

(nie)

widzialne granice

i co łączy

o tym co dzieli
w wielokulturowości

Pod redakcją
Katarzyny Kubin



Fundacja na rzecz
Różnorodności
Społecznej



(nie)Widzialne granice

o tym co dzieli i co łączy
w wielokulturowości

Pod redakcją Katarzyny Kubin



Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej (FRS)
Warszawa 2015

Zdjęcie na okładce: Portret studyjny jawajskich tancerek.
Woodbury & Page, datowane na 1860 - 1890
<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.482236>

Redakcja: Katarzyna Kubin
Projekt okładki, oprawa graficzna i skład: David Sypniewski
Redakcja językowa: Olga Ślifirska
Tłumaczenie z rosyjskiego: Kseniya Hatafskaya
Tłumaczenie z angielskiego: Olga Siara

© Copyright by Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej,
Warszawa 2015
ISBN: 978-83-7910-016-3

Wydawca:
Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej (FRS)
Skrytka pocztowa nr 381
00-950 Warszawa 1

Informacje o działaniach FRS można uzyskać pod adresem: www.ffrs.org.pl
Zamówienia publikacji należy kierować na adres: biuro@ffrs.org.pl
(do wyczerpania nakładu).

Druk:
Chromapress
Drukarnia offsetowa, Studio DTP
ul. Jutrzenki 82
02-230 Warszawa
www.chromapress.com.pl

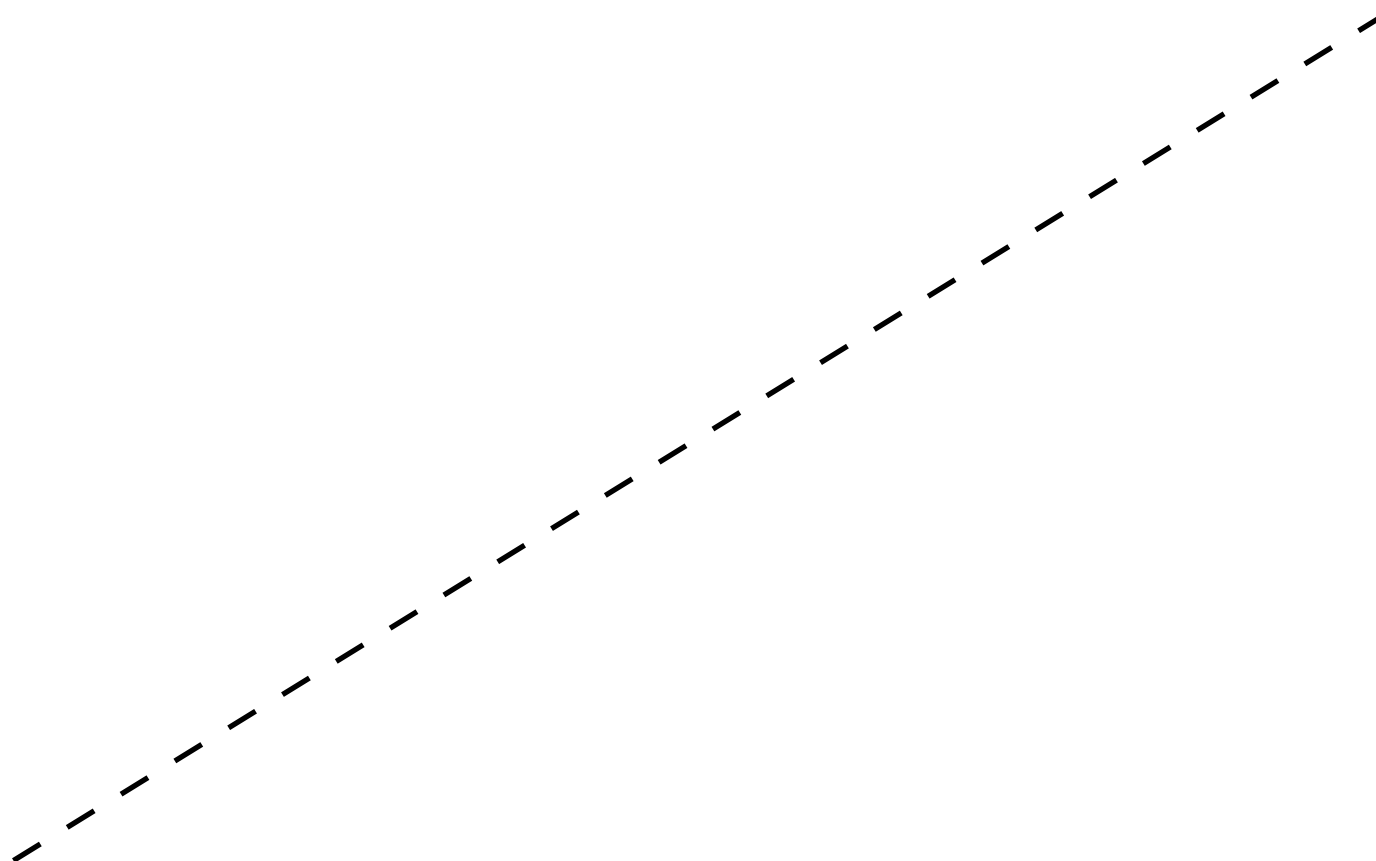
Publikacja została wydana oraz jest dystrybuowana bezpłatnie dzięki
dofinansowaniu ze środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu
na rzecz Integracji Obywateli Państw Trzecich i budżetu państwa w ramach projektu
pt. „Empowerment obywateli i obywaterek państw trzecich – wsparcie integracji na
rynku pracy i w kontaktach międzykulturowych w społeczeństwie w Polsce”
(nr: 61/10/EFI).



UNIA EUROPEJSKA
EUROPEJSKI FUNDUSZ NA RZECZ
INTEGRACJI OBYWATELI PAŃSTW TRZECICH

Wyłączna odpowiedzialność spoczywa na wydawcy. Komisja Europejska nie ponosi
odpowiedzialności za sposób wykorzystania udostępnionych informacji.

UCIECZKA
W WYCIECZKĘ,



CZY PODRÓŻ
W KULTURĘ?

Spis Treści

9

Wprowadzenie

Katarzyna Kubin

27

Kolaże

David Sypniewski

33

Ilu z nas należy do jednej kultury?

Vân Anh Đàm

51

Wysiętek współistnienia

Katarzyna Jackowska

85

Żydzi i inni Polacy.

Trzecia Rzeczpospolita wymyśla się na żydowsko

Aleksandra Wilczura

106

Cykl prac „Nowe życie w nowym kraju”

Martin Pilipchuk

117

Nazywanie wstydu

Katarzyna Kubin

135

*Islamofobia w Polsce:
o postrzeganiu siebie nawzajem*

Kamil Kamiński

177

*Nieboszczka wielokulturowość,
czyli o jakiej „wielokulturowości” debatuje dziś Europa*

Anna Grudzińska

207

O autorach i autorkach

211

O Fundacji na rzecz Różnorodności Społecznej

Wprowadzenie

W dyskusji na temat wielokulturowości, różnorodności społecznej i migracji w Polsce nieustannie powtarzanych jest kilka tez, o których można powiedzieć, że opisują zbiorowe wyobrażenia na temat całego kraju. Są to przede wszystkim przekonania, że Polska jest krajem homogenicznym, migracja to w Polsce nowe zjawisko, a migranci traktują Polskę jako kraj tranzytowy w drodze do Europy Zachodniej. Takie twierdzenia można znaleźć w dokumentach rządowych¹ i usłyszeć w prywatnych rozmowach w całym kraju.

Jaka jest geneza takich tez? Haitański antropolog Michel-Rolph Trouillot napisał kiedyś:

Kiedy rzeczywistość nie odpowiada głęboko zakorzenionym przekonaniom, ludzie zwykle wypracowują interpretacje zmuszające ją do wpisania się w ich granice. Tworzą metody, które pomagają stłumić to, co niewyobrażalne, żeby sprowadzić to z powrotem na obszar akceptowanego dyskursu².

Może zatem przytoczone tezy wyrażają tęsknotę za „czystym” państwem narodowym, które miałyby być wolne od wątpliwości i niepokojów, jakie niesie ze sobą różnorodność społeczna³; albo może są reakcją na skąpe dane demograficzne dotyczące różnorodności w Polsce, które wówczas nie mają szans obalić owe tezy⁴. Niezależnie od swojej genezy stwierdzenia tego rodzaju zniekształcają obraz rzeczywistości w Polsce – i tej dzisiejszej, i tej przeszłej. Nie pozwalają zauważyć wielości perspektyw i doświadczeń, jaka cechuje społeczeństwo, którego częścią są migranci (zarówno ci, którzy przebywają w Polsce tymczasowo, z wyboru lub z konieczności, jak i ci, którzy mieszkają tu na stałe, z wyboru lub z konieczności), potomkowie migrantów, mniejszości etniczne i narodowe, ludzie o mieszanym pochodzeniu⁵, ludzie, którzy wrócili z zagranicy (reemigranci, repatrianci, ludzie, których przodkowie byli Polakami)...

Wyobraźmy sobie jednak, że istnieją rzetelne dane, gromadzone systematycznie przez długi okres przez różne niezależne źródła. Czy wówczas pomysł na tę książkę – *(nie)Widzialne granice – o tym, co dzieli i co łączy w wielokulturowości*⁶ – byłby inny? Krótka odpowiedź na to pytanie jest – „nie”.

(nie)Widzialność

Hegemoniczny wpływ przytoczonych wyżej tez sprawia, że podejmowanie tematu różnorodności społecznej w Polsce może być uznawane za jałowe albo postrzegane jako równoznaczne z zajęciem określonego stanowiska – stanowi kontrargument dla rzekomego braku różnorodności społecznej w Polsce. W tezy te jest „wmontowane” przekonanie, że Polska jest miejscem, w którym różnorodność społeczna stopniowo się rozwija, staje się coraz bardziej zauważalna, rośnie (albo i nie – w zależności od interpretacji danych statystycznych); że Polska to miejsce, które dawniej było polskie, a teraz staje się wielokulturowe. Tymczasem Polska jest (i wcześniej też była) różnorodna społecznie. Skala różnorodności społecznej w gruncie rzeczy nie ma znaczenia dla faktu jej obecności w Polsce. W swoim wnikliwym eseju *„Sight Unseen. The Hows and Whys of Invisibility”* [pol. „W ciemno. O co chodzi w niewidzialności” – przyp. tłum.] Kathryn Schultz stawia tezę, że niewidzialność:

Jako stan, metafora, fantazja i technologia [...] pomaga zastanowić się nad kompozycją natury, strukturą społeczeństwa i głęboką osobliwością sytuacji człowieka – nad tym, jak to jest być częściowo widzialnym bytem we wszechświecie, który jest w dużej mierze nieprzenikniony. W tym ujęciu historia niewidzialności nie mówi tak naprawdę o tym, jak zniknąć. Co ciekawe, to opowieść o tym, jak postrzegamy samych siebie.

O czym zatem jest ta książka? Idąc za filozoficznym, meandrującym podejściem Schultz można stwierdzić, że zajmuje się przede wszystkim pytaniami o to: w jaki sposób różne narracje o różnorodności społecznej w Polsce przekładają się na różne wizje tego państwa? W jaki sposób różne podejścia do różnorodności społecznej decydują o widzialności lub niewidzialności pewnych osób i grup osób?

Na kolejnych stronach autorzy tekstów oraz innych prac zamieszczonych w tej książce dzielą się swoimi refleksjami na temat różnorodności społecznej w Polsce w oparciu o własną wiedzę i doświadczenia zawodowe (jako edukatorzy, artyści, badacze i oddolni aktywiści działający w mniej dostrzeganych częściach kraju), a w wielu przypadkach również w oparciu o świadomość, że sami są uznawani za przejaw owej różnorodności w Polsce. W głównym nurcie debaty publicznej perspektywy osób takich jak autorzy materiałów z tego zbioru nie są uznawane za „polskie” – traktuje się je jako perspektywę reprezentującą „Polskę wielokulturową”. „Polska wielokulturowa” staje się pewną podkategorią, podzbiorem, nawiasem, przypisem, wariantem.

Dyskurs tego rodzaju jest problematyczny, ponieważ czyni mniejszości społeczne niewidzialnymi lub przeciwnie – uprzedmiotawia je i sprawia, że stają się hiperwidoczne. Pochodzenie, osobiste doświadczenia czy nawet cechy charakteru osób z mniejszościowych grup społecznych zostają upolitycznione sprawiając, że ich obecność w kraju zostaje upolityczniona⁸. Upolitycznienie jakiejś kwestii samo w sobie nie jest niczym złym, warto jednak zadać pytania: w jakim celu dany temat lub grupa społeczna zostają upolitycznione? Czym interesom ma to służyć? Jaki jest tego efekt? Vân Anh Đàm w swoim eseju do owego procesu upolitycznienia odnosi się krytycznie:

(...) skuteczniej do wielokulturowości Warszawy przyzwyczajają jej mieszkańców modne pikniki, na których można kupić hummus, niż projekty realizowane pod sloganem wielokulturowości, jak Wielokulturowe Street Party, gdzie cudzoziemcy wyglądają bardziej jak goście niż Warszawianie. Chciałabym zobaczyć festiwal kultury warszawskiej, na którym obok kataryniarza tańczą Afrykańczycy, czy spotkania informacyjne o tym jak wypełnić PIT, na których będzie tłumacz i wśród Polaków znajdą się cudzoziemcy. (s. 42)

Autorka odnosi się tu do organizowanego co roku w stolicy Polski festiwalu Wielokulturowe Street Party, który upolitycznia różnorodność społeczną poprzez skojarzenie tego zjawiska z czymś nowoczesnym, atrakcyjnym, pożądanym, związanym z dyskursem Unii Europejskiej albo szeroko rozumianym dyskursem „lewicowym”, stojącym w opozycji do lokalnych dyskursów nacjonalistycznych, które kładą nacisk na obronę Polski przed wpływami z zewnątrz. Upolitycznia także ludzi przez to, że organizacja festiwalu wiąże się z doborem według określonego klucza przedstawicieli, partnerów i współpracowników, którzy mają stanowić o różnorodności społecznej miasta, co w efekcie jednocześnie jest zajęciem stanowiska w kwestii tego kto jest częścią „wielokulturowości”, a kto jest „po prostu Polakiem”. Moim celem tutaj nie jest ocenienie przytoczonego przykładu upolitycznienia, ale zwrócenie uwagi na ten proces; bowiem, upolitycznianie wpływa na sposób postrzegania danej sprawy lub zjawiska, a co za tym idzie, wpływa na to czy i jakie działania są podejmowane w związku z daną sprawą lub zjawiskiem. W innym eseju zamieszczonym w tej książce, zatytułowanym „Islamofobia w Polsce – o postrzeganiu siebie nawzajem”, Kamil Kamiński dokumentuje upolitycznienie tematu migracji i samych uchodźców w Łomży podczas kampanii wyborczej jednego z miejscowych polityków, która zaostrzyła trwający w mieście konflikt między mieszkającymi tam katolikami i katoliczkami a muzułmanami i muzułmankami. Oba teksty zwracają uwagę na istnienie różnorodności społecznej w Polsce i ukazują, jak jej stosunkowa niewidzialność w dyskursie publicznym naraża ją na mniej lub bardziej groźne manipulacje.

Różne perspektywy i doświadczenia autorek i autorów prac w niniejszej książce, zgromadzone w jednym miejscu, tworzą

nowy obraz Polski⁹ bez próby uczynienia z niej czegoś, czym nie jest. Nikt z nich nie twierdzi, że któraś konkretna perspektywa jest „bardziej autentyczna”, „bardziej uzasadniona” czy „bardziej współczesna” od innych. Autorzy prac zebranych w tej książce nie przeciwstawiają się opiniom, że nie są Polakami albo że nie są wystarczająco polscy, nie reagują też w żaden konkretny sposób na uprzedmiotowienie ich. Nie bronią swojego prawa do uznawania się za Polaków albo do opisywania Polski. Po prostu pokazują swoją Polskę i dzielą się nią. Zadają ważne i ciekawe pytania, których rozważenie może pozwolić na bardziej pogłębione zrozumienie zjawiska różnorodności społecznej. Mam nadzieję, że dzięki temu niniejszy zbiór rzuca więcej światła na pewne aspekty Polski, które często pozostają niezauważone, równocześnie łagodząc te, które zazwyczaj rzucają się w oczy¹⁰. Co więcej, uwzględnia nie tylko to, co się mówi (albo czego się nie mówi) w Polsce o wielokulturowości, różnorodności społecznej i migracji, ale zawiera też refleksję nad tym, w jaki sposób można o nich mówić: jakiego języka używać, na co kłaść nacisk, jaką przyjąć perspektywę.

Różnice: wrażliwość i obojętność

Słowo „wielokulturowość” ma dziś wiele znaczeń i funkcjonuje w różnych dziedzinach wiedzy. Pojęcie wielokulturowości zasadniczo wskazuje na istnienie pewnego zróżnicowania, a konkretnie na zróżnicowanie kultur (np. niemieckiej w porównaniu z polską) albo na różnice uwarunkowane kulturowo (np. w sposobie ubierania się albo zachowania). Pojęciem stosowanym często jako synonim wielokulturowości jest „różnorodność” (albo „różnorodność społeczna”), czyli inność, różnica lub brak podobieństwa; odmienność. Pojęcie różnorodności społecznej odnosi się nie tylko do sfery kultury jak termin „wielokulturowość”, lecz także do różnic w zakresie religii, przynależności narodowej, koloru skóry, typu budowy ciała i wszelkich innych cech, jakie mogą charakteryzować ludzi.

Dostowne znaczenia pojęć „wielokulturowości” i „różnorodności społecznej” wyznaczają granice rozumienia szerszych zjawisk społecznych, do określenia których te pojęcia są używane.

Trudno kwestionować czy zmieniać obrazy przywoływane przez te określenia. Język i logika prawa, które opiera się na założeniu, że „Inni” (np. mniejszości, osoby narażone na dyskryminację czy ofiary przestępstw motywowanych nienawiścią) potrzebują ochrony ze względu na cechujące ich „różnice” (np. w wyglądzie, religii, płci), wzmacnia rozumienie wielokulturowości i różnorodności społecznej w kategoriach „różnic”. Jednocześnie często brakuje uściślenia, że owa „różnica”, którą należy „chronić”, istnieje w opozycji do głównego nurtu społeczeństwa i wyznaczającą normę społeczną. Podobna logika leży u podstaw przepisów i praw dotyczących migracji, które dzielą ludzi, bo decydują o tym, którzy w większym a którzy w mniejszym stopniu przynależą do danej grupy społecznej albo danego terytorium.

Ta książka mierzy się z taką redukcjonistyczną (i stereotypową) wizją wielokulturowości i różnorodności społecznej jako zbioru różnic dotyczących kultury, koloru skóry, kształtu oczu, religii, przynależności narodowej, pochodzenia etnicznego, sposobu ubierania się i zachowania¹¹. W pewnych kontekstach owe postrzegane różnice mogą mieć znaczenie, ale w innych okażą się mylące. Bywają powierzchownymi, rozpraszającymi szczegółami, ale można je również traktować jako ważne przypomnienie, że życie w kontekście różnorodności społecznej wymaga refleksji i uważności właśnie po to, żeby umieć ocenić, które różnice się rozumie, a które są niejasne, które należy brać pod uwagę, a które lepiej zignorować. Ponadto wymienione różnice to tylko jedno ze znaczeń pojęć „wielokulturowości” i „różnorodności społecznej” przywoływanych w debacie publicznej. Anna Grudzińska w swoim eseju pisze:

Gdyby przeprowadzić analizę polegającą na próbie zrekonstruowania sposobu używania terminu „wielokulturowość” w dyskursie publicznym, okazałoby się, że mamy do czynienia z szeregiem odmiennych pojęć i znaczeń zamkniętych w jednym hasle. „Wielokulturowość” w przestrzeni publicznej funkcjonuje bowiem obecnie jako pojęcie amalgamat. (s. 180)

„(nie)Widzialne granice” to próba wieloaspektowego spojrzenia na te pojęcia i zobaczenia w nich punktu odniesienia dla zjawisk społecznych, narzędzi politycznych, rozwiązań polityki społecznej, a także kontekstu dla relacji interpersonalnych

i konstruowania własnej tożsamości. Co istotne, książka nie walczy z wielością znaczeń i konotacji tych terminów ani z brakiem spójności w ich używaniu, lecz dostrzega tę wielość i podejmuje z nią dialog. Z tego powodu „wielokulturowość” i „różnorodność społeczna” są traktowane zarówno jako synonimy, jak i odrębne pojęcia, z których każde kładzie nacisk na inne aspekty i niuanse. Autorzy mogli traktować je zgodnie z własnymi preferencjami i wiedzą: w kategoriach zjawiska społecznego, celów politycznych, narzędzia polityki społecznej, osobistych doświadczeń lub kontekstu dla relacji międzyludzkich.

Doświadczenie

Dostrzegając i uznając wielość znaczeń i zastosowań pojęć „wielokulturowości” i „różnorodności społecznej”, książka próbuje pokazać te zjawiska po prostu jako „stan bycia”, zanim zostaną upolitycznione, poddane teoretyzacji, zamienione w coś innego. Przyjmuje podejście do swoich głównych zagadnień oparte na doświadczeniu (ang. *experiential approach*): pytań o to, jak różne narracje o różnorodności społecznej wpływają na obraz Polski i jak różne metody radzenia sobie z różnorodnością społeczną wpływają na (nie)widzialność pewnych osób i grup społecznych.

Zebrane tu prace stosują różne środki wyrazu i zostały zaprezentowane w różnych językach, żeby zwrócić uwagę na wymiar ludzkiego doświadczenia w kontekście wielokulturowości/różnorodności społecznej – momenty interakcji między ludźmi: interakcji, w których kontakt (przy uwzględnieniu wszystkich różnic) okazuje się ważniejszy od różnic jako takich; interakcji, z których może wynikać, że istotne są inne różnice niż te, które zazwyczaj uznaje się za przejawy wielokulturowości/różnorodności społecznej. Co ważne, w książce nie zakłada się, że ludzie są do siebie podobni, a przede wszystkim przygląda się takim momentom, gdy uwidaczniają się różnice między ludźmi i grupami społecznymi.

