące się w sposób bezpośredni do rasizmu i ksenofobii z prośbą o opinię ze strony badanych uczniów. Proszono o ustosunkowanie się do faktu, że „w różnych państwach europejskich pojawiają się grupy propagujące działania jawnie dyskryminacyjne, w tym związane z przemocą wobec określonych mniejszości (Marokańczyków, Cyganów, Żydów...¹⁹). Do jakiego stopnia aprobujesz działania tych grup?” – odpowiedzi na to pytanie popierające działania grup o takim profilu udzieliło 7,8% uczniów (zdecydowanie – 2,7%, raczej – 5,1%), dane według płci wynosiły: 9,6% chłopców (zdecydowanie – 3,7%, raczej – 5,9%) oraz 6% dziewcząt (zdecydowanie – 1,8%, raczej – 4,2%). Odmówiło natomiast aprobaty 92,2% badanych uczniów (zdecydowanie – 75%, raczej – 17,2%), dane według płci wynosiły: 90,5% chłopców (zdecydowanie – 71,1%, raczej – 19,4%) oraz 93,9% dziewcząt (zdecydowanie – 79%, raczej – 14,9%). Zapytano również uczniów, czy „byliby skłonni głosować na partię polityczną o programie rasistowskim lub ksenofobicznym”. Na pytanie to twierdząco odpowiedziało 5,5% uczniów (zdecydowanie – 2,1%, raczej – 3,4%), dane według płci wynosiły: 7,4% chłopców (zdecydowanie – 3,1%, raczej – 4,3%) w porównaniu do 3,9% dziewcząt (zdecydowanie – 1,4%, raczej – 2,5%). Zaprzeczyło 94,4% uczniów (zdecydowanie – 84,2%, raczej – 10,2%), dane według płci wynosiły:

¹⁹ Pozostawiam trzykropek zgodnie z wersją oryginalną pytania, które kierowane było do respondentów.

92,6% chłopców (zdecydowanie – 80,7%, raczej – 11,9%) oraz 96,1% dziewcząt (zdecydowanie – 87,6%, raczej – 8,5%).

Pochodzenie z innego kraju, kolor skóry i bycie Cyganem wśród przyczyn przemocy

Jak pokazują poniższe wyniki, pochodzenie z innego kraju, kolor skóry, a także bycie Cyganem/ką, które jest uważane za najbardziej społecznie piętnowane w Hiszpanii pochodzenie etniczne, nie są umieszczane według respondentów na pierwszych miejscach jako przyczyny przemocy w szkole. Dotyczy to zarówno opinii wyrażanych przez uczniów, którzy zadeklarowali, że byli ofiarami przemocy szkolnej, jak i tych, którzy sami stosowali przemoc wobec kolegów. Szczegółowe dane przedstawiam w poniższych dwóch akapitach.

Opinie wyrażane przez ofiary przemocy w szkole

W bloku tym zadano pytania jedynie tym spośród uczniów, którzy zadeklarowali, że zdarzało im się być w szkole ofiarą w relacjach z kolegami lub koleżankami²⁰. Proszono ich następnie o wyjaśnienie, które z podanych w kafeterii przyczyn były według nich przyczyną znęcania się nad nimi [Díaz-Aguado Jalón et al., 2010: 53, tab. 31]. Przyczyny, jakie wiążą z byciem ofiarą to według respondentów w pierwszym rzędzie: „zawiść ze strony innych” (32,21%) oraz „niepodejmowanie obrony” (32,15%). Każde z tych dwóch wyjaśnień podał niemal co trzeci badany. W dalszej kolejności uczniowie wymieniali następujące przyczyny, z jakich byli ofiarą znęcania się: „bycie w szkole nowym” (23,02%), „grubszym” (18,94%), „bycie w dobrych relacjach z nauczycielami” (17,84%), „bycie takim, kto nie zachowuje się jak większość chłopaków” (16,43%) bądź „bycie taką, która nie zachowuje się jak większość dziewczyn” (16,3%) „bycie odosobnionym, bez kolegów czy koleżanek” (15,8%). O parę punktów procentowych mniej respondentów odpowiedziało, że przyczyną rzeczonych działań podejmowanych wobec nich przez innych uczniów było uzyskiwanie słabych ocen (12,11%), a w jeszcze dalszej kolejności: „pochodzenie z innego kraju” (10,72%), „bycie szczuplejszym od innych” (9,34%), „kolor skóry” (9,2%), „powtarzanie klasy” (8,97%), „jakaś forma niesprawności” (6,43%), „bycie Cyganem/ką” (5,52%), natomiast na ostatnim miejscu wymieniano „uzyskiwanie dobrych ocen” (2,11%).

²⁰ Całkowita liczba uczniów, które udzieliły takiej deklaracji: n=3 822.

Opinie wyrażane przez agresorów szkolnych

Podobne pytanie zadano tym spośród uczniów, którzy według swych deklaracji stosują agresję wobec kolegów [ibidem: 54, tab. 32]. Zapytano, jakie są tego przyczyny i podano tę samą kafeterię możliwych odpowiedzi. Rozkład wyników był następujący: „bycie osamotnionym, nieposiadanie kolegów czy koleżanek” (26,6%), „zawiść ze strony innych” (32,21%), „niepodejmowanie obrony” (32,15%), „bycie osobą nową w placówce edukacyjnej” (23,02%), „bycie grubszym” (18,94%), „utrzymywanie dobrych kontaktów z nauczycielami” (17,84%), „niezachowywanie się tak jak większość (chłopców/dziewcząt)”, odpowiednio: 16,43%, 16,3%; czy też „uzyskiwanie słabych ocen” (12,11%). Autorzy badań podkreślają, że pochodzenie z innego kraju, kolor skóry oraz bycie Cyganem/ką są zdecydowanie rzadziej podawanyymi przez respondentów przyczynami niż zawiść ze strony innych, niepodejmowanie obrony, bycie osobą nową w placówce edukacyjnej czy bycie grubszym. Traktują te dane jako świadczące o niskim poziomie wiktymizacji ze względu na te przyczyny.

Działania na rzecz równości i tolerancji w hiszpańskiej szkole

Realizacja wartości takich jak równość i tolerancja w opinii młodzieży

W ramach sondażu podano uczniom szereg stwierdzeń dotyczących realizacji wartości takich jak równość i tolerancja [ibidem: 73, tab. 53]. Istotne kwestie w zakresie podejmowanej w artykule tematyki, tj. rasizm, uwaga poświęcana przybyszom oraz akceptacja ich przez kolegów z klasy omawiam poniżej. W pierwszym rzędzie pytano młodzież, czy w ich szkole prowadzone są „zajęcia na temat rasizmu oraz uszczerbku, jaki powoduje, a także jego genezy, ewolucji i przyczyn”. Odpowiedzi twierdzącej udzieliło 30,3% (zdecydowanie – 8,3%, raczej – 22%), a zaprzeczyło 69,7% uczniów (zdecydowanie – 27%, raczej – 42,7%). Drugie pytanie dotyczyło „wystarczającej ilości uwagi, którą nauczyciele poświęcają uczniom pochodzącym z innych kręgów kulturowych czy państw”. Nauczyciele poświęcają im odpowiednio dużo uwagi według 60,4% uczniów (zdecydowanie – 27,8%, raczej – 32,6%), ze stwierdzeniem tym nie zgodziło się 29,6% spośród badanej próby (zdecydowanie – 7%, raczej – 22,6%). W trzeciej kolejności proszono o ustosunkowanie się do stwierdzenia, że „uczniowie, którzy pochodzą z innych kręgów kulturowych lub państw są dobrze przyjmowani przez kolegów i koleżanki”. Zgadza się z tym stwierdze-

niem 63,9% (zdecydowanie – 19,8%, raczej – 44,1%), a nie zgadza się 36,1% badanych uczniów szkół średnich (zdecydowanie – 6,1%, raczej – 30%)²¹.

Realizacja wartości takich jak równość i tolerancja w opinii nauczycieli

Podobne stwierdzenia podano nauczycielom z prośbą o ustosunkowanie się, z modyfikacją dotyczącą działań podejmowanych przez nich samych, a także drobną zmianą w postaci jednego dodatkowego pytania [por. ibidem: 75, tab. 54]. Proszono o złożenie deklaracji, czy „pomagają uczniom w zrozumieniu, czym jest rasizm oraz uszczerbku, jaki powoduje, a także jego genezy, ewolucji i przyczyn”, zgodziło się z tym stwierdzeniem 69,9% (zdecydowanie – 21%, raczej – 48,9%), a zaprzeczyło 30% nauczycieli (zdecydowanie – 4,2%, raczej – 25,8%). Drugie stwierdzenie dotyczyło tego, czy „uczą swoich wychowanków szanować i cenić inne kultury”, co potwierdziło 86,8% (zdecydowanie – 33,2%, raczej – 53,6%), a zaprzeczyło 13,2% (zdecydowanie – 1,1%, raczej – 12,1%). Trzecie stwierdzenie dotyczyło „wystarczającej ilości uwagi, którą nauczyciele poświęcają uczniom pochodzącym z innych kręgów kulturowych czy państw”. Deklaracje, że poświęcają im odpowiednio dużo uwagi złożyło 85,5% (zdecydowanie – 27,4%, raczej – 58,1%), a zaprzeczyło 14,5% (zdecydowanie – 1,4%, raczej – 13,1%). W dalszej kolejności proszono nauczycieli o ustosunkowanie się do stwierdzenia, że „starają się sprawić, by uczniowie, którzy pochodzą z innych kręgów kulturowych lub państw byli dobrze przyjmowani przez kolegów i koleżanki”. Zgodziło się z tym stwierdzeniem 89,5% (zdecydowanie – 31,4%, raczej – 58,1%), a przeciwną deklarację złożyło 10,5% nauczycieli (zdecydowanie – 1,2%, raczej – 9,3%).

²¹ Ten blok tematyczny obejmował również pytania dotyczące równości między płciami, walki ze zjawiskiem *machismo* w ramach działań wychowawczych, a także zapewniania przez placówkę edukacyjną realizacji ponadstandardowych potrzeb uczniów. Tych pytań i wyników nie omawiam ze względu na to, że wykraczają poza tematykę artykułu (to samo dotyczy kolejnych dwóch bloków, w których te same bądź podobne pytania zadawano nauczycielom). Tak zwane w badaniach **ponadstandardowe potrzeby** mogą dotyczyć zarówno uczniów mających problemy z przyswajaniem wiedzy, sprawiających problemy wychowawcze czy wymagających więcej uwagi ze strony nauczycieli, ale mogą również odnosić się do problemów adaptacyjnych wynikających z faktu pochodzenia z innego kręgu kulturowego czy kraju, szeregu powyższych problemów zaistniałych w ich rezultacie, bariery językowej itp. Ponieważ w odniesieniu do żadnego pytania w ramach przeprowadzonego projektu badawczego nie ma uszczegółowienia rodzaju tychże ponadstandardowych problemów, ani prośby do respondentów o podanie ich przyczyn, pytania te pozostają zbyt ogólne, by omawiać je w niniejszym artykule.

*Realizacja wartości takich jak równość i tolerancja w opinii pracowników
Departamento de Orientación*

Podobne stwierdzenia, również z drobnymi modyfikacjami, podano pracownikom rejonowych Departamento de Orientación z prośbą o złożenie deklaracji [ibidem: 76-77, tab. 55]. Proszono mianowicie o odpowiedź, czy w szkołach prowadzone są „zajęcia na temat rasizmu oraz uszczerbku, jaki powoduje, a także jego genezy, ewolucji i przyczyn”. Deklarację taką złożyło 56,5% (zdecydowanie – 7,3%, raczej – 49,2%), a zaprzeczyło 42,4% respondentów (zdecydowanie – 3,5%, raczej – 38,9%). Drugie stwierdzenie dotyczyło tego, czy „prowadzone są zajęcia z zakresu edukacji międzykulturowej, aby uczyć młodzież szacunku dla innych kultur i uznawania ich wartości”, co potwierdziło 60,1% (zdecydowanie – 8,5%, raczej – 51,6%), a zaprzeczyło 40,3% (zdecydowanie – 2,8%, raczej – 37,5%). Trzecie stwierdzenie miało na celu sprawdzenie, czy w ich opinii „nauczyciele poświęcają wystarczająco dużo uwagi uczniom pochodzącym z innych kręgów kulturowych lub państw”. Deklaracje, że nauczyciele poświęcają im odpowiednio dużo uwagi złożyło 86,7% (zdecydowanie – 19,9%, raczej – 66,8%), a zaprzeczyło jedynie 13,5% (zdecydowanie – 1,8%, raczej – 11,7%) pracowników Departamentu. W dalszej kolejności proszono respondentów o ustosunkowanie się do stwierdzenia, że „uczniowie, którzy pochodzą z innych kręgów kulturowych lub państw są dobrze przyjmowani przez kolegów i koleżanki”. Zgodziło się z tym stwierdzeniem 79,1% (zdecydowanie – 12,2%, raczej – 66,9%), a przeciwną deklarację złożyło 21% pracowników Departamentu (zdecydowanie – 2,1%, raczej – 18,9%).

*Realizacja wartości takich jak równość i tolerancja w opinii dyrektorów
szkół*

Podobne stwierdzenia, również z drobnymi modyfikacjami, podano dyrektorom szkół z prośbą o złożenie deklaracji [ibidem: 78, tab. 56]. Proszono mianowicie o odpowiedź, czy w prowadzonych przez nich placówkach edukacyjnych prowadzone są „zajęcia na temat rasizmu oraz uszczerbku, jaki powoduje, a także jego genezy, ewolucji i przyczyn”. Deklarację taką złożyło 74,6% (zdecydowanie – 17,4%, raczej – 57,2%), a zaprzeczyło 25,4% dyrektorów (zdecydowanie – 0,7%, raczej – 24,7%). Drugie stwierdzenie dotyczyło tego, czy w kierowanych przez nich placówkach „prowadzone są zajęcia z zakresu edukacji międzykulturowej, aby uczyć młodzież szacunku dla innych kultur i uznawania ich wartości”, co potwierdziło 75,9% (zdecydowanie – 22%, raczej – 53,9%), a zaprzeczyło 24,4% (zdecydowanie – 1%, raczej – 23,4%). Trzecie stwierdzenie miało na celu sprawdzenie, czy w opinii dyrekcji „nauczyciele poświęcają

wystarczająco dużo uwagi uczniom pochodzącym z innych kręgów kulturowych lub państw”. Deklaracje, że nauczyciele poświęcają im odpowiednio dużo uwagi złożyło 95,4% (zdecydowanie – 42,9%, raczej – 52,5%), a zaprzeczyło jedynie 4,7% (zdecydowanie – 1,7%, raczej – 3%) dyrektorów. W dalszej kolejności proszono dyrektorów szkół o ustosunkowanie się do stwierdzenia, że „uczniowie, którzy pochodzą z innych kręgów kulturowych lub państw są dobrze przyjmowani przez kolegów i koleżanki”. Zgodziło się z tym stwierdzeniem 91,7% (zdecydowanie – 22,7%, raczej – 69%), a przeciwną deklarację złożyło 8,3% dyrektorów placówek edukacyjnych (zdecydowanie – 1%, raczej – 7,3%).

Uczestnictwo młodzieży w programach edukacyjnych skierowanych na pokojowe współistnienie oraz zapobieganie przemocy

Zdecydowana większość młodzieży z hiszpańskich szkół średnich deklaruje, że uczestniczyli w programach edukacyjnych ukierunkowanych na tak zwane *convivencia*, to jest pokojowe współistnienie [ibidem: 88, tab. 64]. Spośród badanych uczniów, 84,3% potwierdza, że uczestniczyło w takich działaniach, a jedynie 15,7% udzieliło odpowiedzi przeciwnej. Na szczegółowe pytanie dotyczące treści tychże programów, 74,8% odpowiedziało, że uczestniczyło w szkoleniach, zorientowanych na zwiększenie „tolerancji i szacunku między kulturami”, wobec 25,2% młodzieży, która w takich działaniach edukacyjnych nie uczestniczyła. Inne treści celowych programów edukacyjnych dotyczyły (wyniki podaję w kolejności malejącej według odsetka odpowiedzi twierdzących): „równego statusu kobiet i mężczyzn” (tak – 78%, nie – 22%), „rozwiązywania konfliktów społecznych” (tak – 75,3 %, nie – 24,7%), „zapobiegania przemocy” (tak – 73,4%, nie – 26,6%), „uczenia się poprzez współpracę” (tak – 60,1%, nie – 39,9%), „rozwiązywanie konfliktów poprzez mediacje”²² (tak – 56,7%, nie – 43,3%), „znęcania się we wzajemnych relacjach między uczniami”²³ (tak – 56,5%, nie – 43,5%), „umiejętności społecznych” (tak – 55,9%, nie – 44,1%) oraz „partycypacji demokratycznej” (tak – 54,1%, nie – 45,9%).

²² W kierowanym do uczniów pytaniu umieszczono w nawiasie wyjaśnienie dotyczące mediacji, eliminujące możliwość błędnego rozumienia przez nich tego pojęcia.

²³ Oryginalne określenie, jakiego użyto w zastosowanej metodzie to: *acoso entre iguales* (dosł. znęcanie się między równymi). Jest ono odpowiednikiem angielskiego, znanego polskim socjologom terminu *bullying*, inne pokrewne terminy to m.in. *acoso laboral*, tj. *mobbing* w miejscu pracy, *acoso sexual*, tj. znęcanie się na tle seksualnym (będąca dla Hiszpanów bardziej obszernym znaczeniowo pojęciem niż *violencia sexual*, tj. przemoc na tle seksualnym), *acoso psicológico*, tj. znęcanie się o charakterze psychologicznym.

Wnioski i zakończenie

Przedstawiane badania wskazują, że jakość współistnienia w szkole jest oceniana wysoko zarówno przez uczniów hiszpańskich szkół średnich, ich nauczycieli, dyrektorów szkół oraz pracowników Departamentu. Aprobata wobec przemocy w szkole, a także dyskryminacji, rasizmu i ksenofobii, wyrażana przez mniejszość badanej młodzieży, choć niepokojąca, nie jest w żadnym razie zjawiskiem specyficznym dla środowiska szkolnego, a odzwierciedla istnienie tych problemów w społeczeństwie. W ramach hiszpańskiego systemu edukacyjnego podejmowane są działania ukierunkowane na uczenie pokojowego współistnienia. Obejmują one m.in. propagowanie tolerancji, uczenie rozwiązywania konfliktów oraz mediacji, a także promowanie partycypacji demokratycznej. Co istotne, na stałe wpisane są współcześnie w te działania cele związane z integracją imigrantów w społeczeństwie hiszpańskim. Działania te obejmują walkę z ksenofobią i rasizmem, a także edukację międzykulturową [por. np. Olmo Pintado, 2007: 187-203], mającą uczyć młodzież aprobata wobec osób pochodzących z odmiennych kręgów kulturowych czy też mających inny kolor skóry. Podejmowane są środki na rzecz szkolenia nauczycieli w tym zakresie, koordynacji między placówkami edukacyjnymi, wdrażania programów prewencyjnych, konsekwentnie obejmują je hiszpańskie podręczniki edukacji obywatelskiej oraz towarzyszące im przewodniki dla nauczycieli [np. Salas Ximelis (red.), Bellido Cruz, García Martín, García Peña, 2007a, 2007b], a także proponuje się budowanie w ramach szkół zespołów wśród uczniów mających działać na rzecz realizacji powyższych celów.

Bibliografia

- Aranda Campoy Tomás Jesús, Pantoja Vallejo Antonio (2005), *Hacia una expresión de diferentes culturas en la aula. Percepciones sobre la educación multicultural*, "Revista de Educación", No. 336.
- Calvo Buezas Tomás (2008), *Actitudes ante la inmigración y cambio de valores. La encuesta escolar 2008*, Madrid, Centro de Estudios sobre Migraciones y Racismo UCM, Madrid.
- Calvo Buezas Tomás (1998), *La violencia rasista y xenófoba. Una minoría frente a una mayoría de jóvenes solidarios*, "Estudios de Juventud", No. 42.
- Díaz Aguado Jalón María et al. (2010), *Estudio estatal sobre la convivencia escolar en la educación secundaria obligatoria. Desde las perspectivas del alumnado, el profesorado, los Departamentos de Orientación y los Equipos Directivos*, Madrid, Ministerio de Educación, Secretaría de Estado de Educación y Formación Profesional, Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, Subdirección General de Relaciones con las Administraciones Territoriales.

- Esperanza Casado Fco Javier (2006), *La problemática convivencial en nuestros centros educativos ¿Qué podemos hacer? Avances en Supervisión Educativa*, "Revista de la Asociación de Inspectores de Educación de España", No. 2.
- Ibarra Esteban (2009a), *Crisis Económica, Xenofobia y Neofascismo en España*, Informe Raxen. Especial 2009. Movimiento contra la Intolerancia. Racismo, Xenofobia, Antisemitismo, Islamofobia, Neofascismo, Homofobia y otras manifestaciones relacionadas de Intolerancia a través de los hechos. Unión Europea, Fondo Social Europeo/Ministerio de Trabajo e Inmigración, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Dirección General de Integración de los Inmigrantes, Madrid.
- Ibarra Esteban (2008), *Derechos Humanos para todos los inmigrantes*, 60.º Aniversario. Informe Raxen. Movimiento contra la Intolerancia. Racismo, Xenofobia, Antisemitismo, Islamofobia, Neofascismo, Homofobia y otras manifestaciones relacionadas de Intolerancia a través de los hechos. Unión Europea, Fondo Social Europeo/Ministerio de Trabajo e Inmigración, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Dirección General de Integración de los Inmigrantes, No. 40, Diciembre, Madrid.
- Ibarra Esteban (2009b), *Diálogo Intercultural y Derechos Humanos*, Informe Raxen. Movimiento contra la Intolerancia. Racismo, Xenofobia, Antisemitismo, Islamofobia, Neofascismo, Homofobia y otras manifestaciones relacionadas de Intolerancia a través de los hechos. Unión Europea, Fondo Social Europeo/Ministerio de Trabajo e Inmigración, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Dirección General de Integración de los Inmigrantes, No. 44, Diciembre, Madrid.
- Ibarra Esteban (2010), *Ofensiva Xenófoba durante la Crisis Económica*, Informe Raxen. Especial 2010. Movimiento contra la Intolerancia. Racismo, Xenofobia, Antisemitismo, Islamofobia, Neofascismo, Homofobia y otras manifestaciones relacionadas de Intolerancia a través de los hechos. Unión Europea, Fondo Social Europeo/Ministerio de Trabajo e Inmigración, Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, Dirección General de Integración de los Inmigrantes, Madrid.
- Kymlicka Will (1996), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press.
- Kymlicka Will (2009), *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press.
- May Stephen (1999), *Critical Multiculturalism and Cultural Difference. Avoiding Essentialism*, (in:) S. May (ed.), *Critical Multiculturalism. Rethinking Multicultural and Antiracist Education*, London, Falmer Press.
- Modood Tariq (2007), *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge, Polity Press.
- Moller Okin Susan (1997), *Is Multiculturalism Bad for Women*, "Boston Review, A Political and Literary Forum", October/November.
- López Pacheco Jesús (2010), *Unidad didáctica "Danzas del mundo"*, "Emásf. Revista digital de educación física", No. 5.
- Martí Puig Manuel, Moliner García María Odet (2002), *Estrategias didácticas para la solución cooperativa de conflictos y toma de decisiones consensuadas. Mejorar la convivencia en la aula*, "Revista electrónica interuniversitaria de formación de profesorado", Vol. 5, No. 3.
- Navarro Perales María José (1992/1993), *Educación intercultural, currículo y acción tutorial*, "Enseñanza & Teaching. Revista interuniversitaria de didáctica", No. 10-11.