Książka stara się przedstawić chociaż niektóre ze smaków, dźwięków i barw, które składają się na Polskę po to, żeby uchwycić wrażenie różnorodnej, wielokulturowej przestrzeni,

jaką był i wciąż jest ten kraj. Równocześnie nie traktuje zróżnicowanej, wielokulturowej Polski jako czegoś stałego i możliwego do zdefiniowania, lecz widzi ją jako proces, który nigdy się nie zakończy. Nie przedstawia holistycznej wizji różnorodności społecznej w Polsce, która ukazywałaby „zróżnicowaną twarz” kraju i obejmowała „różnorodne głosy” polskiego społeczeństwa. Inspiracją dla tej książki było przekonanie, że jedynym statym i niezmiennym aspektem różnorodności jest fakt, że zmienia się i ewoluuje.

O dzieleniu i łączeniu

Stawianie granic i wprowadzanie podziałów zawsze wiąże się z decyzją: jak, gdzie i kogo podzielić. Czy kierować się pochodzeniem narodowym czy religią? Kolorem skóry czy pochodzeniem kulturowym? Obywatelstwem czy statusem społeczno-ekonomicznym? Analogicznie, zawsze podejmujemy również decyzje (przyjmujemy założenia? wydajemy sądy?) na temat tego, co wspólne między ludźmi¹². Nie twierdzę, że należy zlikwidować wszelkie granice, ale warto pamiętać, że nie są one czymś naturalnym. Można je kwestionować, przesuwac, zastępować, definiować na nowo. Sposób postrzegania granic jest zmienny i podobnie jest z gotowością do dostrzegania ich elastyczności¹³. Problem podziałów, które są usankcjonowane społecznie i często nacechowane politycznie (choć nie odpowiadają codziennemu doświadczeniu ludzi) porusza tekst Aleksandry Wilczury dotyczący tożsamości żydowskiej w Polsce. Autorka opisuje wyzwania, jakie płyną z bycia równocześnie „Żydem” i „Polakiem”:

W poszukiwaniu straconej integralności wiele osób [konwertytów na judaizm w Polsce] postanawia wyjechać poza granice Rzeczypospolitej. Niektórzy do Stanów Zjednoczonych, inni do Chin, Wielkiej Brytanii czy Niemiec. Spora grupa Polaków wyjeżdża także do Izraela. Tam jednak szybko okazuje się, że, podobnie jak współczesne getto w żydowskiej Polsce, Izrael nie jest miejscem, gdzie jak za dotknięciem magicznej różdżki wszystkie polskie problemy żydowskie znikają. Podobnie jak Polskę, Izrael toczą wewnętrzne wojny polsko-polskie, tylko że w języku hebrajskim. Tam pytanie: „ile Polaka w Polaku”, zamienia się w: „ile Żyda w Żydzie”. (s. 92)

Chcąc zrozumieć zjawisko wielokulturowości/różnorodności społecznej, warto więc zastanowić się, gdzie i jak pojawiają się lub są budowane granice, kiedy i jak nabierają znaczenia, a także kiedy i jak zostają unieważnione. Książka zaprasza do spojrzenia na wielokulturowość/różnorodność społeczną nie z punktu widzenia różnic czy podobieństw jako takich, ale przyglądając się momentom czy obszarom:

Przenikania się

Kontrastu

Metafory

Współistnienia

Rozdźwięku

Kontaktu

W ten sposób książka stara się oddać dynamizm, żywiołowość i bogactwo wielokulturowości/różnorodności społecznej w Polsce w różnych miejscach i okresach, w różnych kulturach i religiach, w różnych językach. Próbuje także opisać Polskę nie odnosząc się do jej granic terytorialnych, tylko do sieci relacji międzyludzkich i doświadczeń, w których się przejawia. Ukazuje Polskę płynną i elastyczną, która potrafi pomieścić w sobie zarówno kontrowersyjną przeszłość, jak i współczesną wielość perspektyw.

Zawartość książki

Na niniejszą książkę składa się siedem, różnych pod względem stylu i charakteru, esejów. Wśród zamieszczonych materiałów znajdują się również prace posługujące się innymi środkami wyrazu niż tekst pisany – takie jak rysunki, fotokolaże oraz krótkie impresje tekstowe, które powstały podczas warsztatu kreatywnego pisania, jako wydarzenie towarzyszące procesowi tworzenia tej książki. Zbiór ten został pomyślany jako pewnego rodzaju wystawa multimedialna w postaci książki. Zawarte

w nim prace można czytać i oglądać w dowolnej kolejności – a w zasadzie najlepiej zetknąć się z nimi kilka razy w różnej kolejności.

Esej Vãn Anh Đàm, pt. „Ilu z nas należy do jednej kultury?” – to refleksja nad tym, że wielokulturowość w Polsce traktowana jest jako przedmiot konsumpcji, coś, co łatwo sprzedawać i posiadać. W tym kontekście autorka stawia tezę, że wielokulturowość jest egzotyzowana jako „Inna” od polskości, zjawisko obce Polsce, które można w niej zaszczerpić, żeby stała się bardziej nowoczesna i atrakcyjna. Autorka krytykuje to podejście do wielokulturowości i pokazuje, jak przystania ono faktyczne, rzeczywiste doświadczenie różnorodności społecznej w Polsce, różnorodności obecnej w życiu codziennym. Autorka proponuje również remedium na problem „wyobcowywania” wielokulturowości – pytanie: „Dlaczego «Oni» to robią?” warto zastąpić pytaniem: „Dlaczego ja tego nie robię?”.

Katarzyna Jackowska w eseju pt. „Wysilek współistnienia” zastanawia się nad tym, jak w kontekście różnic kulturowych i religijnych doświadczamy granic w relacjach międzyludzkich. W jakim stopniu tego rodzaju granice są wyobrażone, a w jakim są (lub stają się) prawdziwe? Co właściwie składa się na doświadczenie owych granic? Stawia tezę, że być może źródłem granic nie są same różnice, tylko strach, konflikty, nieporozumienia czy brak zrozumienia. Jak w takim kontekście można zastosować tolerancję, zarówno jako teorię, jak i praktykę? Szukając odpowiedzi na te pytania, Jackowska podejmuje krytyczną analizę idei i wizji społeczeństwa polskiego jako bytu homogenicznego kulturowo i narodowo: jeśli społeczeństwo w Polsce jest zróżnicowane, to na czym polega owa różnorodność?

W eseju pod tytułem „Żydzi i inni Polacy. Trzecia Rzeczpospolita wymyśla się na żydowsko” Aleksandra Wilczura daje czytelnikom rzadką możliwość spojrzenia na życie Żydów we współczesnej Polsce z pozycji *insidera*. Wilczura podejmuje krytyczną analizę popularności kultury i dziedzictwa żydowskiego w dzisiejszej Polsce. Pod humorystycznym tonem eseju pobrzmiewa jednak ironia, która zwraca uwagę na potrzebę i jednocześnie niemożność odwrócenia przeszłości. Esej

pozostawia czytelnika z pytaniem: czy można upamiętniać to, czego już nie ma, nie robiąc z tego „przedstawienia” (ang. *spectacle*)? Pytanie to może mieć różny wydźwięk dla społeczności żydowskiej w Polsce i Polaków o nieżydowskim pochodzeniu, których interesuje historia i dziedzictwo Żydów w Polsce.

Centralną część książki stanowi seria rysunków Martina Pili-pchuka zatytułowana „Nowe życie w nowym kraju”. Ich autorem jest młody artysta, który przyjechał do Polski w 2014 roku jako uchodźca z Krymu. Rysunki ukazują, jak ich autor postrzega Polskę, a konkretnie Warszawę – to perspektywa młodego rosyjskojęzycznego mężczyzny, który mieszka tymczasowo w ośrodku dla uchodźców niedaleko stolicy. Z jego prac bije tymczasowość i niestabilność, jakie cechują jego pobyt w Polsce. Z nimi kontrastuje jego determinacja, pracowitość i ambicja rozwijania talentu artystycznego i osiągnięcia sukcesu w wybranej dziedzinie. Owa nietrwałość i usuwalność dotyczą nie tylko uchodźców i osób ubiegających się o status uchodźcy, ale większości imigrantów, którzy spędzają niezliczoną liczbę godzin jeżdżąc między urzędami, usiłując skompletować wymagane dokumenty i poświadczenia w nadziei, że pozwolą im one uzyskać zezwolenie na pobyt, dzięki któremu będą mogli przebywać w Polsce legalnie. Przy okazji prace te zwracają uwagę na paradoks, że narracja „migracji wahadłowej” stosowana jest najczęściej w kontekście ruchu migrantów nie w granicach Polski, tylko między Polską a państwami trzecimi.

W kolejnym eseju, zatytułowanym „Nazywanie wstydu”, rozważam zjawisko wielokulturowości albo różnorodności społecznej jako pewien stan, w którym ludzie się znajdują albo do którego zostają doprowadzeni. Za pomocą serii krótkich opowieści pokazuję, jak doświadczenia różnicy (kulturowej, klasowej, religijnej, koloru skóry) można rozpatrywać w kategoriach zderzenia przywileju społecznego z marginalizacją społeczną. Jak problem nierównowagi władzy (ang. *unequal power relations*) wpisuje się w relacje międzyludzkie w kontekście różnorodności społecznej. Co możemy wywnioskować albo czego możemy się dowiedzieć, jeśli przyjrzymy się nierówności zamiast różnicom (np. kulturowym, religijnym, etnicznym) jako takim? Taki zabieg pozwala dotrzeć do fundamentu, jakim są emocje, które zarówno wpływają na interakcje międzyludzkie,

jak i stanowią ich istotę. Skupiam się na konstelacji emocji wywodzących się ze wstydu, które wydają się najsilniej związane z nierównościami społecznymi.

Kamil Kamiński w tekście pt. „Islamofobia w Polsce – o postrzeganiu siebie nawzajem” omawia zjawisko islamofobii w Polsce – dlaczego istnieje i jak się przejawia. Prezentuje trzy studia przypadków: sytuacje z Łomży¹⁴ i Białegostoku oraz przykład Polskiej Ligi Obrony. Pogłębione opisy tych trzech przypadków ukazują rzeczywistość różnorodności społecznej we współczesnej Polsce. Nie jest to wyidealizowana, upiększona i kontrolowana wielokulturowość, lecz naturalistyczny obraz codziennego życia na ulicach polskich miast, w których różnorodność społeczna może być niepewnym i niewdzięcznym doświadczeniem. Tekst Kamińskiego podważa tezę, że Polska jest państwem homogenicznym, ale jednocześnie zastanawia się nad pytaniem, dlaczego liczba przypadków islamofobii w Polsce jest nieproporcjonalnie wysoka w porównaniu z liczbą muzułmanów w kraju. Autor analizuje rolę mediów w konstruowaniu wizerunku wielokulturowości i różnorodności społecznej w Polsce oraz oczekiwań społecznych wobec nich.

Ostatni tekst w książce jest autorstwa Anny Grudzińskiej i nosi tytuł „Nieboszczka wielokulturowość, czyli o jakiej «wielokulturowości» debatuje dziś Europa”. Grudzińska analizuje, jak pojęcie „wielokulturowości” jest używane w debatach politycznych w Europie. Dekonstruuje liczne znaczenia i konteksty użycia tego terminu, żeby wykazać, że w rzeczywistości obejmuje on szereg pojęć, idei i celów politycznych. Skupia się szczególnie na problemie nieprecyzyjnego stosowania pojęcia wielokulturowości w dyskursie politycznym, zwłaszcza w kontekście polityki społecznej w zakresie integracji społecznej, spójności społecznej (ang. *social cohesion*) i migracji.

Miedzy teksty wplecione są fotokolaże, których autorem jest David Sypniewski. Każdy kolaż składa się z dwóch fotografii – historycznej i współczesnej. Kolaże pobudzają do refleksji nad sprawami istotnymi dla debaty o wielokulturowości/różnorodności społecznej, takimi jak: tradycja, normy kulturowe i religijne, stereotypy i uprzedzenia, egzotyzacja i uprzedmiotowienie. Każdy kolaż składa się ze starego i współczesnego

zdjęcia, a dzięki temu skłania do zastanowienia nad ewolucją (lub niezmiennością) koncepcji i teorii dotyczących różnorodności społecznej oraz nad relacjami między ludźmi w kontekście różnorodności społecznej. Do każdego kolażu opracowaliśmy pytania, które mogą wesprzeć proces refleksji nad zestawieniem zdjęć w kolażach.

Wreszcie, w książce znajdują się również krótkie impresje tekstowe – wynik ośmiogodzinnego warsztatu kreatywnego pisanie zorganizowanego przez Fundację na rzecz Różnorodności Społecznej i poprowadzonego przez Vàn Anh ðàm metodą Loesje¹⁵ Podczas warsztatu grupa 15 uczestników, obejmująca osoby posługujące się językiem polskim jako językiem ojczystym i jako ich drugim językiem, osoby pochodzenia polskiego i osoby pochodzące z innych krajów, w różnym wieku, z różnymi doświadczeniami zawodowymi i różnym wykształceniem, dyskutowała nad szeregiem tematów związanych z ich życiem w Polsce. Istotę rozmów i interakcji mających miejsce w trakcie warsztatu podsumowywały krótkie impresje tekstowe, takie jak poniższa:

WYPAŚĆ Z TORU W NOWĄ DROGĘ

OFF THE TRACK ONTO A NEW PATH

Mam nadzieję, że konceptualna, intelektualna i emocjonalna – tak, emocjonalna – podróż, w jaką zabierają czytelników materiały zawarte w tej książce, stanie się szansą spojrzenia na wielokulturowość/różnorodność społeczną z nowej perspektywy, przez pryzmat nowych obrazów, z nowym rozłożeniem akcentów.

Przypisy

1 Zob. na przykład dokument pt. „Polityka migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania” dostępny na stronie: <http://bip.msw.gov.pl/bip/polityka-migracyjna-po/19529,Polityka-migracyjna-Polski.html> (dostęp 30.06.2015).

2 Przedruk tego tekstu znajduje się w: M. Moskalewicz (red.), (2015), *Halka/Haiti 18°48'05"N 72°23'01"W*, C.T. Jasper i J. Malinowska, Pawilon Polski na 56 Międzynarodowej Wystawie Sztuki La Biennale di Venezia, Współwydawcy: Zachęta — Narodowa Galeria Sztuki Warszawa. Inventory Press, LLC. New York, s. 147. Pierwotnie tekst ukazał się w: M-R. Trouillot, (1995), „An Unthinkable History: The Haitian Revolution as a Non-event”, w: *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 70–107.

3 Taka tęsknota przejawia się w pewnym sensie w dyskusjach na temat antysemityzmu w Polsce. Na przykład w oburzeniu, jakie prowokowała książka Jana Tomasza Grossa „Śąsiedzi: Historia zagłady żydowskiego miasteczka” (Sejny: Fundacja Pogranicze, 2000), a wcześniej dokumenty Agnieszki Arnold o tym samym mieście. Oburzenie to wiąże się m.in. z tym, że udowodniony przypadek antysemityzmu z jednej strony burzy mity, że przedwojenna Polska była tolerancyjnym społeczeństwem, którego spokój zakłóciły dopiero siły zewnętrzne, a z drugiej strony, zmusza do zmierzenia się z przeszłością, która sprawia, że Polskę w ogóle można przedstawiać dzisiaj jako państwo homogeniczne. Dylematy i cierpienie, związane z kwestią obecności/nieobecności Żydów we współczesnej Polsce dobrze ilustruje trylogia filmowa Yaela Bartana „And Europe Will be Stunned”, którą pokazano w ramach siódmej edycji Biennale Sztuki Współczesnej w Berlinie w 2012 roku (zob.: www.berlinbiennale.de/blog/en/1st-6th-biennale/7th-berlin-biennale; dostęp 30.06.2015). Więcej informacji na temat trylogii na stronie internetowej artysty: <http://yaelbartana.com/projects> (dostęp 30.06.2015).

4 Komentarz na temat danych o mniejszości żydowskiej w Polsce można znaleźć np. w eseju A. Wilczury w niniejszej książce i w wywiadzie z K. Gebertem, (2012), „I Refuse to be a Symbol”, www.berlinbiennale.de/blog/en/allgemein-en/i-refuse-to-be-a-symbol-interview-with-konstanty-gebart-27297 (dostęp 30.06.2015). Komentarz na temat danych o populacji uczniów i uczennic migranckich w systemie oświaty w Polsce zob.: K. Kubin, (2011), *Edukacja dzieci z doświadczeniem migracyjnym. Opis i analiza trudności i wyzwań z perspektywy instytucjonalnej szkoły w Polsce*, Seria „Z teorii w praktykę”, nr 1, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej. Komentarz na temat statystyk o migracji w: Kubin K., (2013), „Migracja w Polsce: temat nieporuszony”, *Kultura Liberalna*, nr 240 (33/2013 z 13 sierpnia 2013). Komentarz na temat muzułmanów w Polsce i problemu islamofobii można znaleźć w artykule K. Kamińskiego w niniejszej książce.

5 Zob.: K. Iglicka, K. Gmaj, I. Bąbiak, (2011), *Cudzoziemscy małżonkowie obywateli polskich – wymiar genderowy. Raport metodologiczny*, Warszawa: Centrum Stosunków Międzynarodowych. Raport można pobrać ze strony: <http://csm.org.pl/en/projects/115-cudzoziemscy-malzonkowie-obywateli-polskich-wymiar-genderowy> (dostęp 30.06.2015).

6 Tytuł książki został zainspirowany tegoroczną edycją Festiwalu Wioska Teatralna (2015) organizowanego przez Teatr Węgałty. W tym roku festiwal został zorganizowany pod nazwą: „(Nie)Widzialne Granice”. Więcej o festiwalu oraz o Teatrze na stronie: <http://teatrwegalty.art.pl/wioska/index.php?program,60> (dostęp 30.06.2015).

7 K. Schultz, (2015), „Sight Unseen. The Hows and Whys of Invisibility”, *The New Yorker*, A Critic at Large Series, (13 kwietnia 2015). Źródło: www.newyorker.com/magazine/2015/04/13/sight-unseen-critic-at-large-kathryn-schultz?mbid-social_facebook (dostęp 30.06.2015).

8 Przykładem tego procesu może być artykuł Macieja Czujki pt. „Kolorowa Rzeczpospolita. Nie są z Polski, ale tu głosują”, który ukazał się we wrocławskim wydaniu „Gazety Wyborczej” (14.11.2014). Lead do artykułu brzmi „Mam żona Polka, płacę podatki i mówię dobrze po polsku, mogę głosować w wyborach – deklaruje Wang Zeng Yi”. Można się zastanowić, dlaczego znana polska gazeta pisze o kimś, kto ma polskie obywatelstwo, płaci w Polsce podatki, mówi po polsku i głosuje w wyborach (warto zauważyć, że tekst ten nie ukazał się w okresie wyborczym). Artykuł wychodzi z niewypowiedzianego (niewidzialnego) założenia na temat tego, czym jest „polskość”. Tekst zwraca uwagę na nietypowość sytuacji (nietypowe = warte opisanie w gazecie), gdy ktoś jest Polakiem, chociaż nie ma polskiego nazwiska i nie „wygląda” na Polaka. W artykule sugeruje się, że tak musi być w przypadku Wanga Zeng Yi. Paradoksalnie, tekst też świadczy o tym, że samo pisanie o ludziach takich jak Wang Zeng Yi może być działaniem upolitycznionym. Tytuł można bowiem odczytać jako sprzeciw wobec dominującej wizji Polski jako państwa homogenicznego, ponieważ de facto niesie przekaz: „Nie przeszkadza mi «kolorowa rzeczpospolita»”. Zob.: http://m.wroclaw.gazeta.pl/wroclaw/1,106542,16969783,Kolorowa_Rzeczpospolita__Nie_sa_z_Polski__ale_tu_glosuja.html (dostęp 30.06.2015).

9 Nowy w znaczeniu „nieoczekiwany” – w duchu, o którym pisze antropolog Kacper Pobłocki: „Do Indii jedzie się po to, żeby badać hierarchię, tak jak na Zachód można pojechać, żeby analizować współczesny kapitalizm, a na Karaiby, żeby rozmawiać o rasie i niewolnictwie. Polska jest miejscem, w którym badacze skupiają się na antysemityzmie, ale nikomu nie przyszłoby do głowy, żeby tropić tu temat rasy (ang. *race*) albo pozostałości niewolnictwa”. Zob.: K. Pobłocki, (2015), „How Poles Became White”, [pl. Jak Polacy stali się biali] w: M. Moskalewicz (red.), *Halka/Haiti 18°48'05"N 72°23'01"W*, C.T. Jasper i J. Malinowska, Pawilon Polski na 56 Międzynarodowej Wystawie Sztuki La Biennale di Venezia, Współwydawcy: Zachęta — Narodowa Galeria Sztuki Warszawa. Inventory Press, LLC. New York, s. 108.

10 Pod tym względem bliski jest mi projekt realizowany przez Agatę Pyzik w jej książce, „Poor but Sexy. Culture Clashes in Europe East and West” (Winchester, UK: Zero Books, 2014), który również jest próbą przedstawienia Polski w sposób wykraczający poza i ponad to, jaki wizerunek kreowany jest w debacie głównego nurtu: „Często zachowujemy się tak, jakby tych 50 lat przed 1989 rokiem tak naprawdę nie było. Każdy, kto żył w tamtych czasach, jest zmuszany do krytykowania tego okresu, nawet jeśli miał on swoje dobre strony. Musimy wykroczyć poza tę rytualną walkę między bezpieczeństwem zatrudnienia, dostępnością mieszkań i brakiem demokracji w jednym systemie a wolnością słowa i niekontrolowanym wolnym rynkiem, ale także większym zagrożeniem ubóstwem, bezrobociem, brakiem edukacji i ułomnym państwem opiekuńczym w drugim” (s.5).

11 Taki sposób rozumowania funkcjonuje nie tylko w dyskursie politycznym i społecznym na temat integracji i spójności społecznej, lecz także w dyskursie naukowym, np. znany antropolog Edward T. Hall. Jego „model kulturowej góry lodowej” nadal stanowi ważne i pomocne ramy odniesienia dla funkcjonowania w wielokulturowym środowisku. Zob. Edward T. Hall, (1976) [polskie wydanie 1984 – przyp. tłum.], *Poza kulturą*.

12 Ważne komentarze i refleksje na temat dylematów związanych z wyborem między „mówieniem w imieniu innych” a zapewnieniem ludziom przestrzeni i niezależności, dzięki którym mogą mówić we własnym imieniu i dbać o własne interesy w nietypowym kontekście imigrantów z krajów Afryki do Polski, można znaleźć w wywiadzie z Karoliną Marcinkowską, (2015), „Afryka bez maski: o spotkaniach z Afryką w nauce, w edukacji i w praktyce”, Seria „Rozmowy o Różnorodności...”, nr 5, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej. Wywiad dostępny jest do pobrania na stronie: <http://ffrs.org.pl/biblioteka/seriar>.

13 Artur Żmijewski, artysta sztuk wizualnych, przedstawił to zjawisko w swojej poruszającej instalacji video zatytułowanej „Oni” (2007), która podejmuje temat autodefinicji i autosegregacji grup społecznych. Artysta skonfrontował ze sobą cztery różne środowiska społeczne i polityczne, istniejące we współczesnym społeczeństwie polskim (Młodzież Wszechpolską, czyli radykalną prawicową młodzieżówkę, kobiety silnie identyfikujące się z nauczaniem Kościoła katolickiego, młodych polskich Żydów i członków organizacji lewicowych), które usiłowały narzucić pozostałym własną wizję Polski. Praca Żmijewskiego zadaje pytanie: jak może dojść do komunikacji ponad granicami, wyznaczanymi przez radykalnie odmienne wartości? Czy abstrakcyjne wartości są ważniejsze niż komunikacja?

14 Przypadek z Łomży został również przedstawiony w filmie „Moje miasto Łomża” wyprodukowanym przez Fundację na rzecz Różnorodności Społecznej w ramach serii „*Narracje Migrantów*”. Więcej informacji na stronie: <http://ffrs.org.pl/aktualne-dzialania/nm>.

15 Więcej informacji na temat działalności Loesje w Polsce można znaleźć na stronie: www.loesje.pl/index.php/o-loesje, a o Loesje na świecie można przeczytać na stronie: www.loesje.org.

David Sypniewski

Kolaże

Collage [fr.] – oklejanie, pociąganie klejem; potocznie: „konkubinat”. A także: kompozycja plastyczna z różnych materiałów naklejanych na płótnie lub innym materiale; albo: mieszanina różnych elementów, stylów, gatunków sztuki.

Kolaż jako dzieło jest przeważnie heterogeniczny. Kolaż jest „wyjęciem” zdjęcia z jego pierwotnego kontekstu i umieszczeniem go w nowym, aby stworzyć nowy sens. Jeśli w poprzednim zdaniu zamienimy słowo „zdjęcie” na „osobę”, otrzymamy opis doświadczenia migracji. To porównanie jest uprawnione, gdyż zdjęcia, w gazetach, na wystawach, w albumach rodzinnych, na portalach społecznościowych, stanowią część naszej kultury, naszej tożsamości, są kawałkiem naszego sposobu patrzenia na świat. Kolaże nie zawsze są „ładne” – ich części różnią się technologią, w jakiej je wykonano, kolorystyką, formatem, stylem. Czasami te części gryzą się ze sobą. Jednak z tego konfliktu może wyniknąć nowa, wzbogacająca perspektywa.

Na moich kolażach spotykam ze sobą ludzi z różnych krajów, mówiących różnymi językami, ubranych w różny sposób, a nawet pochodzących z różnych epok. Nie są to łatwe spotkania, tak jak w życiu – aby nie zagubić się w zalewie różnic, staramy się znaleźć podobieństwa. Zdarza się, że odkrywamy je w zaskakujących miejscach.

Każdy kolaż składa się ze zdjęcia współczesnego i dawnego. Włączając materiały archiwalne nie odwołuję się jedynie do treści poszczególnych zdjęć, łączę przede wszystkim konteksty, w których są zanurzone. Zdejmuję stare zdjęcia z piedestału, wyjmuję je z zakurzonej ramki i wstawiam w nowy kontekst. Pozbawiam je „ochrony” przyznawanej zabytkom po to, by zawarta w nich treść kulturowa mogła się zmierzyć z nowymi czasami.

Stworzenie tych kolaży do niniejszej publikacji nie było łatwym zadaniem. Na mojej drodze stały takie wyzwania jak: unikanie banałów, tworzenie otwartej (ale nie za mocno) przestrzeni do interpretacji, estetyczne dopasowywanie elementów, z których się składały, dbanie o respektowanie praw autorskich. Najtrudniejsza była dla mnie jednak konfrontacja z pierwszymi recenzjami. Wyrażały one obawę i oburzenie, a także brak zrozumienia. A jednak niewiele zmieniłem w moich pracach przed oddaniem ich do druku.

Klisza – sztywna (szklana, metalowa lub z tworzywa sztucznego) matryca, pokryta substancją światłoczułą, na której otrzymuje się negatyw zdjęć. Dzisiaj rzadziej używana, wypierana przez technologię cyfrową. Ma zdolność utrwalania fragmentu świata w postaci obrazu. Z tej trwałości wzięto się jej drugie znaczenie: „stereotypowa idea”.

Oba te znaczenia były dla mnie ważne w trakcie pracy. Ze sposobu, w jaki zrobione są zdjęcia, można czasami wyczytać sposób postrzegania świata ich autora. Im bardziej oddalamy się w czasie od chwili zrobienia fotografii, tym ta perspektywa staje się bardziej widoczna, gdyż to, co kiedyś było oczywiste, staje się przestarzałe, sztuczne, dziwne, obce. Osoba fotografująca wybiera to, co jest godne zapamiętania. Kiedyś – ze względu na wysoki koszt robienia zdjęć – był to zawsze wybór staranny.

Za pomocą kadru, dekoracji, selekcji obiektów autor czy autorka zdjęć przekazuje nam, jaki według niej jest świat albo jaki powinien być. Mój cel był odwrotny – szukałem tych sposobów patrzenia i starałem się je ujawniać, zwłaszcza te, które przetrwały do naszych czasów. Zmienione, ukryte, negowane, przechrzczone, a jednak obecne. Przez te kolaże nie chciałem (jeśli to możliwe) ujawniać własnej perspektywy, tylko cudzą, potoczną, słabo widzialną.



F01018-D1

zdjęcie współczesne

Kapliczka na warszawskiej Pradze
David Sypniewski, 2015

zdjęcie archiwalne

Muzutmanie modlą się na dachu
Autor nieznany
Datowane na 1860 - 1870
Rijksmuseum
Źródło: <http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.276105>

1. Jak przejawia się religijność w przestrzeni publicznej w Polsce?
2. Kim są „oni”?
3. Czym charakteryzuje się państwo laickie? Jak może wyglądać przestrzeń wspólna w takim państwie?
4. Dlaczego przejawy religijności są czasem ośmieszane i budzą pogardliwe reakcje?

Vân Anh Đàm

Ilu z nas należy do jednej kultury?

Nazywam się Vân Anh Đàm i zgubiłam się rok temu w Londynie. Ponieważ po cichu wierzę, że posiadanie internetu w komórce powoduje raka, łupież i zaburzenia dysocjacyjne, to zwykle muszę zdać się na pomoc sklepi-karzy. I dobrze, bo gdybym nie zapytała ich wtedy o drogę, nie usłyszałabym najwspanialszych wskazówek w swoim życiu: „Jesteśmy teraz u Pakistańczyków, idź prosto aż miniesz wszystkich Turków. Miejsce, którego szukasz jest tam, gdzie Żydzi”.

Jak już dotarłam pod wskazany adres, okazało się, że nie ma tam tego, czego szukam. Zeszłam z głównej drogi, znalazłam się w bocznej uliczce, mając do wyboru żydowską pizzerię z oddzielną ladą dla mężczyzn i kobiet, typowy angielski pub oraz małą, rodzinną restaurację karaibską. Przed restauracją bawiła się dwójka czarnoskórych dzieci.

Zamówiłam i usiadłam przed restauracją. Mały Jamajczyk zaczął mnie bez wahania uwodzić.

- *Nĩ hoǎ.*
- *Gdzie nauczyłeś się mówić po chińsku?*
- *W szkole. W szkole jestem Chińczykiem.*
- *Czy Twoi rodzice też są Chińczykami?*
- *Nie, moi rodzice są normalni.*
- *Czy to znaczy, że Chińczycy nie są normalni? Czy to znaczy, że ty jesteś nienormalny?*
- *Czy jestem normalny? Jestem chłopcem!*
- *A ile masz lat?*
- *Tyle! (pokazuje palce jednej dłoni) Pięć! A ty?*
- *Pięć takich dłoni i jeden paluch.*

Jamajczyk wybałusza oczy, chowa się przestraszony za drzwiami, wychyla tylko głowę i mówi do mnie konspiracyjnym szeptem: „powinnaś już nie żyć”.

Nazywam się Van Anh Dam. Od 27 lat doświadczam wielokulturowości i wciąż żyję. Przez pierwsze dziewiętnaście lat doświadczałam jej z przymusu, przez kolejne – bardziej z wyboru. Co to znaczy doświadczać wielokulturowości? W moim przypadku to znaczy wychować się w Warszawie, ale w wietnamskiej rodzinie. Być Polką żyjącą wśród Wietnamczyków, a jednocześnie Wietnamką żyjącą w Warszawie. Dorastać w potrzasku między dwiema różnymi społecznościami i mentalnościami. Z czasem zaakceptować to i przeobrazić potrzask w przywilej. Przymus „bycia wielokulturową osobą” w powolnym procesie kształtowania się większej świadomości społeczno-kulturowej przeistoczyć w wartość, docenić. Reprezentować społeczność wietnamską w organizacjach pozarządowych, w mediach. Reprezentować polskie organizacje wśród Wietnamczyków. Czerpać z obu kultur to, co dla mnie najcenniejsze, z czym mogę się utożsamiać. I nawet gdy zrezygnowałam z aktywnego udziału w „oficjalnych” działaniach na rzecz wielokulturowości w Warszawie, pozostała we mnie wrażliwość na zderzenia kultur, pociąg do ludzi „Innych”, którzy jednocześnie byli „swoi” przez pewną nieprzystawalność do dominującego w danych okolicznościach ogółu.

Mój stosunek do wielokulturowości i pojmowanie jej przeobrażały się wraz z kolejnymi doświadczeniami, projektami

społecznymi, w których uczestniczyłam i podróżami do miejsc, gdzie smakowała i wyglądała ona inaczej niż ta w Warszawie. Nie lubię wielokulturowości takiej, o jakiej mówi się głośno i sposobu, w jaki sprzedajemy wielokulturowość w Polsce. I chciałabym, by wielokulturowość doceniano i kultywowano nie jako cechę społeczeństwa, ale jako wewnętrzną cechę jednostek.

Wielość kultury

Na studiach uczono mnie różnych definicji kultury i mój mózg uznał tę wiedzę za zbędną i bardzo szybko wyparł ją z pamięci. Rozum podpowiada mi, że „kultura” to zestaw pewnych tradycji, zachowań, zasad, przedmiotów i innych wytworów ludzi, których określa się mianem członków danej kultury. W dzieciństwie Polską kulturę reprezentowało dla mnie losowanie nazwisk na mikołajki w szkole, mielony z buraczkami i andruty. Wielokulturowością było to, że te andruty kupowałam w szkolnym sklepiku ja – Wietnamka. Wraz z początkiem studiów i moim zaangażowaniem w projekty społeczne związane z obecnością Wietnamczyków w Warszawie, wielokulturowość zaczęłam rozumieć, jako obecność w danym społeczeństwie przedstawicieli różnych krajów, a w domyśle kultur. Warszawa nagle przestała być „Warszawą”, była „wielokulturową Warszawą”. Przynależność kulturową mamy zwyczaj określać na podstawie narodowości, pochodzenia. Gdy ludzie pytają mnie, skąd jestem, mojej odpowiedzi nie traktują jedynie jako informacji, że w wyniku różnych zbiegów okoliczności urodziłam się w Wietnamie. Często zakładają, że skoro urodziłam się w Ha Noi, znaczy to na przykład, że umiem robić sajgonki i jeść pałeczkami. W ich rozumieniu tymi umiejętnościami reprezentuję pewną kulturę. Czy to znaczy, że Polacy, którzy robią lepsze ode mnie sajgonki i jedzą pałeczkami, reprezentują kulturę wietnamską?

Powszechnie zakładamy, że przynależymy do określonej kultury. Jesteśmy na przykład Polakami, utożsamiamy się z polską kulturą. Jednak dwudziestoparoletni chłopak z Warszawy zachowuje się, ubiera i je inne potrawy niż pięćdziesięciolatek

spod Olsztyna. Nie bez powodu pisząc o tym, gdzie się wychowałam, zamieniłam „Polska” na „Warszawa”. Aby określić przynależność do konkretnej kultury, trzeba założyć, że możliwe jest stworzenie wiarygodnej listy warunków, które muszą zostać spełnione, aby móc nazwać się jej członkiem. Ta lista może mieć punkty wspólne z innymi listami, ale muszą znaleźć się na niej cechy wyróżniające ją spośród innych kultur. Stawiam pół litra ryżowej wódki temu, komu uda się stworzyć taką listę dla kultury polskiej, co do której co najmniej 50% polskiego społeczeństwa nie będzie miało poważnych wątpliwości. Nietrudno wyobrazić sobie dwóch Polaków, współdzielących historię narodu, język i poziom zarobków, którzy, ze względu na miejsce zamieszkania, zdają się być z różnych światów, z różnych kultur.

Kto z nas przynależy tylko do jednej kultury? Obchodzimy walentynki, czyli amerykański produkt komercyjny, w biznesie czerpiemy z kultury pracy Europy Zachodniej, a gdybyśmy gościli w Warszawie kogoś, kto nie zna kuchni tureckiej, mógłby uznać, że kebab to tradycyjne polskie danie. Znajoma z Berlina powiedziała, że uwielbia polską kuchnię, szczególnie ten typowy przysmak, który można kupić wszędzie w Krakowie, czyli zapiekankę z serem i pieczarkami polaną hojnie ketchupem.

Kultura z pocztówki

Kiedy myślę o podróżach, nie mam przed oczami palca błędzącego po mapie w poszukiwaniu nowych przygód. Widzę skalpel błędzący po duszy. I „dusza” oznacza tu wszystkie wyuczone tożsamości społeczne, wiarę, prawdy i wartości nadane przez zasiedzenie.

Łatwo jest wyjechać, zachwycić się, że „gdzie indziej” smakuje „tak bardziej” i może nawet zapytać tubylców jak żyją, może spróbować zrozumieć, dlaczego nie inaczej. Cała zabawa zaczyna się, gdy patrzysz na własne dłonie i zastanawiasz się, dlaczego chciały dotykać jedwabiu zamiast sierści, przecierasz oczy i próbujesz sobie przypomnieć, kiedy zaczęły wodzić za światłem neonów zamiast gwiazd, suniesz językiem po wargach i nie wiesz, dlaczego wołały „brzoskwiniowy efekt

mokrych ust” zamiast słonego posmaku morza. Kiedy zamiast przykładać własne miary wysokości i głębokości do „tubylców”, patrzysz na swoją linijkę i zastanawiasz się, skąd do jasnej cholery przyszło ci do głowy, że odległości między liniami powinny być takie same. Kiedy stawiasz sobie najtrudniejsze, ale zarazem nie cierpiące zwłoki pytania, pytania uporczywe o przyczyny i skutki Twoich działań i obserwowanych zdarzeń. Kiedy wracasz uboższy o pewne swej słuszności odpowiedzi, zastąpione tymi pytaniami, a nie bogatszy o lajki na fejsbuczkę kupione za gigabajty zdjęć na karcie SD.

Często, gdy wyjeżdżamy w obce miejsca, wydaje nam się, że jesteśmy otwarci na doświadczanie innych kultur. W rzeczywistości jednak wieziemy ze sobą niewidzialny bagaż dość sztywnej „kulturowej tożsamości” - stereotypów, oczekiwań i przekonań, którymi mierzymy poznawane zachowania i tradycje. Oceniamy ich „dziwność” z perspektywy własnej kultury. Jedziemy do miejsca, zapominając, że to też podróż w inną kulturę i ludzi. Nie podejmujemy wysiłku, by lepiej zrozumieć natury lokalnych społeczności, całą naszą uwagę zdaje się pochłaniać wyłapywanie pocztówkowych scenek i kadrowanie zdjęć. Zadowolamy się łatwymi odpowiedziami na pytania o przyczyny tego, co widzimy, a co budzi w nas wątpliwość.

Gdy chcę dowiedzieć się czegoś o innych krajach z blogów, od podróżniczych wolę te prowadzone przez cudzoziemców żyjących i pracujących na miejscu - na przykład Polki wychowującej swoje dzieci w Finlandii lub Polaka pracującego w Singapurze. Są to inne relacje niż opowieści podróżnicze. Są to narracje migrantów, których codzienne doświadczanie obcej kultury ma szansę dać o wiele bardziej złożony obraz rzeczywistości. Jednocześnie ich perspektywa, wynikająca z odmiennych niż lokalne „korzeni kulturowych”, umożliwia dostrzeżenie różnic i paradoksów, które wychowani na miejscu na przykład blogerzy mogą przeoczyć.

Kilka razy zdarzyło mi się widzieć zdjęcia znajomych odwiedzających Koreę lub inny kraj azjatycki, na których widać kremy wybielające skórę twarzy. Zarówno obecność tego produktu na azjatyckim rynku jak i noszone powszechnie w Wietnamie długie rękawiczki ochraniające przed słońcem całą powierzchnię

ramion, interpretowane są nieraz przez podróżnych jako dążenie do bardziej zachodniego wyglądu, upodobnienia się do „białych”. W rzeczywistości opalona, ciemna skóra kojarzona jest z pracą na roli i dążenie Azjatów do zachowania jasnej skóry jest chęcią upodobnienia się do wyższych klas własnego społeczeństwa. Dla Europejczyków opalona skóra to efekt wakacyjnych wojaży, dla Azjatów - wynik pracy na polu i przynależności do niższych klas społecznych. W Korei szczególną uwagę przywiązuje się do higieny skóry i chronienia jej przed szkodliwym wpływem promieniowania UV, stąd też ochrona ramion przed słońcem. Znajomy, który mieszkał z Koreańczykiem przebywającym na wymianie w Polsce, miał wątpliwości, czy faktycznie tak ważna jest dla jego kolegi higiena skóry, skoro używa kosmetyków firmy Ziaja, której produkty są uważane za mało ekskluzywne i tanie. W Korei jednak Ziaja to firma o bardzo dobrej renomie, a jej kosmetyki są tam luksusem.

Będąc w Norwegii chciałam zrozumieć naturę Norwegów trzymających się zawsze na dystans i wydających się wręcz gburami. Czytając fascynującą książkę *The Xenophobe guide to Norwegians*, mieszkającego przez lata w Norwegii Dana Ellowaya, dowiedziałam się, że jeśli Norweg potrąci cię na ulicy ramieniem, nie przeprosi. I nie będzie to oznaką jego gburowatości, a próbą uchronienia Cię przed bolesnym doświadczeniem wejścia w interakcję z obcą osobą, co w jego mniemaniu jest wyjątkowo niekomfortową sytuacją. Nie przeprosi z życzliwości.

Znajoma od lat podróżująca po Meksyku przyznaje, że za każdym razem odkrywa nowe odpowiedzi na pytania, na które myślała, że już udało jej się odpowiedzieć. Urodziłam się w Wietnamie i co dwa lata spędzam tam co najmniej miesiąc, a wciąż odkrywam zasady rządzące „tamtym” światem. Z każdej swojej podróży, niezależnie od tego czy są to miejsca, do których wracam, takie jak Wietnam, czy zupełnie nowe dla mnie kierunki, niezależnie od czasu trwania podróży, wracam mając więcej pytań oraz bardziej złożone odpowiedzi. I są to pytania dotyczące nie tylko kultur, do których podróżuję, ale i mojej własnej, podważające moje przekonania o tym, dlaczego pewne rzeczy są „śluszne” lub „prawdziwe”, poddające je próbie. Dla mnie podróżowanie to nie tylko pytanie: „Dlaczego oni tak robią?”, ale też: „Dlaczego ja nie robię tak jak oni?”. To

przyglądanie się swojej miarce i zastanawianie się, czy nie jest oderwana od rzeczywistości lub dyktowana tylko tym ułamkiem rzeczywistości dostępnym mi na co dzień.

Chciałabym, żeby podobnie podróżowali Ci, którzy o obcych kulturach opowiadają potem innym. Nie zadowolajmy się opowieściami o kulturach z perspektywy europocentrycznej, ocenami wystawianymi po dwutygodniowych wycieczkach i radami jak „przetrawić” w danym kraju. Pytajmy o to, jak poznać i być bliżej ludzi, którzy goszczą nas w swoim domu.

Marketing wielokulturowości

Typową formą prezentowania i promowania wielokulturowości w Polsce są spotkania, festiwale i warsztaty prezentujące „inną” kulturę. Podkreśla się na nich atrakcyjność, egzotyczność i dorobek tej kultury. Sprzedajemy wielokulturowość jako produkt, który ma czynić nas jako społeczeństwo lepszymi i ciekawszymi. Z taką wielokulturowością jest jednak jak z modnymi ubraniami - nie są one częścią naszej osobowości, nie wpływają na nasz refleksyjny odbiór rzeczywistości, nie są stałym elementem naszej tożsamości. To tylko dodatek. Cudzoziemcy są dla nas wartościowi tylko, gdy ich wielokulturowość jest „atrakcyjna”. Cudzoziemcy z bazarów i kebabów postrzegani są przez pryzmat narracji o imigrantach, konkurencji dla polskich przedsiębiorców, brudu ulicznego. Cudzoziemcy w garniturach, tańczący na scenie lub gotujący w modnych knajpach, to „wielokulturowość Warszawy”. Gdy pracowałam w zwykłym barze wietnamskim, byłam „dziewczyną z chińczyka” i pytano mnie, czy zrobię „kuciaka w ciecie”. Gdy szłam do klubu lub wysokiej klasy siłowni, gdzie obecność cudzoziemców nadawała przybytkowi odpowiedniego prestiżu, traktowano mnie jak elitę proponując darmowe wejścia lub zniżki.