- Olmo Pintado (del) Margarita (2007), *La articulación de la diversidad en la escuela. Un proyecto de investigación en curso sobre las "Aulas de Enlace"*, "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares", Tomo 62, Cuaderno 1 (numer poświęcony tematowi: Valles i inne dzielnice Madrytu oraz artykulacja ich tożsamości miejskich).
- Otoubá Onana, Paulin Pierre (2006), *Discriminación, multiculturalidad e interculturalidad en España. Un análisis desde la escolarización de la infancia subsahariana*. Colección Educación Crítica, No. 7, IEPALA Editorial, Madrid.
- Pastor Vicedo Juan Carlos, González Villora Sixto, Cuevas Campos Ricardo, Gil Madrona Pedro (2010), *El profesorado de educación física ante la inmigración*, "Cuadernos de Psicología de Deporte", Vol. 10, No. 3 (numer specjalny).
- Phillips Anne (2007), *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Salas Ximelis Antonio (red.), Bellido Cruz Luis José, García Martín Sergio, García Peña José Luis (2007a), *Educación para la Ciudadanía. Guía didáctica*, Proyecto Equalia, ESO, León, Editorial Everest, S.A.
- Salas Ximelis Antonio (red.), Bellido Cruz Luis José, García Martín Sergio, García Peña José Luis (2007b), *Educación para la Ciudadanía*, Proyecto Equalia, ESO, León, Editorial Everest, S.A.
- Salomón Sancho Lourdes, Delgado Ana M., Oliver Cuello Rafael (2006), *Hacia un aula virtual plurilingüe y multicultural*, "RED, Revista de Educación a Distancia", No. 15.
- Santa Cruz Iñaki Botton (de) Lena, Gómez Aitor, Ramis Mimar, Serradell Olga (2007), *Transnacionalidad y migración como factores de desarrollo. El proyecto I+D TRANSMIGRA*, (w:) J. Giró Miranda (red.), *La escuela del siglo XXI. La educación en un tiempo de cambio social acelerado. (XII Conferencia de Sociología de la Educación. Logroño, 14-15 Septiembre 2006)*, Logroño.
- Valero Garcés Carmen (2001), *El desafío de la interculturalidad en la aula. Experiencias para la asimilación de valores y el conocimiento del otro. Encuentro*, "Revista de investigación e innovación en la clase de idiomas", No. 12.
- Valero Valenzuela Alfonso, Gómez López Manuel (2007), *Multiculturalidad en las clases de Educación Física a través de los juegos del mundo*, "Educación Física y Deportes", No. 105.
- Valle Loroño (del) Ana Irene, Usategui Basozabal Elisa (2006), *Inmigrantes en la escuela. La mirada del profesorado*, (w:) Giró Miranda Joaquín (red.), *La escuela del siglo XXI. La educación en un tiempo de cambio social acelerado. XII Conferencia de Sociología de la Educación. Logroño, 14-15 Septiembre*.

SUMMARY**Spanish youth attitudes towards diversity.
The problems of a multicultural society**

The article presents the results of a national survey on attitudes of the young generation towards cultural, ethnic and racial diversity in Spain. It covers topics related to the youths' coexistence in secondary schools, including: their ability of cooperation with pupils from different ethnic or cultural backgrounds; approval of aggression; violence and victimization on racial and xenophobic grounds. As multiculturalism has become the major focus of the Spanish educational system, with an objective to reduce xenophobia and enhance mutual acceptance, the survey findings also provide information concerning the perception of preventive activities undertaken within its institutions, both on the part of the youths, as well as schoolteachers, and administrative officials.

KATARZYNA NIZIOŁEK

KATEDRA SOCJOLOGII STRUKTUR SPOŁECZNYCH

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

*ONE WORLD, MANY PEOPLES*¹. TOWARDS ART FOR MULTICULTURALISM

KEY WORDS: art for multiculturalism, artistic (cultural) citizenship, intercultural integration, multiculturalism, social art

A number of contemporary artists focus their efforts on facilitation of dialog between diverse cultural groups or communities, aim at unfolding the social dynamics of otherness, or try to challenge stereotypes that many an intergroup relation is influenced with. Paweł Althamer and his neighbor collaborates – all dressed in golden jumpsuits, modeled as aliens – set out on a journey to visit the Dogon people in West Africa to experience an intercultural encounter in its most basic form². The well-known street artist Banksy painted cracking holes in the West Bank Barrier, the wall separating Israel and Palestinian territories, and filled those holes with images of blue skies, golden-sand beaches, and merry children³. Rafał Betlejewski in a public project “I Miss You, Jew!” mobilized citizens of towns and cities across Poland to take collective photographs in places where the pre-war Jewish communi-

¹ The part of the title in italics is a paraphrase of the „one world, one people” slogan, connected to the peace movement. Among other appearances, the slogan was imprinted on the vinyl edition of John Lennon and Yoko Ono’s single „(Just Like) Starting Over/ Kiss, Kiss, Kiss” (1980) – in the form of an inscription on the inner part of the record.

² For more information about the project see e.g.: http://www.openartprojects.org/Projects/view/1502/pl_pl/Wspolna-sprawa. All the reference websites were accessed on May 11, 2011.

³ Altogether Banksy created nine provocative pieces along the barrier, to be seen, among other websites, on: <http://arts.guardian.co.uk/pictures/0,,1543331,00.html>. The images are no longer available on <http://www.banksy.co.uk>, where they were initially presented.

ties used to live⁴. Shahram Entekhabi in his video pieces “starring” Mehmet, Migel, Mladen and other popular ethnic characters, deconstructs the many roles which immigrants are perceived through in Western societies [ed. Smolak, Ujma, 2007]⁵. Suzanne Lacy, a contemporary American performer and feminist, has been working on dialogic projects devoted to women, teenagers and minorities since the 1970s, including “Crystal Quilt”, “Code 33” and “Skin of Memory” [Fryd, 2007; Kester, 2004; Lippard, 1988; Roth, 1988]⁶. John Malpede, who has been engaged with the homeless of Los Angeles’s Skid Row within the Los Angeles Poverty Department (LAPD) since the mid 1980s, uses theatre as a means of empowerment and communication with the public and policy makers [Burnham, 1989]⁷. Photographer Oiko Petersen in his series titled “Guys. From Poland with Love” exposes the various masks and guises imposed on gay men, and in “Downtown Collection” reintroduces people with Down syndrome as beautiful, sensitive and in their own way – perfect [Petersen, 2010]⁸. Deitmar Schmale, a German actionist, for ten days cleaned private houses and office spaces for a minimum wage in Trójmiasto, Poland, to put to the question the stereotypical image of a “polnische Putzfrau” (a cleaning lady from Poland employed in Germany as a “Gastarbeiter”) [Jopkiewicz, Karaś, 2010]. And last but not least, Artur Żmijewski in a socio-artistic experiment documented in the “Them” video creates conditions for a face-to-face confrontation between radical activist groups (nationalist, Catholic, Jewish and leftist), and provokes an open and ultimately violent conflict between them to uncover the mechanisms of political divisions⁹.

From the artistic point of view, the examples listed above fall into many categories, from public art, to guerilla or street art, to community art. They also reflect a variety of media and techniques that can be used artistically, from painting, photography and video, to theatre and performance (including so-called life theatre or everyday performance). They may be participatory, provocative or subversive, conversational or interventionist, affirmative or dis-

⁴ As a part of the project the photographs are published on the website: <http://www.tesknie.com>.

⁵ <http://www.entekhabi.org>.

⁶ <http://www.suzannelacy.com>. The documentation of selected projects can be viewed on Lacy’s YouTube channel: <http://www.youtube.com/user/suzannelacy>.

⁷ <http://lapovertydept.org/>.

⁸ <http://www.oikopetersen.com>.

⁹ I have watched the video during the 5th Symposium “Warto zapytać o kulturę”, which took place in Ciechanowiec on November 20-21, 2009.

ruptive. Yet, however varied in terms of aesthetics, artistic motivation or relation to the audience, they all represent a common belief that art can be a tool of social change. This belief can be traced back to Joseph Beuys's original concept of "social sculpture" ("soziale Skulptur") [Kaczmarek, 2001], or Allan Kaprow's theory of happening as connecting art to the real life¹⁰, or Oskar Hansen's "open form" philosophy [Hansen, 2005]. By interfering with human relations, world views and ways of thinking, art can be consciously used to bring a change, namely a change in the attitudes towards cultural differences (both between, and within societies). In other words, it can help to achieve the purpose of multiculturalism, not in art, but in the society. Hence, we may speak of a specific area of art under scrutiny here, which I propose to term "art for multiculturalism", as contrasted with "multiculturalism in art" (seen merely as a topic of art, like in the case of the iconic 16th-century painting "The Tower of Babel" by Pieter Bruegel the Elder). One of the clearest, though metaphorical, expressions of this view on the mission of art is the "window right" pronounced in 1990 by Hundertwasser in one of his socio-artistic manifestos: "A person in a rented apartment must be able to lean out of his window and scrape off the masonry within arm's reach. And he must be allowed to take a long brush and paint everything outside within arm's reach, so that it will be visible from afar to everyone in the street that someone lives there who is different from the imprisoned, enslaved, standardised man who lives next door" [Hundertwasser, 2007: 17]. For Hundertwasser and others difference is the artistic platform. Without being overtly political, "art for multiculturalism" fights against intolerance, narrow-mindedness, prejudice, ignorance, discrimination, dogmatism, and xenophobia. It refers to diversity as the primary and indispensable human condition, and it ventures further afield for the experience of cross-cultural contact and communication.

On the other hand, the institutionalized art world seems to be resistant to the practice of multiculturalism and still stuck to national identities, which is best evidenced by the Venice Biennale with its national pavilions and exhibitions¹¹. However, something is changing in this matter, too. This year Poland is being represented by Yael Bartana, a citizen of Israel, who is best recognized for her "delusional" (as she calls them) political videos: "Nightmares", "Wall and Tower" and "Assassination", utopian narratives, in which she explores

¹⁰ For Kaprow's writings see e.g. UbuWeb Historical: <http://www.ubu.com/historical/kaprow>

¹¹ Also most museums and galleries, the main institutions of the art world, are national, state-sponsored institutions, and their missions are strictly connected to national values and identity.

the notions of homeland, return, belonging, ritual, identity and collectiveness. Since 1895, when the biennale was established, it is said to be happening only for the fourth time that a country is being represented by a non-citizen, a foreigner [Tomczuk, 2011], including Nam June Paik, who shared with Hans Haacke the Golden Lion for the German Pavilion in 1993.

Marzanna Morozewicz [2010] argues that the idea of universality has been present in the biennale at least since 1980, when the curatorial presentations in Arsenal were initiated. These exhibitions have been systematically conceptualized around issues of general importance, as manifestations of human values and concerns, transcending state or national boundaries. The past exhibitions were given titles like “Plateau of Humankind” (2001) or “Making Worlds” (2009), and aspired to create interlinks between the arts of the world. In addition, for about a decade many a participating artist has been introduced by the names only, and not one’s national affiliation. Others, such as Roman Ondak (Slovakia), Santiago Sierra (Spain), or Steeve McQueen (the United States), while still representing their nation states, have consciously used their works as leverages for the critical discussion of the anachronic “national art” concept. “It also seems – writes Morozewicz [2010: 107] – that in the new millennium the subsequent editions of the biennale have been an attempt to discover or invent a universal visual language, which would finally allow communication between all the nations”.

Yet “art for multiculturalism” seemingly stands for challenging the utopia of “one world” and affirming differences rather than promoting the ideal of humanity seen as a universal human condition or culture (a false ideal, one might say). The concept of a universal artistic language, a code of international art, a visual Esperanto, appears to be just another anachronism (or false ideal). “‘Globalization’ is a term that is deprived of its own reality, of any truth about the world that would stand behind it. It originates in the exaltation of the media and in the illusion of similarity. ‘Globalization’ is a product of our megalomaniac social imagination” – says art critic, Maria Anna Potocka [2010: 327]¹². However controversial her thesis might seem at first sight, the observation that there is no “one world” (no one global culture) is much closer to the reality than the excessively cited and widely misunderstood Marshall McLuhan’s metaphor of “global village” [ed. McLuhan, Zingrone, 2001].

¹² This and the following citations from Polish literature or websites have been translated into English by the authoress.

In the 1990s, Roland Robertson [1992], one of the first theorists of globalization, defined the process as a dialectic one, combining both universalistic (global) and particularistic (local) tendencies, and introduced the term “glocalization” into sociological discourse. While describing globalization as “the compression of the world and the intensification of the consciousness of the world as a whole” [Robertson, 1992: 8], Robertson has placed the main emphasis on the problem of identity and its relativization. Hence, he would probably agree with Potocka in that globalization should be looked at as a collective state of mind perpetuated by global communications rather than a unifying cultural force. In terms of culture, the results of globalization vary a lot. Cultures of the world and within societies co-exist and intermix, compete or hybridize, protect themselves, fear and fight each other, but – luckily – are not one.

What is so lucky about it? Imagine that Esperanto, which was first detailed as an artificial language by Ludwik Zamenhof in 1887 [Eco, 2002], has since become a world language. What effect would it have on world cultures? Would it wipe out wars, which Zamenhof, quite naively hoped for? Would it change our view of the world (after all, the way we see it depends on how we describe it)? Would it enrich or impoverish our cultural experience? A number of contemporary sociologists and other social scientists, claim that cultural differences are the very source of social development. Diversity within a society is considered a benefit and an advantage. Hence, multiculturalism, as one of the possible scenarios for globalization, and apparently one that is coming true, has become a phenomenon of growing interest to social scientists, both theorists and researchers.

The semi-political ideal of multiculturalism (or cultural pluralism), when translated into scientific language, first and foremost denotes diversity. Yet, to speak about multiculturalism, it is not enough to see that there are many different cultures. It is equally important to note how these cultures interact. There are at least several distinguishable and contrasting models of the interactions in question: American, Australian, British, Canadian, French, German, or Swedish, to mention but a few (all resulting from global migrations)¹³. In opposition to the assimilation model, embodied in the early immigration

¹³ The concept of the “models of integration” has been criticized by sociologists in its own right for its ideological rigidness, practical ineffectiveness, and theoretical inadequacy to describe the variety and complexity of situations related to migrations in the globalizing world. An alternative is seen in the paradigm of “transnationalism”, according to which migrants are not connected to any nation state, neither the one they come from, nor the one they arrive at [Wieviorka, 2008].

policies and studies, these distinct models, however specific and complex, may be embraced by the overall term “intercultural integration”. Instead of domination, subjection or inferiority, the term implies equality, exchange and mutual gain. It also goes beyond the popular notion of tolerance (understood as indifference), invites openness and understanding in intercultural contacts, and last but not least, involves some minimum and negotiable, presumably democratic, common standards. According to Andrzej Sadowski [1995: 222], from the normative point of view, “cultural (ethnic) pluralism” refers to a situation when “particular ethnic groups have a full possibility, based on the legally secured and publically guaranteed equal chances, of maintaining their identities, and of cultivating and developing their cultures. It is a situation, which is dominated by the view that nurturing cultures of diverse ethnic groups within a nation-state enriches the culture of the entire society, that is, constitutes a positive value”. Intercultural integration could be defined as a set of practical and institutional means to achieve this end. Hanna Bojar [2000: 40-41] enumerates the characteristics of the pluralist integration model: symmetry and balance in mutual relations, consensus and compromise, cooperation, equality, lack of prejudice and stereotypes. She finds the model of prime importance to the formation of a democratic society. Will Kymlicka and Wayne Norman [2003] search for “multicultural integration”, as they call it, precisely in the creation of a new, transcendent identity founded solely on citizenship (or equal membership in the state). Such integration requires not only common social and political institutions, but also recognition of various ethnocultural groups. Multicultural integration, according to Kymlicka and Norman [2003: 14], “accepts that ethnocultural identities matter to citizens, will endure over time, and must be recognized and accommodated within these common institutions. The hope is that citizens from different backgrounds can all recognize themselves, and feel at home, within such institutions”.

“One world, one people” was an effective frame for the peace movement of the 1960s and 1970s. The framing process behind it, as theorized by David A. Snow and others [1997], allowed everyone to either join in, or support the cause, no matter race or occupation. A similar catch phrase for multiculturalism would be “all different, all equal”. Originally referring to racial, national and ethnic groups, multiculturalism has nowadays expanded to embrace other culturally distinct social entities, such as: social classes, gender categories, age groups, urban and rural communities, the sick and the disabled, or the homeless. They are either described as social minorities (with a stress on the lower status), or social enclaves (with emphasis on inclusion/exclusion processes).

They may also be referred to as post-national identities in order to signal the decline of nationality in favor of other cultural identifications (either subnational, or transnational). In consequence, the multicultural society is viewed as a society that accepts, appreciates and promotes cultural differences of any kind. Hence, interaction and communication between the different cultures, minorities, enclaves or identity groups is central to the social practice of such a society, be it on global, national or local level. And it is precisely the point where art comes to action. "Art is a potential link across differences. It can be constructed as a bridge among people, communities, even countries – writes performer, Suzanne Lacy [1991: 64]. The space of art is a neutral one in many people's experience, making it an unthreatening meeting ground". The artists mentioned in the first paragraph have all, though by different means, attempted to utilize this ground for the sake of multiculturalism, as described above. None of the projects, however, has been ever presented as social activism. They have been introduced and analyzed as works of art, although certain aspects of these projects cannot be grasped by the theory of art. It seems that the commonly underestimated aspect of art is its active relation to social change, and engagement in the "mundane" aspects of the reality, including "real" people with their "real" problems. On the other hand, when art is seen and used instrumentally, not only artists reach for artistic means in the pursue of dialogic openness between diverse groups of people. There is a wide array of artistic activities undertaken by local leaders, cultural animators, third-sector workers, educators, activists and amateurs, who share similar concerns, repertoire and purpose. None of them has been ever called an Artist, and none of such projects has been ever called Art.

In order to bridge this theoretical divide and introduce an alternative approach, at the 13th Polish Congress of Sociology in 2007, I suggested describing the activities that combine artistic expression with a social (public) aim as "social art". The term has been inspired by Joseph Beuys's concept of "social sculpture" and Suzanne Lacy's projects, which have been on several occasions referred to as "social art" [Rothenberg, 1988], however without any further explanation of the term. I have decided to incorporate the term into the sociological framework for two reasons. On the one hand, the adjective "social" suggests a parallel to social activity and social organizations (as social art takes place in the same sector of society); on the other, it highlights the distinction of social art from public art, community art, activist art, and other

similar phenomena, with which it should not be confused¹⁴. I propose to look at social art as a combination of five crucial elements:

1. The aim or result of an activity (social change or public benefit);
2. The addressees of the activity (broad social groups or categories);
3. The way the addressees are engaged in the activity (no barriers of participation or reception);
4. The place where the activity is carried out (public, institutional sphere);
5. The bottom-up quality of the activity (spontaneity, self-organization, responsiveness, etc.).

Social art may be created by individuals, groups or communities (of different kind, and varied closeness of inner bonds), who act in the mezzo-sphere (between the micro-private and macro-public), beyond “traditional” political institutions [Offe, 1995]. It is usually set in the context of an open public space, local community, or minority group (i.e., a group of a lower social status and limited possibilities of citizen or political action). In these contexts, it takes a number of varied and often innovative forms – of an artistic installation, street graffiti, mural, poster, billboard, theatre, happening, participatory photography, mental map, stilt training, etc. Dependent on the context and form, it may fulfil at least ten distinct citizen functions: articulation of social problems and needs, unmasking symbolic messages, space revalorization, communication with participants or addressees of an action, mobilization of participants, creating social bonds, identity construction, social protest, resource mobilization, and changing attitudes¹⁵.

To illustrate the concept of social art, the following sections of the article present and detail three projects, which not only combine art with social aim and result, but also support multiculturalism: (1) “Where the Hell Is Matt?”, a global action initiated by an individual named Matt, who for the last five years has mobilized hundreds of thousands of people around the world to dance with him the humorous Matt’s dance¹⁶; (2) “Bridging the Distance”, a Polish-Indian cooperation involving youngsters from Nowa Wola in Podlaski region, Poland, and young Oneidas from Ontario, Canada; and (3) “Our World in 36 Snapshots”, a local project aimed at integration of Polish and Chechen children in a Bialystok primary school.

¹⁴ For analysis of the distinction between social art and public art, community art, and activist art, see Niziołek, 2009.

¹⁵ For a fuller analysis of social art see: Niziołek, 2008.

¹⁶ To view Matt’s dancing videos go to: <http://www.wherethehellismatt.com/>.

Where the Hell Is Matt?

“Where the Hell Is Matt?” seems to be an essentially global phenomenon. Dancing Matt (actually Mathew Harding) is an individual at his mid thirties, located in Seattle, who, according to his own story, at one point quit his job and ventured for something new and exciting. For the money he had saved he went for a trip around Asia, meanwhile creating a website to keep his friends and relatives updated about his voyage. In Hanoi a friend taking a picture of Matt’s asked him to do “that dance”, the same funny dance that later has won Matt’s popularity. Matt did the dance, and the friend filmed his performance. It was uploaded to Matt’s website and as time passed turned out to be an Internet hit, or “a viral video”, to use the Internet jargon. The worldwide response brought Matt to the attention of a chewing-gum company, who offered him an unusual job. They wanted him to go for another trip and make another video for the sake of advertising. As a result, in 2006 he took a six-month trip through 39 countries and the 7 continents. Wherever he went, he danced in front of famous landmarks and street scenes. A year later Matt came up with a new idea, to invite other people to dance with him. The sponsor agreed and Matt set off for his third trip around the world, visiting 42 locations in 14 months (according to Wikipedia¹⁷). He has since continued his project, meanwhile announcing the videos a hoax, starring in the Visa “Travel Happy” campaign, and creating a special video to celebrate the 2010 FIFA World Cup. In his videos Matt dances to the sounds of “Sweet Lullaby” by Deep Forest, which is a mixture of ethnic and electronic music, or the song “Praan”, composed by Garry Schyman and performed by Palbasha Siddique, with lyrics by Rabindranath Tagore (taken from the poem “Stream of Life”, a part of “Gitanjali”). His videos are available on YouTube, Google Video and Vimeo. He also runs his own website and writes a blog (a travelogue) to keep people informed and entertained. With his fellow dancers and fans he communicates via e-mail. He occasionally gives speeches about his project at conferences and conventions of various kind (being represented by a prominent artist agency). He has also delivered an academic lecture to the students of Champlain College in Burlington. So far his 2008 video has been watched by almost 38 million people¹⁸. His project has also received an extensive coverage in the mainstream media, including The Guardian, Washington Post, Los Angeles Times, and New York

¹⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Matt_Harding.

¹⁸ <http://www.youtube.com/watch?v=zlfKdbWwruY&NR=1>.

Times. On July 22, 2008 a video of Matt dancing was made the Astronomy Picture of the Day by NASA. The caption below the image said “Happy People Dancing on Planet Earth”, and in the accompanying explanation it was stated: “What are these humans doing? Dancing. Many humans on Earth exhibit periods of happiness, and one method of displaying happiness is dancing. Happiness and dancing transcend political boundaries and occur in practically every human society. Above, Matt Harding traveled through many nations on Earth, started dancing, and filmed the result. The video is perhaps a dramatic example that humans from all over planet Earth feel a common bond as part of a single species. Happiness is frequently contagious – few people are able to watch the above video without smiling”¹⁹.