Prawie nigdy inne kultury obecne w Polsce nie są promowane i prezentowane na wydarzeniach bez przymiotnika „wielokulturowy” w nazwie. Imprezy afrykańskie, wietnamskie lub hiszpańskie są podobnym uproszczeniem oraz wyraźnym oddzieleniem przedstawianej w nich kultury od polskich realiów. Niepolskie kultury pokazuje się w kontekście inności,



**zdjęcie
współczesne**

Czapka
z daszkiem
i kapelusze

David
Sypniewski,
2015

zdjęcie archiwalne

Portret dwóch chińskich mnichów buddyjskich z różańcem i dzwonkami
Przypisywane baronowi Raimund von Stillfried und Ratenitz, 1875

Rijksmuseum

<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.349826>

1. Co to znaczy „made in China”?
2. Czy kultury mogą być „autentyczne”? Czym jest „autentyczność” kultury?
3. Ile trzeba wiedzieć o drugiej osobie i jej kulturze, żeby nie postulgiwać się stereotypami?
4. Czy kulturę można sprzedawać?

odrębności. Jest kultura i społeczeństwo polskie, a w drugim worku cała wielokulturowość, wszystkie inne narody. Na ilu wielokulturowych wydarzeniach robi się także pierogi i tańczy kujawiaka? Na żadnych, gdyż dotyczą one tych „innych” kultur.

Dla kontrastu, w Norwegii widziałam cudzoziemców ubranych w tradycyjne stroje nie na imprezie wielokulturowej, ale na paradzie z okazji Dnia Niepodległości. Najważniejszego narodowego święta dla Norwegów, jednoczącego i obchodzonego w radosnej, piknikowej atmosferze. Zamiast „zobaczcie nas, jesteśmy z trochę innego świata, ale mamy wspaniałą kulturę”, słyszałam: „współtworzymy ten świat, cieszymy się tym samym, żyjemy razem”.

Dlaczego tak trudno uwzględnić kultury przybywających do Polski cudzoziemców w obrazie polskiej rzeczywistości? Dlaczego oddziela się je od „Polski”, negując jej wielokulturowy aspekt? Nie umiem udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi. Zdaniem mojego chłopaka, Polaka, wynika to z faktu, iż tożsamość polska dopiero się konstituuje po dekadach wojen i ucisku. Wciąż jest krucha i nie w pełni określona, więc nie może pozwolić sobie na jeszcze więcej niespójności i obce elementy. Musi nie pozostawiać wątpliwości, być biało-czerwona.

Podkreślając różnice przyzwyczajamy do „inności”, ale nie zacieśniamy więzi, którą wzmacnia przypominanie o tym, co wspólne. Stawianie na pierwszym miejscu tego, co łączy przedstawicieli różnych narodów, kształtuje poczucie wspólnoty w wielokulturowym społeczeństwie.

Miejsce dla różnych kultur powinno być nie tylko na wyznaczonym polu wydarzeń wielokulturowych, ale w każdej sferze życia społeczeństwa. Po latach współtworzenia projektów na rzecz różnorodności kulturowej uważam, że przyciąga się nimi uwagę ludzi, którzy już obecność innych kultur dostrzegają, już się nimi interesują. Mam przekonanie, że skuteczniej do wielokulturowości Warszawy przyzwyczajają jej mieszkańców modne pikniki, na których można kupić hummus, niż projekty realizowane pod sloganem wielokulturowości, jak Wielokulturowe Street Party, gdzie cudzoziemcy wyglądają bardziej jak goście niż Warszawiaczy. Chciałabym zobaczyć festiwal kultury warszawskiej, na którym obok kataryniarza tańczą

Afrykańczycy, czy spotkania informacyjne o tym jak wypełnić PIT, na których będzie tłumacz i wśród Polaków znajdą się cudzoziemcy. Chciałabym, żeby wciąż prawdziwe hasło „jesteśmy inni i to wspaniałe” zastąpić trochę „większą” o wiele istotniejszą dla powszechnej otwartości „prawdą” - świadomością, że jesteśmy podobni i to jest najważniejsze”.

Wybór pomiędzy mniejszą a większą prawdą

Luton to jedno z tych miejsc w Wielkiej Brytanii, gdzie biali stanowią mniejszość. Są takie dni, że zamawiamy chicken tikka masala, sąsiad z góry śpiewa afrykańskie piosenki o miłości, a za oknem hindusi dyskutują tak żywo, że jesteśmy pewni, że z całą pewnością o Izraelu, choć może i o polskich jabłkach w Rosji. Są też dni, gdy w sklepie znajdujemy Wyborową, w lodówce ogórki kwaszone i Tymbark, w koszu tygodnik Polish Express, za oknem słychać „a kto z nami nie wypije, niech pod stołem zaśnie”.

W Polsce, gdzie wielokulturowość wciąż bardziej jest odświętnością niż codziennością obecną na ulicach, w szkołach, w życiu społecznym, łatwo jest promować wielokulturowość przez cepeliowe festyny. W Polsce obecność cudzoziemców nie jest tak widoczna i codzienny wymiar wielokulturowości jest mniejszy niż w wielu krajach Europy Zachodniej, dlatego trudniej i rzadziej się ją dostrzega. Wielokulturowość codzienna i wszechobecna to nie tylko bogatsze menu w restauracjach i barwniejsze stroje na ulicach. To także zderzenie różnych religii, tradycji, systemów społecznych i zasad moralnych. Zderzenie, które nie zawsze kończy się radosnym tańcem do rytmu karaibskich bębnów.

W Wielkiej Brytanii zobaczyłam w metrze finansowaną ze środków publicznych kampanię społeczną przeciwko obrzezaniu kobiet. Wyobraziłam sobie, jaki szok kulturowy przeżywają starsi Brytyjczycy we własnym kraju, w którym nagle głośnym tematem społecznym staje się tradycja zupełnie im wcześniej obca. To przykład skrajny, ale doskonale obrazuje, że wielokulturowość nie zawsze jest łatwa, kolorowa i pachnąca kadzidełkami. To złożona kwestia społeczna, która może

mieć znacznie większy wpływ na nasze życie niż przewidujemy to teraz. Dlatego ważne jest promowanie, mówienie i badanie wielokulturowości bez naiwności. Przedstawiciele różnych kultur współtworzących jedno społeczeństwo łączy wiele, ale także wiele różni. Naiwnością jest zaprzeczać różnicom między odrębnymi kulturami lub je bagatelizować, skupiając się jedynie na tych elementach wielokulturowości, które są atrakcyjne dla zmysłów. Ważne jest rozmawianie o wielokulturowości ze świadomością, że różnorodność nie tylko wzbogaca, ale też poddaje próbie nasze wyobrażenie o świecie, naszą otwartość i tolerancję. Dlatego trzeba je wzmacniać i przygotowywać na próby i nie robi się tego karmiąc falafelem ani tańcząc salsę. Sprzeciwiam się nad wyraz entuzjastycznemu przedstawianiu odmiennych kultur bez podejmowania dyskusji o dzielących nas różnicach tak samo, jak sprzeciwiam się szerzeniu strachu pod skrajnymi hasłami typu „stop islamizacji Europy”.

Promowanie wielokulturowości powinno być nie tylko działalnością kulturalną, ale głównie edukacyjną. Taką, której trzonem jest budowanie poczucia wspólnoty ludzi wielu kultur, przedstawianych nie jako ciekawostki, których dominującą lub najatrakcyjniejszą cechą jest odmienność, ale jako ludzi, którzy na co dzień żyją podobnymi problemami, cenią te same wartości. Pracują, obchodzą święta, troszczą o rodzinę i odpoczywają w wakacje. Kluczowym niech będzie tworzenie świadomości, że można tańczyć, gotować, mieszkać, kochać na wiele sposobów i wierzyć w różnych bogów, ale u samych podstaw wciąż pozostaje wspólna potrzeba zabawy, bycia z ludźmi i wiary w bóstwa lub ideały. Możemy mieć różne romantyczne wizje siebie, widzieć w sobie dzieci różnych bogów, uwikłanych w odmienną historię i tradycję, jednak kierują przeciw nami podobne tęsknoty, lęki i nadzieje.

Gdy decydujemy się pokazywać wielokulturowość, zbyt często sięgamy po to, co stereotypowe. Problem ze stereotypami nie polega na tym, że nie są prawdziwe, ale na tym, że nie są pełnym obrazem rzeczywistości. Zbyt często wybieramy „mniejszą prawdę”. Pokazujemy tańczących, gotujących i śpiewających ludzi, to co uwiedzie oko, skusi zapachem. Prezentujemy kultury pozostawiając publiczność wciąż jedynie publicznością, obserwującą z dystansu. Nawet, gdy cudzoziemcy uczą Polaków

przygotowywać tradycyjne dania lub tańczyć do swojej ludowej muzyki, wciąż pozostają w roli przedstawicieli obcej kultury, a nie wspólnej społeczności Polaków i cudzoziemców.

Usprawiedliwianie się, że nie ma warunków na bliższe poznanie się ludzi w takich okolicznościach, będę przyjmować ze zniecierpliwionym westchnięciem, ponieważ odpowiednie okoliczności i warunki można tworzyć. Do moich dwóch ulubionych projektów wielokulturowych, w których to się udało, należą polsko-wietnamskie przedstawienie teatralne Tam i Cam – historia jednej miłości oraz Wielokulturowe Warsztaty Animacji. W pierwszym projekcie młodzi Polacy i Wietnamczycy wspólnie uczyli się warsztatu aktorskiego i występowali na scenie. Razem walczyli z tremą, budowali zespół. W drugim, dzieci cudzoziemskie i polskie tworzyły razem animację poklatkową łączącą baśnie i tradycje różnych kultur. Przedstawiciele odmiennych kultur uczyli się o sobie nawzajem, ale i wspólnie podejmowali wyzwania, na tych samych prawach, bez podziału na publiczność i artystów, borykając się z tymi samymi trudnościami, ciesząc się tymi samymi sukcesami i jednocześnie tworząc coś nowego, wynikającego z doświadczenia różnych kultur.

Dzieci trzeciej kultury

9-letni Maciek, Wietnamczyk, odrabia ze mną lekcje. W podręczniku rozdział o tolerancji. Na obrazku widać różne postaci: chłopca na wózku inwalidzkim, dziewczynkę w okularach, „zwykłe” dzieciaki, czarnoskóre dziecko oraz małego Azjatę. Maciek przygląda się ilustracji. Wskazuje na niepełnosprawnego chłopca i swoim wciąż łamanym polskim mówi: „o, ten jeździ na samochodzie inwalidzkim”. Wskazuje kolejną postać i mówi: „tu chyba chodzi o to, że ona nosi okulary”. Dociera do Azjaty, który na rysunku przedstawiony jest z wyraźnie skośnymi oczami-kreskami i w „azjatyckim” stroju. Mój uczeń, też mały Azjata, patrzy skonsternowany na postać mającą reprezentować właśnie takich chłopców jak on i próbuje dostrzec, co w niej jest „innego”. Marszczy czoło i po dłuższej chwili ewidentnego wysiłku intelektualnego, wykrzykuje w olśnieniu: „A ten jest niewidomy!”.

Dzieci uczą się kategoryzowania ludzi od nas, dorosłych. Po czym próbujemy cofnąć ten proces, często niechętnie pogłębiając w nich świadomość podziałów. Można to porównać do sytuacji, w której każe nam się nie myśleć „o różowym stoniu”, ale samym tym poleceniem stawia się nam go przed oczami. Otwartość na różnorodność to ten dziwny przypadek postaw, z którymi przychodzimy na świat, ale konsekwentnie gasi się je w nas, aby później na nowo podjąć trud ich odtworzenia.

Termin „dziecko trzeciej kultury” oznacza osobę wychowaną na pograniczu dwóch kultur i w efekcie reprezentującą „trzecią”, będącą połączeniem dwóch wyjściowych. To na przykład Polka wychowywana w Stanach Zjednoczonych lub Wietnamka emigrująca na studia do Niemiec. Wartości z różnych kultur tworzą tożsamość i osobowość takiej osoby. Wbrew pozorom nie dotyczy tylko dzieci migrantów, ale także na przykład niesłyszących dzieci wychowanych w rodzinie osób słyszących. Osoby niesłyszące mają własną, specyficzną kulturę. Idąc tym tropem, dziećmi trzeciej kultury możemy nazwać także osoby wychowane w społeczności wiejskiej pod silnym wpływem tradycji i religii, ale żyjące w wielkich metropoliach.

Dzieciom trzeciej kultury często trudno jest odpowiedzieć na pytanie: „Skąd jesteś?”. Zawsze będzie towarzyszyć im tęsknota za jedną lub drugą ojczyzną. Często w żadnej z nich nie czują się w pełni „u siebie”. Na forach dyskusyjnych, gdzie swoimi refleksjami o byciu dzieckiem trzeciej kultury dzielą się osoby wychowane na pograniczu różnych kultur, rozmawia się o korzyściach i trudnościach wynikających z takiego doświadczenia. Zdaniem takich osób bycie na styku różnych kultur wymaga od nich większej świadomości kulturowej, autorefleksji, wrażliwości na odmienne sytuacje społeczno-kulturowe, a tym samym dojrzałości. Jednocześnie cechuje je otwartość na odmienność. Potrafią ją szanować i rozumieć. Postrzegają ludzi jako jednostki, rzadziej kierują się stereotypami, gdyż byli blisko ludzi z różnych światów. Mogą wybrać z każdej z kultur to, co dla nich najcenniejsze. Zauważają, że mają bogate doświadczenia i szerszą wiedzę o innych kulturach. Czują, że łatwiej im adaptować się w nowych sytuacjach, miejscach, społecznościach. To cechy, które ich zdaniem pozwalają na przykład osiągać sukces na międzynarodowym rynku pracy,

czuć się swobodnie we współczesnej cywilizacji globalnej, w której różne kultury egzystują obok siebie. Oczywiście nie każde dziecko trzeciej kultury wypracuje świadomość swojej specyficznej sytuacji i dostrzeże jej konsekwencje lub będzie umiało przekształcić to doświadczenie w wymienione wyżej atuty. Częściej jednak niż osoba wychowana w styczności z tylko jedną kulturą odbierają bodźce skłaniające do refleksji nad swoją tożsamością kulturową i wielokulturowością.

Bycie dzieckiem trzeciej kultury może wiązać się z poczuciem przynależności do pewnej „uniwersalnej”, globalnej kultury, ale jednocześnie z trudnościami w przystosowaniu się do kultur, gdzie różnorodność i indywidualizm nie są głównymi wartościami. Reprezentowanie globalnej kultury jest nobilitujące i budzi poczucie elitarności, bycia obywatelem całego świata. Może utrudniać jednak funkcjonowanie w społecznościach o zupełnie innych niż kosmopolityczna kultura tradycjach i normach, tak samo jak kosmopolitycznemu mieszkańcowi metropolii może być trudno odnaleźć się na tradycyjnej wsi.

Mając możliwość swobodnych podróży i żyjąc w zróżnicowanym społeczeństwie, często jesteśmy dziećmi połączenia kultur, czy tego chcemy, czy nie. Możemy być też nimi z wyboru - budować świadomość naszej wielowątkowej kulturowości, w obliczu której wielokulturowość przestaje być zewnętrzną cechą otaczającego nas społeczeństwa. Staje się wewnętrzną cechą indywidualną, dodatkowym atutem w świecie ciągłych zmian, przenikających się tradycji i religii, w którym wiedzę i wartości możemy czerpać z więcej niż jednego źródła. Stawianie wyżej wartości lub praktykowanie jedynie zachowań specyficznych dla jednej kultury, nie zawsze jest wyłuskiwaniem tego, co najlepsze. Często wynika z zaspokajania indywidualnych potrzeb. To, że niektóre moje koleżanki wybierają tradycyjny wietnamski model rodziny zamiast nowoczesnego, europejskiego, nie oznacza, że któryś z nich jest obiektywnie lepszy. Wolą mieszkać w wielopokoleniowym domu z rodzicami, niż wyprowadzać się i jak najszybciej usamodzielniać. Ja sama przestałam mieszkać z mamą dopiero mając 27 lat, mimo że mogłam sobie finansowo pozwolić na wyprowadzenie się z domu. Nie jesteśmy w stanie w pełni świadomie i swobodnie kształtować swojej tożsamości kulturowej, ale możemy być otwarci i świadomi wartości różnych modeli.

Jest mi trudno określić, gdzie są granice między tym, co we mnie polskie, a co wietnamskie. Trudno określić, co wybrałam, a co stało się częścią mnie w wyniku samej styczności z daną kulturą. Bardzo cenię sobie jednak to, że urodziłam się z kluczem, którym można otworzyć kilka domów. Cenię łatwość, z jaką czasami potrafię między różnymi domami podróżować. Lubię poczucie, że mogą mi pasować różne „szczęścia” - polskie, wietnamskie, norweskie. Cieszę się, że mogłam ich doświadczać i z nimi eksperymentować, że moja kulturowa historia miała wielu współautorów i więcej niż jeden główny wątek.

Wysiętek współistnienia

To nie jest tekst naukowy. To raczej rzut oka na kilka kwestii związanych z różnorodnością kulturową, z naszym do niej podejściem, kwestii, z którymi od lat się spotykam ciągle na nowo i ciągle na nowo je odkrywam – w pracy, w spotkaniach z ludźmi i w życiu. Zwłaszcza teraz, kiedy należymy do świata teoretycznie bardzo otwartego, w którym ludzie mogą się dowolnie przemieszczać i, w którym – jak na ironię – to ludzkie przemieszczanie się i związane z nim współistnienie różnych światów obok siebie sprawia nam dużo kłopotów.

Od dziecka

Większość z nas ma korzenie w świecie, który był niejednorodny kulturowo – bo taka była przedwojenna Polska. Nasi dziadkowie mieli za sąsiadów Żydów, Białorusinów, Tatarów, Holendrów, Szkotów i kogo tam jeszcze. Po jarmarkach spotykało się Cyganów... Część z nas ma korzenie po wschodniej stronie dzisiejszej polskiej granicy, część ma dziś rodziny za zachodnią

granicą, bo w powojennej Polsce nie było dla nich miejsca. Zapytaj rodziców, dziadków – skąd przyszli, skąd przyszli ich rodzice i dziadkowie, jakimi językami mówili, jaki świat widzieli za oknem... Niewielu znam ludzi, którzy są „od pokoleń” z jednego, konkretnego miejsca – właściwie tylko zaprzyjaźnieni ludzie z małych wsi mogą coś takiego o sobie powiedzieć. Jesteśmy w większości przepiękną mieszkanką. Moja rodzina pochodzi z terenów dzisiejszej Grodzieńszczyzny/Wileńszczyzny i pamiętam ten dreszczyk emocji, kiedy jako nastolatka odkrywałam, kto tam był Polakiem, kto Białorusinem, jakie krwie i jakie języki się tam mieszały... Czytałam wtedy dużo o Grodzieńszczyźnie, właśnie o tym, jak codzienne współistnienie ludzi należących do różnych obrządków i obyczajów było na tamtych ziemiach rzeczą najnaturalniejszą w świecie...

Wychowałam się w Gdańsku, mieście, które było wielokulturowe niemalże od początków swego istnienia, w którym jeszcze przed II wojną światową mieszkali Niemcy, Polacy, Białorusini, Żydzi, Holendrzy, Szkoci i przedstawiciele innych narodów. Zostały po nich nazwiska na cmentarzach, domy holenderskie na Żuławach, synagoga i kilka innych śladów. Za czasów mojego dzieciństwa jedyną wielokulturowość widoczną gołym okiem stanowili szwendający się po mieście szwedzcy marynarze i odrobina niemieckich emerytów na grupowych wycieczkach do Katedry Oliwskiej. Dziś można by ewentualnie do tego dodać kilku zagranicznych studentów Akademii Morskiej.

Ta różnorodność, niezależnie od tego, skąd się brała i jak rzeczywiście wyglądała na co dzień, znikła po II wojnie światowej, wszyscy to wiedzą. W większości jesteśmy wychowani w świecie dość jednolitym kulturowo. Kraj, w którym wyrosłam, był, albo przynajmniej wydawał mi się być, absolutnym monolitem.

Kto z nas, dzieckiem będąc, miał sąsiadów mówiących w innym niż polski języku? Wyznających wiarę inną niż katolicyzm albo szerzej – jakaś wersja chrześcijaństwa? Sąsiadów o innym kolorze skóry niż biały? Nie ozdabiających choinki na Boże Narodzenie, nie malujących jajek na Wielkanoc, obchodzących inne święta? Sąsiadów nie-Polaków (z etnicznego punktu widzenia), będących jednak mieszkańcami Polski (a może nawet urodzonych tutaj).

Nawet jeśli różniliśmy się od naszych sąsiadów, to były to różnice raczej społeczne niż kulturowe, dotyczące statusu materialnego oraz wyznawanych wartości, a nie obyczajów czy szeroko pojętej „tradycji”¹. Moi sąsiedzi ateści na komunię dali mi dwadzieścia złotych, a w Wigilię szli na pasterkę i słuchali kolęd z telewizora. Największe różnice „kulturowe” czy „obyczajowe”, z jakimi ludzie z mojego pokolenia, wychowani w mieście, się spotykali, były takie, że „ja jestem z Gdańska, a ty z Krakowa”, trochę inaczej mama robiła pomidorową, „ja mówię, że idę na dwór, ty, że na pole”.

Różnice społeczne istniały, ale kulturowe – te oczywiste, zauważalne na pierwszy rzut oka, poczynając od koloru skóry, języka i ubioru, różnice związane z tak zwaną „tradycją”, z jakimś porządkiem oczywistym, o którym się nie dyskutuje i którego się nie podważa – nie bardzo, bo i skąd... Słyszało się czasem Kaszubów i Górali, ale oni należeli do tego samego świata, przynajmniej na pierwszy rzut oka. W dodatku istniał pewien paradygmat myślowy, właściwie w czasach mojego dzieciństwa niepodważalny, że łączy nas wszystkich, a zarazem odróżnia od „Innych”, tu w Polsce (czytaj „nas – Polaków”), język, historia (dramatyczna, dziewiętnastowieczna, powstańcza, okupacyjna etc.) i tak zwana „tradycja”, która nie wiadomo czym miała być, ale nikt o to nie pytał. „Wszyscy” wokół mówią po Polsku. „Wszystkich” ogarnia podobny zakupowy szal przed Świętami (... i „wszyscy” wiedzą o jakie święta chodzi, nie trzeba precyzować). „Wszyscy” są dumni ze zwycięstwa pod Grunwaldem, z Lecha Wałęsy i Jana Pawła II. „Wszyscy” wiedzą, że Niemcy są naszym „naturalnym wrogiem”. „Wszyscy” wiedzą, co to bigos. Oczywiście nie wszyscy, ale są to sprawy na tyle powszechne, że można je uznać za coś charakterystycznego dla tak zwanych „nas” – mam na myśli Polaków. Proszę, zastanówcie się teraz przez chwilę: czy ktoś pomyślał o słowie „Polacy” w odniesieniu do kultury lub tożsamości kulturowej? Czy może raczej jednak pomyśleliście o „mieszkańcach Polski”? W kontekście polskim te dwa – zupełnie odmienne pojęcia – nakładają się na siebie, sklejają nam się w jedno. Przez monolityczność naszego kraju wyrastamy w takim myśleniu i sami w ten sposób o sobie myślimy. W takim świecie człowiekowi czasami jednolitość zaczyna się wydawać jednostajnością, zaczyna nużyć.

Pamiętam rodzaj podskórnej, cichej euforii, kiedy w Krakowie, na starym mieście, pierwszy raz usłyszałam tłum, który był wielojęzyczny. Jakbym do jakiegoś innego, cudownego świata trafiła... Pamiętam radość z odkrycia, że jest ktoś wśród moich znajomych, kto nie chodzi do kościoła, lecz do cerkwi, modli się po ukraińsku, ba, jest Ukraińcem, choć urodził się w Polsce.

Tęskniąc za różnorodnością myślałam o tym, jak wyglądały Gdańsk, Warszawa czy Pińsk przed wojną... Myślałam o innych miejscach i czasach – o Kordobie czy Sewilli w epoce Omajjadów, zanim przybyli tam królowie katoliccy albo o miastach hanzeatyckich. Zastanawiałam się wtedy, jeszcze w czasach liceum, jak to było możliwe, jak to działało, jeśli rzeczywiście mieszkano obok siebie tylu ludzi mówiących różnymi językami, chodzących do różnych kościołów, noszących się inaczej, jedzących inaczej. Przecież coś ich musiało łączyć. Miejsce? Ziemia? Interesy?

Zastanawiam się i teraz – skończywszy już dawno temu antropologię kultury, od ponad dziesięciu lat zajmując się różnymi działaniami edukacyjnymi i artystycznymi związanymi z kulturą tradycyjną, dialogiem, różnorodnością, patrząc na moje dzieci, które są koloru karmelowego i które noszą w sobie kawałeczek Nigerii – świata, o którym nie mam pojęcia i oni raczej też mieć go nie będą, przynajmniej na razie... Patrząc na coraz bardziej kolorowy krajobraz ludzki wokół, ale też na wszechobecną nietolerancję i radykalizujący się nacjonalizm. Mam wrażenie, że coś nam się wszystkim pomyliło, że coś się zmieniło, ale nie do końca wiem, co. Jakie tu siły działają? O co w ogóle chodzi z tą różnorodnością? I którędy biegną obecnie granice między nami, ludźmi?

Tęsknota i bunt

Ludzie pochodzący z w miarę jednorodnych kulturowo światów dzielą się na tych, którzy się boją tego, co obce i inne albo nawet się nie boją, tylko nie chcą nic o tym wiedzieć, którzy bezpiecznie się czują tylko w swoich własnych progach i których, w związku z tym, to, co jest poza takim symbolicznym progiem własnego domu, nie interesuje; oraz na tych – i tych

jest, jak sądzę, znacznie więcej – których ciekawi odmienność, odmienność stroju, obyczaju, mowy, których ciągnie do „Inności”, choć ich ciekawość i ten pociąg mają swoje granice – o tym jeszcze będzie potem. Skąd jednak się biorą? Być może jest to po prostu ich cechą – człowiek jest ciekawski z natury... Ale sądzę, że to nie tylko to. Weźmy Cyganów – przykład to być może grubo ciosany, ale znamienity. Cyganie są grupą powszechnie nielubianą, stygmatyzowaną, eksmituje się ich, wyrzuca poza horyzont naszej spokojnej, polskiej codzienności. A jednak ci sami ludzie, którzy nie chcieliby mieć Cyganów za sąsiadów, często, zupełnie nieświadomie, posługują się obrazami należącymi do pewnej „mitologii”. Kiedy słyszę (a słyszę dość często i regularnie) od ludzi, przy okazji koncertów zazwyczaj, sformułowania typu: „bo ty to jesteś taka cygańska dusza”, „ech, bo ty masz takie cygańskie życie”, to w słowach tych nie ma niechęci, przeciwnie – jest zachwyt i tęsknota. Po-brzmiewają w nich wszystkie stare bajki o kolorowych, wolnych jak ptaki ludziach, co tylko grają i śpiewają (czytają – prowadzą kompletnie inne życie niż „my”). Tęsknota za czymś odmiennym od tego, co znane, zastane, wszechobecne, tęsknota za innym światem...

Tęsknota ma to do siebie, że jest matką „mitologii” – tej pozytywnej zazwyczaj. Tęsknota rodzi marzenia, a marzeniu wszystko jedno, czy jest prawdziwe czy fałszywe... Tęsknota wysyła mnóstwo ludzi w drogę, podpowiadając im, że gdzieś tam jest jakiś lepszy, piękniejszy świat. Drugą stroną tej monety, rewersem tęsknoty za nieznanym, jest obawa – i ona jest matką mitologii negatywnej, nadawania temu, co nieznanie znamion niebezpieczeństwa. Tęsknota każe nam szukać, obawa – zostać w domu. Tęsknota skłania nas do otwierania drzwi, obawa – do stawiania wysokich płotów. Obawa podsuwa nam obraz niebezpiecznych, agresywnych Czarnych i Arabów, przed którymi trzeba bronić – siebie, swoje podwórko, dzieci. Tęsknota każe nam uwielbiać cygańską muzykę i wizerunek wolnego wędrowca, obawa – bać się Cyganów, złodziei i oszustów. Obydwie – tęsknota i obawa – tworzą nam zatem taki obraz „Innego” – świata, porządku, człowieka – jaki nam jest potrzebny w danej chwili, jaki nam w odpowiedni sposób porządkuje świat.

Z tęsknoty również bierze się bunt – przeciw utartym strukturom myślowym, przeciw konserwatyzmowi, zachowawczości, przeciw temu, co pachnie stęchlizną. Buntuję się przeciw zaściankowości, ksenofobii, rasizmowi właściwym często kulturom tradycyjnym, które należą do innego, dużo mniejszego, dużo bardziej zamkniętego świata, które do czasów globalnej migracji nie przystają, a historia uczy, jak bardzo są szkodliwe, ile nieszczęść spowodowały choćby tylko w ostatnim stuleciu. Nie chcę być jak ci ludzie, którym się wydaje, że mają monopol na prawdę. Nie chcę być jak misjonarze chrześcijańscy w Afryce i Azji, którzy wiedzieli lepiej, co dla „dzikich” będzie dobre. Nie chcę się zamykać w czterech ścianach, wierząc, że tylko mój bóg jest prawdziwy, mój język najpiękniejszy, moje zwyczaje słuszne, moje szczęście dla wszystkich. Albo że mój bóg, mój język, moja tradycja to jest właśnie to jedyne, co jest dla mnie ważne i dobre. Świat ma tyle do zaoferowania! Może lepiej poczuć się w rytmie śródziemnomorskim? Może na sformalizowanym Bliskim Wschodzie? Buntuję się, odrzucam to, co jest mi podawane jako oczywiste i szukam „Innych” jak luster, w których mogę siebie zobaczyć inaczej. Jeśli podstawowym prawem człowieka jest wolność, to niech będzie dla wszystkich, dla mnie też. Wyobrażam sobie świat bez barier, siebie bez barier, świat, w którym słowa „szacunek” i „porozumienie” są podstawowymi pojęciami, w ogóle nie zastanawiając się nad tym, jak taki świat miałby wyglądać tak naprawdę i co owo „bez barier” miałoby oznaczać. Taki świat sobie wyobrażam opowiadając dzieciom w szkole o Afryce, o Romach, o Kaukazie, Bałkanach i innych pięknych stronach świata. Taki sobie wyobrażam protestując przeciw fatalnym procedurom imigracyjnym. Taki sobie wyobrażałam wychodząc za mąż za Nigeryjczyka².

Spotkanie, współistnienie

Większość z nas pewnie się zgodzi, że naprawdę cudownie jest spotykać ludzi z innych kultur, z innych krajów. Nawet ci, którzy się tej inności boją – ze względu na brak doświadczenia lub bariery językowe – często są zaskoczeni po takim spotkaniu, że było ciekawe, piękne, wesołe i... zaskakująco łatwe. Tylko,

że lubimy zapominać o tym, że jest czymś zupełnie innym spotkanie z odmiennością a współistnienie z osobami i światami od nas odmiennymi.

Spotkania z „Innym” zdarzają nam się, kiedy widzimy się „na mieście” lub u znajomych, kiedy dokądsz jedziemy albo, kiedy bierzemy udział w jakiejś konferencji, festiwalu, warsztatach, kiedy jedziemy jednym pociągami... To sytuacja w zasadzie „wakacyjna”, w której my sami jesteśmy jak turyści, sytuacja chwilowa i niezobowiązująca, w której możemy się nawzajem czujnie słuchać, brać i dawać – dawać upust naszej ciekawości, szlifować maniery. To wysiłek, ale przyjemny, bo krótkotrwały. Nasz (myślę o Polakach mojego pokolenia) kontakt z odmiennością właśnie do tego głównie się sprowadza. Dlatego też i nasza rzekoma akceptacja odmienności najczęściej jest powierzchowną fascynacją egzotyką. Fascynacja ta wynika z tęsknoty. Może za jakimś innym, otwartym światem albo za dowodem na to, że w środku wszyscy jesteśmy po prostu ludźmi, że w ogóle istnieje coś takiego jak „po prostu człowiek”. „Inność” jest fajna, dodaje kolorów i smaków naszej codzienności. „Inność” jest fajna, dopóki jest tylko przyprawą, którą sami dodajemy do naszej zupy, kiedy chcemy. Dopóki nie wchodzi do naszego domu, nie narusza naszej integralności, nie prowadzi nas za bezpieczne granice poczucia, że „mnie to nie dotyczy” – a stymuluje wystarczająco i przez to daje nam złudne wrażenie, że jesteśmy otwarci, tolerancyjni, pozwala korzystać tylko z tej przyjemnej części wydarzeń. I z satysfakcją wrócić do domu.

Uświadomiłam to sobie kiedyś, dawno, kiedy spędziłam miesiąc na Sardynii wśród cudownych ludzi. Zachwycające było wszystko – gadatliwi, porywczy, dumni ludzie; małe miasteczko, w którym wszyscy wszystko o wszystkich wiedzieli: gdzie kto poszedł i z kim, co powiedział, co zrobił; i to, że wiadomo było, że jeśli się o dziewiątej wieczorem wybierze do pizzerii to spotka się tam czwórkę znajomych, bo chodzą tam codziennie; i morze i słońce i jedzenie; i uczynność, i życzliwość, i rodzinna atmosfera. Życie nie umierać. I wtedy pomyślałam sobie, co by było, gdyby tak było na co dzień. Nie do wytrzymania przecież. Te wszystkie cuda zamieniłyby się zwyczajnie w plotkarstwo, wścibstwo, ciasnotę i cholerny upał. A ja bym prędzej czy później została wyklęta za poglądy i brak społecznej pokory. Może by wcale tak się nie stało, ale nie byłoby łatwo.

Bo codzienność zamienia „spotkanie” we „współistnienie”. A współistnienie jest wymagające. Jest nieustannym poruszaniem się po nieznanach terytoriach między sobą samym a tym drugim człowiekiem, terytoriach, w których się gubimy i odnajdujemy. I to będąc we „własnym domu”. Ciągłe na nowo narusza znane nam granice, zmusza nas do przesuwania ich, do szukania innych, do ciągłego stawiania pytań, na które trudno znaleźć odpowiedź, a w każdym razie nie należy oczekiwać, że się ona pojawi. Zaskakuje. I pokazuje nam nas samych – zupełnie nieznanach.

Sąsiedztwo

W codziennym współżyciu, choćby przez płot, przez ścianę, przez telefon, z sąsiadami z kompletnie odmiennego świata postawa otwartości prowokuje empatyczną próbę zrozumienia innego punktu widzenia, czyichś, w skrócie i nieprecyzyjnie mówiąc, obyczajów. Buty się zdejmuję przed wejściem do domu, a nie w korytarzu? Proszę bardzo, żaden problem. Mam rozumieć, że czyjeś milczenie wcale nie oznacza śmiertelnej obrazy, a leciutki uśmiech oznacza najwyższą radość, bo ten ktoś jest z Japonii – oczywiście, już zaczynam rozumieć. To są drobnostki. Ale w swojej masie i codziennej ciągłości to jest już cały osobny świat. Świat, który się pod tymi drobnostkami kryje. I nie można się z tym nie liczyć.

No więc jesteśmy otwarci. Z przyjemnością dzielimy się swoimi zwyczajami i poznajemy obyczaje „Innych”, naszych sąsiadów. Robimy tak, dopóki nie okazuje się, że to jest tylko „skórka pomarańczy”, a pod spodem jest pomarańcza cała – i to w stu smakach, z których nie wszystkie są słodkie. Jej gryzienie zaczyna się tam, gdzie się pojawia kwestia wartości. Takich, które – gdybyśmy tak popytali się nawzajem – wszystkim wydają się oczywiste. Mnie. „Nam”. Różnym ludziom innych narodowości, których znam. Wspaniale. Rozumiemy się. Niestety, nic z tego. Poniżej kilka przykładów.

DZIECI

Ukochane, najważniejsze, zawsze. Nie ma wątpliwości. Dzieci się kocha. Dzieci są radością i dobrem i darem. Tylko że w kulturze mojego męża, poza tym, że dzieci się kocha, to dzieci się też bije. Lanie jest czymś normalnym, tak jak i bywało u nas oraz dzieci się nie słucha. To dzieci mają słuchać. I milczeć.

TOLERANCJA I POSZANOWANIE CUDZYCH WARTOŚCI

Oczywiście. A potem, skądinąd niezwykle miły i świetnie wykształcony, znajomy Rumun, światowiec prawdziwy, z którym razem i kolędowaliśmy i śpiewaliśmy w kościele, i w cerkwi, oznajmia mi, że już nie może się razem ze mną modlić, bo mu powiedziałam, że nie wierzę w dziewictwo Maryi. Ba, mój kolega Polak uważa tak samo, ale mi tego nie powie. A potem ja sama dostaję nagle białej gorączki, ponieważ mój znajomy, katolik, ma siódme dziecko i mówi mi o „darze życia”, ale to jego żona jest niewyspana, zagoniona, ledwie żywa, bo on pracuje i, kiedy wraca, musi się położyć.

RÓWNE PRAWA DLA WSZYSTKICH

Oczywiście. Ale potem nagle się okazuje, że jestem odpowiedzialna – ja, moi przyjaciele, moje dzieci nawet – za wszystkich afrykańskich imigrantów, za całe nieszczęście Afryki, jesteśmy odpowiedzialni, my – uwaga – bo jesteśmy białymi ludźmi, a to biali ludzie są odpowiedzialni za kolonializm. I ci, którzy pochodzą z byłych kolonii, mają prawo oczekiwać od nas tego poczucia odpowiedzialności. I fakt, że wcale się nie czuję za to odpowiedzialna ani czuć się nie zamierzam, sprawia, że przestaję rozumieć, co właściwie oznacza określenie: „równe prawa”.

POKÓJ

Pokój to wartość bezsprzeczna. Ale podczas kiedy wraz z większością przyjaciół gryzłam pazury śledząc to, co działo się na Majdanie w Kijowie, innym – zupełnie normalnym, mądrym, porządnym ludziom – czkawką się odbijała rzeź wołyńska.

Co więc się dzieje, kiedy się okazuje, że tam, u sąsiadów, są historie, których nie znamy i sprawy, z którymi się nie zgadzamy, i które w dodatku nas dotyczą, bo przestrzeń mamy do życia wspólną? Że to, co z daleka cieszyło, z bliska – męczy? Że to, co w spotkaniu zachwyca to czubek góry lodowej, a ta góra nie z kryształu i złota jest zrobiona? Pierwszą myślą wcale nie jest: „chyba muszę się zastanowić, może czegoś nie rozumiem?”. Pierwszą reakcją wcale nie jest chęć zapytania: „Dlaczego tak jest?”, „Co to jest?”, czy „O co tu chodzi?”. Pierwszą reakcją jest strach. I obrona. Wycofanie – jeśli jest się dokąd wycofać. Albo atak. Atak najprostszy: „tak nie wolno”. To jest złe i koniec, kropka, nie ma dyskusji. No to, jeśli nie ma dyskusji, to o jakiej różnorodności mówimy?

A ujawnia się to niespodziewanie, gwałtownie - w codziennym życiu. Szczególnie, gdy przychodzi do spotkania z czymś, co mi się nie podoba, co jest przeciwne moim przekonaniom.

Na przykład wtedy, gdy, kiedy z moim własnym mężem i dziećmi idziemy do afrykańskiej knajpki i ja siedzę z dziećmi (i ewentualnie innymi kobietami), a mój mąż i jego koledzy – osobno. Wtedy, gdy u przyjaciół, Cyganów (kochanych skądinąd), ja mogę pić kawę w salonie z mężczyznami, ale Cyganki, koleżanki moje, siedzą w kuchni i nie przyjdą. A także wtedy, kiedy okazuje się, że mój mąż boi się lasu i wody (jezior, strumieni), bez których ja nie mogę żyć. Przecież samo w sobie nie jest to niczym złym. A co z historiami, w moim pojęciu, ekstremalnymi? Takimi jak ta, że u sąsiadki z Kaukazu czymś zupełnie normalnym jest bicie córki po twarzy. Że ktoś bardzo mi bliski, Afrykanin, człowiek po prostu, wychował się w świecie, w którym ludzie chodzą uzbrojeni, w którym za kradzież się strzela do człowieka, a czasem zakłada na niego opony i podpala, więc poczucie zagrożenia karą nosi w sobie jak swoje własne nazwisko. To przecież nie są zjawiska świadczące jedynie o konkretnym człowieku, ale jest to również część (i pochodna) „opowieści”, które nosimy w sobie. Opowieści nie naszych własnych nawet, ale światów, w których wyrosliśmy. Jako dzieci, podczas wojny domowej, rodzice moich hiszpańskich przyjaciół polowali na dzikie ptaki – ryzykując życie dla jedzenia, ponieważ za to Guardia Civil strzelała bez ostrzeżenia. Przez to, że wychowali się w strachu o życie – jego resztę spędzili lecząc

ten strach codzienną krzątaniną, dbając przede wszystkim o codzienny byt. Ich dzieci i wnuki ten lęk o codzienność noszą w sobie, podobnie jak ja prawdopodobnie noszę w sobie lęk mojej babci o jedzenie oraz jej szalony szacunek dla wiedzy – bo była pierwszą wykształconą dziewczyną w rodzinie. Noszę w sobie również pamięć o sposobie mojego dziadka na poradzenie sobie z wojenną zgrozą, który polegał na opowiadaniu wesołych historyjek o smażeniu jajecznic pod obstrzałem. I nie chodzi tu o jakieś głębokie uwarunkowania psychologiczne, tylko o świat, w którym dorastamy, który chłoniemy nieświadomie, słowa, które słyszymy, zachowania, które nas otaczają. Jesteśmy z tego zbudowani i nawet o tym nie wiemy. Dopóki „materia opowieści” sama się nie ujawni.

Znaleźć równowagę, rozpoznać „człowieka w świecie i świat w człowieku” to ciężka, codzienna praca, wymagająca wysiłku – nieustająco i od każdego.

Dom

W sposób najoczywistszy widać to w życiu codziennym, rodzinnym, po prostu w domu. Dom, w którym pod jednym dachem istnieją dwie kompletnie odmienne kultury, jest moim własnym doświadczeniem, ale wydaje mi się też być czymś charakterystycznym dla naszych czasów. Kiedyś poszczególne grupy się ze sobą raczej nie mieszały, choć różnorodność kulturowa społeczeństwa polskiego była pewnie większa, przynajmniej gdzieś. Teraz świat jest otwarty, ludzie mają, przynajmniej teoretycznie, absolutną wolność – przemieszczania się, wyboru zawodu, miejsca do życia i partnera.

Wszyscy jesteśmy różni – to truizm i oczywistość. Z rówieśnikiem wychowanym na tym samym osiedlu czasami trudno się dogadać, porozumieć. Z kimś z innego pokolenia, z innego miasta, z innej grupy społecznej – czasem jeszcze trudniej. A teraz proszę sobie wyobrazić codzienność z człowiekiem, który pochodzi z całkiem innego świata. Trzeba mieć mnóstwo cierpliwości, czasu i energii na negocjacje i poszukiwanie konsensusu, na całą masę drobnych i dużych działań, które czasem kończą się konsensusem, a czasem – kompromisem.

Wszystko trzeba tłumaczyć. Cały czas trzeba sobie nawzajem „opowiadać” rzeczywistość, innych ludzi, siebie samego. Każdy gest. Każdą rzecz. Każdy krok. Żeby były zrozumiałe. Nie dlatego, że ktoś tu czegoś nie wie, ktoś jest głupi i się nie nauczył. Tylko dlatego, że jesteśmy zbudowani z innej tkanki, z innej materii.