The huge success of Matt’s dancing videos is a perfect example of the possibilities of the new, electronic media and the Internet. It reflects the democratic potential and mobilizing capability of the Web. The films fall into the new category of “viral videos”, mostly amateur and not-for-profit videos that are passed electronically, from person to person, friend to friend, through video sharing websites, social media, private e-mails and other new technological devices. Since filming, editing and publishing tools have become available to large numbers of people (still not everyone, as the global technological or digital divide remains the issue of the day), cultural production is no longer the privilege and advantage of certain social groups, the so-called cultural elite, or the owners and managers of cultural industries. At times the two “worlds” notably intersect, like in the case of musician Czesław Mozil and poet Michał Zabłocki’s collaboration with the Internet users, which resulted in the 2008 long play “Debiut” (by Czesław Śpiewa). Zabłocki has gained Internet recognition for running a chat room devoted to what he calls “multipoetry”. He regularly connects with other people on-line to collectively write poems. Each verse of a poem is signed by the author’s Internet nick, and each of the project participants agrees that his creative work will be used freely. According to Zabłocki, “The work of art is not the poem itself, but the SITUATION, in which it is created”²⁰. This global shift toward cultural democracy, as exemplified by the “Where the Hell Is Matt?” and Zabłocki’s multipoetry, has also resulted in a new cultural activism, known as the free culture movement. The movement promotes the freedom to distribute and modify creative works by using the

¹⁹ <http://apod.nasa.gov/apod/ap080722.html>.

²⁰ <http://multipoezja.onet.pl/projekt.html>.

Internet and other media beyond the copyright restrictions. It advocates free sharing of content, be it information, software, video, music, or poetry.

Matt's dancing videos can also be seen as an example of what Robertson termed glocalization, combining the universal with the particular, the global and the local. For one thing, dancing, as highlighted by NASA, is a universal cultural activity. All the peoples, from tribes to nations, from the global North to the global South, do dance. Matt's dance has no particular cultural reference or anchor. It is neither traditional, nor ethnic. It is not even classical, modern, or hip-hop. Neither is it representative of any particular group of people. Or, perhaps more accurately, it was not, as since Matt started his project, a growing community of dancers (and viewers) has been emerging. This community could be described as ephemeral, or a "new tribe", or a "quasi-community" based on "quasi-interactions". Most notably, the members or participants of this community are connected through the Internet, and have only met once face-to-face to do the Matt's dance together. They do know Matt but most of them do not know each other. The fact is that there is only one thing, one experience, they have in common – the dance. Otherwise, they are the most diverse community in the world, or not a community at all. In fact, every single Matt's video is not only a manifestation of the oneness of human species, but at the same time a celebration of its diversity, of differences among peoples, cultures and localities. It could be poetically summed up with the famous U2 line: "We're one, but we're not the same". Apart from advertising commercial products, such as a chewing gum or a credit card, Matt's videos work as a front-page advertisement of multiculturalism.

Bridging the Distance

"Bridging the Distance" was a Polish-Indian cooperation involving youngsters from Nowa Wola in Podlaski region, Poland, and young Oneidas from Ontario, Canada. On the one hand, the project was aimed at building social bonds within the local community, strengthening local identity, and providing the local people with a sense of value and exceptionality. On the other hand, it was designed to bridge cultural differences, and facilitate the development of intercultural competence among the participants. It was addressed to children and teenagers, as well as the whole local community, and the partner community in Canada. The young participants were engaged in the project mostly as photographers and story-gatherers. They were supported by the older mem-

bers of the community, parents and grandparents, who played the important role of informers. On this level the project bridged not only the intercultural, but also intergenerational distance. However, it was the children and their unspoilt insight into the reality of Nowa Wola that constituted the core of the project activities and results: "The youngest asked questions that frequently seem to pass unnoticed to the mature minds. They were keen on the sensual details such as smells in their great grandparents' houses (...), or how the sweets their grandparents had in their childhood tasted. Though seemingly trivial, the questions revealed a particular inquisitiveness of the young mind, uncorrupted by the obvious" [Froń, 2008: 180].

Projects such as "Bridging the Distance" are rooted in the local community context, as defined by the relation to the place (locality), quality of social bonds and common identity. Such art can physically change the space of living (like community murals do), or change the habits and attitudes of the engaged people. It may teach regard for the place, strengthen the sense of responsibility for it, or convey a powerful and positive message that the place is something valuable, or even unique. The latter is highlighted by Bartosz Hlebowicz [2008: 8], one of the project's coordinators: "Today we know that Nowa Wola is a unique point, as are its young inhabitants. And this is not because of an apparently interesting mixture of Polish, Ukrainian and Belarusian influences on the "native" culture, but because of something more fundamental: the way the young people perceive the world and the kind of dreams they have".

In the light of transformative and urban-environmental education theories, the space and its exploration are an important aspect of the individual and social development of children and youths. Firstly, space discovery makes a source of knowledge for the young; secondly, it reduces fear and raises one's self-confidence and self-reliance in a peer group. Thus, it is essential that the educators create safe conditions for such exploration and discovery of the local environment by children. In line with this argumentation, children should also be encouraged to critically judge and creatively change their surroundings. In a longer perspective, such an approach is expected to bring stronger identification, deeper concern, and greater involvement with the local community [Breitbart, 1995].

Congruence with these theories is apparent in "Bridging the Distance". The intention behind the project was to use the art of photography in a participatory manner, in order to encourage the young participants to look at their surrounding through the eyes of an artist, that is from a different, unusual angle, so that they could discover and "tame" their relation to the place and its

inhabitants, and understand that it could be a relation of a creative kind. “We wanted the inhabitants themselves to make their photographic autoportrait and show it to others, first in the open air exhibits, and then in the book. It was also about memory: young people photographing their houses, listening to their parents and grandparents, and then exhibiting photos in their own village and in other places – it was to be a way to see in a new light the everydayness of one’s own place, sometimes perceived as boring or limiting” [Hlebowicz, 2008: 8]. It is evident from the pages of the book “Nowa Wola Simply” (comprising children’s photos and stories) that the project participants indeed looked at their surrounding from a more artistic perspective: showing sensitivity to details, catching the unobvious, and creating photographs of “an inimitable artistic value” [Froń, 2008: 183]. This “inimitable artistic value” is not connected to the professional quality of the photographs, though, but to the meaning they have for their authors and the local community.

Analyzing the project from the social art perspective, one should also consider the idea of gift exchange or reciprocity inherent in its framework. It was inspired by the Indian tradition of “wampum” – a belt of beads that can serve both as a gift, and as a social memory carrier. In the case of the project it was the photographs taken by the young community members (each picture like a colourful bead) that were used as symbolic “wampums”, in order to initiate dialogue and interaction on multiple levels. First, between the participants themselves; then between the participants and their immediate audiences (the tribe, or the village); and finally, between the two faraway communities of Oneida and Nowa Wola people. To each of these levels a different social function could be ascribed: of creating social bonds through doing something together; of strengthening local identity through sharing images and stories; of changing attitudes towards the Other through getting to better know one. The dissemination methods employed in the project (the exhibitions and book) opened one more possibility of exchange, which would be between a minority and majority group. For it is important to notice that, however geographically and culturally distant, the two local communities involved in the project shared the same experience of a culturally diverse, rural and marginalized group. This is not untypical of social art projects. On the contrary, social art, and participatory photography in particular, is frequently used for the sake of marginalized people’s empowerment. “Our World in 36 Snapshots” provides a more explicit example.

Our World in 36 Snapshots²¹

The project was carried out in a half-Polish, half-Chechen group of fourteen primary-school children (8-12 years old) by a group of student volunteers. The children were invited to participate in workshops (to get to better know each other), and to take photographs of their material and social surrounding, and their everyday experiences (to get the others to get to better know them). Their task was simply to photograph “their own world”, hence the name of the project. All the children were given free digital cameras and instructed by a professional photographer beforehand, so that they could all participate in the project and approach the task on equal basis, no matter their social background and prior knowledge of photography. This is not to be underestimated, as according to the contact hypothesis, only when ethnic groups cooperate as equals, the contact between them may result in the expected reduction of prejudice and stereotypes, which was of prime importance to the project initiators.

On the whole, “Our World in 36 Snapshots” was intended to build up ties between a domineering majority and a stigmatized minority group in the school context. The school selected for the project was one attended by both Polish and Chechen children, but neglecting the problem of contacts and integration between the two groups. The project initiators wanted to encourage intercultural communication, and raise a more cooperative attitude towards each other between the Polish and Chechen schoolchildren. It was also designed to empower the latter, who normally find themselves in a disadvantaged position both as refugees, and as Muslims.

Although the project primarily affected the schoolchildren, the idea behind it was to exert an impact, however indirect and far more difficult to measure, on a wider audience: the whole group of Chechen refugees in Białystok, the school community, and the other city dwellers. This was achieved through a number of interrelated dissemination tactics, such as: exhibiting the photographs taken by the children in their school, organizing a school fest at the end of the project, printing a booklet with pictures taken by the children, running a website dedicated to the project, and attracting the local media attention.

²¹ The following description of the project is based on my own research including observation and five interviews with its animators, whom I cite below. For the project results see: <http://36-klatek.blogspot.com>, and Potoniec, Grzędzińska, Gaworek, 2008.

The effect of the project on the participating children was three-dimensional. Socially, it created supportive conditions for an intergroup contact between the Polish and Chechen children, including mutual recognition, cooperation, and deeper interpersonal relations. Educationally, it provided the children with an opportunity to learn the art of photography in an informal setting. They acquired knowledge and skills, which they could immediately use in practice, and further develop after the project had reached its end. They could keep the cameras they worked with during the project, which was necessary for the Chechen children, as otherwise they would not be able to experiment with photography later on. Psychologically, the newly acquired competences raised the children's self-esteem. It seems that for the Chechen children the mere fact of inviting them to do something together with the Polish children, as well as the time, attention and care showed to them by the project team, made them feel visible, worthy and important: "For those seven children it was a huge event in their lives: that they could take pictures, that somebody wanted to meet and play with them, that they could leave the refugee centre after school, that they could go for a trip, that there was an exhibition of their photographs, that the press wrote about them, that a man from the radio talked to them, that they were on TV...".

On the other hand, the integration of the Chechen children turned out to be important for their parents. They were glad to see that their children – through participation in the project – ceased to be labelled as those who do badly at school, and instead were treated as individuals who are capable of completing creative tasks, learning and cooperating with other children. They were also proud to see that their children's undertakings got the attention of the local community.

Undoubtedly, the use of participatory photography in the project was of key importance for its integrative and empowering effect on the children. The choice of this method was initially based on the animators' desire to get to know the world of the children as they know it, but it also had a pragmatic justification. Photography, especially digital, is an attractive and interesting activity for children. Although in the case of "Our World in 36 Snapshots" the children were prepared to work (or actually play) with a photo-camera, in general digital photography does not require any particular competences or talents. At the same time, it is a skill that can be further developed and perfected as a hobby to prolong the impact of the project. Using photography in a group helped to establish and foster mutual relations between its members. During the photographic workshops, the children photographed one another, helped

each other to solve technical problems, discussed the pictures that they had individually taken at home or outdoors. The activity of photographing was also used as a pretext to introduce other interesting pastimes, like sightseeing. Within the project framework, the children went together for a trip to get to know the history and cultural diversity of the Podlaski region. It is worth highlighting that in this way their own culture got symbolically connected to other distinct regional cultures as another unique contribution.

Back to the notion of “art for multiculturalism”, in my opinion, there are five specific functions that can be ascribed to such socio-artistic projects: (1) providing a neutral meeting ground, as Lacy suggested; (2) creating a kind of an auxiliary language, facilitating communication (which Zamenhof unsuccessfully tried to achieve by linguistic means); (3) encouraging creative thinking, (4) stimulating collective activity, and (5) providing public visibility. Below I discuss each of the functions separately, however it is important to notice that the five of them are in fact interconnected. On the other hand, they are fulfilled by different pieces of art in different combinations and to a different degree.

1. Providing a neutral meeting ground

This function of “art for multiculturalism” should be seen as preliminary. To make a successful attempt to understand the other, one needs to break free from multiple preexisting roles and assumptions. And, as social psychologists claim, it is definitely not enough to realize the power of stereotyping. On the contrary, the more we dig into a stereotype, the more disposed we get to use it [Bilewicz, 2009]. Grant Kester [2004: 5] claims that Lacy’s “Code 33” project “created a performative space in which the police and young people [whom the project involved – K.N.] were encouraged to speak and listen outside the tensions that surround their typical interactions on the street and to look beyond their respective assumptions about each other”. It is also evident from the “Bridging the Distance” and “Our World in 36 Snapshots” that within the project space (or the space of art) interactions and attitudes differ from those in the outside world. External backgrounds, affiliations and identities are, as if, taken in brackets. A chance arises to relate to another person on a different ground. Art creates a friendly environment for people to meet and speak to each other privately, beyond persistent stereotypes and prejudice. Most notably, multiple private conversations held simultaneously in a public space constitute the dialogic content of Lacy’s performances. The artist is con-

vinced that when personal experience is shared through art, it can influence cultural attitudes and transform stereotypes [Lacy, 1991]. Reporting her findings on participation in arts, Sherre Wesley [2007: 16] notes: “Without losing a sense of their multicultural background, participants appear to find in the arts a temporary opportunity to simultaneously feel their belonging to a cultural community and to an artistic community with people from other multicultural backgrounds”. For Matt the neutral meeting ground is dance. Wherever he goes, he invites people to participate in the same, uniting, but not unifying, dancing performance.

2. Creating an auxiliary language

To communicate with other people we need a common language. Art is a universal phenomenon, an integral component of cultures worldwide. So is creativity and imagination. Hence, the language of art is not something artificial. It is natural to our human condition, though often suppressed, either by the highly exclusive discourse and practices of the “high” or “fine” art world or, which Hundertwasser relentlessly warned us against, by the “standardizing dictates” of modernity. If art is used as a means of communication, it does not necessarily require words to be spoken or written. It can resort to symbols, metaphors, concepts, designs, visual images, and even the body (a primary site for art according to feminists). It can even use silence or presence as the means of expression. According to one of Wesley’s [2007: 15] interviewees, due to art “you don’t need language. Dancing, music, painting – people can see it and feel it, and understand it”. It seems that the symbolic language of art, not only visual art, but also of dance, music or theatre, is a universal language, allowing – as it is stressed by social activists who “speak” the language – communication between people, who think differently, live differently, have been through different experiences, or using Pierre Bourdieu’s terminology, have different cultural capital [Bourdieu, Passeron, 1990; Bourdieu, 2005]. One of the theatre animators working with kids from the neglected Warsaw district of Praga and teaching them stilt walking says: “The stilts have become our way to communicate with the children and teenagers; (...) they work as a translator – it is thanks to the stilts that the understanding between us and them takes place” [Białek et al., 2005: 24]. It is important to note that art can serve as such an alternative means of communication, which can be resorted to whenever a discursive, verbal communication is for various social and cultural reasons difficult to achieve, like in the case of the Praga street children, or the homeless from the LAPD, or the people with Down syndrome pho-

tographed by Petersen. Likewise, if it wasn't for photography, the children of Nowa Wola and young Oneidas, so as the Chechen and Polish participants of "Our World in 36 Snapshots", would have a slim chance to talk to each other, or overcome the major language barrier.

3. Encouraging creative thinking

Art creates a context where difference is praised. "The creativity of a human being – writes Anna Maria Potocka [2008: 320] – is a result of the extraordinary inability to be like others". Art can help to get rid of some fixed ideas and assumptions, and imagine what the world would be like, if it was not as it is or as we know it. It encourages people to see differently, as if with another pair of glasses. It serves as a metaphor of change. "Downtown is an unreal place, but the possibility to talk about it in a certain way was of great importance – explains Petersen [2010: 119]. Disability is too often associated with the daily troubles and sadness. The metaphor of a paradise city was intended to break the spell of this image and reveal the entirely different side of disability". Althamer and his collaborator, when dressed in their golden jumpsuits, become "visitors from space" in their own neighborhood. Their appearance brings a fantastic element to the daily experience of the borough (Bródno), and interferes with the common-sense reception of the surrounding reality. According to John Dewey [1975], who saw art as a learning experience, imagination is activated when one ascribes new meanings and values to the known aspects of the world, including interpersonal relations. In other words, imagination, and through it – art, prepares the ground for a better understanding of the reality and other people. Hence, it helps to explore cultural and individual diversity. "In arts – writes Wesley [2007: 17-18] – people appear to find a place where it is safe to experience and engage with difference" and consequently they "try on another person's point of view or culture".

4. Stimulating collective activity

Audience direct participation in art is a crucial element of "art for multiculturalism". The majority of art cited in this article can be called collective (Banksy and Entekhabi should be excluded here). Collectivity is present in the process of art making and in the way the finished artwork is presented to the public – as the expression of "we" and "our". A collective built on artistic collaboration is a source of what Robert Putnam [1995] has called "bridging social capital", one that operates beyond differences. Against the common assumption that only the educated and privileged are interested in art, art, as

abundantly exemplified in this article, appears to be attractive to people from multiple, often disadvantaged and marginalized, backgrounds. This is partly due to the fact that art is fun to many people (including children). Fun takes the burdens of the outside world away, provides with a sense of comfort and safety, and makes it easier to relate to other people, especially the unlike people. Fun also helps to sustain engagement, not so easy a task when collective action is considered [Olson, 2002]. No doubt, one of the reasons behind Matt's popularity is humor. Dancing is fun, and dancing collectively in a ridiculous style is even more fun. Petersen has adapted the title for his project from Petula Clark's song "Downtown". Sounding a bit like a commercial jingle, the song invites listeners to leave all the troubles behind, and go downtown to have some fun:

You can forget all your troubles, forget all your cares and go
Downtown, things'll be great when you're
Downtown, no finer place for sure
Downtown, everything's waiting for you.

And the spirit of downtown is definitely collective:

And you may find somebody kind to help and understand you,
Someone who is just like you and needs a gentle hand to
Guide them along.

John Malpede observed that the homeless from Skid Row were not only excluded from the society as a whole, but also experienced alienation among themselves (they were strangers to each other). They were not a community. With his LAPD theatre Malpede managed to create a space for communication and the construction of social bonds and identity [Burnham, 1989].

5. Providing public visibility

The more public viewing of an artwork, the wider scope of possible change to be brought about. Hence, the children of "Bridging the Distance" and "Our World in 36 Snapshots" were provided with a chance to show their works to the public as an integral part of the projects. For Lacy creating art has become close to a "public informational campaign" [Fryd, 2007] or a "mass media performance" [Lacy, 1982]. According to this ground-breaking performer, art is not just an artwork, or an event, or a show, but a process, a series of activities, which include educating community and attracting media attention, and

which, at first sight, do not seem art at all [Lacy, 1989]. Art itself is, by definition, created to be visible, to be presented to the public. As such, it can serve as a vehicle for various social and political causes. Hence, those who gain access to the creation of art get an opportunity to speak out, to make their voices heard. This is extremely important in the case of marginalized groups. “I wanted to invade the public space, and invite as many people as possible to visit Downtown” – writes Petersen on his “Downtown Collection” project [2010: 119]. Art introduces marginalized groups and their problems into the public discourse. It raises social issues that would otherwise remain silenced or excluded to the level of public debate and collective action. Contemporary playwright and director, Rene Pollesh [2007] highlights that art, fulfilling its social functions, shouldn’t speak in anybody’s name, especially not in the name of the marginalized and disadvantaged. On the contrary, it should allow them to speak for themselves and in their own words.

Why are art and social art useful tools of change towards multiculturalism? How do they contribute to the intercultural dialogue? How do they help to introduce difference as a positive value? Darlene E. Clover [2006] argues it is precisely the dialogic approach, as conceptualized by pedagogue, Paulo Freire [1970] – and practised through participatory photography, among other media and techniques – that makes certain art resonant in terms of multicultural integration. The approach “emphasizes the need for equal rights and equity, empowerment, highlighting cultural power, and working toward a more critically aware and self-reflective citizenry” [Clover, 2006: 47]. Certain art does not, however, mean every art. I believe that to open up intercultural dialog art needs to fulfill three requirements. For one thing, it has to operate within a real-life environment: in a public place (on the streets), in a community, or a minority group. It also has to involve some first-hand experience, allow people to talk about their needs and aspirations with their own voice, to go for self-representation, empower them. And finally, it has to engage people in a meaningful way, or (preferably) place them in the position of creators, artists. Seen as this, the purpose of art is in fact to showcase new, multicultural forms of civic engagement. Althamer mobilizing his neighbors for a collective quest – a “common task”, Banksy visually commenting on the East Bank apartheid, Betlejewski trying to heal the Polish historical trauma, Entekhabi questioning stereotypes through personal enactment, Lacy facilitating conversation between conflicted groups, Malpede giving voice to the homeless of L.A., Petersen playing with photographic conventions in order to reveal the

individual in a gay man or in a person with Down syndrome, Schmale doing the underpaid, woman's job of house cleaning, and Żmijewski forcing unaware people into political confrontation – they have all acted as artist-citizens. So have, at least to some extent, Althamer's companions, Banksy's audience, Betlejewski's collaborator, visitors to Entekhabi's multimedia shows, participants in Lacy's performances, actors in Malpede's theatre, men and women photographed by Petersen, clients of Schmale's business, and parties provoked by Żmijewski. Viewers transformed into participants and collaborator constitute a new category of citizenship, which has already been labeled "artistic" or "cultural".

Bibliography

- Beitbart Myrna M. (1995), *Banners for the Street: Reclaiming Space and Designing Change with Urban Youth*, "Journal of Planning Education and Research", Vol. 15, No. 1: 35-49.
- Białek Marta et al. (ed.) (2005), *Dla. Animacja kultury. Metody, działania, inspiracje*, Warszawa, Towarzystwo Inicjatyw Twórczych „ę”.
- Bilewicz Michał (2009), *Jak zmieniać stereotypy i uprzedzenia? Między psychologią a praktyką edukacji do tolerancji*, (in:) K. Szotkowska-Beylin, M. Białek-Graczyk (eds.), *Tolerancyjni. To się dzieje!*, Warszawa, Towarzystwo Inicjatyw Twórczych „ę”: 65-73.
- Bojar Hanna (2000), *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude (1990), *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauce*, Warszawa, PWN.
- Bourdieu Pierre (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Burnham Linda F. (1989), *Hands Across Skid Row: John Malpede's Performance Workshop For the Homeless of L.A.*, (in:) A. Raven (ed.), *Art in the Public Interest*, Michigan, UMI Research Press: 55-88.
- Clover Darlene E. (2006), *Culture and Antiracisms in Adult Education: An Exploration of the Contributions of Art-Based Learning*, "Adult Education Quarterly", Vol. 57, No. 1: 46-61.
- Dewey John (1975), *Sztuka jako doświadczenie*, Wrocław, Ossolineum.
- Eco Umberto (2002), *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, Gdańsk, Wydawnictwo Marabut.
- Freire Paulo (1970), *Pedagogy of the Oppressed*, London, Penguin Books.
- Froń Alicja (2008), *It Is So Wordly-Wise*, (in:) B. Hlebowicz (ed.), *Nowa Wola po prostu. Oczami dzieci*, Michałowo, TIPI: 179-184.
- Fryd Vivien G. (2007), *Suzanne Lacy's Three Weeks in May: Feminist Activist Performance Art as Expanded Public Pedagogy*, "NWSA Journal", Vol. 19, No. 1: 23.
- Hansen Oscar (2005), *Ku formie otwartej*, Warszawa, Fundacja Galerii Foksal.
- Hlebowicz Bartosz (ed.) (2008), *Nowa Wola po prostu. Oczami dzieci*, Michałowo, TIPI.