Zacznijmy od najprostszego – od języka. Myślmy w ojczystym języku. Każde słowo ma swój kontekst – w zasadzie nieprzetłumaczalny. Ot, choćby to, że w językach słowiańskich księżyc jest młodym księciem, więc w Polsce myślmy o nim w rodzaju męskim. A dla Włochów czy Hiszpanów – jest kobietą. Jak przebrnąć przez gęstą od znaczeń codzienność, kiedy porozumiewamy się w nie swoim języku? Z ojcem moich dzieci rozmawialiśmy po angielsku – który nie był ani jego ani moim językiem ojczystym. Przekładając sformułowania, frazy, idiomy – nasze własne – na angielski i licząc na to, że będzie to zrozumiałe dla drugiej osoby. Kiedy on mówił do mnie per „woman” („kobietę”), wszystko mi się w środku gotowało – podczas gdy w jego języku i świecie jest to wyraz szacunku. Wysitek jest podwójny, bo po pierwsze muszę się postarać wyrazić swoje myśli w obcym języku, po drugie postarać zrozumieć jego myśli – również już „przetłumaczone” z igbo na angielski. Poza tym, kiedy świat wokół porozumiewa się w niezrozumiałym lub słabo zrozumiałym języku, człowiek – ten „obcy” – albo się będzie wyłączał, albo przeciwnie – będzie słuchał czujnie, bo będzie mu się wydawało, że wszyscy mówią o nim. Nie rozumiejąc słów, nie umiając też czytać między słowami, będzie miał wrażenie, że nic go nie dotyczy, albo przeciwnie – że wszystko go dotyczy, słowem – będzie się czuł albo niepotrzebny, albo zagrożony. O ileż bardziej skomplikowany jest w takiej sytuacji kontakt z dziećmi... I sprawy, które wymagają rozmów – tych trudnych, długich... Komunikacja, nawet ta najprostsza, codzienna, staje się wymagającą skupienia pracą, a nieporozumień, jak można sobie wyobrazić, siłą rzeczy jest dwa razy więcej, niż kiedy rozmawiamy w naszym własnym języku.

Do tego dochodzą różne przyzwyczajenia, drobne, codzienne obyczaje i uwarunkowania myślowe.

Ojciec moich dzieci na samym początku naszej znajomości obraził się na mnie, bo wachałam jedzenie, które gotowałam. Dla niego to oznaczało, że jedzenie jest zepsute lub – co gorsza – zatrute. Tak, tak, zatrute, ponieważ w jego świecie używanie trucizn (niezależnie od tego, na ile skuteczne) jest ponoć czymś normalnym. Dlatego też w towarzystwie nigdy nie mógł się zrelaksować popijając piwo i dostawał białej gorączki, kiedy odstawiałam butelkę byle gdzie – bo butelkę trzeba trzymać w ręku zawsze i zatykać otwór szyjki kciukiem, dla bezpieczeństwa. Ja z kolei obrażałam się, ponieważ jego koledzy przychodząc do nas najpierw witali się z nim – nie wiedziałam, że gdyby przywitali się najpierw ze mną, byłby to znak braku szacunku dla mnie jako kobiety, matki i żony, że oznaczałoby to potraktowanie mnie jak „kobietę niczyją”. Tego, że jeśli mój kolega przychodzi do nas do domu pod jego nieobecność – to nie jest to żaden skandal ani zniewaga, mój mąż musiał się długo uczyć. W sytuacjach konfliktowych dla niego było oczywiste, że cała rodzina powinna się zebrać i rozsądzić sprawę między nami, starsi powinni się zająć problemem, który mamy i powiedzieć nam, co mamy zrobić. Ponieważ moi rodzice zupełnie nie mieli ochoty się wtrącać w nasze sprawy, on czuł się odrzucony i opuszczony, uważał, że moi, nasi rodzice nas nie szanują, nie dbają o nas. To tylko kilka drobnych przykładów – a z takich spraw składa się każdy dzień, każda godzina, bo przecież chcemy się porozumieć, zależy nam na tym, szukamy najlepszej możliwej komunikacji.

Każdy drobiazg trzeba ustalić, opowiedzieć, wytłumaczyć, przełożyć z mojego i jego na jakieś „nasze”, którego nie ma, które się tworzy wciąż od nowa po to, by mogła pojawić się jakaś wspólna przestrzeń istnienia. Na początku to jest fascynujące, niezła zabawa. Lubię i opowiadać i odkrywać to, co przetłumaczalne i nieprzetłumaczalne, mieszać światy. Poza tym jestem trochę – jak wielu z nas – człowiekiem bez tradycji, bez mocnych korzeni, więc wydawało mi się, że nie mam w sobie takich wyraźnych granic, jakie może mieć ktoś z małej wsi na Podlasiu z dziada pradziada związany z jednym miejscem. Myślałam, że mam wszelkie predyspozycje ku temu, by w kimś obcym szukać po prostu człowieka i tworzyć zupełnie nową, wspólną przestrzeń.



zdjęcie współczesne

Mężczyzna opierający się o samochód, Warszawa
David Sypniewski, 2015

zdjęcie archiwalne

Grupa Żydów na ulicy
Narodowe Archiwum Cyfrowe, Sygnatura: 7-121, brak daty wykonania zdjęcia
www.audiovis.nac.gov.pl/obraz/14395/0876782009797b27f407a3eb882bd1f4
(dostęp: 30.06.2015)



1. Czy religia jest światopoglądem?
2. Czy religia może być modna?
3. Jaka jest różnica między „modą” a strojem noszonym w związku z wyznawaną religią?
4. Jakie byłoby społeczeństwo w Polsce dzisiaj, gdyby żyli w nim potomkowie Żydów, którzy zginęli w Zagładzie?

Pojawia się tu druga - też związana z nieuświadamianymi opowieściami, które w sobie nosimy, które nas tworzą - niezwykle istotna kwestia: wspólny kontekst albo, jak to znakomicie ujęła Olga Tokarczuk, opowiadając o swojej pracy nad „Księgami Jakubowymi” - „*wspólnota opowieści*”, a w tym przypadku raczej jej brak. Nawet nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo jesteśmy połączeni - wydarzeniami, modami, historią, której nawet nie znamy, ile jest zagadnień, których nawzajem nie musimy sobie tłumaczyć, są (lub wydają się być) oczywiste. Ludzie z mojego pokolenia oglądali „Koziołka Matołka” i „Teleranek”. Nasze dzieci z kolei wszystkie znają „Lego Ninjago” i „Shreka” oraz wiedzą, że istnieją tablety i sale zabaw, pokolenie naszych dziadków nosi w sobie doświadczenie II wojny światowej i stalinizmu. Komuś z innego pokolenia już jest trudno wytłumaczyć różne rzeczy. A komuś z innego kraju? Z innego kontynentu?

I nie chodzi o jakieś tak zwane „cechy narodowe”, tylko właśnie o wspólny kontekst, o tę opowieść nigdy nie opowiadaną, której opowiadać nie trzeba, bo jest tkanką, materią, z której ja sama jestem stworzona. Na co dzień w ogóle nie myślę o tym, jak istotny jest kontekst, milion drobnych okrucich, które nas tworzą, choć wydają się zewnętrzne, aż do momentu, kiedy okazuje się, że żyję pod jednym dachem z kimś, dla kogo to wszystko nie oznacza nic, jest nieczytelne, niejasne. Kiedy na przykład okazuje się, że nie jestem w stanie opowiedzieć komuś dowcipu tak, żeby go zrozumiał. Wtedy nagle odkrywam, że nie wzięłam się znikąd. Jestem z Polski, mam w rodzinie całą dramatyczną historię dwudziestego wieku, historię rewolucyjną i wojenną: zsytek, przesiedleń, wyroków śmierci, ukrywania się, polskiego podziemia zbrojnego. Jestem też z Białorusi. Jestem z Gdańska. Kiedyś, kiedyś mieliśmy jakieś majątki na Podolu, jakąś kamienicę w Warszawie - to wszystko niby nic, ale raz na jakiś czas wychodzi na wierzch jako sentyment lub resentyment. Jestem z rodziny tak zwanej inteligenckiej. Gdzieś tam są jacyś ekonomowie, jacyś bogaci kupcy, jakaś zaściankowa szlachta, ale w większości - profesorowie, inżynierowie. I trochę chłopstwa. Będąc dzieckiem nie miałam telewizora. Do kościoła mnie prowadzano tylko trochę. Nikt nigdy nie polował, nawet ryb nikt nie łowił, zabicie karpia na Wigilię nas przerosło - kupujemy martwe już pstrągi, od wielu lat. Nie

wiem dlaczego, ale wiedzę, przyjaciół i muzykę się u nas ceniło bardziej niż dobry zawód i bogactwo. Wiem, co to jest śnieg i, że na mrozie nie wolno zasnąć. Pływać się nauczyłam mając pięć lat. Pół dzieciństwa spędziłam biegając po lesie. Ze wszystkim, co bezpośrednio nie ma związku z moim dzieciństwem, mogę się nie identyfikować, ale czym skorupka etc....

Ojciec moich dzieci jest z Nigerii, jego ojciec był zbieraczem wina palmowego³, polował, był na wojnie, przetrwał głód, którego ofiarą padł ponad milion ludzi, spłodził dziesiątkę dzieci. To bardzo, bardzo kochająca się rodzina. Jego syn ochrzczony został w kościele katolickim, potem przeniesiony do anglikańskiego, potem do Deeper Life Bible Church - przez matkę. A przez ojca był wprowadzany i inicjowany w starą, animistyczną, bardzo piękną i bogatą tradycję ludu Igbo, w świat natury, duchów, dusz, demonów... Był wychowany w świecie, w którym zwierzęta się zabija publicznie, a ludzi skrycie. Był wychowany w miejscu, w którym nie było rzek ani jezior, więc był święcie przekonany o tym, że woda jest niebezpieczna, poza tym mieszkają w niej duchy. Znający tylko słońce i deszcz. Przyzwyczajony do tego, że je się tylko raz dziennie i że każdy musi sobie radzić, jak umie. Żeby nie było - żaden tam „człowiek z buszu”, studiów wprawdzie nie skończył, bo go w świat pognęło, ale zjeździł pół Nigerii i o swoim świecie naprawdę mnóstwo wiedział.

Podsumowując - sporo tego mamy. Język. Myślowe i nie tylko myślowe przyzwyczajenia. Opowieści zapisane w pamięci (nasze z dzieciństwa) i w niepamięci (te, które zapisuje w nas nasz świat) i całkowity brak tej opowieści „wspólnej”. I nie ma żadnej kwestii, o której mogłabym powiedzieć: „to mnie nie dotyczy”. Z każdą muszę się spotkać. Każdą zrozumieć lub postarać się zrozumieć. Zgodzić się z nią lub nie. Znaleźć na nią jakiś sposób. Jakie mam prawo powiedzieć, że moje oczywistości są ważniejsze? Moja historia? Że mieszkamy w Polsce, a nie w Nigerii? I co z tego? W naszym domu obydwa światy muszą mieć równe prawa, inaczej to bez sensu.

Pojawia się zatem dodatkowa praca - mozolne odkrywanie nie tylko cudzej, ale przede wszystkim swojej własnej tkanki kulturowej, tkanki, o której, jak się nagle okazuje, nic nie wiem. Praca, codzienna i nie zawsze łatwa.

I ciągle nam się te światy nie zgadzają. Złościmy się na siebie nawzajem – a to przecież odzywa się zmęczenie ciągłym tłumaczeniem, wyjaśnianiem, opowiadaniem, a to odzywa się nasza tkanka, której do końca sami nie znamy.

Pułapki tolerancji

A zatem – co robimy z tymi wszystkimi „Obcymi”, „Innymi”, którzy są obok nas? Którzy nas ekscytują, prowokują i męczą? Chcemy, żeby inni swoją „inność” trzymali w domu – a na ulicy. Żeby stosowali nasze normy, znaczy – jak to się potocznie mówi – żeby się zasymilowali, co w tym kontekście oznacza przyjęcie „naszych” norm (cokolwiek to „nasze” miałoby oznaczać) – do tego problemu jeszcze wrócę. Chcemy barwności, nie chcemy tego, co naprawdę nas różni. A to przecież niemożliwe.

Albo z kolei się w tej tolerancji gubimy.

O nietolerancji nie trzeba mówić – że jest zła, że rodzi zło. Ale tolerancja sama stroi się w różne szatki i ma swoje pułapki. Przykład burek i czarczafów jest chyba dobry – mnóstwo dyskusji zdarzyło mi się odbyć na ten temat. I istnieją dwa główne obozy.

Obóz „wolnościowy”, „wielbiciel tolerancji” i „społeczni aktywiści”, którzy uważają, że wiedzą, czym jest tolerancja, czym jest wolność i, że wszyscy powinni się tego od nich nauczyć. Mówią, choć często nie wprost: „my wiemy lepiej, kobiety w krajach muzułmańskich są zniewolone, to okropne, że się muszą tak zastraszania, że im nie wolno ubierać się, jak chcą, skończmy z tym raz na zawsze, najlepiej nauczmy ich, jak być szczęśliwymi” – czyli jak być nami. To w rzeczywistości wcale nie jest mniej agresywne niż jawna niechęć – jest tylko ubrane w eleganckie, prospołeczne łaszki. Tak robili misjonarze chrześcijańscy w Azji, w Afryce, a także i tu, gdzie teraz jest Polska.

Jest też obóz „relatywny”, często mieniący się oświeconym. W tym obozie mówi się: „a co my możemy o tym wiedzieć; przecież jest tyle muzułmanek, które z własnej woli noszą chustki, są z tego dumne; przecież to jest nie tylko religia, ale i tradycja, świat, w którym te kobiety dorastają, pewien kod, którym

się porozumiewają, nie mamy prawa tego osądzać”. Albo może raczej – „wolelibyśmy się tym nie zajmować, bo nie wiemy, co mamy o tym sądzić, bo być może musielibyśmy się z czymś nie zgodzić, coś przemyśleć, coś przewartościować”.

Obydwa obrazki są oczywiście z premedytacją przerysowane. Zazwyczaj te postawy nie są aż tak skrajne. Ale chodzi mi o pokazanie pewnych tendencji, czy też pułapek myślenia. Ja raczej należałabym do tego drugiego obozu.

Wydaje się nam, że jesteśmy tolerancyjni. Że umiemy uszanować różne punkty widzenia, różne systemy wartości, różne sposoby myślenia. Tej inności mówimy: „Ależ proszę bardzo!”, otwierając szeroko drzwi. Nie wartościując. Nie krytykując. Nie oceniając. Wszyscy ludzie są ludźmi, wszyscy ludzie są równi, nie ma lepszych i gorszych tradycji ani kultur, wszystkie są godne szacunku. Takie nosimy hasła na sztandarach i czołach wypisane. Czasami osiąga to rozmiar paranoi – skoro wszystko jest równie ważne, równie cenne, każdy jest równy, to gdzie ja jestem w tym wszystkim? Tak bardzo się wychylam w stronę „Innych”, że gubię siebie. Tak bardzo dążę do antropologicznego, humanitarnego oświecenia, że tracę swoje własne granice albo półświadomie je ignoruję. Być może to jest kłopot, który mam tylko ja, bo taki mam charakter, ale nie wydaje mi się – dlatego o nim wspominam. Sądzę, że jest to rodzaj pułapki czyhającej na ludzi o zacięciu antropologicznym i – ogólniej – humanistycznym. Że czasami myli nam się ciekawość świata i nasza podstawowa otwartość, nasze przekonanie o tym, że różnorodność jest piękna, jest wartością oraz, że człowiek jest przede wszystkim człowiekiem – myli nam się z brakiem granic. Myli nam się z umiejętnością współistnienia.

W moim przekonaniu o tym, że wystarczy chcieć i się starać, że komunikacja jest możliwa, że wystarczy pozbyć się mentalnych barier, dopuszczam mnóstwo drobnych, codziennych kompromisów, odpuszczam, przekonuję się, że rzeczy, które niby są istotne z punktu widzenia tego, co rozumiem jako moją własną kulturę – tak naprawdę nie są takie bardzo ważne. Ważniejsza jest dobra fuzja, stworzenie pięknej mieszanki, przenikanie się. W ogóle nie zdaję sobie sprawy, jaką rolę odgrywa w tym „odpuszczaniu” nieznajomość mojej własnej opowieści. Więc

odpuszczam – rodzinne święta, przekonanie, że dom nie jest fortecą, lecz miejscem otwartym dla przyjaciół, że świat i ludzie są z natury dobrzy. Z mojego muru obronnego – którego w ogóle nie zauważam – wyjmuję i przestawiam cegielki, demontuję go. Właściwie o to chodziło. O świat – czyli człowieka również – bez barier, bez granic bez tego całego paskudztwa. Otóż nic z tego. Kiedy przychodzi do wartości – nic z tego. Kiedy przychodzi do rozumienia – nic z tego. Odpuszczam, chłonę, miksuje, mieszam, z radością, naprawdę, aż nagle nie wiem już, kim jestem. Mój dom już nie jest moim domem. Nic mi tu niczego nie przypomina. A w dodatku okazuje się, że w tym procesie sama, osobiście, pomogłam temu drugiemu człowiekowi zbudować w głowie zupełnie fałszywy obraz mnie, mojego świata. I wtedy ta druga osoba – która ma swój własny, równie złożony, równie nieuświadomiony kontekst, swoją niewypowiedzianą historię – staje się lustrem, w którym nagle dostrzegam, że owszem mam granice. Moja historia zaczyna się opowiadać.

I po raz pierwszy w życiu muszę sobie zadać pytania: Z czego tak naprawdę się składam? Co mnie zbudowało? Co jest dla mnie ważne? Uświadamiam sobie, że nie jestem znikąd. Wtedy następują kataklizmy, bo pozostaje tylko rozpaczliwa obrona, na ślepo; obrona jakichś strzępków, resztek, dość przypadkowych zresztą, nieistotnych często drobiazgów.

Dwanaście potraw wigilijnych – że wrócę do tych Świąt „oczywistych” – to drobiazg, naprawdę. Można zjeść cokolwiek – tak mówię sobie. A potem się spotykam ze światem, w którym świąt się nie świętuje albo się je świętuje tylko na ulicy. I nagle coś we mnie się odzywa niespodziewanie: to nie tak, mi wcale nie jest wszystko jedno! To jest chwila, kiedy człowiek się tych dwunastu potraw chwyta jak tonący brzytwy, bezmyślnie zupełnie – bo i obyczaj i jego symbolika, kiedy się je rozumie, są bardzo piękne i po prostu zrozumiałe i znane i niosą za sobą coś, co jest dla mnie samej ważne, choć nie wiem, co to jest. Może nie o potrawy chodzi. Na pewno nie o religię. Może o czas? Może o rodzinne ciepło? Może o te dwa tysiące lat idiotycznej wiary w cud, który się gdzieś tam ponoć wydarzył? W każdym razie o coś, co mnie włącza w jakiś szerszy, starszy strumień, nie zostawia mnie samej w obliczu nieznanego...

Więc odkrywam, że granice też są wartością. Że w ogóle są. Są we mnie samej granice takie, o których nawet nie wiem – bo nie muszę wiedzieć. Dopóki ktoś mi za nie nie wlezie z butami (choćby nieświadomie) albo dopóki ja sama nie wyjdę hen, w pole, za daleko i potem rozpaczliwie muszę szukać drogi powrotnej. Nie muszę o nich wiedzieć nic, bo jestem w środku, wewnątrz, wśród ludzi, dla których są oczywiste. Spotkanie z „Innym” mi uświadamia, że je mam. Spotkanie z „Innym” wymaga stworzenia pewnego rodzaju „pasa ziemi niczyjej” – na której można sobie poopowiadać o sobie nawzajem, ale gdzie nie obowiązują ani moje ani twoje zasady. I czasami się rozpędzamy w tym pasie i nagle się okazuje, że jesteśmy już za granicą samego siebie.

Obcy we mnie

Staje się więc oczywiste, że nasze przekonania to jedno, nasze uwarunkowania – to drugie.

Nie doceniamy często siły, jaka drzemie w stałym kontakcie z różnorodnością. Wobec „Inności” cały czas siebie musimy określać, dopytywać się – gdzie się kończą ja? Bo odmienność też budzi „Innego” w nas samych. Okazuje się, że mamy jakieś wyobrażenie o sobie, a jesteśmy inni zupełnie. Obcy sami sobie. Poskładani z elementów – społecznych, historycznych, rodzinnych oraz z własnych lęków i tęsknot.

Wydawało mi się, że się znam. Miałam jakiś obraz samej siebie. Jako istoty wolnej od społecznych nakazów, od uwarunkowań tradycji. Uważałam się za człowieka bez granic, skoro mogę iść lub nie iść na rezurekcję, skoro z równą radością świętuję święto nowego *yamu*⁴ co noc świętojańską (choć mniej je rozumiem).

A tu się okazuje, że to wszystko furda, bzdura, iluzja, mitologia osobista.

Składam się z historii ludzi, wśród których wyrosłam – mogę się z nimi zgodzić lub ostatecznie je odrzucić, ale najpierw muszę je w sobie rozpoznać i zrozumieć. Składam się z pejzażu, w którym się wychowałam – z jego czterema porami roku,

z jego przesileniami i równonocami, z jego deszczami, śniegiem i słońcem kapryśnym. To rozumiem podskórnie, ciałem. Czego innego – nie rozumiem. Chyba tylko umysłem mogę się starać to pojąć.

Reaguję niezgodnie z moimi przekonaniem. Z czasem zaczyna mi brakować spraw, które uznawałam za nieistotne (*vide* Wigilia, choć to naprawdę tylko pretekst, drobiazg). I słucham siebie i na siebie patrzę i mam wrażenie, że mieszka we mnie i mówi ktoś nieznany, „Obcy” jakiś. Ktoś kto nosi w sobie nie to, co ja uważam za słuszne, tylko całą materię, z której mnie zbudowano, kto należy do jakiegoś starszego ode mnie „strumienia” zdarzeń.

W zetknięciu z tradycją zakorzenioną, bezwarunkową, konserwatywną – równie chętnie z tego szerszego strumienia rezygnuję. W zetknięciu ze światami starych tradycji – śródziemnomorskim, afrykańskim, azjatyckim, ba, nawet tradycjonopolskim – okazuje się, że mam w sobie i agresję, i strach, i niecierpliwość, i niechęć, i niezgodę. Że buduję mury, żeby się chronić. Że nie mam szczególnej ochoty wychodzić poza utarte granice moich przekonań. Że podskórnie uważam moje wartości za „wartościowsze”.

I ta osoba, którą nagle spostrzegam w sobie, jest kimś obcym. Nieznany. Nowym. Kto w ogóle nie przystaje do mojego obrazu mnie samej – osoby tolerancyjnej i wyrozumiałej.

Granice

Zapytajcie pierwszego lepszego przechodnia o jakiś wiersz Leśmiana, o to gdzie mieszkał Kopernik albo o to, czy Gdańsk zawsze był polski. Kiedyś w pociągu, w rozmowie ze starszym panem, zeznałam, że jestem z Gdańska, że bardzo lubię to miasto i, że to takie różnorodne i ciekawe. A pan mnie zapytał wtedy: „A wie pani, gdzie się urodził Fahrenheit?”. Nie wiedziałam. W Gdańsku, na ulicy Ogarnej. „I co z pani za Gdańszczanka, co z pani za Polka?” – zapytał starszy pan. Może przesadził, w końcu o wielkich fizykach wiemy, czego dokonali, a nie, skąd pochodzą, a z Fahrenheita taki Polak, jak i z Zygmunta III Wazy,

ale coś w tym było... Może byłoby łatwiej wszystkim, gdybyśmy takie rzeczy wiedzieli. Gdyby wiedzieli je ludzie, którzy tu przyjeżdżają mieszkać. Ale poza tą znaczącą mniejszością, która osiedla się gdzieś z miłości do miejsca, większość po prostu szuka miejsca do życia. I nie będą tego wiedzieć, podobnie jak my nie wiemy.

A jednak złości nas, że ludzie, którzy tu przyjeżdżają nic o nas, o naszej kulturze, nie wiedzą. Ojciec moich dzieci, w Nigerii całkiem nieźle oblatany chłopak, kiedy się wybierał do Europy, miał wizję miejsca jak z filmu sci-fi z lat osiemdziesiątych – wszędzie drapacze chmur, asfalt, czyściutko, ludzie eleganccy, cichutcy, z pracy i do pracy, spokój, cisza i dobrobyt. Mój przyjaciel z Hiszpanii zawsze twierdzi, że Polacy mają taką cudowną wyobraźnię – jaką wyobraźnię, do cholery?! Kto? Kibice Lechii Gdańsk? Tak samo jak my – z tęsknoty lub obawy – tworzymy sobie wizje i mity o „Innych”, tak samo „Inni” o nas. A my? Co my sami o sobie wiemy, jakiej to polskości bronimy przed najazdem „barbarzyńców” z Azji i Afryki?

Co nas określa? Co o nas stanowi? Historia – taka a nie inna – naszej części świata sprawiła, że wielu z nas (wśród nich ja osobiście) to ludzie bez korzeni. Postawieni naprzeciw tych, którzy się pojawiają, pewni swojego pochodzenia, swojej przynależności, swojego „tak” i „nie”, jeszcze nie rozbrojeni, silni pozycją obronną przyjmowaną w obcym środowisku – jesteśmy, bywamy trochę bezradni. Co mi z tego, że wiem, że mam korzenie gdzieś na mitycznym wschodzie, ale że cała moja rodzina jest z Polski? Co mi z tego? Nie znam tych ziem, nigdy ich nie widziałam dzieckiem będąc – ani Grodzieńszczyzny ani Wielkopolski. Wakacje spędzałam gdzie indziej, nikt tam nie mieszkał z moich bliskich, żadna muzyka w uchu nie brzmi, żadne słowo, nic. Porzekała prababci Julii nie przywołują pejzaży Podlasia, tylko kuchnię w domu stryjostwa w Gdyni. Mogę sobie wmówić, że białoruskie pieśni to moja muzyka, a tak naprawdę to i białoruskie śpiewy, i oberki spod Radomia, i muzyka arabska brzmią dla mnie równie egzotycznie. Bach nie brzmi egzotycznie. I Maryla Rodowicz też nie.

Dwanaście potraw wigilijnych – że jeszcze raz wrócę do Bożego Narodzenia – to drobiazg, naprawdę, można zjeść cokolwiek.

Albo nie można. A pytanie brzmi: po co? Dla mnie jest w tych przygotowaniach coś jeszcze, bardzo ważnego (choć strasznie trudno to odkopać spod kożucha obyczaju) – odrobina wspólnego wysiłku, wspólnego czasu, wspólnie wykonywanych czynności, wykonywanych w konkretnej intencji – naszej wspólnej i świata całego, bo oto nadchodzi „nowy czas”. Jeśli dla mnie to jest działanie za pomyślność nas, naszego domu i całego świata, to oddziela mnie to od większości moich rodaków, dla których ważne jest narodzenie Jezusa albo zakupowa orgia.

Ciekawości nam nie brak. Tęsknot też nie. Otwartości na spotkanie też nie. Z drugiej strony mamy kompleksy. Mamy w głowach skutecznie zmanipulowany, wielokrotnie przeinaczony, powykrzywiany w wiele różnych stron kawał trudnej, bardzo bolesnej sąsiedzkiej historii. Mylimy ciekawość i otwartość z brakiem tożsamości, zarzuca się nam brak patriotyzmu, jeśli jak lwy nie bronimy „polskości” – przed czym?

Być może kiedyś było zasadnym mówienie *si fueris Romae, Romano vivito more* (wł. w Rzymie zachowuj się jak Rzymianin), czyli po naszymu: „jeśli wszedłeś między wrony, musisz krakać jak i one” – w odniesieniu do pewnych zasad czy obyczajów obowiązujących w danym miejscu, kraju, narodzie. I że, jeśli ktoś jest u mnie w kraju, to powinien z dobrodziejstwem inwentarza, przyjąć moją kulturę. Ale to było kiedyś. Teraz wydaje mi się to kompletnie pomyłone i bez sensu.

Mam wrażenie, że granice określające naszą podstawową tożsamość kulturową już dawno przestały, albo właśnie przestają, być narodowe, a tym bardziej państwowe. „Państwo” z moją tożsamością nie ma nic wspólnego – to tylko średnio sprawny aparat administracyjny. „Naród” też nie bardzo – mówimy jednym językiem, ale czytamy inne książki. Jeśli ktoś przyjeżdża do Polski, powinien przyjąć polską kulturę? Czyją kulturę? Moją? Czy może sąsiada mojego, który całymi popołudniami słucha na pełen regulator Polsatu, popija piwo i warczy na żonę? Albo może mojej sąsiadki, która – niezwykle uczynna i życzliwa – boi się każdego, kto pojawia się na klatce schodowej, a ranki i wieczory spędza w kościele? Albo tej pani ze szkoły, która wielkim Land Roverem podwozi dzieci, wyrzuca je z samochodu i zasuwa do kosmetyczki? Jaką kulturę? Znajomość języka,

podstawowe wiadomości dotyczące historii i obyczajów? Znajomość oferty centrów handlowych? Specyfikę tradycji regionalnych? Wiedzę o bigosie? Co?

Na początku tego tekstu pisałam o wartościach i być może można było odnieść wrażenie, że nasze wartości się różnią, ponieważ jesteśmy różnych narodowości, kultur, wyznań. Nic bardziej mylnego. To, że jesteśmy różnych narodowości, kultur, że wyrosliśmy w różnych stronach świata sprawia, że nosimy w sobie różne „opowieści” – i o tym trzeba wiedzieć, pamiętać, znać je. Ale świat się zmienił i te historie, a także równowaga pomiędzy dwoma elementami, które nas kształtują: naszą zastaną historią, opowieścią i naszymi przekonaniem, wartościami, które sami w sobie kształtujemy, określamy – często nie mają wiele wspólnego z narodem. Raczej z przynależnością do pewnej grupy społecznej albo do jakiegoś ruchu czy szeroko rozumianej subkultury (hipisi, ekolodzy, narodowcy, „czytaczki książek filozoficznych” etc.).

Być może te granice zmieniają się w granice małych, lokalnych środowisk. W granice domów może... Kiedyś bardzo mnie bawiło angielskie *my home is my castle* (ang. „mój dom jest moją twierdzą”) – ale teraz zastanawiam się, czy może nie jest to jedyna, sensowna granica? U mnie w domu jest tak. U ciebie może być inaczej. Możemy być sąsiadami. Możemy się przyjaźnić lub nie. Nie musimy się nienawidzić. Po prostu mieszkamy osobno. I wszystko jedno, czy jesteś Polakiem, Włochem, Czechem, Cyganem czy Chińczykiem. Jeśli zrezygnuję z myślenia „u mnie w kraju jest tak, a nie inaczej”, to może będzie mi łatwiej powiedzieć sąsiadowi, co mi się u niego podoba, a co mi się nie podoba. Jeśli zniknie kryterium, które mnie ustanawia autochtonką, a jego „Obcym”.

Bo ostatecznie jest jedna granica. I tą granicą jestem „ja” – moja spójność, moja całość, której nie wolno naruszyć. A ta spójność jest najczęściej nieuświadomiona, nieznana, niewiadoma. Tożsamość jest czymś danym nam przez życie, co po prostu jest i nad czym się nie zastanawiamy. Nie musimy. Nie musimy określać swoich granic. Nie musimy określać tego, co dla nas ważne i czego nie jesteśmy w stanie się pozbyć. Bo tylko spotkanie oko w oko, i to w codzienności, z odmiennością, zmusza nas do zastanawiania się.

Inaczej te granice przebiegają. A każda granica, choć z natury swojej może być miejscem spotkania, komunikacji, przejścia, równie dobrze może stać się miejscem konfliktu.

Umiejętność

Czym jest ta otwartość, którą chętnie się chlubimy, którą ja się chlubię? Odpowiedź jest pod ręką: oczywiście jest gotowością na spotkanie z czymś kompletnie innym niż „ja”, mój świat, moje myślenie. Ale czy na pewno „gotowością”? Otóż wydaje mi się, że jest raczej „chęcią”, niż „gotowością”. Raczej brakiem automatycznego sprzeciwu.

„Gotowość” musiałaby oznaczać, że wiem, co robię, że wiem, jak się w sytuacji takiego spotkania poruszać. A tymczasem nie wiem. Zawsze zakładam, że istnieją oczywistości, a tymczasem ich nie ma. Że mój sposób myślenia jest przejrzysty, czytelny dla drugiej osoby – a tymczasem nie jest. I skoro mnie to zaskakuje, to oznacza, że nie można mówić o „gotowości”, o „chęci” być może tak.

Widzę ostatnio wokół różne rodzaje radykalizacji. Ludzie i środowiska się radykalizują. Nagle jesteśmy Polakami. Nagle nas obchodzi „historia”. Nagle nie chcemy muzułmańskich imigrantów. Nagle kochamy polską muzykę. A może nie nagle? Myślę, że naprawdę się gdzieś pogubiliśmy. Że starego świata, w którym określała nas historia, ta wspólna, historia konkretnego narodu żyjącego na konkretnym terytorium – już nie ma. A nowy dopiero nadchodzi. Chwytny się więc tego, co jest nam znane. Traktujemy jako tarczę. Stąd fale nacjonalizmów. I radykalizacja środowisk – ktoś ostatnio zwrócił mi uwagę na to, że naprawdę trudno trafić na sensowną dyskusję między ludźmi, którzy się ze sobą nie zgadzają. Rozmawiamy w zamkniętych kręgach osób zgadzających się ze sobą i się nawzajem nakręcamy.

Być może siedzi we mnie obawa przed tym, co spotkam, jeśli w tę odmienność zajrzę głębiej albo wpuszczę ją do domu. Tam na pewno będzie coś, czego nie zrozumieć. Z czym się nie zgodzę. W swej najprymitywniejszej postaci to jest obawa o moją

własną wygodę, moje lenistwo umysłowe – bo trzeba będzie pomyśleć, coś przewartościować, nad czymś się zastanowić. W postaciach nieco bardziej wyrafinowanych, które się pojawiają chyba tylko pod wpływem doświadczenia, jest to obawa o to, czy sobie poradzę. I nie chodzi o podstawową wiedzę, taką jak to, że do cerkwi się wchodzi w chustce i długiej spódnicy, przed wejściem do meczetu należy zdjąć buty, że lewą ręką czegoś tam nie należy, że najpierw należy się przywitać z gospodynią albo na odwrót – z gospodarzem domu. Dopóki nie zastanowimy się nad tym, w jaki sposób, dlaczego i po co ją stosujemy w praktyce – to wszystko to wyłącznie wiedza w temacie „jak mieć przyjemność i czuć się światowcem”.

W każdym ze światów są rzeczy piękne, dobre, takie, których można się uczyć. Czystości – bo wobec większości świata my, Europejczycy jesteśmy po prostu śmierzdzącymi brudasami. Szacunku do starszych – w Nigerii nie do pomyślenia jest, żeby starego człowieka oddalić od rodziny, oddać do jakiegoś „domu spokojnej starości”. Radości – która kipi po prostu w ludziach z ubogich krajów Ameryki Łacińskiej na przykład. Cierpliwości – której nam brakuje tylko z tego powodu, że wszystko jest dostępne na wyciągnięcie ręki: woda, jedzenie, ubrania. Niczego nie musimy zrobić ani zdobyć, ani podlać, ani poczeekać aż urośnie. Ale taka nauka też nie wystarczy.

Wolność wyboru, swoboda poruszania się są iluzją, pułapką, o ile brak nam umiejętności poruszania się w sobie samych. Bo brak nam czegoś ważnego, umiejętności nam brak.

Umiejętności bardzo wyrafinowanej i skomplikowanej, na którą składają się: wiedza kulturowa – umożliwiająca zrozumienie cudzego świata; empatia i uważność – dzięki którym rozpoznajemy cudze i swoje „granice”; a przede wszystkim świadomość samego siebie, własnej tożsamości, uwarunkowań, ograniczeń, własnych „granic”. Nie mamy narzędzi, umiejętności współżycia takiego codziennego z ludźmi, którzy są naprawdę „Inni”. Ta sama fascynacja, która prowadzi do „spotkania”, we współżyciu przeradza się bardzo łatwo w „obawę” a potem – w przyjmowanie pozycji obronnych, a co za tym idzie – we wrogość.

BRAK NAM NARZĘDZI

A nie mamy ich, ponieważ brak nam codzienności. Codzienne obcowanie z „Innością” sprawia, że się określamy, że zaczynamy zauważać, jak myślimy, co myślimy, jak reagujemy... Bez tej codzienności w spotkaniu z inną kulturą zostajemy wrzuceni w sytuację, w której jesteśmy niepewni, sami siebie nie rozpoznajemy.

A w dodatku stoimy w rozkroku.

Bo z jednej strony przychodzi do nas ze wszystkich stron „Inność” – ta inna w oczywisty sposób – sąsiedzi zza rozmaitych granic, imigranci, ludzie o innych kolorach skóry i innych, ale to całkiem innych, obyczajach. Których nie było, kiedy byliśmy dziećmi. Którzy w dodatku, broniąc się przed naszą „Innością”, chwytają się swoich, wyniesionych z domu, z kraju, ze swojego świata „obrazów” (bo nawet nie są to „wartości”, tylko „obrazy”). I choć niby są skłonni do współzycia, to w pierwszej sytuacji kryzysowej, drukują te „obrazy” na sztandarach i kroczą z nimi, jak w jakiejś cholernej procesji. I my tak samo – idąc im naprzeciw. I to jest „Inność” jawna, oczywista, widoczna gołym okiem, od razu. Możemy ją przewidzieć, zanim ją poznamy dobrze. Taka, wobec której, mniej lub bardziej świadomie, ustalamy swoje granice.

A z drugiej strony istnieją coraz wyraźniej różnice niejawne, nieoczywiste... Być może dużo, dużo głębsze, dużo trudniejsze do zauważenia – a zatem i do przekroczenia – ponieważ są pomiędzy nami, ludźmi używającymi tego samego języka, urodzonymi w tym samym kraju, mającymi poniekąd wspólną historię. Te, które rozsadzają ustalone ramy myślenia, rozsadzają kategorie takie jak: język, historia, tradycja. Bo naprawdę czasem łapię się na tym, że o wiele mi bliżej do ludzi z Grecji, Czech, Węgier, Andaluzji, Afryki, Indii – ludzi, których znam osobiście, a którzy siebie szukają gdzieś poza tak zwaną „tradycją” – nie negując i nie gardząc tą tradycją w żaden sposób, wręcz przeciwnie – łapię się na tym, że bliżej mi do nich niż do sąsiada – wielbiciela disco-polo, czy znajomego – wykształconego że ho, ho Polaka, katolika albo przeciwnie – ateisty, albo poczuwającego się do narodowej martyrologii.

INACZEJ JAKOŚ TRZEBA WSPÓLNEJ TOŻSAMOŚCI SZUKAĆ...

Bo ta „tożsamość” jest równie ważna jak różnorodność. Jest warunkiem sine qua non różnorodności. Nie możemy być zbiorem pojedynczych „tożsamości” – ludzie ciągną do wspólnoty. A nie istnieje żadna wspólna spuścizna ludzkości, z którą moglibyśmy się identyfikować, zawsze się ją jakoś ogranicza i określa: chrześcijaństwo, Europa, Wielkopolska, Gdańsk, buddyzm, czy weganizm.

Dopóki znam i umiem przypomnieć sobie historię, którą noszę w sobie, tę nieopowiedzianą opowieść; dopóki dzięki Tobie, w kontakcie z Tobą – „Obcym” i sobą „Obcą” jestem w stanie odnaleźć i określić swoje „granice”; dopóki wiem, co tak naprawdę nas od siebie różni – czy wartości, czy tylko kolor skóry, język i czas... dopóty mam szansę.

W książce „Słownik Chazarski” Milorada Pavicia pewien szatan powiedział, że z wrogami oni (szatani) poradzą sobie bez trudu, wrogowie zawsze są do siebie podobni lub z czasem się do siebie upodabniają. Ale ci, którzy prawdziwie różnią się od siebie i te różnice nie spędzają im snu z powiek – ooo, ci stanowią zagrożenie dla ustalonego ładu i porządku. A w jaki sposób mogą komukolwiek pozwolić, spokojnie i świadomie, różnić się ode mnie, jeśli najpierw nie poznam siebie? Jeśli nie spojrzę w „tego Drugiego” jak w lustro i nie rozpoznam w Nim swojego odbicia? Jeśli to się wydarzy, jeśli w tym odbiciu zobaczę i rozpoznam siebie, a potem, dzięki temu, będę w stanie zobaczyć, gdzie jestem „ja” (wraz z moim wewnętrznym „Obcym”), a gdzie ten drugi człowiek, ten „Inny”, to możemy się różnić – paszportem, językiem, wyznaniem, kolorem skóry... i żyć. I wszystko się uda, wspólnym wysiłkiem.

Przypisy

1 Świadomie używam słowa „tradycja” w cudzysłowie, ponieważ, jak wyjaśniam w dalszej części tekstu, nie jest to słowo w moim pojęciu jednoznaczne, a w swoim znaczeniu potocznym „zbioru elementów stanowiących dla pewnej grupy ludzi podstawę kulturowego samookreślenia” - straciło obecnie swój sens.

2 Ponieważ nie życzę sobie, żeby go wymieniać z imienia i nazwiska, a nie jest już moim mężem, w dalszej części tekstu nazywam go po prostu „ojcem moich dzieci”.

3 Napój fermentowany, otrzymywany z niedojrzałych owoców palmy, bardzo popularny w Nigerii.

4 Yam – roślina podobna do ziemniaka, podstawa kuchni Igbo.

SZUKAM TŁUMACZA

JĘZYKA MIŁOŚCI

**Aleksandra
Wilczura**

Żydzi i inni
Polacy. Trzecia
Rzeczpospolita
wymyśla się na
żydowsko¹

Być albo nie być Żydem... oto jest pytanie. Przed tym prawdziwie szekspirowskim problemem w nowej, postkomunistycznej rzeczywistości społecznej stanęli obok Rosjan, Ukraińców, Litwinów, Czechów, Węgrów czy Słowaków także Polacy z tzw. „korzeniami żydowskimi”, jak i bez nich. Ludzie różnej płci i w różnym wieku, inspirowani opowieściami rodzinnymi, religią, literaturą, kinem, muzyką lub tańcem, których przedsmaku mogli doświadczyć podczas jednej z wizyt w „żydowskim Disneylandzie dla Polaków”, jakim jest, odbywający się od 1988 roku, Festiwal Kultury Żydowskiej w Krakowie.

Ten prawdziwie polski fenomen żydowskiej popkultury każdego roku ściąga na krakowski Kazimierz kilkadziesiąt tysięcy swoich polskich i zagranicznych wielbicieli. Ale nie tylko ich. Wyjątkowością zapachów i dźwięków kusi także przypadkowych przechodniów i turystów, niemających nic wspólnego z popularną w ostatnich latach tzw. „turystyką żydowską” oraz „odkrywaniem żydowskich korzeni”². Bez wątpienia jakakolwiek forma obecności na festiwalu zmienia diametralnie optykę postrzegania polskiej rzeczywistości – już nigdy nie przejdzie się obojętnie koło drewnianych figurek imitujących żydowskich muzykantów czy płyt z muzyką klezmerską wykonywaną przez Polaków dla polskiej publiczności³.

Aktywny udział w ekstatycznym tańcu dziesięciu tysięcy uczestników podczas każdego finałowego koncertu „Szalom na Szerokiej” jest niczym powtarzający się rytuał zaklinania czasu i przestrzeni. Dzięki niemu wszyscy obecni – bez względu na pochodzenie etniczne, język, narodowość czy wyznanie – jako integralna całość stają się symbolicznie polskim Golemem (mitycznym glinianym stworem, mającym bronić polskich Żydów przed kolejnym prześladowaniem, które mogłoby nastąpić w niedalekiej przyszłości)⁴.

Spektakularny sukces przedsięwzięć kulturalnych „z żydowską duszą”, organizowanych w przeważającej większości przez Polaków dla polskich odbiorców, skłania do snucia refleksji na temat przyczyn tak dużego zainteresowania kulturą żydowską. W ostatnich latach próby znalezienia odpowiedzi na to pytanie podjęli się m.in. Ruth Ellen Gruber⁵, Konstanty Gebert⁶, Ewa Pacułt⁷, Katka Reszke⁸, Jan Lorenz⁹, Aleksandra Wilczura¹⁰ i Konrad Borek¹¹. Także opiniotwórcze czasopisma, jak „Wprost”¹², „Polityka”¹³ i „Wysokie Obcasy”¹⁴ zabrały głos w toczącej się debacie. Z czasem dołączyły się Wirtualna Polska¹⁵ i kobiece „Glamour”¹⁶. Donosiły one o pojawieniu się w społeczeństwie polskim zaskakującej „mody na Żyda”, czyli na wszystko to, co jest w jakimś stopniu żydowskie. Okazjonalne wywiady telewizyjne udzielane przez polskich celebrytów takich jak Michał Piróg, Malka Kafka, Kayah czy Dorota Deląg oraz budowa imponującego gmachu Muzeum Historii Żydów Polskich w Warszawie mogłyby, bez cienia ironii, zostać uznane za najlepsze potwierdzenie istnienia tego trendu w polskiej przestrzeni publicznej.