- Hundertwasser (2007), *Window Dictatorship and Window Right*, (in:) *Hundertwasser. KunstHausWien*, Vienna, Taschen.
- Jopkiewicz Izabela, Karaś Dorota (2010), *Niemiecka siła sprzątająca*, „Gazeta Wyborcza” 20.04.2010: 8-9.
- Kaczmarek Jerzy (2001), *Joseph Beuys. Od sztuki do społecznej utopii*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kester Grant H. (2004), *Conversation Pieces. Community and Communication in Modern Art*, Berkeley, London, University of California Press.
- Kymlica Will, Wayne Norman (2003), *Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts*, (in:) W. Kymlicka, W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, New York, Oxford University Press: 1-41.
- Lacy Suzanne (1982), *Made for TV: California Performance in Mass Media*, “Performing Arts Journal”, Vol. 6(2), No. 17: 52-61.
- Lacy Suzanne (1989), *Fractured Space*, (in:) A. Raven (ed.), *Art in the Public Interest*, Michigan, UMI Research Press: 287-301.
- Lacy Suzanne (1991), *The Name of the Game*, “Art Journal”, Vol. 50, No. 2: 64-68.
- Lippard Lucy R. (1988), *Lacy. Some of Her Own Medicine*, “TDR”, Vol. 32, No. 1: 71-76.
- McLuhan Eric, Zingrone Frank (eds.) (2001), *Marshall McLuhan. Wybór tekstów*, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Morozewicz Marzanna (2010), *Biennale w Wenecji – od idei sztuki narodowej do platformy człowieczeństwa*, (in:) Z. Fałtynowicz (ed.), *Warto zapytać o kulturę 4. Obraz, media, dialog*, Białystok – Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego w Białymstoku, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”: 101-116.
- Niziołek Katarzyna (2008), *Sztuka i aktywność obywatelska*, [in:] A. Kościański, W. Misztal (eds.), *Spółczesność obywatelska. Między ideą a praktyką*, Warszawa, IFiS PAN: 235-265.
- Niziołek Katarzyna (2009), *Publiczna, zaangażowana, społecznościowa? O sztuce jako formie aktywności obywatelskiej*, „Trzeci Sektor”, No. 19: 28-37.
- Offe Claus (1995), *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, (in:) J. Szczupaczyński (ed.), *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, t. 1, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar: 226-233.
- Olson Mancur (2002), *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard College.
- Petersen Oiko (2010), *Doskonała niedoskonałość*, (in:) Z. Fałtynowicz (ed.), *Warto zapytać o kulturę 4. Obraz, media, dialog*, Białystok – Sejny, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego w Białymstoku, Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”: 117-126.
- Pollesh Rene (2007), *Pollesh: Nie odgrywam postępowego artysty. Rene Pollesh w rozmowie z Piotrem Gruszczyńskim*, „Krytyka Polityczna”, No. 13.
- Potocka Maria A. (2008), *To tylko sztuka*, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Potoniec Katarzyna, Grzędzińska Agnieszka, Gaworek Agnieszka (eds.) (2008), *Integracja dzieci polskich i czeczeńskich na przykładzie projektu „Nasz świat w 36 klatkach”*, Białystok, Fundacja UwB.
- Putnam Robert (1995), *Demokracja w działaniu*, Kraków, Znak.

- Robertson Roland (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London, Sage Publications.
- Roth Moira (1989), *Suzanne Lacy: Social Reformer and Witch*, (in:) A. Raven (ed.), *Art in the Public Interest*, Michigan, UMI Research Press: 155-173.
- Rothenberg Diane (1988), *Social Art/Social Action*, "TDR", Vol. 32, No. 1: 61-70.
- Sadowski Andrzej (1995), *Pogranicze polsko-białoruskie*, Białystok, Trans Humana.
- Smolak Anna, Ujma Magdalena (eds.) (2007), *Transkultura*, Kraków, Bunkier Sztuki.
- Snow David A. et al. (1997), *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, (in:) S. M. Buechler, F. K. Cylce Jr. (eds.), *Social Movements. Perspectives and Issues*, Mayfield Publishing Company: 211-225.
- Tomczuk Jacek (2011), *Co ja tutaj robię?*, „Przekrój”, No. 3.
- Wesley Sherre (2007), *Multicultural Diversity. Learning Through the Arts*, "New Directions for Adult and Continuing Education", No. 116: 13-23.
- Wieviorka Michel (2008), *Kłopoty z integracją*, (in:) J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbałec, M. Zielińska (eds.), *Co nas łączy, co nas dzieli?*, Zielona Góra, Uniwersytet Zielonogórski: 235-248.

SUMMARY

**One world, many peoples.
Towards art for multiculturalism**

The article introduces the notion of “art for multiculturalism”, as a subdivision of artistic activity. Referring to the concept of social art, three projects are analyzed in detail to show the multicultural potential of art, and many more are cited as illustrative examples. Specific functions of “art for multiculturalism” are enumerated and described in the context of artistic or cultural citizenship.

LARISSA TITARENKO

KATEDRA SOCJOLOGII WIELOKULTUROWOŚCI

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

BELARUS – A LAND OF MULTICULTURALISM?¹

KEY WORDS: multiculturalism, legacy, history, Belarus, Vilnius

Introduction: the Soviet Legacy

For a long period of time Belarusian lands were a part of other states – Grand Duchy of Lithuania, Poland, then Russian Empire and the Soviet Union [Нобік, Марцуль (eds.), 1998]. During centuries the territory of current Belarus was populated by several ethnic groups, with different religious and cultural identities. Many of these groups (for example, Tartars or Jews) spoke their own languages; however, there were no clashes between these groups on the basis of cultural or ethnic differences: in case of intergroup conflicts they always were inspired by the ruling powers that followed the principle “Divide and conquer”. It is this principle of Tsarist Russia that organized Jewish pogroms in Belarus in the beginning of the 20th century, as well as prohibited Catholic churches after the revolt in the 1860s. As for the common people, they peacefully lived together (or close to each other in one settlement) without bloody conflicts, regardless of differences in their genes, religion, or cultural traditions. They communicated in their everyday life, and for this process of communication they have to learn languages of each other or at least use some languages for mutual understanding (like in the 19th c.

¹ In this paper the term “multiculturalism” is applied to the analysis of history of Belarus although it has not been in use there until recently. We use this term to prove that the local people practiced multiculturalism being unknown about it.

people used Russian in the cities not being ethnic Russians, but for practical needs because this language was dominant in the official sphere of life).

Belarusian state was constructed firstly in 1919. It is hardly possible to call it “independent” as this state was formed in the fierce post-revolutionary atmosphere of class struggle: actually, the first Belarusian state was formed in March 1918 under the German occupation, but then, after Germans were gone in late 1918, Bolsheviks founded a new Belarusian state and considered it first; however, this state soon became a part of the Soviet Union and therefore lost even a chance to be independent).

There are many historical interpretations of the Soviet period of Belarus. [Орлов и Саганович, 2001; Zaprudnik, 1993] with rather negative conclusions of the consequences of the Soviet power for Belarusians. However, from the point of view of our topic, multiculturalism, one must agree that the Soviet rule contributed into this process. This contribution can be described as both positive and negative: for the “masses” its influence was positive, while for so called “non-working, alien social elements” it was negative (i.e. exclusive). Official Soviet ideology and the first Soviet Constitution made people of all nations and ethnicities equal as citizens of the USSR (with the exclusion of those without these rights). Therefore, Belarusian population en masse was treated by the Soviet power in the same way as all the people in other Soviet republics. It means there were no privileges as well as no special ethnic pressure to Belarusians (Russification was not applied only to Belarusians, therefore, it is not a “special” method): in the 1930s Belarus experienced starvation, in the 1940s Belarusians actively participated in the war against Nazi’s occupation; in the 1930-1950s they were repressed by Stalin’s regime, and in the late 1980s they suffered from the Chernobyl catastrophe under Gorbachev. However, the people of Belarus inherited multiculturalism from their long previous experience of living together in the same territory [Новік, Марцуль (eds.) 1998].

Actually, the Byelorussian Soviet Socialist Republic (it was the official title, according to the Soviet spelling) became a model for other soviet republics to demonstrate how different nations and ethnic groups can live and work together. Therefore, regardless of the Soviet regime, the country, the Soviet Byelorussia, was an attractive place for living for all soviet people. The population of the Soviet Byelorussia differed in ethnic origin, cultural traditions, and even in religion. There were more than hundred different ethnic groups and minorities living in this republic². Some churches were opened and func-

² <http://belstat.gov.by>

tioned even under the Soviet regime (there always existed different churches in the territory of Belarus; although the Soviet power contributed a lot in their destruction, especially in big cities), so that people could practice their religious rituals (religion was separated from the state, but still existed on a private level: only the so called destructive sects were prohibited. It does not mean that the Soviet regime was neutral to religiosity; however, if someone was not a career-oriented person and did not pretend to a relatively high place in the social hierarchy, he or she could attend the church without a fear. Other people preferred to pray at home and did not express their religious beliefs openly. Rural dwellers could go to the church only if there was one in their locality). People were neutral to religiosity of each other in private life, even if they could be atheists in public. They married regardless of the ethnic or religious background of each other.

On a practical level, the historical pre-revolutionary background contributed to interpersonal trust that existed in small villages and towns of Belarus (until the few last decades, most of the population lived in the rural area) and to tolerance that was a necessary part of life in the multiethnic surrounding. However, Soviet practice also stimulated to express tolerance in everyday life among the people.

What are the distinctive features of the Soviet multiculturalism? First, it was limited, mainly, to everyday level of life. Some important spheres (politics, ideology) have never been open to pluralism. Second, it was constructed from above: no officials were interested to ask people what are their needs in pluralism. It was invented to the masses as a consequence of Marxist internationalism (although, as it was mentioned earlier, it had some historical roots in the local traditions). Third, it was mostly a phenomenon of the socio-cultural sphere and connected to the practical ideology of communal life in a village (mainly, pre-revolutionary rural communities) [Кондаков, 2007] However, regardless of these limitations, it helped to keep a society in peace and develop it as culturally diverse. All inter-ethnic clashes were punished or restricted as they contradicted the principle of Marxist proletarian internationalism (and therefore principle of multiculturalism as well). Principle of internationalism, as well as prohibition of ethnic and national discrimination, was written in the Soviet Constitution: it was an official Law. Soviet people were socialized under these principles. In terms of Parsons [Parsons, 1951], internationalism and multiculturalism (although the latter was not called by this name in those days) were the universal norms and values of the Soviet society: they helped to integrate Soviet people as a whole (at least it looked like that).

To summarize:

1. Although Soviet multiculturalism in Belarus was rather restricted and existed more in everyday life (as a practical utilitarian “philosophy of life”) than on top of a society, it was backed by the old cultural traditions of “living together”.
2. Soviet multiculturalism was supported by the official Marxist ideology of proletarian internationalism that provided “rules of game” to prevent open ethnic conflicts in a society. In this case, it was also normatively limited to “proletariat”; however, after the end of Stalinist regime in mid-1950s; when the social structure of the Soviet Union (and the Soviet Byelorussia as its part) almost lost all so called “bourgeois” or “alien” social elements (private owners, self-employed people, clergymen, etc.), the socialist stage of society construction has been announced “reached” (in the 1960s), and all the Soviet people were recognized as citizens with equal rights (again, with the exception of political prisoners, “ideologically alien” individuals, etc.). Since then, multiculturalism was extended to all the population: the unified “Soviet identity” was applied to all citizens.
3. The practice of multiculturalism was broadly supported and propagandized by Soviet culture and especially Soviet literature: it was “international by the essence and national by the form”, according to the official formula. The values of tolerance and human attitude to all people were raised, so that the post-war generation was educated in the spirit of ethnic and social equality in Soviet Byelorussia. The rights of all soviet national cultures to be equally developed and participate in cultural dialogue with each other were recognized (as long as these cultures recognized themselves as socialist by content). This communication enriched the cultures and made them closed to each other, without elimination of them.

Even now, twenty years after the dissolution of the Soviet Union, the positive elements of historical legacy of Soviet multiculturalism still exist: middle-age and old-age generations in the former Soviet republics know Russian and easily use it as a means of communication in all practical conditions (without any political influence); these generations are still proud of their “soviet education” (comprehensive and international in its content³); as usual, these people

³ Recently, a newly elected President of Latvia, Mr. Andris Berzin'sh, clearly declared in an interview that he would speak all languages he knows when it is appropriate – whether it is English or German or Latvian or Russian. This pragmatic decision was made because of the

do not blame each other or other nations for political crisis, economic problems in their own country as they distinguish between the government and the people; they can easily co-exist (work together, spend free time together) because of respect to other national cultures and ethnicities (some kind of tolerance inherited from the Soviet time still exists in their consciousness and their behavior), etc.

Soviet and post-Soviet multiculturalism in Belarus differs from the one in the EU countries: it refers to the diverse but indigenous citizens of a country while in the most EU countries multiculturalism relates to the relations with migrants. Having in mind this fundamental difference it does not seem relevant to apply any Western theory to Belarus.

It is not by mistake that Zygmunt Bauman called the past Soviet society “the future of Europe” having in mind the European Union and its attempts to build a truly multicultural society within its borders [Bauman 2011: 26]. From his view, there is something in the former Soviet history that the European Union must follow – ideology and practice of “living together”. Bauman disagreed with the thesis of some EU politicians about failure of multiculturalism in Europe; rather, multiculturalism has to be properly developed there in the nearest future.

From this point of view, post-Soviet Belarus can be considered as a “multicultural island” in the great ocean of bloody ethnic conflicts in the global world. Surely, this multiculturalism is also seriously limited as it was the case with the Soviet multiculturalism: it does not include political and ideological pluralism as a necessary feature of a democratic civil society where multiculturalism would presume respect to equal human rights of all citizens [Joas, 2009: 399]. However, political pluralism did not exist in the previous history of Belarus as described above. There was nothing to inherit in this field from the Soviet Union. On the contrary, it was necessary to build political pluralism almost from the start, – a hard task under conditions of Belarusian regime. There is also no pluralism in the sphere of economy in post-Soviet Belarus (one more direct consequence of the Soviet legacy). Nevertheless, multiculturalism is not focused on the economy; it is more stressed on politics, culture, and norms of everyday life. Therefore, in a limited space of culture and eve-

practical needs (to use Russian among the Latvian people who are in trade with Russians or in the media or in tourism). Unlike the previous Latvian presidents, he rejected political negativism to Russian, and therefore opened a door for other Latvians to use Russian in an open way. To our mind, it is an indirect confirmation of his Soviet legacy and his Soviet multicultural education in a positive way [see <http://news.tut.by/world/229847.html>].

ryday life, it still exists. This situation can be proved by many facts related to the common people. However, it is not visible on the level of the official development in Belarus related to the authorities: they still keep the political power and try to control the whole country. It might be more fruitful to look back to the pre-Soviet period and restore a historical memory of Belarusians focusing on their previous experience. This is our task in the following sections.

We believe that sooner or later Belarusian multiculturalism will be broadly developed, and people of Belarus will finally enjoy freedom of choice in political and ideological sphere, in the economic sphere, as well as in private lifestyle, religion, or language of communication). As the former Belarusian Speaker of the Parliament Stanislau Shushkevich mentioned, the best help of the European Union to develop a civil society in Belarus will be free visas for all citizens of Belarus so that they can come and see a real pluralism and multiculturalism in the West [Шушкевич]⁴.

History of Belarus as a background of its multicultural nature

This section will focus on the history of Belarus and its capital city, Minsk, in order to demonstrate their multicultural nature and restore a historical memory of the past. The second task is to connect this multiculturalism with the specific borderland character of Belarus: this country shares many common features with both East and West; for its own sake it has to be tolerant to both neighborhoods and keep legacies of different kind.

Currently, the Republic of Belarus is a borderland between Russia and Poland from the East to the West, and between the current Lithuania and Latvia and Ukraine from the North to the South. In other words, the whole country, Belarus, including its capital, Minsk, is a new border between the “two Europes” – the EU and the non-EU regions. From the opposite approach, supported by different authors, contemporary Minsk belongs to the East and somehow opposes the idea of “Europe”. To some extent, for purely political reasons, using the well-known theory of Huntington [Huntington, 1996], these authors depict almost “a clash of civilizations” between contemporary Belarus and Poland [Пролесковский, 2011]. However, this contemporary view on Belarus and Minsk is politically biased: it does not reflect their long and contradictory history.

⁴ <http://www.belaruspartisan.org>

The truth is that Belarusians lands and city of Minsk have been always a borderland, however, from the different sides. Thus, the hidden “border nature” of Minsk was masked by several myths especially constructed and ideologically supported during the last two centuries. This nature must be open for the public from both East and West.

First, during almost six centuries, Minsk was a part of the Grand Duchy of Lithuania (GDL) and Poland and therefore played a role of the “Eastern border” of these states: Minsk was on a border of GDL with Moscow kingdom. As the contemporary historians explain [Бобков, 2006], from the 13th century (according to some sources, since 1242) Minsk became part of the Eastern European state, GDL. After the Lublin Union between GDL and Poland, in 1569, Minsk went on to exist as part of this united, bigger feudal state – the Polish-Lithuanian Commonwealth. Afterwards, a Polish community, including government clerks, officers, and craftsmen, settled in Minsk.

That is why during the wars between GDL and Moscow, Minsk was destroyed by the Russian troops. For sure during these centuries Minsk belonged to the Central-European states and shared their cultural identities. Indeed, contemporary Belarus is still situated in the geographical center of Europe, so, there is no surprise that Minsk was a Central-European town with all the cultural consequences.

Second, Minsk was a provincial city in the Russian empire. Since the 19th century (after the third division of Poland), Minsk radically changed its identity and became a Western border of the tsarist Russia, a part of the Northern-Western Kray. Its indigenous culture and even its “written history” have been officially changed by the new authorities. Russian historians and ideologists created a myth about “Slavic brothers” (Russians, Belarusians, and Ukrainians) and introduced a new name for the country – Byelorussia, – to make it more or less close to Russia – and to stress the similar origins of the people living in Russian Empire in its “new eastern lands”. Russian culture slowly came to Minsk that was shifted into a provincial semi-Russian city, even if it still kept many different features of its western past and still remained multi-ethnic by its composition (like all other cities in this territory, Minsk was half-Jewish in the 19th c., while Lithuanians and Belarusians were small minorities among its citizens⁵) [Терборн, Титаренко, Грищенко (eds.), 2009].

Third, Minsk kept its multicultural nature in the 19th century in many aspects. Thus, although Catholic and Uniate churches were converted into

⁵ See: <http://brockhaus-efron-jewish-encyclopedia.ru/beje/slovník/azbuka.htm>

Orthodox ones, they still looked more as “Catholic”. The toponymy of Minsk kept many historical names of the streets and places that reflected the identity of their previous habitants: Kalvarija, Nemeckaya, Tatarskaya. Being part of the Pale of settlement, Minsk was a well-known Jewish town. According to the first census (1897), Minsk was half-Jewish city, and the number of synagogues was bigger than the number of all Christian churches taken together. Up to 1917, Minsk was a small borderland town in which one can hear Russian, Polish, Jewish, Belarusian, and even German languages. The borders of Russian empire constructed its new identity, but could not totally destroy the previous multicultural and multiethnic identity of Minsk.

Minsk has dramatically changed its image in the Soviet period of its history. It happened twice – after the October 1917 revolution and the soviet reconstruction, and then after WWII. Bolsheviks made Minsk a “western fortress” of the Soviet Union. Before WWII it was populated primarily by Soviet military troops and bureaucracy while after the end of the WWII Minsk welcomed workers from the whole USSR to restore and rebuild the destroyed city. For this reason, its multi-cultural nature (then within the limits of the USSR) was restored and even became more diverse: new ethnic groups inhabited post-war Minsk.

For the last time, Minsk experienced visible changes after 1991, when it became a capital of independent Belarusian state. Minsk population became more homogeneous: proportion of ethnic Belarusians increased more than 10% and reached 81%⁶; however, being an important new border with the EU, Minsk could not but attract the interests of diplomats, businessmen and tourists from the foreign countries. Of course, being a non-EU city, and having a special political reputation related to the “last dictatorship in Europe”, Minsk cannot become as popular as Vilnius; however, it is not as provincial and homogeneous city similar to current Russian cities Pskov and Novgorod (historically, also important borderlands and multicultural places).

The same is Belarus in general: on the one hand, from the EU perspective, it is viewed as a non-European province; on the other, in every small Belarusian village there live people of different ethnicities, speaking different dialects of Russian, Belarusian, Polish or other languages [Мигун и Тихомиров, 2009]. They openly practice their religious traditions and customs. Their names (both family and personal names) can be similar to Poles, Russians, Ukrainians: this fact reflects the historical unity of these nations and the close relationship

⁶ <http://belsat.gov.by>

between the people. The local Belarusian people take multiculturalism of this kind for granted: it is not ideological or political issue, it is not a “theory” to prove or reject; it is their everyday practice. Their political beliefs may differ, but it does not conclude in the ethnic conflicts.

Last but not the least prove of multiculturalism in Belarus is a high level of multiethnic marriages. During the Soviet period Belarus was among the regions with the highest level of such marriages: actually, young people did not care about their ethnicity when married. These marriages always play a significant role in the process of cultural interrelations⁷. According to sociological results, family is the major institution of internalization of cultural values of each ethno-national group, as well as family socialization of the children is the primarily one for the further development of a personality. Therefore, interethnic marriages contribute to intercultural dialogue and mutual enrichment of the cultures [Арутюнов, 1989].

Taking together, the above mentioned features of the previous history of Belarus and Minsk clearly prove their multicultural past. Although this historical heritage for a long time was considered as an obstacle in the process of constructing a strong national consciousness and national identity in Belarus, currently, it can be viewed as a positive condition for becoming a peaceful borderland for the multicultural community of the EU.

Multi-Dimensional Influence of Vilnius on Belarusian Multiculturalism

This section will discuss an important role of Vilnius that it played in the previous common history of two cities, Vilnius and Minsk, - contemporary capitals of two different states but having so much in common in the last centuries.

For several centuries in the Middle Ages Vilnius (Wilno) was a center of a multicultural, multi-ethnic state, the GDL, while Minsk was a small peripheral town in GDL (although a local center and for a long time – the center of a principality). Therefore, Vilnius played a role of a common capital for all the inhabitants of these lands, regardless of their ethnicity. Even during the period of Polish dominance, in the 16-18th centuries, Vilnius was more important for the Belarusian region than Krakow, Warsaw, or any other Polish city.

⁷ According to the views of many authors, the number of interethnic marriages is an indicator of the level of multiculturalism of the population.

This feeling of kinship currently reflects into the frequent trips that citizens of Belarus make to Vilnius⁸. According to the 2011 statistics, more than 3,5 million people annually cross the border between Lithuania and Belarus that connects Minsk and Vilnius. It is a good proof of their close socio-cultural interrelationship.

Inclusion into the Russian empire at the end of the 18th century stopped this trend (however, it was over only in the 20th century). According to the contemporary historical views⁹, in the 19th century Petersburg slowly took the role of a new cultural (however, cosmopolitan) center for the Northern-Western Kray, and therefore a significant diaspora of Belarusians has been living in Petersburg since the 19th century. The so-called Imperial age [Briedis 2008] brought about radical transformations in the post-GDL relationship between Minsk and Vilnius.

First, there was a civilization shift from the Western (or so called Latin, in Huntington's classification) culture to the Russian Orthodox culture. According to Huntington (1996), Russia inherited the legacy of the Byzantine civilization with its quite different values and priorities. The Russian empire assumed the political power and introduced its own rules, criteria, and values that became dominant (at least officially) in the former GDL. The Russian tsar even renamed the country: instead of the GDL, the Northern-Western Kray was invented. It was a direct attempt to use the political and symbolic power of Russian empire to assimilate the former GDL: change its civilization identity by giving a new name. As Pierre Bourdieu explained, «symbolic power is a the ability to construct things by wording» [Бурдьё, 2002: 204] Russian culture was actively promoted in the Northern-Western region of this empire. All the provinces were russified, including the Wilno (as Poles and Russians called Vilnius) and Minsk Gubernias.

The second radical change diminished political role of Vilnius in this region: the former capital of the GDL turned into the capital of a Russian Gubernia. It was a much lower status, as all five gubernia capitals of the Northern-Western Kray (Wilno, Mogilev, Grodno, Minsk, and Vitebsk) were officially endowed with similar rights and duties. Officially, statuses of Minsk and Wilno became equal. However, on the non-official level, Vilnius still fulfilled some cultural functions of a capital city in regard to Belarusian cities of this region. For eth-

⁸ <http://belaruspartisan.org>

⁹ *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 тт., т. 1, Эпоха Сярэднявечча* (2008), Мінск, Беларуская навука.

nic Belarusians it was especially important to keep close ties with Vilnius: it remained the only cultural and ethno-national center for them. Some Belarusian intellectuals lived and worked in Vilnius in the 19th century and they always considered Vilnius and this Kray as their motherland.

Third. The Tsarist authorities actively imposed Russian cultural, linguistic, political, and religious models on all citizens of the former GDL, including the Minsk Gubernia. They were not very successful: population kept their religions and ethnic traditions and their languages. The local people in general (including those who lived in Belarusian lands) did not want to break with their previous cultural heritage. During the 19th century the local nobilities and the peasants resisted. Vilnius was an important center of political resistance against the tsarist regime for all segments of the Kray population.

The region kept its multiethnic nature. Let's look at the available data on the urban population of the Northern-Western Kray in 1817. The urban population was officially divided in two big parts – Christian and Jewish. In Belarusian provincial cities the proportion of Christians was 27.2 % among the group of merchants and 21.1 % among the lower middle class (the so-called “meshchane”, or petty-bourgeois). It was much lower than in Ukraine (another territory where Jewish settlements were allowed in the Russian empire). Statistics counted Russians, Ukrainians and Belarusians together as Christians. According to calculations by Belarusian historian Pavel Tserashkovich [Церашкoвiч, 2004: 29] based on 19th century Russian statistics, there were only 16.52% ethnic Belarusians among the urban population of Belarusian provinces.

Overall, the proportion of Belarusians among the merchants was 1.89%, and among the meshchane – 20.94%. The total urban population of Belarusian origin was small: it constituted slightly more than 2% of all the Belarusian population in Northern-Western Kray. It was much less than the proportion of urban Lithuanians in the same Kray or the proportion of urban Ukrainians in the Ukraine.

However, the role of Vilnius did remain significant for the construction of the national cultural identity of Belarus. If we compare Vilnius and Minsk within the Imperial period, Vilnius looked more important for the development of Belarusian culture and Belarusian identity. In fact, ethnic Belarusians living in Vilnius felt quite “at home”. When they moved to Minsk, a capital of the neighboring gubernia, they brought along their cultural and symbolic capital cultivated in Vilnius. Actually, Vilnius helped Minsk keep a balance between the Russian influence and the Belarusian historical background inherited from the GDL. People living in Minsk had complex multi-dimen-

sional identities: on the one hand, they were citizens of the Russian empire; on the other, they considered themselves successors of the GDL and kept some previous cultural traditions alive. And, of course, the local population of Minsk (and borderlands in general) also had a special identity: “tuteyshye”. If the Vilnius population was multicultural and multiethnic all the time, the population in Minsk experienced identity segmentation and cultural fragmentation. Nevertheless, the two cities were connected – culturally, historically, and ethnically.

In the beginning of the 19th century Vilnius was a unifying nucleus for the political opposition against tsarist power on the territory of the former GDL. Political circles of all kinds were organized here. Part of the population openly supported Napoleon’s military campaign against Russia in 1812. In 1830-31 several revolts took place in the so-called “former Polish provinces”, including the Wilno Gubernia. In order to cope with these revolts, the Russian tsar closed the university in Vilnius and banned the Uniates. All primary schools and administration institutions were converted from Polish to Russian. Nevertheless, the revolts continued. In the middle of the century Vilnius was a center of struggle against the reforms of 1861-1862 and its consequences for the Northern-Western Kray; some ethnic Belarusians participated in these activities.

Vilnius retained its linguistic diversity, so that Belarusians could live there and share multiculturalism of this place. Being a multiethnic city, Vilnius provided space for development of all ethnic groups - Lithuanians, Poles, Jews, Belarusians, etc. In other words, Vilnius performed a dominant cultural role for these groups and for the smaller cities of this region. In the beginning of the 19th century Russian authorities did not differentiate between population groups in the territories annexed from Poland: they were called Lithuanian-Belarusians.

When mentioning this cultural role of Vilnius we do not mean the role of ethnic Lithuanians in the development of Minsk. Indeed, as Vilnius was a multiethnic city itself, the Polish intellectuals living in Vilnius and the Wilno Gubernia played a major role in the revival of Belarusian culture. In fact, Belarusian culture was developed in the 19th century under the influence of some authors of mixed or Polish origin who, as Włodzimirz Pawluczuk explained [Pawluczuk, 2008: 50], sincerely wanted to help Belarusians develop their national consciousness. They mainly used Latin when composing their poems, songs, and stories (like Frantz’s Boguszewicz). Until its ban as the language of instruction Polish was in common use by educated Belarusians eve-

rywhere in the Northern-Western Kray. The Jesuit academy that existed in Polotsk in 1812-1820 also used Polish (in addition to Latin) as their major language. Sometimes writers wrote in Belarusian using the Latin alphabet (like Wincenty Dunin-Marcinkiewicz – however, he wrote Pinskaya Schlachta in Cyrillic). In any case, all these intellectuals contributed much to the development of Belarusian national consciousness and culture.

To summarize. In the historical period of Russian imperia Vilnius played a significant role in the development of the ethnic consciousness of the people living in the Northern-Western Kray. Although the population of the so-called Belarusian provinces was not totally Belarusian, the latter constituted the core of the population. According to some statistics available from the Imperial period, in 1897 65% of the population in five Belarusian provinces of the Northern-Western Kray were ethnic Belarusian. As Jan Zaprudnik [Запруднік, 1996: 77] stated, 5.4 million out of 8.5 million population were Belarusians. As for their religious characteristics, 81% belonged to the Orthodox Church, 18.5% – to the Roman Catholic Church, and the rest were Old Orthodox believers and Lutherans. It is clear that by the end of the 19th century some serious religious changes were achieved by the authorities in their attempts to convert Belarusians to Orthodoxy and therefore spiritually separate them from Lithuanians and Poles who remained Roman Catholics [Товаров, 1903]. Nevertheless, the population kept their religions, ethnic traditions and even their languages. That is why Vilnius continued to perform its important cultural role in the process of construction of national identities for all the local ethnicities in this region. It also kept its multicultural role for the whole region.

Historical multiculturalism of Minsk

With these “moving borders” throughout the history, Minsk was always a place of living for several ethnic and religious groups, where people of different cultures lived side by side and cooperated. It was a kind of a dialogue of several cultures where different ethnic groups mutually enrich each other through communication and adopted those elements of neighbouring cultures that met their own needs [Квилинкова и Сакович, 2011: 12]. Minsk topography keeps the tracks of this dialogue: the proverbial tolerance of Belarusians reflects the fact that they have been always living among other ethnic, religious, linguistic groups and adjust themselves to this feature.

However, the city landscape does not keep the rich cultural heritage of Minsk – with each political change the city dramatically changed its image and cultural identities: Polish authorities made the population Catholics and Polish-speaking; Russian power converted the people in the Orthodox religion and pushed to speak Russian.

Each new rule tried to eliminate the remnants of the previous one, therefore, Minsk changed its image several times and did not really preserve its past. The contemporary city landscape keeps mainly the Soviet cultural heritage (Stalinist classicism) combined with the new skyscrapers of the recent time [Терборн, Титаренко, Грищенко (eds.), 2009]. Contemporary map of Minsk does not contain the variety of signs of its rich multicultural identities. Minsk is an example of the border cities conquered several times and each time experienced a total cultural destruction and then a full reconstruction.

When speaking about the role of borders we must admit their different influence on Minsk. The borders between Poland/GDL and Moscow kingdom constructed a local identity of the population: instead of being Poles or Litwins, they often called themselves “tuteyshye”. This category was open for all others who might join their locality and become “us”, local.

The Soviet borders divided two political systems and constructed Soviet identity that substituted (or used to substitute) all the previous ones. All the people within these borders were “us” and outside – “them”.

The borders of independent Republic of Belarus contributed in the process of construction of the national identity – Belarusians and therefore selected this nation among the neighbors. This is a creative role of the new state borders. However, they also divided Minsk with some other cities that were close to it due to their historical background (Vilnius, Bialystok). Border with Russia (even half-transparent) also made a division between two nations and stressed the Otherness of Minsk and Belarus, regardless of the previous myths of Slavic brotherhood.

The current European borders play double roles for Minsk: on the one hand, EU borders created a new division that is an obstacle for cultural exchanges and open cooperation. Also, these borders supported by some political and ideological interests, make it difficult for Minsk population to feel more European (identities – more Global than European, while many – local and national).

On the other hand, this is a hope and chance to be a real bridge between civilizations. If Minsk would keep its historical bonds with Vilnius, Warsaw, Riga, it can probably restore its currently almost lost or diminished, but historically known multicultural and border-friendly nature.

Since 1991, Minsk has not changed significantly its “Soviet” image: even going through some transformation; it looks more like a soviet city. However, Minsk is again “on the move” to its uncertain future and necessary new changes. Therefore, it can be considered as a “city on the borders”: between the past and the future, soviet and post-soviet, east and west, etc. For this “borderland nature” Minsk can hardly become a “pure” one-sided city (either East or West): it is destined to exist on the urge of civilizations. This situation made the borders both destructive and constructive for multiculturalism of Belarus and Minsk. However, recently the new political borders rather brought more negative results than positive perspectives for Minsk future development.

Conclusion

The paper showed that multiculturalism as a phenomenon of everyday life existed in the Soviet Union (although it was accompanied sometimes by severe repressions and experienced ups and downs in its development). Soviet multiculturalism was backed by the Marxist ideology of proletarian internationalism and the Soviet Constitution that prohibited any discrimination against race, nation, or ethnicity.

As a part of the broad Soviet heritage, post-Soviet Belarus kept this limited but practical multiculturalism: it helped to save the country from ethnic clashes, religious battles, and everyday life chauvinism and racism (all of them were often a part of post-soviet development in several other post-communist countries). Until recently, migrants and foreign workers feel safely in Belarus as there is no discrimination against them.

The cultural heritage of the previous (pre-Soviet) centuries of Belarusian history significantly helps contemporary Belarusians to elaborate tolerance and build friendly multicultural atmosphere of everyday life in the country. Historical experience of “living together” was not lost by the population and was cultivated by the part of Belarusian intellectuals in post-Soviet time. It is important to remember that during its long history Minsk was considered as a multicultural city [Бобков, 2006].

All the cultures practicing in Minsk and Belarus exist in a symbolic cultural dialogue. They mutually influence each other in a way that Russian scholar M. Bakhtin [Бахтин, 1986: 430] explained as the following: “The great phenomena in the culture are born only in the process of dialogue of different cultures in the point of their interconnection”. As a result, they are not

disappeared or swallow each other; all of them become richer. In case of Belarus, multiculturalism is a condition of fruitful development of all communities without the cultural domination of the “title nation”.

The latest developments in Belarus and Minsk did not contribute much in this process: being a typical borderland, keeping historical tracks of several nations and cultures, Belarus and Minsk may lose their multiculturalism due to the dominant conservation of one-sided cultural, political and economic perspective. On the contrary, the preservation of Belarusian historical multicultural nature may bring Belarus closer to its neighbours, stimulate the intercultural dialogue and the national development in line with its historical heritage and the contemporary interests of peaceful borderland in Europe.

Bibliography

- Арутюнов С.А. (1989), *Народы и культуры: Развитие и взаимодействие*, Отв. ред. Бромлей Ю.В., АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Москва, Наука.
- Бахтин М.М. (1986), *Эстетика словесного творчества*, Москва, Искусство.
- Бауман З. (2011), *Назад в будущее*, “Итоги”, 16.05.
- Briedis L. (2008), *Vilnius: City of Strangers*, Vilnius, Baltos lankos.
- Бурдые П. (2002), *Социология политики*, Москва, Логос.
- Гісторыя Беларусі, У 2 ч.* (1998), пад ред. Я. Новіка і Г. Марцуля, Ч. 1, Мінск, Універсітэцкае.
- История Минска* (2006), под общ. ред. В.А. Бобкова, Минск, Беларуская энцыклапедыя.
- Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 тт., т. 1, Эпоха Сярэднявечча* (2008), Мінск, Беларуская навука.
- Дзяржава закрыла ад спекулянтаў не тую мяжу?*, www.belaruspartisan.org (Access: 14.06.2011).
- Еврейская энциклопедия Брокгауза-Ефрона 1908-1913*, <http://brockhaus-efron-jewish-encyclopedia.ru/beje/slovník/azbuka.htm> (Access: 14.06.2011).
- Запруднік Я. (1996), *Беларусь на гістарычных скрыжаваннях*, Мінск, Выдавецкі цэнтр «Бацькаўшчына».
- Huntington S.P. (1996), *The Clash of Civilization and Remaking the World Order*, New York, Simon and Schuster.
- Joas H. (2009), *Friede durch Demokratie?*, “Merkur”, v. 63, N. 5, S. 391-401.
- Квилінкова Е.Н., Саковіч В.А. (2011), *Нацыянальныя культуры в условиях глобализации*, “Весті НАН Беларусі. Сер. гуман. навук”, №2, с. 9-14.
- Кондаков И.В. (2007), *Культура России: краткий очерк истории и теории*, Москва, Высшее образование.
- Мігун Д., Тихомиров А. (2009), *Беларусь-Литва. Вместе через столетия*, Мінск, Беларуская Энцыклапедыя.

- Орлов В., Саганович Г. (2001), *Десять веков белорусской истории (862-1918): События. Даты. Иллюстрации*, Вильня, Наша Будучыня.
- Национальный состав населения Республики Беларусь, <http://belstat.gov.by/homep/ru/perepic/p5.php> (Access: 12.06.2011)
- Pawluczuk W. (2008), *Ethnogeny of Belarusians and Belarusian Ideology: Sociological View*, “Философия и социальные науки”, № 4.
- Parsons T. (1951), *The Social System*, New York – London, Free Press.
- Постсоветские столицы: Минск. Вильнюс. Баку* (2009), Терборн Й., Титаренко Л.Г., Грищенко Ж.М. (ред.), Минск, Издательский центр БГУ.
- Пролесковский О.В. (2011), *Противодействие технологиям манипулирования*, “Беларуская думка”, №3, с. 47-51.
- Товаров А.В. (1903), *Историко-статистическая справочная книга Минской епархии*, Минск, Б.и.
- Церашковіч П. (2004), *Сацыяльныя рэсурсы нацыянальных рухаў у рэгіёне памежжа Беларусь, Украіна, Малдова (XIX – пач. XX ст.)*, (в:) *Пограничье: исторический и культурно-антропологический аспекты*, Харьков, Харьковский университет.
- Шушкевич: *Лучшие санкции – это бесплатные визы для рядовых белорусов*, www.belaruspartisan.org (Access: 15.04.2011)
- Zaprudnik J. (1993), *Belarus: At a Crossroads in History*, New York, Westview Press.

SUMMARY**Belarus – a land of multiculturalism?**

Taking the Republic of Belarus and its capital city, Minsk, as a case study of multiculturalism in the eastern EU borderland, the article presents the historical roots of the multicultural quality of Belarusian society (the complexity of ethnic composition of the population, its religious plurality, and bilingualism). The Soviet period (the Marxist ideology of proletarian internationalism) supported Belarusian multiculturalism on the normative level. In the post-Soviet times the Republic of Belarus has kept this historical heritage (within the limits imposed by the political regime). Currently, neighboring the EU on the East, Belarus can (under certain conditions) further develop its multicultural features and become a peaceful multicultural “bridge” between the East and the West.

STRESZCZENIE**Białoruś – kraina wielokulturowości?**

Biorąc Republikę Białoruś i jej stolicę, Mińsk, jako studium przypadku wielokulturowości we wschodniej UE pogranicza, artykuł pokaże historyczne korzenie wielokulturowego charakteru Białorusinów (złożoność składu etnicznego ludności, jej religijny pluralizm i dwujęzyczność). Okres sowiecki (marksistowskiej ideologii proletariackiego internacjonalizmu) przyczynił się do wspierania białoruskiej wielokulturowości na poziomie normatywnym. W czasie post-sowieckiej Białorusi przechowywane jest to dziedzictwo historyczne (w granicach ustalonych przez system polityczny). Obecnie, jako wschodnie pogranicze UE, Białoruś może (pod pewnymi warunkami) w dalszym ciągu rozwijać funkcje wielokulturowości i stać się spokojnym „pomostem” między Wschodem i Zachodem.

ANDRZEJ RYCZKOWSKI

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

SŁUCHALNOŚĆ PROGRAMÓW DLA MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH EMITOWANYCH PRZEZ POLSKIE RADIO BIAŁYSTOK NA PODSTAWIE BADAŃ AUDYTORIUM RADIOWEGO INSTYTUTU MILLWARD BROWN SMG/KRC

SŁOWA KLUCZOWE: mniejszości narodowe, misja radia publicznego, słuchalność, radiofonia publiczna, Radio Track

Obowiązująca od prawie dwudziestu lat, wielokrotnie nowelizowana, ustawa o radiofonii i telewizji¹ podzieliła rynek radiowy w Polsce na trzy podstawowe części: radiofonię publiczną, komercyjną i katolicką [Jędrzejewski, 1997: 94]. Rozgłośnie katolickie legalnie rozpoczęły nadawanie programów już w maju 1989 roku. Do chwili rozpoczęcia pierwszego procesu koncesyjnego minister łączności² wydał 31 zezwoleń dla nadawców diecezjalnych i parafialnych. Po procesach koncesyjnych (od 1996 roku) w Polsce nadają 42 stacje diecezjalne, 2 parafialne i 2 zakonne [Kubaszewska, Hermanowski, 2008: 71]. tworzą wspólnie dość silną grupę, jednak bez wspólnych płaszczyzn działania programowego i marketingowego, w większości posiadają natomiast status nadawców społecznych³.

¹ Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, Dz. U. 1003 nr 7 poz. 34.

² Przed wejściem w życie Ustawy o radiofonii i telewizji od 1989 do 1993 roku zezwolenia na nadawanie wydawał minister łączności, od 1993 roku jest to domena Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji.

³ Status, jaki Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji może przyznać instytucji emitującej na terytorium Polski program radiowy lub telewizyjny, spełniającej warunki określone w Ustawie o radiofonii i telewizji. Nadawca społeczny jest zwolniony z opłaty za udzielenie przez KRRiT koncesji i jej ponawianie na nadawanie programu. W 1993 roku status nadawcy społecznego, jako pierwszy podmiot prawny w Polsce uzyskało po wielu sporach i dyskusjach w Krajowej Radzie Radiofonii i Telewizji należące do Warszawskiej Prowincji Redemptorystów Radio Maryja na wniosek Ryszarda Bendera.

Nadawców komercyjnych można zdefiniować, jako: podmioty gospodarcze opierające swoją działalność na zasadach rachunku ekonomicznego. Inaczej mówiąc, brak zysków jest równoznaczny z opuszczeniem przez nich rynku (tak, jak w przypadku nieistniejącego już Radia Bit w Białymstoku), czy wykupienia udziałów przez innego nadawcę (jak w przypadku łomżyńskiego Radia BAB obecne w grupie RMF FM). Pierwsza komercyjna stacja radiowa, która złamała monopol radia państwowego, rozpoczęła emisję swego programu 15 stycznia 1990 roku – było to Radio Fun Małopolska, aktualnie RMF FM [Kubaszewska, Hermanowski, 2008: 61]. Obecnie w Polsce nadaje ponad 200 komercyjnych stacji radiowych o zasięgu lokalnym, regionalnym, ponadregionalnym i ogólnopolskim.

Nadawcy publiczni stanowią natomiast grupę, która przed 1989 rokiem posiadała państwową wyłączność na emitowanie programów radiowych⁴. Stanowią ją 4 programy ogólnopolskie Polskiego Radia (Jedynka, Dwójka, Trójka i Czwórka) oraz 17 rozgłośni regionalnych emitujących swój program na obszary zbliżone zasięgiem do granic województw według podziału administracyjnego kraju⁵.

Każdy nadawca w Polsce, zarówno radiowy jak i telewizyjny zobowiązany jest do wywiązywania się z obowiązków koncesyjnych. W przypadku stwierdzenia uchybień, organ kontrolny, czyli Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji, może nałożyć na nadawcę karę, bądź w ostateczności uchylić pozwolenie na emisję programów radiowych bądź telewizyjnych⁶. Zapisy koncesyjne dotyczą przede wszystkim procentowego udziału określonej tematyki w nadawanym programie, jak również proporcji pomiędzy zawartością słowa, muzyki i reklam.

Radiofonia publiczna posiada jednak, poza koncesyjnymi, dodatkowe obowiązki – zgodnie z intencją ustawodawcy musi realizować tzw. misję publiczną.

⁴ Szerzej o podziale stacji radiowych ze względu na sposób finansowania, zasięg nadawania i pełnione funkcje w R. McLeish, *Produkcja radiowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 16-18.

⁵ Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, Dz. U. 1003 nr 7 poz. 34, rozdz. 4.

⁶ Jedną z ostatnich decyzji KRRiT było nałożenie kary w wysokości 300 tysięcy złotych na TVN. Stacja została ukarana za złamanie przepisów Ustawy o radiofonii i telewizji w zakresie ochrony małoletnich, do którego doszło w programie *Rozmowy w toku*. Audycja została skontrolowana po licznych skargach napływających od widzów. TVN odwołała się od decyzji w sądzie. Do naruszenia doszło 4 października 2010 r. W ostatnim czasie KRRiT wezwała również Radio Maryja do zaniechania emisji audycji, które mogą zawierać treści dyskryminujące ze względu na narodowość. Tym samym KRRiT uznała skargę słuchacza, która dotyczyła m.in. nadanego w marcu 2011 r. wywiadu z prezesem USOPAŁ Janem Kobylańskim.

Można ją zdefiniować, jako nadawanie na zasadach określonych w ustawie, całemu społeczeństwu i poszczególnym jego częściom, zróżnicowanych programów i innych usług w zakresie informacji, publicystyki, kultury, rozrywki, edukacji i sportu, cechujące się pluralizmem, bezstronnością, wyważeniem i niezależnością oraz innowacyjnością, wysoką jakością i integralnością przekazu⁷. Jak trafnie podsumowuje to Lord Puttnam: „(...) misja nadawcy publicznego polega na tym, by dostarczał każdemu coś dla niego, dbając jednocześnie o to, by docierać do wszystkich” [za: Jakubowicz, 2007: 75].

Elementarną funkcją publicznych instytucji radiowych i telewizyjnych, poprzez którą prowadzą swoją podstawową działalność, jest „tworzenie i rozpowszechnianie ogólnokrajowych i regionalnych programów radiowych i telewizyjnych”⁸. Popieranie twórczości artystycznej, literackiej, naukowej oraz działalności oświatowej [Strykowski, 1996: 24-26] jest kolejną funkcją wykonywaną przez tego rodzaju media⁹. Służenie rozwojowi kultury, nauki i oświaty, jak mówi ustawodawca, musi odbywać się ze szczególnym podkreśleniem polskiego dorobku intelektualnego i artystycznego, ma także stymulować jego rozwój. Media publiczne mają również obowiązek przygotowywania programów edukacyjno-oświatowych z myślą o środowiskach polonijnych oraz Polakach za granicą oraz udostępnianie tych programów zainteresowanym. Działalność taka ma na celu utrzymywanie więzi z Polakami, którzy znaleźli się poza krajem. Z tą kwestią pośrednio wiąże się inna funkcja publicznych mass mediów, mianowicie tworzenie i rozpowszechnianie programów dla odbiorców za granicą w języku polskim i w innych językach¹⁰. Ponadto publiczne środki komunikowania się masowego zobligowane są do respektowania chrześcijańskiego systemu wartości oraz uniwersalnych zasad etyki, służenia umacnianiu rodziny, popierania zwalczania patologii społecznych, w szczególności alkoholizmu i narkomanii. Ich kolejną funkcją jest „uwzględnianie potrzeb mniejszości narodowych i grup etnicznych”¹¹. Realizacja tego postulatu wymaga stworzenia najliczniejszym mniejszościom narodowym warunków dla prezentowania własnego języka, dorobku kulturalnego i stanowiska politycznego tak, jak ma to miejsce w przypadku produkcji na potrzeby Polonii.

⁷ Status, zadania i finansowanie nadawców publicznych, <http://www.krrit.gov.pl>, z dnia 13.05.2011.

⁸ Ustawa o radiofonii i telewizji z dn. 29.12.1992r., Dz. U. 93.7.34, art. 21.

⁹ Ustawa o radiofonii i telewizji z dn. 29.12.1992 r., Dz.U. 93.7.34, art. 21.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

Rysunek 1. Misja mediów publicznych



Źródło: podaję za: K. Jakubowicz, *Media publiczne. Początek końca czy nowy początek*, s. 157

Jak pisze Jerzy Muszyński, pierwszy prezes Radia Białostok po przemianach systemowych,

„Struktura zamieszkania mniejszości narodowych w Polsce jest taka, że w sposób naturalny programy dla mniejszości narodowych znalazły się tylko w rozgłośniach regionalnych. Jedynie diaspora ukraińska jest szerzej rozproszona, natomiast reszta mniejszości mieszka w dość zwartych skupiskach” [Muszyński, 2002: 29].

Bezpośrednio potwierdzają to oferty programowe poszczególnych Rozgłośni Regionalnych Polskiego Radia. Wszystkie te stacje, w których zasięgu nadawania, istnieją skupiska mniejszości narodowych, emitują programy skierowane do nich. Audycje te są zwykle realizowane w języku danej mniejszości.

Z danych Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji wynika, że programy dla mniejszości narodowych emitują:

- Radio Gdańsk (audycje w języku kaszubskim);
- Radio Koszalin (audycje w języku romskim, ukraińskim i kaszubskim);
- Radio Szczecin (audycje w języku ukraińskim i niemieckim);
- Radio Wrocław (audycje w języku ukraińskim);
- Radio Rzeszów (audycje w języku ukraińskim);
- Radio Kraków (audycje w języku ukraińskim);
- Radio Katowice (audycje w języku niemieckim);
- Radio Opole (audycje w języku niemieckim);

- Radio Olsztyn (audycje w języku niemieckim i ukraińskim)
- Radio Białystok (audycje w języku białoruskim, ukraińskim i litewskim¹²).

W większości przypadków programy adresowane do mniejszości narodowych emitowane przez anteny regionalne Polskiego Radia mają charakter rotacyjny (pojawiają się raz w tygodniu, miesiącu, ponieważ jest taki obowiązek). Wyjątkowe pod tym względem jest Radio Białystok, które umieściło je w swojej ramówce, jako stały element programu [Hausner, 2001: 20]. Od momentu wprowadzenia 24-ogodzinnego programu, tj. od 1 lipca 1993 roku, audycje dla mniejszości narodowych są obecne w ramówce stacji od poniedziałku do piątku między 18.30 a 19.00¹³.

Tabela 1. Struktura gatunkowa programów Rozgłośni Regionalnych Polskiego Radia (RR PR) w 2010 roku

	Informacja	Publicystyka	Edukacja i poradnictwo	Religia	Literackie formy udrumantyzowane	Rozrywka	Sport	Dla dzieci i młodzieży	Dla mniejszości	Inne
RR PR	odsetek rocznego czasu emisji									
Białystok	14,4%	8,6%	5,9%	0,8%	3,5%	1,6%	2,1%	4,3%	3,3%	0,0%
Bydgoszcz	8,7%	11,5%	6,6%	1,0%	4,0%	0,4%	3,7%	8,2%	0,0%	0,0%
Gdańsk	14,9%	5,1%	4,0%	0,4%	1,2%	0,4%	1,9%	0,6%	1,1%	0,2%
Katowice	18,3%	7,9%	9,2%	1,3%	1,9%	0,6%	2,7%	1,1%	0,5%	0,3%
Kielce	14,7%	4,9%	4,8%	0,6%	1,2%	0,6%	3,9%	0,6%	0,0%	0,0%
Koszalin	14,0%	5,7%	3,6%	0,8%	2,4%	0,7%	1,6%	0,9%	1,2%	0,0%
Kraków	10,3%	13,5%	3,8%	0,3%	1,4%	0,3%	2,9%	0,4%	1,1%	0,0%

¹² *Mniejszości w rozgłośniach*, archiwum Polskiego Radia Białystok, s. 1.

¹³ Wyjątek stanowiła ramówka „jesienna”, która weszła w życie we wrześniu 2009 roku, programy te zostały przeniesione na 19.30, jednak po spotkaniu z przedstawicielami mniejszości narodowych w lutym 2010 wróciły na dotychczasowe miejsce.

Lublin	11,7%	6,5%	9,0%	0,8%	2,4%	1,0%	2,3%	0,5%	0,0%	0,0%
Łódź	11,6%	9,7%	7,9%	0,3%	2,6%	2,1%	2,9%	0,4%	0,1%	1,2%
Olsztyn	12,6%	7,2%	4,9%	1,0%	2,2%	2,0%	3,5%	0,8%	0,5%	0,0%
Opole	13,9%	28,8%	10,0%	0,6%	1,2%	1,5%	2,1%	0,2%	1,2%	0,0%
Poznań	11,5%	6,0%	4,5%	0,4%	1,3%	1,1%	3,1%	1,8%	0,0%	0,0%
Rzeszów	14,7%	10,3%	6,5%	0,7%	2,6%	2,3%	3,9%	0,4%	1,8%	0,3%
Szczecin	14,6%	8,2%	10,8%	0,5%	2,6%	2,1%	1,5%	1,2%	0,7%	0,0%
Warszawa	14,0%	12,6%	2,6%	1,0%	1,2%	1,3%	0,7%	0,0%	0,0%	0,3%
Wrocław	10,8%	12,6%	2,6%	0,1%	0,2%	3,4%	3,0%	0,0%	0,3%	0,0%
ZielonaGóra	12,6%	10,1%	3,1%	0,5%	1,4%	1,8%	3,9%	0,4%	0,0%	1,3%
Średnio	13,1%	10,0%	5,9%	0,7%	2,0%	1,4%	2,7%	1,3%	0,7%	0,2%

Źródło: KRRiT, marzec 2011 r.

Jak wynika w powyższej tabeli, Radio Białystok jest rozgłośnią, która w ciągu roku w swoim programie poświęca najwięcej, bo 3,3% całego czasu antenowego, na programy adresowane do mniejszości narodowej. W ciągu 2010 roku PRB wyemitowało 286 godzin programów w językach narodowych, z czego 180 godzin w języku białoruskim, 53 godziny w języku ukraińskim i tyle samo w języku litewskim¹⁴. Ponadto, Radio Białystok nadaje program dotyczący problemów pogranicza *Na pograniczu* w wymiarze 25 minut tygodniowo w języku polskim. W 2012 roku rozgłośnia zamierza utrzymać taki sam wymiar audycji dla mniejszości narodowych¹⁵. Historia tych programów zaczęła się w 1958 roku. W czerwcu tegoż roku rozgłośnia w Białymstoku rozpoczęła nadawać „Magazyn Białoruski” pod redakcją Macieja Konopackiego. Audycję realizowaną dwa razy w tygodniu w języku białoruskim [Kubicki, 1976: 23]. W 1989 roku „w strukturze Radia Białystok powołano jako jedyną, profesjonalną redakcję programów dla mniejszości narodowych” [Muszyński, 2002: 29]. Jej pierwszym kierownikiem był Stanisław Poznański. W tym czasie

¹⁴ *Sprawozdanie z działalności programowej i wykorzystania środków na realizację misji w 2010 roku*, Biuro Obsługi Programu Polskiego Radia Białystok, s. 4

¹⁵ *Założenia programowe na 2012 rok*, Biuro Obsługi Programu Polskiego Radia Białystok, s. 2

radio emitowało dwa programy dla mniejszości narodowych, w języku białoruskim i litewskim. Na początku lat dziewięćdziesiątych Związek Ukraińców Podlasia wystąpił do stacji z wnioskiem o program w języku ukraińskim – od tamtej pory taki program istnieje [Muszyński, 2002: 29]. Stacja nadaje także, w zależności od liczby zamówień Białoruski Koncert Życzeń (zwykle w sobotę po 18.00), oraz audycje skierowane do odbiorców prawosławnych (w niedzielę rano). Ponadto Polskie Radio Białystok nadaje i będzie nadawać transmisje nabożeństw z okazji Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, a także audycje okolicznościowe (np. koncert kolęd prawosławnych, reportaże i audycje dokumentujące zwyczaje i tradycje związane ze świętami i nie tylko).

Tabela 2. Wykaz programów dla mniejszości narodowych emitowanych przez PRB

Tytuł audycji	Forma	Tematyka	Miejsce w programie
Pad znakam Pahoni	Magazyn	Informacja i mini-publicystyka w języku białoruskim	Pon. – Czw. 18.45 – 19.00 Piątek 18.30 – 19.00
Ukraińska Dumka	Magazyn	Informacja i mini-publicystyka w języku ukraińskim	Pon., Śr. 18.30 – 18.45
Litewski Magazyn Radiowy	Magazyn	Informacja i mini-publicystyka w języku litewskim	Wt., Czw. 18.30 – 18.45

Źródło: Biuro Obsługi Programu Polskiego radia Białystok, marzec 2011

Popularność programów radiowych w Polsce w standardzie przyjętym przez Komitet Badań Radiowych mierzy się poprzez badanie Radio Track. Obejmuje ono swoim zasięgiem polskie stacje radiowe aktualnie nadające w kraju na podstawie przyznanej koncesji. Lista stacji w badaniu jest aktualizowana co miesiąc, na podstawie informacji zawartych w biuletynach Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji oraz przekazanych przez przedstawicieli rynku radiowego¹⁶. Dane w badaniu są zbierane techniką komputerowo wspomaganego wywiadu telefonicznego CATI. Badanie realizowane jest w trybie dziennym. Pozwala to zapewnić wymagane liczebności w poszczególnych dniach tygodnia niezależnie od przyjętego okresu dystrybucji danych. Dla zapewnienia równomiernego rozkładu próby miesięcznej na poszczególne dni tygodnia przyjęto warstwowanie uwzględniające z jednej strony rozkład terytorialny

¹⁶ Stacja musi wystąpić do Komitetu Badań Radiowych bądź Instytutu Millward Brown SMG/KRC z prośbą o objęcie badaniem, w przeciwnym wypadku nie jest na liście stacji badanych. Transgraniczne Radio Racja nadające z Białegostoku nie jest objęte badaniem Radio Track.

a z drugiej termin realizacji badania. Oznacza to określenie kwot realizacyjnych na każdy dzień badania w każdej nadreprezentacji¹⁷.

Próba ma charakter losowy – w wywiadach realizowanych przez telefon stacjonarny respondenci dobierani są w wyniku wielostopniowej procedury obejmującej losowanie gospodarstw domowych (faktycznie losowanie numerów telefonów stacjonarnych), a następnie losowanie respondenta w ramach gospodarstwa domowego. Badanie przebiega z założeniem równomiernej realizacji próby w poszczególnych dniach tygodnia we wszystkich wyodrębnionych obszarach badawczych w skali każdego miesiąca¹⁸. W części komórkowej respondentem jest osoba odbierająca telefon komórkowy – nie występuje tu etap losowania respondenta z gospodarstwa. Próba składa się z dwóch części: pierwsza – stanowi mniej więcej połowę liczebności realizowanej – obejmuje całą populację ludności Polski w wieku 15-75, druga obejmuje mieszkańców miast i aglomeracji stanowiących nadreprezentację. Struktura próby ogólnopolskiej bazuje na danych Głównego Urzędu Statystycznego dotyczących demografii Polski, najbardziej aktualnych w dniu rozpoczynania badania. Liczebność próby w poszczególnych warstwach próby ogólnopolskiej odpowiada proporcjom populacyjnym. Każdego miesiąca próba badania liczy 7 000 osób w wieku 15-75 lat¹⁹. Na skutek różnych czynników realizacyjnych (nieobecność osób w trakcie realizacji badania, niepełne pokrycie operatu, odmowy) struktura zrealizowanej próby odbiega od struktury populacji. Aby skompensować losowy charakter doboru próby stosuje się ważenie. W ramach badania Radio Track jest również realizowany panel dzienniczkowy. Wielkość panelu to 7 000 osób w roku. Czas trwania panelu: 4 tygodnie. Od wiosny 2010 roku część badania dzienniczkowego, prowadzonego w ramach badania Radio Track, realizowana jest poprzez Internet²⁰.

Badanie audytorium radia już w 2001 roku zostało zaplanowane jako badanie mono-medialne. Tego rodzaju projekty z powodzeniem realizowane są od wielu lat w innych krajach europejskich. Spośród 42 projektów prowadzonych w 30 krajach europejskich przez ESOMAR, dwanaście to studia poświęcone prawie wyłącznie pomiarowi radia. Wśród nich badanie radia obowiązujące jako standard na rynku niemieckim, prowadzone przez Media Ana-

¹⁷ Opis badania w Soft Report Explorer, programie do analizy danych udostępnianym i dystrybuowanym przez SMG/KRC.

¹⁸ <http://www.radiotrack.pl/index.php/badanie/obadaniu.html>, z dnia 05.05.2011.

¹⁹ Opis badania w Soft Report Explorer.

²⁰ K. Głowiński, *Dzienniczek elektroniczny w ramach Radio Tracka*, <http://www.radiotrack.pl/index.php/kbr/aktualnoci-kbr.html>, z dnia 05.05.2011.

lyse [Menner, 2000: 371]. Badanie Radio Track w początkowym okresie było realizowane za pomocą ankiet *face-to-face*, współcześnie przeprowadzane jest z wykorzystaniem techniki CATI. W celu zachowania ciągłości pomiaru sekwencja pytań w badaniu Radio Track 2001 pozostaje niezmienną i wygląda następująco:

- ustalenie nazw stacji spontanicznie wymienianych przez respondentów;
- zapisanie stacji rozpoznanych przez respondenta wśród odczytanych przez ankietera (listy stacji są wariantowane – w podziale na 49 „starych” województw);
- ustalenie listy stacji, których respondent słuchał w ciągu 7 dni poprzedzających badanie;
- ustalenie faktu słuchania radia w dniu wczorajszym (poprzedzającym badanie);
- ustalenie godziny przebudzenia i godziny zaśnięcia w dniu poprzedzającym badanie;
- odtworzenie przebiegu dnia i miejsc przebywania w dniu poprzedzającym badanie;
- ustalenie podczas jakich czynności i o jakich dokładnie porach respondent słuchał radia oraz których stacji.

Kwestionariusz został przygotowany w taki sposób, aby podczas rozmowy na temat przebiegu dnia odtworzyć jak najdokładniej fakt słuchania radia towarzyszący czynnościom codziennym.

Integralną częścią wywiadu jest zebranie informacji na temat pozycji społeczno-demograficznej respondenta, czyli metryczka. Ze względu na specyfikę wywiadu telefonicznego metryczka jest nieco mniej obszerna, niż zwykle, jednak wszystkie podstawowe zmienne używane do targetowania i analizy struktury słuchaczy są zachowane.

Metodologia gromadzenia danych przez instytut SMG/KRC o audytorium stacji radiowych według schematu *Day After Recall* i za pomocą technologii komputerowego wywiadu wspomaganego CATI została w latach 1997-2000 wszechstronnie przetestowana przez Radio Marketing Service Hamburg. Obecnie stanowi ona standard badań audytorium radiowych na rynku niemieckim.

Pomiar audytorium metodą *Day After Recall* w wydaniu klasycznym polega na odtwarzaniu podczas wywiadu kwestionariuszowego aktywności respondenta w dniu poprzedzającym badanie i na tej podstawie umiejscowienie słuchania radia. Podejście to – rzadko obecnie stosowane w swojej pierwotnej formie – ma swoje korzenie w badaniach nad budżetami czasu. Zmiany wpro-

wadzone we współczesnych badaniach audytoriów radiowych polegają najczęściej na dodaniu do listy pytań dotyczących dziennej aktywności respondentów w różnych porach dnia rozbudowanej listy pytań dotyczących słuchania radia.

Metoda *Day After Recall* jest najpowszechniej stosowaną w Europie techniką badania audytoriów radiowych. Od 2001 roku dane w badaniu Radio Track zbierane są tą metodą głównie przy pomocy wywiadu telefonicznego wspomaganego komputerowo. U podstaw wyboru tej techniki zbierania danych leży przekonanie, że współcześnie można prowadzić badania telefoniczne dla prób reprezentatywnych. W Polsce obserwuje się szybki przyrost liczby gospodarstw domowych wyposażonych w telefon, szczególnie w miastach powyżej 100 tysięcy mieszkańców, gdzie wskaźnik ten przekroczył w drugiej połowie 1999 roku 75%. Poziom ten jest już wystarczający do realizacji badań na reprezentatywnych próbach ludności miejskiej. Badania radiowego audytorium techniką CATI zgodnie z metodologią DAR są prowadzone m.in. w Austrii, Belgii, Danii, Francji, Niemczech, Włoszech, Luksemburgu, Norwegii, Portugalii i Szwecji.

Dane opracowywane przez Instytut SMG/KRC pozwalają na analizowanie kilku standardowych wskaźników słuchalności radia znanych na całym świecie. Są to:

- znajomość spontaniczna (*unprompted recall, unassisted recall*);
- znajomość wspomagana (*assisted recall, prompted recall*);
- zasięg tygodniowy (*weekly reach, weekly cume*);
- zasięg dzienny (*daily reach, daily cume*);
- zasięg w kwadransach (*rating, average quarter of an hour*)
- udział w czasie słuchania (*share, audiencje share*)
- średniczas słuchania (*average time spent listening*)
- audytorium średniego kwadransa (*average quarter hour*).

Poza wyżej wymienionymi, program umożliwia analizę wskaźników pośrednich (jak współsłuchalność pomiędzy stacjami), kreowanie tabel dwuzmiennowych dotyczących struktury społeczno-demograficznej badanego audytorium, a także tworzenie własnych wskaźników.

W ankiecie realizowanej podczas badania nie ma pytań o narodowość, poglądy, wyznawaną wiarę, czy przynależność do mniejszości narodowej bądź etnicznej. Jak zatem zmierzyć popularność audycji kierowanych do mniejszości narodowych na terenie województwa podlaskiego? Przyjęta metodologia badania Radio Track pozwala na analizę wskaźników słuchalności z dokład-

nością do powiatu (zejście do poziomu gminy nie ma większego sensu z racji zbyt małych prób dla takiego warstwowania). Znając miejsca zamieszkania mniejszości narodowych (z dokładnością do powiatu) można analizować tendencje dotyczące słuchalności i popularności tychże programów. Stabilność ramówki Polskiego Radia Białostok w tym obszarze jest tu dodatkowym atutem – audycje dla mniejszości narodowych od wielu lat „tradycyjnie” przypisane są do godzin 18.30 – 19.00.

Polskę zamieszkują przedstawiciele 9 mniejszości narodowych: Białorusini, Czesi, Litwini, Niemcy, Ormianie, Rosjanie, Słowacy, Ukraińcy, Żydzi, i 4 mniejszości etnicznych: Karaimi, Łemkowie, Romowie oraz Tatarzy²¹. Ponadto, tereny województwa pomorskiego zamieszkują Kaszubi, społeczność posługująca się językiem regionalnym (program w języku kaszubskim emitują regionalne Radio Gdańsk (2 godziny i 10 minut w tygodniu) i Radio Koszalin (30 minut tygodniowo)²².

Białorusini to mniejszość narodowa tradycyjnie zamieszkała na południowo-wschodnich terenach województwa podlaskiego. W narodowym Spisie Powszechnym Ludności i Mieszkań w 2002 roku, narodowość białoruską zadeklarowało ponad 47 tysięcy obywateli polskich, w tym: w województwie podlaskim nieco ponad 46 tysięcy²³. Największe skupiska obywateli mniejszości białoruskiej znajdują się w południowo-wschodnich powiatach województwa podlaskiego: hajnowskim (39,1% mieszkańców powiatu), bielskim (19,80%), siemiatyckim (3,46 %) oraz białostockim (3,2 %)²⁴.

Litwini to mniejszość narodowa tradycyjnie zamieszkała na północnych terenach województwa podlaskiego. Narodowość litewską w spisie z 2002 roku zadeklarowało blisko 6 tysięcy obywateli polskich, w tym ponad 5 tysięcy w Podlaskiem. Największe skupisko osób należących do mniejszości litewskiej znajduje się na terenie powiatu sejneńskiego w województwie podlaskim. Na jego terenie 21,20% obywateli deklaruje narodowość litewską²⁵.

Ukraińcy, według spisu powszechnego z 2002 roku, zamieszkują w województwach: warmińsko-mazurskim, zachodniopomorskim, podkarpackim, pomorskim, dolnośląskim, podlaskim, lubuskim, mazowieckim, małopol-

²¹ *Charakterystyka mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, <http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/61/37/>, z dnia 15.05.2011.

²² *Mniejszości w rozgłośniach (tygodniowo)*, archiwum Polskiego Radia Białostok, s. 1.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ *Charakterystyka mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, <http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/61/37/>, z dnia 14.05.2011.

skim, lubelskim i śląskim. NA terenie województwa podlaskiego narodowość ukraińską zadeklarowało 1466 osób, w większości mieszkańców powiatów bielskiego, hajnowskiego i siemiatyckiego. Ich udział procentowy w strukturze narodowej ludności nie przekracza jednak 2%²⁶.

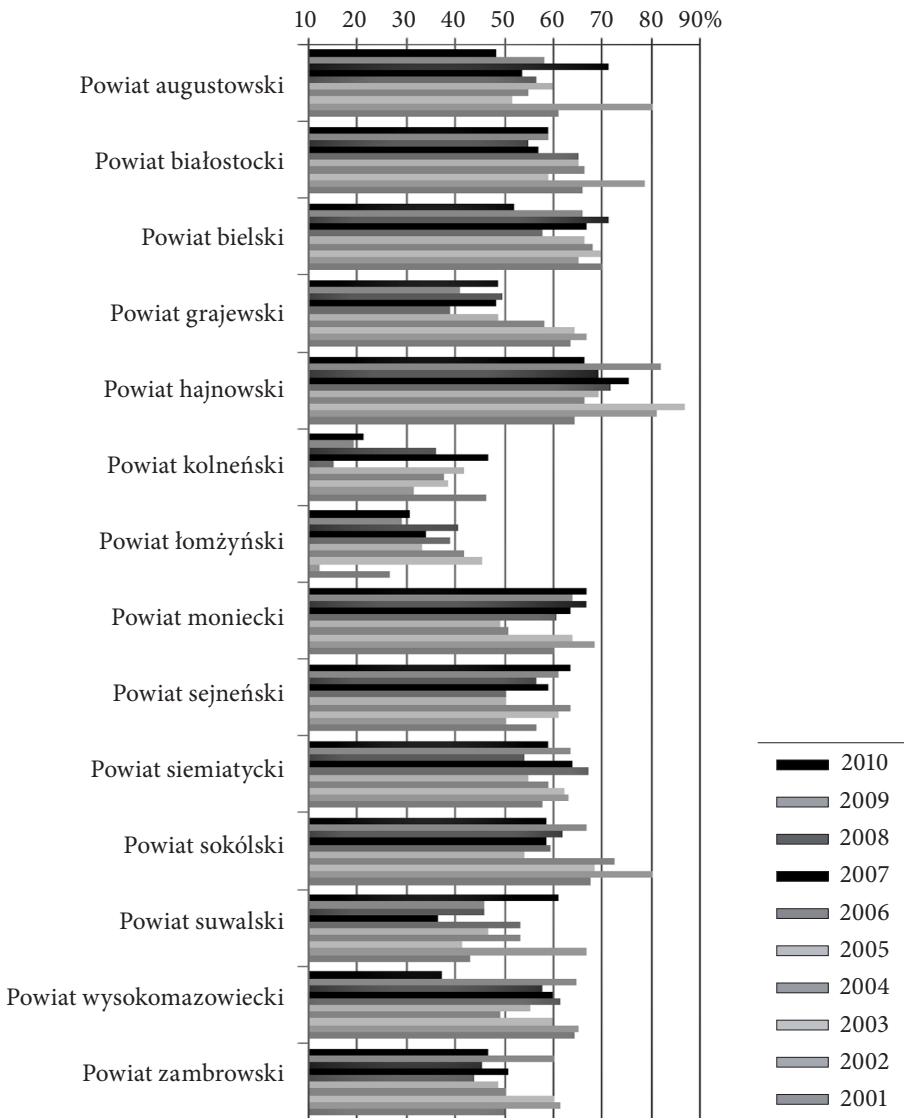
Jak już wspomniałem, metodologia badań audytorium radiowego, pozwala na prowadzenie analiz na obszarach nie mniejszych niż powiaty. W dalszej części artykułu omawiam wyniki pomiarów wybranych, podstawowych wskaźników słuchalności dla powiatów województwa podlaskiego w okresie od 2000 do 2010 roku, podaję również krótkie definicje tych wskaźników. Dane dotyczące tego okresu był pozyskiwane w taki sam sposób, w badaniu ciągłym Radio Track, które w 2000 roku zostało przyjęte jako jedyny istniejący standard pomiaru słuchalności dla całego rynku radiowego w Polsce. Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji w swoich opracowaniach i analizach także opiera się na badaniach Instytutu Millward Brown SMG/KRC.

Znajomość spontaniczna stacji (zestawu stacji) R jest równa liczbie respondentów, którzy bez odsłuchania wykazu stacji radiowych zadeklarowali znajomość stacji (co najmniej jednej stacji z zestawu) R. To jeden z najważniejszych wskaźników pokazujących „siłę” radiowej marki. Nazywany inaczej świadomością marki, jest miernikiem jej znajomości. W przypadku badań audytorium radiowego wskaźnik ten pokazuje liczbę ankietowanych (procentową lub estymowaną na populację), którzy bez pomocy ankietera wskazują znane sobie stacje. Na początku badania telefonicznego pojawia się pytanie o to, jakie stacje radiowe nadające w jego okolicy respondent zna, jednak bez wskazywania ich nazw.

Wyraźnie widać (wykres 1), że marka „Polskie Radio Białystok” jest najczęściej wymieniana przez mieszkańców powiatu hajnowskiego, jako „stacja nadająca na tym terenie”. Odsetek mieszkańców powiatu hajnowskiego wskazujących tę właśnie rozgłośnień, jest najwyższy dla całego województwa podlaskiego. Średnia dla całego województwa z 10 lat wynosi 55,94%, podczas gdy w powiecie hajnowskim sięga 73,24%. Najwyższą wartość wskaźnik osiągnął w 2003 roku, kiedy 86,91% mieszkańców powiatu hajnowskiego spontanicznie rozpoznawało Radio Białystok. Ponadprzeciętną wartość wskaźnika obserwujemy również w powiecie bielskim, w którym wynosi średnio 65,31% dla ostatnich 10 lat. Również w powiatach siemiatyckim (60,45%) i sejneńskim (57,10%) wartość wskaźnika znajomości spontanicznej przekracza przeciętną – dla obydwu wynosi. Dla porównania w powiatach kolneńskim i łomżyńskim

²⁶ Ibidem.

Wykres 1. Znajomość spontaniczna Polskiego Radia Białostok w latach 2001-2010 w poszczególnych powiatach województwa podlaskiego



Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

(których według danych MSWiA nie zamieszkują przedstawiciele mniejszości narodowych) wskaźnik przyjmuje odpowiednio średnie wartości 33,43% oraz 33,23%.

Znajomość wspomagana stacji (zestawu stacji) R jest równa liczbie respondentów, którzy po odsłuchaniu wykazu stacji radiowych zadeklarowali znajomość stacji (co najmniej jednej stacji z zestawu) R. Znajomość wspomagana nazywa się często wskaźnikiem „świadomości uspiętej marki”. Daje on pojęcie o tym, które stacje słuchacz zna, tylko o nich nie pamięta. Dopiero odczytanie mu z listy ich nazw powoduje wskazanie. Krótko mówiąc: „znam ją, ale zapomniałem, że istnieje”.

Zarówno znajomość spontaniczna jak i wspomagana są brane pod uwagę w badaniach siły marki. W badaniu Top of Mind marek radiowych od 2000 roku rokrocznie I miejsce zajmuje Grupa RMF (RMF FM, RMF Classic, RMF Maxxx i Miasto Muzyki jako pierwsza radiowa marka obecna w Internecie).

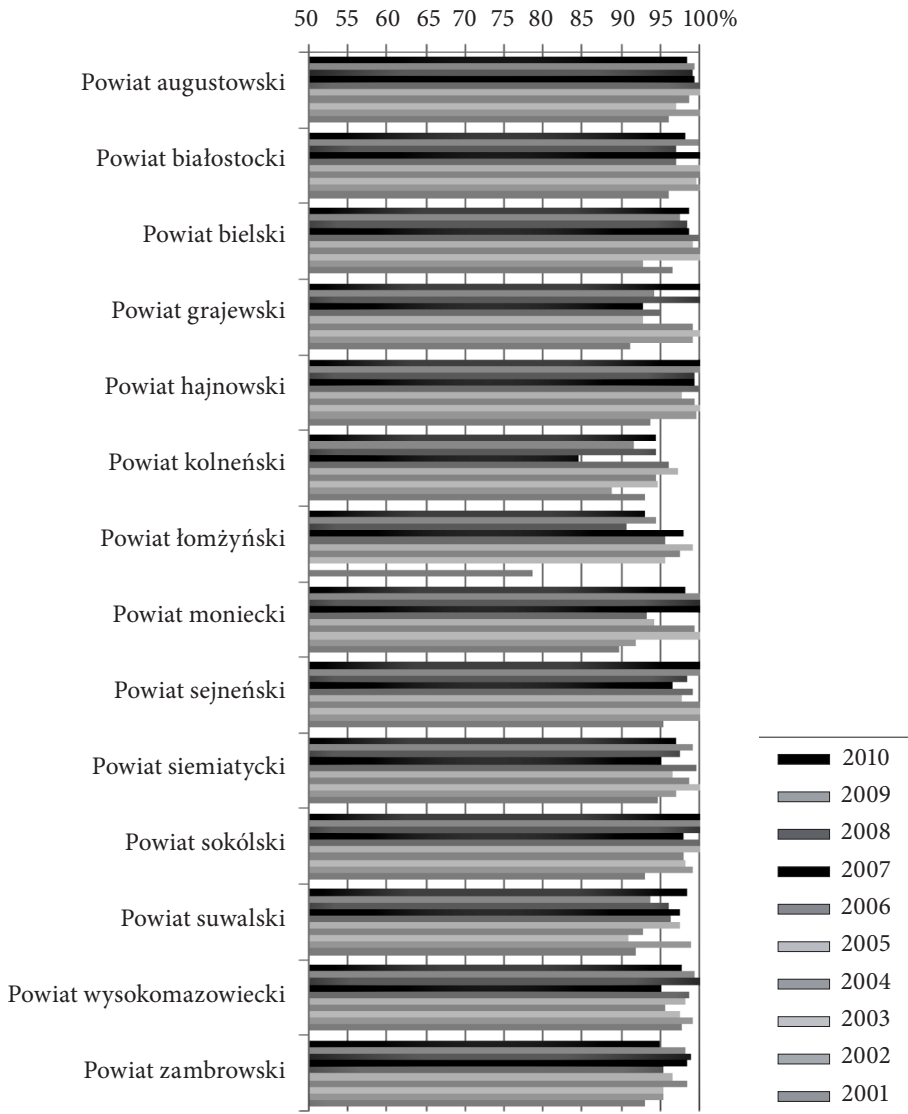
Podobnie jak w przypadku znajomości spontanicznej, również wskaźnik znajomości wspomaganej jest wyjątkowo wysoki w powiatach województwa zamieszkiwanych przez mniejszości narodowe. Najwyższą wartość (98,85%) przyjmuje dla powiatu hajnowskiego, nieco niższy (98,70%) dla powiatu sejneńskiego. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że dla powiatu sokólskiego (w którym mieszkają Tatarzy²⁷), przyjmuje bardzo wysoką wartość (98,59%). Po drugiej stronie dwa powiaty województwa podlaskiego wysunięte najdalej na południe: łomżyński (88,35%) i kolneński (92,89%). W przypadku tego wskaźnika różnice nie są już tak duże, jak dla znajomości spontanicznej. Wynika to bezpośrednio z różnicy w sposobie zadania pytań dotyczących obydwu wskaźników: w pierwszym przypadku badany ma sam podać nazwę stacji, którą zna, w drugim lista stacji nadająca na danym obszarze jest odczytywana przez ankietera.

Zasięg dzienny stacji (zestawu stacji) R jest równy liczbie respondentów, którzy przynajmniej raz słuchali stacji (co najmniej jednej stacji z zestawu) R w dniu poprzedzającym wywiad. Inaczej mówiąc zasięg dzienny to odsetek osób, które w ciągu dnia choćby przez chwilę miały kontakt z daną stacją. W badaniu Radiu Track pytanie o zasięg dzienny brzmi: „Przeczytam teraz Panu(i) nazwy rozgłośni lub programów radiowych, które Pan(i) przed chwilą wymienił(a). O każdej z nich proszę powiedzieć, czy słuchał(a) Pan(i) tej rozgłośni lub tego programu wczoraj, niezależnie od tego, czy było to w domu, w pracy, w samochodzie, czy w innym miejscu?”.

Mogłoby się wydawać, że Polskie Radio Białystok, z racji na siedzibę nadawania, będzie przyciągać najwięcej mieszkańców Białegostoku i okolic. Oka-

²⁷ *Charakterystyka mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, <http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/61/37/>, z dnia 14.05.2011.

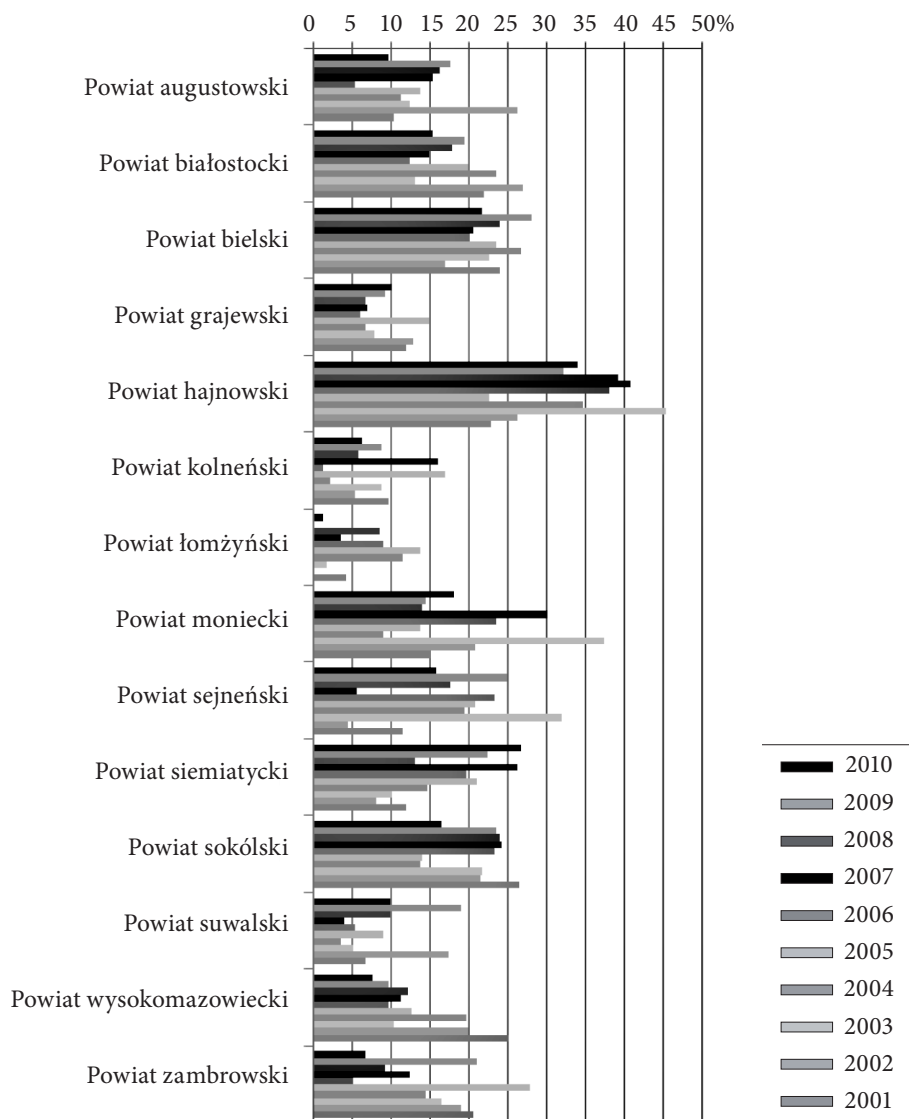
Wykres 2. Znajomość wspomagana Polskiego Radia Białostok w latach 2001-2010 w poszczególnych powiatach województwa podlaskiego



Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

zuje się jednak, że najsilniejszą pozycję, największy zasięg dzienny, ma w powiatach zamieszkiwanych przez mniejszość białoruską. W powiecie hajnowskim jest on średnio ponaddwukrotnie wyższy (33,50%) niż w całym woje-

Wykres 3. Zasięg dzienny Polskiego Radia Białystok w latach 2001-2010 w poszczególnych powiatach województwa podlaskiego



Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

wództwie (15,29%). Każdego dnia programu Polskiego Radia Białystok w ciągu ostatnich 10 lat słuchało 22,70% mieszkańców powiatu bielskiego, oraz 20,76% powiatu sokólskiego. Także dla powiatu sejneńskiego wskaźnik

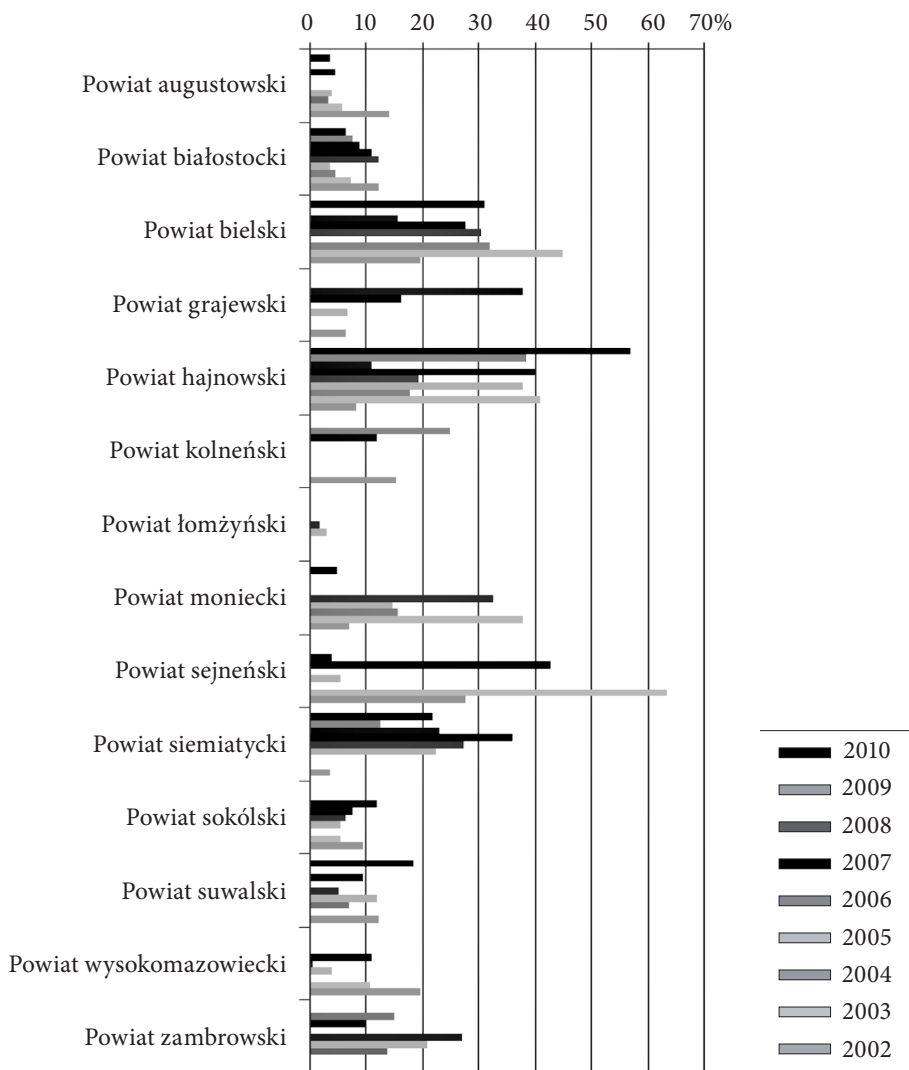
ten przekracza wartości średnie dla województwa i wynosi 17,33%. Najmniejszą liczbą słuchaczy PRB przyciąga w powiatach kolneńskim (8,02%), łomżyńskim (5,24%) i suwalskim (8,89%).

Udział w czasie słuchania stacji (zestawu stacji) R w odcinku czasu T jest równy odsetkowi całkowitego czasu słuchania stacji (wszystkich stacji z zestawu) R w odcinku czasu T, w stosunku do całkowitego czasu słuchania wszystkich stacji w odcinku czasu T. Jeśli respondent słuchał w jednym kwadransie więcej niż jednej stacji, to czas słuchania każdej z tych stacji jest równy ilorazowi 15 minut przez liczbę słuchanych stacji. Inaczej mówiąc jest to część z całkowitego czasu słuchania radia w jakimś okresie, jaką odbiorcy przeznaczyci na słuchanie danej stacji (podawany tylko w procentach, nie można go estymować na populację). Udział w czasie słuchania to w zasadzie najważniejszy wskaźnik słuchalności, który pokazuje pozycję rynkową stacji, dlatego często nazywany jest udziałem w rynku.

Ze względu na swoje znaczenie udział w czasie słuchania jest szczególnie często analizowany, zarówno przez samych nadawców, jak i potencjalnych reklamodawców. W jego przypadku również widać tendencję wskazującą na większy niż przeciętnie udział w czasie słuchania Polskiego Radia Białystok na tych terenach, które tradycyjnie kojarzone są z mniejszościami narodowymi zamieszkującymi w regionie. Można go analizować, zarówno dla całego dnia, tygodnia, miesiąca, roku, jak i poszczególnych kwadransów doby (pasm programowych emitowanych przez daną stację).

Dla całego województwa podlaskiego średni udział w czasie słuchania Polskiego Radia Białystok w porze nadawania audycji dla mniejszości narodowych wynosi 7,96%. Oznacza to, że w całkowitym czasie słuchania wszystkich stacji radiowych o tej porze (między 18.30 a 19.00) od poniedziałku do piątku Radio Białystok w regionie „posiada” prawie 8 procent. Podobnie jednak, jak w przypadku omawianych już wskaźników, także i w tym przypadku można zauważyć różnice w zależności od części województwa. Dla powiatu hajnowskiego średni udział w czasie słuchania w latach 2002-2010 wynosił 26,97%. Rekordowy pod tym względem był rok 2010, w którym udział w rynku Radia Białystok na tym obszarze sięgnął 56,75%. Wyjątkowo niski był natomiast w 2002 roku i wynosił tylko 8,20%, co i tak jest wynikiem powyżej średniej wojewódzkiej. Również powiat bielski w statystykach dotyczących konsumpcji programu PRB między 18.30 a 19.00 wypada ponadprzeciętnie. Udział w czasie słuchania w tej części województwa i o tej porze wyniósł średnio 20,11% w latach 2002-2010. Najwyższa zanotowana wartość, 44,68%, przypadła na 2003 rok. Wartość średnia wskaźnika dla powiatu siemiatyckiego (14,66%)

Wykres 4. Udział w czasie słuchania Polskiego Radia Białostok w latach 2002-2010 w poszczególnych powiatach województwa podlaskiego w godzinach 18.30 – 19.00



Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

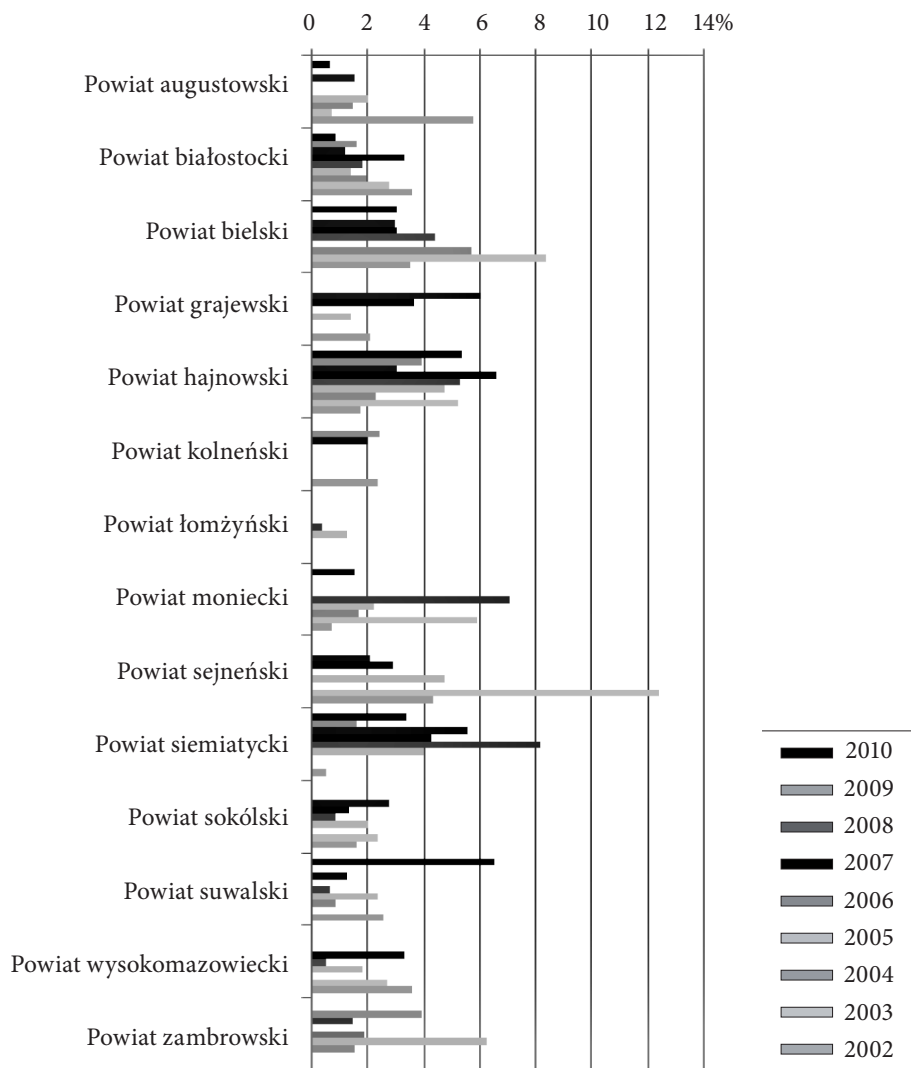
również odbiega od przeciętnej. Podobnie w przypadku powiatu sejneńskiego – tam średni udział w czasie słuchania w tym okresie, to 14,31%. Audycje dla mniejszości narodowych nadawane przez białostocką rozgłośnię regionalną

najmniej popularne są w powiatach: augustowskim (3,56%), łomżyńskim (0,51%), wysokomazowieckim (4,63%) oraz sokólskim (4,65%). Wydaje się, że brak audycji skierowanej do mniejszości tatarskiej, zamieszkującej Sokółkę i okolice tłumaczy tak niską wartość tego wskaźnika dla powiatu sokólskiego o tej porze dnia.

Zasięg w kwadransach stacji (zestawu stacji) R jest równy liczbie respondentów, którzy przynajmniej raz słuchali stacji (co najmniej jednej stacji z zestawu) R w dniu poprzedzającym wywiad w co najmniej jednym z wybranych kwadransów. Zasięg kwadransowy oznacza procent lub ilość osób z grupy docelowej, które słuchały danej stacji radiowej w konkretnym kwadransie (wystarczy 5 minut). Wskaźnik ten jest szczególnie drobiazgowo analizowany przy konstruowaniu radiowych ramówek i pasm. Możliwość łączenia kwadransów ze sobą daje możliwość śledzenia zmian zasięgu kwadransowego w danym paśmie (np. porannym), zarówno w częściach tygodnia (dni powszednie, weekend), jak i w poszczególnych dniach tygodnia. Wyniki estymowane na populację pozwalają wręcz fizycznie widzieć migrację słuchaczy pomiędzy stacjami. Istnieje również możliwość analizowania zmian zasięgu kwadransowego w trzymiesięcznych odcinkach czasowych (fale badawcze). Wartość zasięgu kwadransowego określa się na podstawie pytań dotyczących przebiegu słuchania radia w ciągu dnia we wszystkich możliwych miejscach (dom, praca, samochód itd.) i ze wszystkich możliwych źródeł (antena naziemna, satelitarna, Internet). Dane dotyczące słuchania radia w kwadransach nakładane są na ustalony wcześniej z respondentem rozkład dnia, co pozwala w późniejszych analizach, na określanie zwyczajów słuchania radia ogólnie, jak i w przypadku wybranych, konkretnych stacji. Na przykład, szczyt zasięgu kwadransowego stacji publicznych wypada w godzinach porannych, najpóźniej około 9.00, dla stacji komercyjnych jest to godzina 13.00.

Zasięg kwadransowy Polskiego Radia Białystok między 18.30 a 19.00 w dniach roboczych (w weekendy jest niższy) wynosi średnio 1,59%. Oznacza to, że w tym czasie programu emitowanego przez tę stację słuchało w okresie od 2002 do 2010 roku średnio nieco ponad 1,5% mieszkańców całego województwa w wieku od 15 do 75 roku życia. Podobnie jednak, jak w przypadku omawianych już wskaźników, także i ten waha się wokół średniej wojewódzkiej, w zależności od obszaru odbioru. I tak dla powiatów skrajnie zachodnich, to jest łomżyńskiego i kolneńskiego uśredniony wynosi odpowiednio 0,16% i 0,67%. W powiatach augustowskim, białostockim, grajewskim, monieckim, sokólskim, suwalskim, wysokomazowieckim i zambrowskim waha się w przedziale od 1% do 1,8%. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w powiatach biel-

Wykres 5: Zasięg kwadransowy Polskiego Radia Białostok w latach 2002-2010 w godz. 18.30 a 19.00 w poszczególnych powiatach województwa podlaskiego



Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

skim, hajnowskim, siemiatyckim i sejneńskim. Średni zasięg kwadransowy jest dla nich zdecydowanie wyższy niż średnia dla całego województwa.

Największy średni zasięg kwadransowy, tj. największą liczbę słuchaczy w porze nadawania programów dla mniejszości narodowych w omawianym okre-

sie Polskie Radio Białystok notowało w powiecie hajnowskim (4,21%), następnie bielskim (3,42%), siemiatyckim (3,03%) i sejneńskim (2,92%).

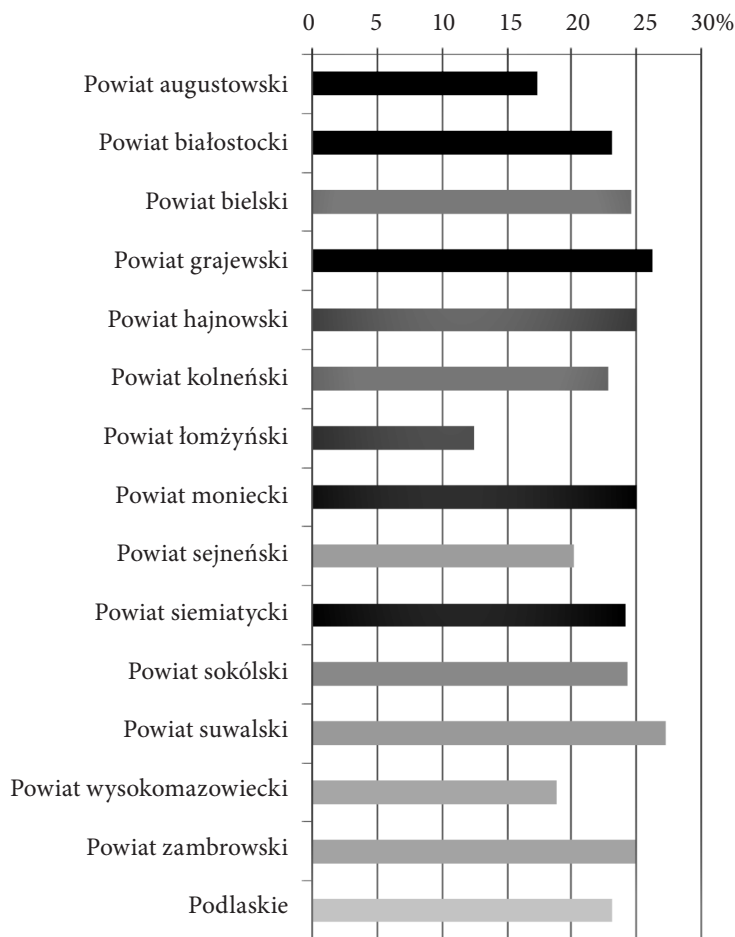
Tabela 3. Zasięg kwadransowy Polskiego Radia Białystok w godzinach 18.30 – 19.00 w latach 2002-2010 w wybranych powiatach województwa podlaskiego

Powiat	2010	2009	2008	2007	2006	2005	2004	2003	2002	Średnia
bielski	2,98%	0,00%	2,94%	2,99%	4,35%	0,00%	5,68%	8,35%	3,47%	3,42%
hajnowski	5,35%	3,88%	2,97%	6,56%	5,27%	4,74%	2,26%	5,17%	1,72%	4,21%
sejneński	0,00%	0,00%	2,06%	2,84%	0,00%	4,74%	0,00%	12,34%	4,27%	2,92%
siemiatycki	3,32%	1,58%	5,56%	4,24%	8,10%	3,97%	0,00%	0,00%	0,48%	3,03%

Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

Średni czas słuchania stacji (zestawu stacji) R w odcinku czasu T jest równy średniemu czasowi słuchania stacji (wszystkich stacji z zestawu) R przypadającemu na respondenta, który w odcinku czasu T przynajmniej raz słuchał stacji (co najmniej jednej stacji z zestawu) R. Parametr ten informuje o tym, ile czasu statystyczny słuchacz poświęcił na słuchanie radia ogółem lub danej stacji w ciągu przeciętnego dnia. To bardzo ważny wskaźnik, bezpośrednio przekłada się na udział w czasie słuchania. Między nimi występuje zależność wprost proporcjonalna, czyli: jeśli rośnie średni czas słuchania przy jednoczesnym wzroście lub *status quo* zasięgu dziennego, to rośnie udział w czasie słuchania. Jeśli respondent słuchał w jednym kwadransie więcej niż jednej stacji, to czas słuchania każdej z tych stacji jest równy ilorazowi 15 minut przez liczbę słuchanych stacji. Średni czas słuchania pośrednio świadczy o atrakcyjności nadawanego programu – im dłuższy, tym chętniej słuchacze pozostają z daną stacją. Obrazuje także lojalność słuchaczy – te stacje, które mają ten wskaźnik wysoki – mają wierniejszych słuchaczy. Maksymalny, średni czas słuchania w kwadransie nie może być większy niż 15 minut, dla dłuższych audycji (np. godzinowe, może przybierać wartości od 5 minut do 60 minut), zmienia się wraz ze zmianami zasięgu kwadransowego. Średni czas słuchania układa się według wzoru: im mniej słuchaczy, tym wyższa wartość tego wskaźnika (najwierniejsi słuchacze pozostają ze swoją ulubioną stacją najdłużej). Wskaźnik ten najczęściej jest najniższy (najkrótszy średni czas słuchania) w godzinach porannych (kiedy słuchaczy jest najwięcej), rośnie wraz ze spadkiem liczby słuchaczy, swoje maksimum osiąga w godzinach wieczornych (po 20.00).

Wykres 6. Średni czas słuchania Polskiego Radia Białostok w godzinach 18.30 – 19.00 w latach 2002-2010 w wybranych powiatach województwa podlaskiego



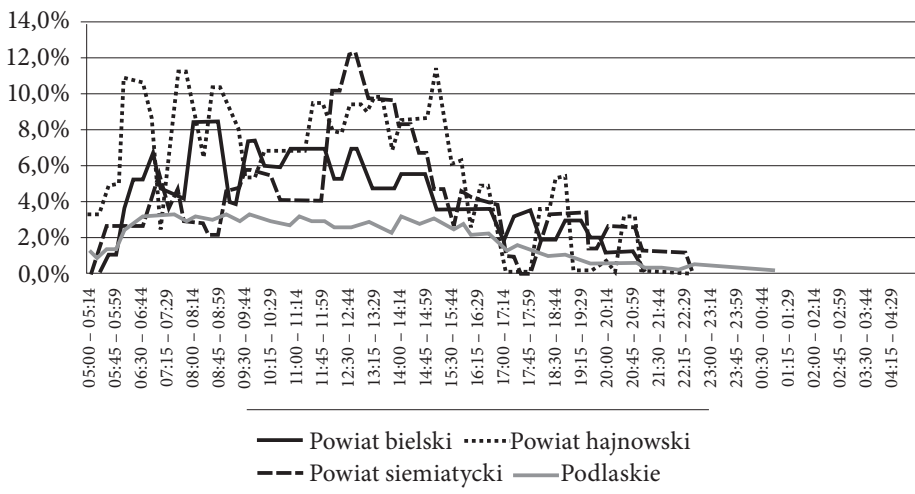
Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

Średni czas słuchania Polskiego Radia Białostok dla całego województwa w latach 2002 -2010 wynosi nieco ponad 23 minuty (23 minuty i 12 sekund). Największe wartości wskaźnik przyjmuje tym razem dla powiatów grajewskiego (26 minut i 12 sekund) oraz suwalskiego (27 minut i 18 sekund). Jednak również w powiatach zamieszkiwanych przez ludność należącą do mniejszości narodowych nie spada poniżej średniej dla województwa, nieco ją przekracza. I tak średni czas słuchania w powiecie hajnowskim wynosi 25 minut i 12

sekund, w powiecie bielskim 24 minuty i 36 sekund, w powiecie siemiatyckim 24 minuty i 12 sekund. Jedynym wyjątkiem jest tu powiat sejneński, w którym średni czas słuchania regionalnej rozgłośni wynosi 20 minut i 18 sekund (dane dotyczą dwóch kwadransów, czyli pory pomiędzy 18.30 a 19.00).

Z przedstawionych danych wynika, że w powiatach, które zamieszkuje przedstawiciele mniejszości narodowych w Podlaskiem, Polskie Radio Białystok w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku cieszyło się szczególną popularnością i miało ponadprzeciętnie wysoką pozycję rynkową, w porównaniu z pozostałymi powiatami województwa. Bardzo wysokie wskaźniki rozpoznawania marki „Radio Białystok” mogą wskazywać na szczególnie silną identyfikację mieszkańców tych rejonów z rozgłośnią. Być może wynika to z faktu, że tylko na antenie tej stacji spośród wszystkich nadających w regionie, można usłyszeć audycje skierowane do mniejszości narodowych w ich językach. Wyraźnie widać także, że w porze nadawania audycji w językach mniejszości narodowych liczba osób, które pozostają z rozgłośnią jest dużo wyższy wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z osobami, które deklarują przynależność do mniejszości narodowych.

Wykres 7. Zasięg kwadransowy Polskiego Radia Białystok w wybranych powiatach województwa podlaskiego w ciągu całej doby w 2010 roku



Źródło: Millward Brown SMG/KRC, 2011

Okazuje się, że słuchacze zamieszkujący powiaty bielski, hajnowski i siemiatycki stanowią podstawę audytorium Polskiego Radia Białystok. Średni zasięg kwadransowy w całej dobie dla całego województwa w 2010 roku nie prze-

kraczał 4% w kwadransie, podczas gdy dla tych trzech powiatów przez większość doby utrzymywał się na poziomie dużo wyższym, chwilami przekraczając 10% ogółu mieszkańców tych rejonów. Oczywiście nie oznacza to, że Polskiego Radia Białystok słuchają tylko i wyłącznie przedstawiciele mniejszości narodowych, jednak powyższe dane wskazują, że stanowią oni solidne, stałe i wierne audytorium, które „pracuje” na ogólny wynik stacji w całym województwie. Ostatnie decyzje programowe stacji mogą jeszcze bardziej pogłębić istniejące już różnice i jeszcze bardziej zwiększyć wyniki Polskiego Radia Białystok w powiatach zamieszkiwanych przez mniejszości narodowe. Rozgłośnia zdecydowała się na odważny i dla wielu słuchaczy kontrowersyjny krok: od połowy 2010 roku w swoim całodobowym programie emituje nagrania z krajów sąsiedzkich: Białorusi, Litwy i Ukrainy. Dotychczas piosenki wschodniojęzyczne pojawiały się tylko w programach redagowanych z myślą o mniejszościach narodowych, czyli tylko w porze 18.30 – 19.00, aktualnie są emitowane przynajmniej raz w każdej godzinie programu. Dodatkowe nadzieje stacja pokłada również w nowym programie poświęconym szeroko rozumianej problematyce pogranicza²⁸. Audycja nadawana jest w każdy poniedziałek po 18.05 (nie przez przypadek przed blokiem programów dla mniejszości narodowych).

Pisząc o mediach i programach kierowanych do mniejszości narodowych w województwie podlaskim nie sposób pominąć białoruskojęzycznego Radia Racja. Już w lipcu 1999 roku stacja otrzymała koncesję na nadawanie na falach krótkich i na falach UKF 105,5 FM²⁹ w Białymstoku z uzasadnieniem że „wnioskodawca przedstawił projekt całodobowego programu o charakterze uniwersalnym, którego adresatem jest białoruska mniejszość narodowa w Polsce i mieszkańcy Białorusi” [Wappa, 2010: 1].

Pierwsze audycje na falach krótkich z nadajnika w Leszczynce koło Warszawy wyemitowano 1 października 1999 roku, a w listopadzie tego roku wyemitowano także programy z białostockiego studia na fali 105,5 FM. Roz-

²⁸ Audycja pojawiła się w ramówce stacji we wrześniu 2010 roku, podobnie, jak wszystkie audycje dla mniejszości narodowych jest blokiem informacyjno-publicystycznym, jednak redagowanym w języku polskim, więc skierowanym do „wszystkich słuchaczy w regionie”. Nowym pomysłem zarządu rozgłośni jest także centrum kształcenia dziennikarzy z krajów sąsiedzkich, tj. z Litwy, Białorusi i Ukrainy – pierwsze warsztaty rozpoczną się na przełomie czerwca i lipca. Prezesem zarządu Polskiego Radia Białystok jest aktualnie Władysław Prochowicz, wieloletni kierownik Redakcji Mniejszości Narodowych w rozgłośni.

²⁹ Od października 2007 roku stacja nadaje swój program na nowej częstotliwości, 98,1 FM, na początku 2009 roku stacja zrezygnowała także z nadawania na falach średnich. Rozgłośnia nadaje także swój program na częstotliwości 99,2 FM z Białej Podlaskiej.

głośnia w krótkim czasie stała się radiem dla Białorusinów mieszkających po obydwu stronach granicy. W jej zasięgu mieszka ponad milion sześćset tysięcy potencjalnych odbiorców. Niestety stacja nie jest objęta badaniami Instytutu Millward Brown SMG/KRC w Polsce. Jednak Radio Racja okresowo przeprowadza kontrolę słyszalności programu (polega to na sprawdzaniu na jakim terenie Republiki Białoruś audycje emitowane przez stację są dostępne dla słuchaczy) oraz zbiera opinie słuchaczy radia na temat proponowanego przez rozgłośnie programy. Ostatnie takie badanie przeprowadzono w 2006 roku. Wtedy także przeprowadzono badanie w grupach fokusowych, co umożliwiło zebranie informacji na temat jakości programu Radia Racja [ibidem: 4]. Z opinii białoruskich słuchaczy wynika, że podstawową wartością BRR jest dostarczanie informacji, których nigdzie indziej nie można usłyszeć.

Bibliografia

- Hausner Wojciech (2001), *Mniejszości narodowe w działaniu mediów publicznych a polski system prawny*, (w:) A. Sadowski, T. Skoczek (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne a media elektroniczne. Białoruś, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Ukraina*, Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Jakubowicz Karol (2007), *Media publiczne – początek końca, czy nowy początek*, Warszawa, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne.
- Jędrzejewski Stanisław (1997), *Radio Renesans. Od monopolu do konkurencji*, Warszawa, Akt.
- Kubaszewska Wiesława, Hermanowski Marcin (2008), *Radio – historia i współczesność*, Poznań, Ośrodek Badania Rynku i Sztuki Współczesnej.
- Kubicki Leszek (1976), *Rozgłośnia Polskiego Radia w Białymstoku 1952-1975. Próba monografii*, praca napisana na seminarium magisterskim pod kierunkiem doc. dr hab. Tadeusza Kupisa, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, maszynopis.
- Menneer Peter (2000), *Researching Television and Radio*, (in:) R. Birn, K. Page (eds.), *The international handbook of market research techniques*, London, Kogan Page Publishers.
- Muszyński Jerzy (2002), *Programy radiowe realizowane dla mniejszości – między populizmem a profesjonalizmem*, (w:) A. Sadowski, T. Skoczek (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych. Modele, wizerunek, oczekiwania*, Białystok, Libra.
- Wappa Eugeniusz (2010), *Historia Radia Racja*, archiwum Radia Racja, dokument wewnętrzny.

SUMMARY

**The listening figures of national minority programs broadcast
by the Polish Radio Białystok in the light of audience research
by the Millward Brown SMG/KRC Institute**

National minorities are guaranteed their access to the public media by the Polish law. According to the Act on Radio and Television, the media are required to devote a part of their program to the minorities. A significant number of the population of North-Eastern Poland are Belarusians, Lithuanians and Ukrainians. The Polish Radio Białystok emits at least a half-hour program in their national languages on daily basis. The article provides an analysis of the minority radio programs broadcast by the Polish Radio Białystok with the largest listenership in the Podlaski region, as reported by the SMG/KRC research institute.

Informacja dla Autorów „Pogranicza”

Nadesłane artykuły nie powinny być wcześniej publikowane. Ich jakość merytoryczna zostanie poddana anonimowej recenzji.

Wymogi techniczne tekstów: czcionka Times New Roman (bez pogrubień, pochyłeń, podkreśleń itp.), wielkość czcionki 12 pkt., interlinia 1,5 wiersza, marginesy 2,5 cm. Maksymalna objętość tekstu 12 stron.

Język publikacji: polski lub angielski.

Układ artykułu: konieczne jest zamieszczanie streszczenia artykułu w języku angielskim (maksymalnie 15 wierszy) wraz z wyodrębnionymi słowami kluczowymi (maksymalnie 5). Tytuł artykułu należy sformułować również w języku angielskim.

Artykuły prosimy nadsyłać w formatach Word (plik .doc, lub .rtf). Zdjęcia bądź inne obrazy (wykresy, tabele) znajdujące się w tekście prosimy przysyłać jako osobne pliki (obrazy w dowolnym formacie graficznym, wykresy w formacie .xls, tabele w .doc lub .xls).

Autorów prosimy o załączenie krótkiej informacji na temat miejsca pracy, tytułu naukowego i adresu do korespondencji (e-mail oraz telefon).

Należy używać wyłącznie przypisów końcowych, które powinny być ułożone alfabetycznie na końcu artykułu, np.:

Anderson B (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków, Wydawnictwo Znak.

Kurcz I. (2001), *Zmiany stereotypów: jej mechanizmy i granice*, (w:) M. Kofta, A. Jasińska-Kania (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Warszawa, Wydawnictwo Scholar.

Kłoskowska A. (1992), *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1.

Cytaty wewnątrz tekstu powinny zawierać w nawiasie nazwisko cytowanego autora, rok wydania książki/artykułu i strony np. [Anderson, 1997: 3].

Jeżeli nazwisko autora powtarza się, przy pierwszym odwołaniu należy podać w nawiasie nazwisko i rok wydania, przy kolejnych odwołaniach należy podać nazwisko oraz „ibidem” np. [Anderson, 1997] potem [Anderson, ibidem].

W sytuacji cytowania publikacji wielu autorów należy umieścić w nawiasie nazwiska wszystkich cytowanych autorów, np. [Kofta, Jasińska-Kania, 2001: 3], a w przypisie końcowym:

Kofta M., Jasińska-Kania A. (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Strony internetowe: adres internetowy np. www.gov.pl z dnia 01.03.2005

Kontakt z redakcją „Pogranicza”:

Instytut Socjologii, Uniwersytet w Białymstoku

Pl. Uniwersytecki 1, Białystok 15-420

tel. 85 745-71-04

Sekretarze redakcji: Małgorzata Skowrońska, Katarzyna Niziołek

e-mail: pogranicze@gmail.com