Polska społeczność żydowska w liczbach

Według Narodowego Spisu Ludności przeprowadzonego w 2011 roku, w Polsce pochodzenie żydowskie deklaruje 8 tysięcy osób. W porównaniu z wcześniejszymi badaniami ich liczba w ciągu 10 lat wzrosła niemal ośmiokrotnie¹⁷. Ten stan rzeczy nie jest jednak wynikiem wysokiego wskaźnika liczby urodzeń wśród polskich Żydów, bo dla większości z nich kwestia posiadania liczego potomstwa, jakie miewają małżeństwa w ultraortodoksyjnych dzielnicach Bnei Brak czy Jerozolimy, pozostaje jedynie w sferze marzeń¹⁸. Nie można zapominać, że polska bieda i brak pracy dotyka także żydowskie rodziny, mimo obecnych w kulturze polskiej stereotypów o rzekomym żydowskim bogactwie.

Dodatkowe siedem tysięcy polskich Żydów, które niespodziewanie pojawiło się w Narodowym Spisie Ludności w 2011 roku nie było także efektem masowych konwersji na judaizm, gdyż w wyniku ustawy z 1997 roku o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich, określającej ich sytuację prawną i majątkową, na terenie całego kraju zagwarantowano funkcjonowanie jedynie gmin w obrządku judaizmu ortodoksyjnego¹⁹. Takie regulacje prawne sprawiły, że w Polsce uznaje się za pełnoprawne jedynie konwersje ortodoksyjne, które są czasochłonne (mogą zająć od roku do siedmiu lat) i stosunkowo kosztowne.

Nieco inaczej przedstawia się sytuacja w organizacjach związanych z judaizmem reformowanym działających w ramach prywatnych stowarzyszeń na terenie Warszawy (Beit Warszawa 2002), Krakowa (Beit Kraków 2008), Gdańska (Beit Trójmiasto 2014). Niektóre z nich są zrzeszone w Związku Postępowych Gmin Żydowskich „Beit Polska”, który powołano do życia dopiero w 2008 roku. Konwersje przeprowadzane przez te instytucje w duchu judaizmu reformowanego są znacznie łatwiejsze i krótsze. Jednak ich liczba nadal nie przekracza 15–30 rocznie.

Łącznie w Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich oraz Związku Postępowych Gmin Żydowskich „Beit Polska” zrzeszonych jest około trzech tysięcy osób. Pozostałe pięć tysięcy, które znalazły się w powszechnym spisie ludności, pozostaje w tzw. szarej strefie osób niezrzeszonych w żadnej instytucji żydowskiej, a tym samym nie mogących prowadzić prawdziwego życia żydowskiego.

Życie żydowskie od kuchni

Funkcjonowanie współczesnej społeczności żydowskiej w Polsce można przyrównać do leniwie płynącej rzeki. Codzienne, regularne nabożeństwa odbywają się w Warszawie, Łodzi i Krakowie. W pozostałych miastach tylko w piątki i/lub soboty oraz w duże święta, jak Rosz Haszana, Jom Kipur, Chanuka, Purim czy Pesach. Przeważająca większość członków społeczności żydowskiej to osoby całkowicie zasymilowane ze społeczeństwem polskim pod względem języka, wyglądu, zachowania, stroju, diety oraz imion i nazwisk. W zasadzie także religii, bo ta społeczność to taki żydowski odpowiednik wierzących niepraktykujących, jacy powszechnie występują w polskim Kościele katolickim. Większość z nich niewiele wie o tradycji, kulturze i religii żydowskiej, co zresztą także w niczym im nie przeszkadza. W Polsce dla umocnienia żydowskiej tożsamości bycie oficjalnie zarejestrowanym w żydowskiej instytucji całkowicie wystarcza.

Nieco inaczej przedstawia się stosunek członków gmin żydowskich do ich własnej tożsamości polskiej. Co ciekawe dość często specjalizują się oni amatorsko lub profesjonalnie w kulturze polskiej i rosyjskiej. Nie tylko w języku i literaturze, ale też w tradycjach, zabobonach i zwyczajach. Z nieudawanymi wypiekami na twarzy potrafią godzinami opowiadać rosyjskie kawały oraz zawodzić polskie ludowe przyśpiewki. Częste powiedzenie powtarzane wśród nich, to: „Po czym można poznać prawdziwego żydowskiego konwertytę? Po tym, że zna lepiej *O mój Rozmarynie* i *Katiuszę* niż *Hatikwę*”²⁰.

Intensywne dążenie do całkowitego zespolenia się ze społeczeństwem polskim po drugiej wojnie światowej²¹ sprawiło, że obecnie starszym członkom społeczności żydowskiej w Polsce dużo sprawniej wychodzi zapalanie lampek choinkowych niż tych chanukowych. W biedzie zaś wspiera ich najbardziej zacna żydowska grupa pomocowa: „Jezus”, „Matka Boska” i „wszyscy święci”, bo na polskiej ziemi jest do nich językowo znacznie bliżej i naturalniej niż do jidyszowskiego „Majn Libe Got” czy hebrajskiego „Bezrat HaSzem”. W końcu „Jezus, Maria – też Żydzi”²², więc wzywanie ich w chwilach niemocy i rozpacz „to nie grzech”. Ich dzieci i wnuki na ogół wychowane są poza

społecznością żydowską. Wiele z nich nie wie nic o żydowskich korzeniach swoich rodziców, dziadków i pradziadków. Ci, którzy się o nich dowiadują zaczynają odkrywać dzieje przodków nie dzięki swoim rodzinom, a raczej poprzez literaturę, studia judaistyczne lub uczestnictwo w licznych wykładach, warsztatach i festiwalach o tematyce żydowskiej. Mimo wszystko nadal trudno rozmawia się z polską rodziną o jej bolesnej przeszłości żydowskiej.

Polscy chasydzi

Jeśli Festiwal Kultury Żydowskiej w Krakowie określa się mianem polskiego fenomenu kulturowego epoki postkomunizmu, to próby odtworzenia przedwojennych dworów chasydzkich w Łodzi i Dynowie należałoby nazwać prawdziwą supernową. W 2003 roku w stolicy polskiego włókiennictwa na czele wymierającej powoli społeczności żydowskiej stanął charyzmatyczny prezes gminy żydowskiej, były lider zespołu Katharsis wykonywującego muzykę reggae, który z Polakami i dla Polaków zaczął konsekwentnie odradzać życie żydowskie w Łodzi w jego chasydzkiej odstonie. Dzięki jego ciężkiej pracy i ogromnej determinacji w dość krótkim czasie na łódzkich ulicach zawitały kipy sruży²³, futrzane sztrejmle²⁴ i chałaty²⁵. Pojawił się żydowski sklep, nowoczesna mykwa²⁶, dom gościnny i kosherna restauracja. Łódzcy chasydzi zaczęli oficjalnie promować nie tylko polską śliwowicę i cydr „tylko z polskich jabłek”, ale przede wszystkim fantastyczną wielokulturowość i otwartość Miasta Łodzi, za co w 2009 roku Symsze Kellerowi jako ich przewodniczącemu został przyznany Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski. Dzięki niemu niedługo w Łodzi powstanie pierwsze przedszkole żydowskie, które najprawdopodobniej poprowadzi młoda para polskich konwertytów, która, po kilku latach mieszkania w Izraelu na tzw. terenach okupowanych, postanowiła wrócić do Polski i wychowywać chasydzkie dzieci w duchu syjonistycznym.

W Izraelu taka polska supernowa nigdy nie mogłaby zaistnieć, bo grupy chasydzkie – z natury swej niezwykle hermetyczne – nie dopuściłyby ani do władz ani do edukacji obcych osób, tym

bardziej konwertytów. Ich poglądy na ogół oscylują między nastawieniem niesyjonistycznym a antysyjonistycznym, a państwo Izraela traktują jako zło konieczne, którego obowiązkiem jest finansowanie żydowskiej edukacji religijnej. Według nich na tym powinien kończyć się związek między izraelskim państwem a chasydyzmem.

Takie wielostopniowe mezalianse kulturowe jak łódzki, nie mające racji bytu w izraelskiej rzeczywistości, w Polsce funkcjonują niemal idealnie przy wsparciu i poparciu władz lokalnych, bo Trzecia Rzeczpospolita jest oficjalnie najbardziej przyjaznym Żydom i Izraelowi europejskim państwem²⁷. Wielki cud zdarzył się tu (hebr. *po*), w Polsce (hebr. *Polin*). Prawdziwy kulturowy Nes (hebr. *cud*)²⁸.

Polscy przodownicy żydowskiego odrodzenia

Rozbudzony festiwalami polski apetyt na żydowską kulturę znajduje najlepszy upust w literaturze o tematyce żydowskiej, portalach społecznościowych i na uniwersytetach. Z nadmiarem nowo zdobytej wiedzy judaistycznej i z wizją przedwojennych społeczności sztetlowych²⁹ wielu Polaków wstępuje w progi instytucji żydowskich, gdzie chcą realizować szczytny cel ich odbudowy. Swoim idealizmem często budzą mieszane uczucia, bo któż jak nie judaista wie najlepiej, jak Żyd powinien wyglądać, zachowywać się i modlić, a polscy Żydzi przecież nie są ani książkowi, ani modelowi. Są prawdziwie swojscy, polscy.

Jaki powinien być współczesny Żyd polski? Według studentów kierunków judaistycznych, wśród których przeprowadzono kilkakrotnie badania³⁰ – polski Żyd powinien być „niemalowany”. Kiedy dopyta się ich o dokładniejszy opis, można usłyszeć: „No... taki w synagodze, w chałacie, z brodą i skrzypcami”. Żyd powinien być jednocześnie rabinem i ateistą, kabalistą i klar-necistą, filozofem i kibucnikiem, laureatem Nobla i żołnierzem, lekarzem i sklepikarzem, intelektualistą i ekonomistą, biednym krawcem i bogatym Rotszyldem, z krótkimi palcami do liczenia pieniędzy i długimi do pianina, mędrce z Chełma³¹ i sztukmistrzem z Lublina³². Cóż, że oczekiwania wysokie a rzeczywistość inna. Żyd powinien być „żydowski”³³. Tylko co to tak naprawdę w Polsce znaczy?

Polscy studenci kierunków judaistycznych i wolontariusze w organizacjach żydowskich oraz instytucjach działających na rzecz zachowania dziedzictwa żydowskiego we Wrocławiu, Krakowie, Warszawie, Łodzi czy Katowicach podejmują się ciężkiej pracy w terenie, aby na nowo odbudować życie społeczności żydowskiej, tak jakby przez ostatnie sześćdziesiąt lat zupełnie go w Polsce nie było. Razem z amerykańskimi rabinami uczestniczą w wielkiej polskiej misji kulturowej, współorganizując spotkania, wykłady i wycieczki do dawnych miejsc żydowskiej obecności. Sumiennie przygotowują przedstawienia teatralne z okazji święta Purim, pieką szabatowe chałki i chanukowe pączki. Często prowadzą żydowskie muzea i centra kultury, czasopisma i fora społecznościowe dla polskich Żydów. Pracują też jako przewodnicy, edukatorzy i nauczyciele w szkołach żydowskich lub organizacjach działających na rzecz dialogu między narodami i wyznaniem. Czasem wydają książki i organizują festiwale. Z czasem albo wyjeżdżają na zagraniczne stypendia naukowe do USA i Izraela lub znajdują pracę niezwiązaną ze środowiskiem lub organizacjami żydowskimi i zwyczajnie, z dnia na dzień, znikają ze społeczności żydowskiej na zawsze.

Istnieje także inna ścieżka życiowa polskich „przodowników” żydowskiego odrodzenia. Wiedzie ona przez konwersję na judaizm ortodoksyjny (w ramach Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich) lub reformowany (w ramach Beit Polska). Podąża się nią po to, by na stałe pozostać w społeczności żydowskiej i poczuć się częścią żydowskiego narodu. Po tym jak spełnieniu się wszystkie wymogi religijne, spełnienia których oczekują przygotowujący do konwersji rabini, dotyczące wiedzy o judaizmie i historii narodu żydowskiego, nakryciach głowy, koszerności żywienia i zachowania w społeczności żydowskiej (w przypadku mężczyzn dochodzi jeszcze obrzezanie), rytuał konwersji jest w zasadzie formalnością. Dwie rozmowy z rabinami egzaminujące wiedzę oraz rytualna kąpiel w mykwie wieńczą długi proces przyjęcia do narodu Izraela. Po jego przejściu powinno się już być innym człowiekiem, z biblią przeszłością i z nową świetlaną przyszłością, niczym z niewidzialnym paszportem przenoszącym prosto do nieba.

Tak naprawdę w życiu konwertytów na judaizm absolutnie nic się nie zmienia. Może jedynie pozycja na długiej polskiej drabinie hierarchii społecznej, do której dochodzi parę dodatkowych szczebelków o żydowskim charakterze³⁴. Konwersje na judaizm sprawiają także, że konwertyci nie tylko stają się częścią mniejszości wyznaniowej i etnicznej, ale przyjmują na siebie również odpowiedzialność za cały naród żydowski oraz za wszystko, co – dobre i złe – robią jego członkowie, także Izraelczycy. Są nagle nośnikami piętna wynikającego z historii dwóch narodów i dwóch religii. To rozdarcie między dwoma światami, niczym z *Dybuka* An-skiego³⁵, często okazuje się być dla nich dużo trudniejsze, niż mogłoby się to początkowo wydawać. Polscy Żydzi powracający do judaizmu i konwertyci nigdy nie będą integralną częścią „getta”³⁶ ani nie odetną się od niego, by całkowicie „przejsć na aryjską stronę”³⁷, jak określają ten stan rozdwojenia polsko-żydowskiej duszy współcześni Żydzi w Polsce.

W poszukiwaniu straconej integralności wiele osób postanawia wyjechać poza granice Rzeczypospolitej. Niektórzy do Stanów Zjednoczonych, inni do Chin, Wielkiej Brytanii czy Niemiec. Spora grupa Polaków wyjeżdża także do Izraela. Tam jednak szybko okazuje się, że, podobnie jak współczesne getto w żydowskiej Polsce, Izrael nie jest miejscem, gdzie jak za dotknięciem magicznej różdżki wszystkie polskie problemy żydowskie znikają. Podobnie jak Polskę, Izrael toczą wewnętrzne wojny polsko-polskie, tylko że w języku hebrajskim. Tam pytanie: „ile Polaka w Polaku”, zamienia się w: „ile Żyda w Żydzie”. Zamiast polskiego tropienia, czyj dziadek był żołnierzem w Wehrmachcie, w Izraelu walczy się z przeciwnikami politycznymi za pomocą oskarżeń o to, czyj przodek był hitlerowcem, odemanem³⁸ a czyj zajmował się szmalcownictwem³⁹.

Podobnie jak w Polsce, życiem izraelskich świeckich obywateli często rządzi religijnie radykalna mniejszość, a z telewizora przemawiają do nich skrajnie prawicowi politykierzy, bo partie centrowe i lewicowe przeżywają kryzys swoich ideologicznych tożsamości. Powszechnie szerzy się korupcja, wszędzie trzeba mieć protekcję, a izraelskie bezchmurne niebo przyćmiewa jednak brak życiowej wizji na przyszłość. Życie toczy się cyklem czteroletnim, od wyborów do wyborów. Dodatkowo, gdzieś za

„wielkim murem” toczy się wojna – taki izraelski bonus. Nie jest to ojczyzna mlekiem i miodem płynąca.

Tak jak setki tysięcy innych kulturowych nomadów, którzy postanowili zatrzymać się na stałe w Izraelu, polscy Żydzi i Polacy wyznania mojżeszowego, pod zmienionym na bardziej żydowskie nazwiskiem bez swojego języka i kultury, żyją dniem codziennym. Czasem zakładają rodziny, rzadko mają dzieci. Często wracają myślami do Polski. Tylko bardzo nieliczni potrafią przyznać się, że tęsknią, że nie są szczęśliwi, że marzą, żeby wrócić. Mogliby uciec pod niemalże dowolnym pretekstem – schorowani, starzy rodzice lub konieczność odradzania życia żydowskiego w Polsce. Na pewno powodem powrotu nie mogą być pieniądze, „bo to wstyd”. Pieniądze są takie stereotypowo żydowskie, a duma sarmacka na taką wymówkę nie pozwala. „Już lepsza jest depresja lub inna choroba” – stwierdzali niektórzy z moich interlokutorów podczas prowadzonych przeze mnie badań na temat konwersji na judaizm w Polsce po 1989 roku⁴⁰.

Kiedy podczas wywiadów pytałam ich o czym marzą, po dłuższej chwili zastanowienia odpowiadali, że marzą o tym, co było „dawniej” oraz o cmentarzu żydowskim. Tym na Miodowej, Okopowej lub Lotniczej. O cieniu rosnących tam drzew i swoim na nich pochówku. Byłoby to może zrozumiałe, gdyby tak stwierdzali leciwi dziadkowie. Jednak w tym przypadku jest całkowicie odwrotnie. O pogrzebach na żydowskich cmentarzach marzą polscy skonwertowani na judaizm dwudziesto-, trzydziesto-, czterdziestolatkowie.

Po kilku latach bezsensownego zmagania się z izraelskimi wiatrakami, budowniczości współczesnego odrodzenia żydowskiego w Polsce ostatecznie wracają tam, skąd przyjechali. Wielu z nich uważa to jednak za swoją „życiową porażkę”. Podobnie jak dla innych Polaków wracających na stałe z Anglii, Niemiec, USA, Holandii, dla nich „powrót z Izraela to wstyd”. Niektórzy wracają do dawnych mieszkań i zajęć w ramach lokalnych gmin żydowskich. Inni z kolei pozostają od nich z dala, bo umocniona na emigracji polska tożsamość w sercu i izraelski paszport w szufladzie stanowią im już do życia wystarcza.

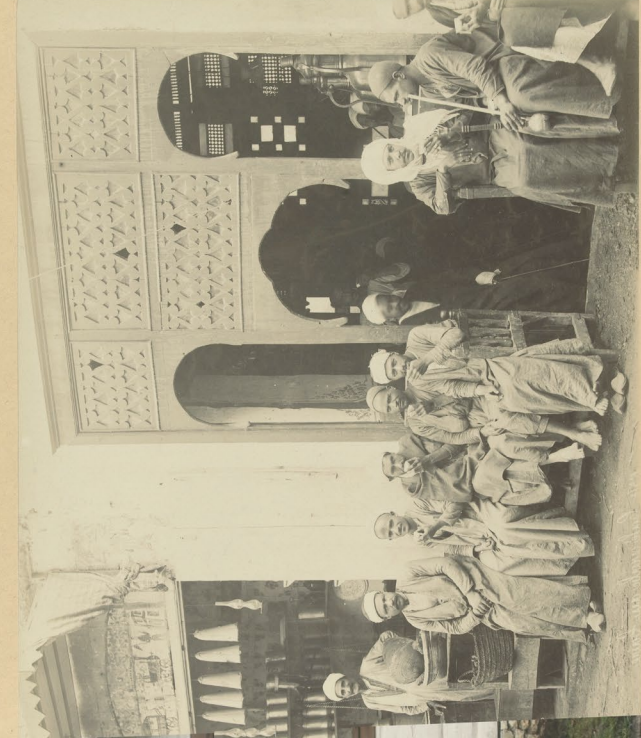


Fig. 10. Arabische Stadt, Kairo.

zdjęcie współczesne

Zespół Wierna Rzeka w skansenie
Muzeum Wsi Kieleckiej
David Sypniewski, 2014

zdjęcie archiwalne

Mężczyźni piją kawę

Zdjęcie jest częścią cyklu fotografii
Ryszarda Polaka zebranych w Egipcie

Datowane na 1888 - 1898

Rijksmuseum

<http://hdl.handle.net/10934/RM0001>.

COLLECT.451799

1. Czym jest „tradycja”?

2. Jeszcze „tradycja”, czy już „skansen”?

3. Na ile uzasadnione jest budowanie następujących opozycji:
współczesność/tradycja

Europa/orient

wieś/miasto

codzienność/odświętność

Wielokulturowość polska – sukces czy porażka?

Multikulturalizm z telewizora, który zapukał do polskich drzwi wraz z upadkiem komunizmu, był początkowo „wielokulturowością wirtualną”, o której wspomina także Ruth Ellen Gruber⁴¹. Był to fantom jednocześnie obecny i nieobecny w świadomości Polaków, co skutkowało tym, że każda bezpośrednia styczność z odmiennością kulturową była traktowana jako coś błędnego, tymczasowego, formę młodzieżowego buntu lub festiwalowej zabawy, która minie razem z zakończeniem przedsięwzięcia.

Była to znacząca jakościowa zmiana, ponieważ niemal z dnia na dzień z homogenicznego w swej strukturze społeczeństwa polskiego wyłonił się pluralizm różnego rodzaju mniejszości, o którym już w latach siedemdziesiątych pisał Jean-Francois Lyotard⁴². Upadek komunizmu otworzył Polskę na globalizację, ale też na postmodernizm, który dał Polakom kulturowe prawo nieograniczonego konstruowania siebie i swojego otoczenia, otwartego manifestowania w przestrzeni publicznej tego, kim są lub kim chcieliby być, a nie, kim chcieliby widzieć ich państwo, rodzina i społeczeństwo.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku wielu obywateli zadawało sobie pytanie: „być czy nie być Polakiem”, a jeśli być to w jakiej formie. Wachlarz możliwości był tak szeroki, że trudno było zdecydować się na jakąkolwiek z opcji. Perspektywa dowolności wyboru, niczym zakupy w Baumanowskim hipermarkecie⁴³, przyprawiała każdego o zawrót głowy. Dlatego, tak jak liczna grupa Polaków postanowiła zdefiniować się na nowo w ramach tożsamości żydowskiej, tak inni Polacy zdecydowali się zostać m.in. buddystami, muzułmanami czy członkami ruchu hare kryszna⁴⁴ i brahma kumaris⁴⁵ lub powrócić do korzeni chrześcijaństwa w ramach grup Odnowy w Duchu Świętym czy świadków Jehowy.

Siła zmiany, jaką niósł ze sobą postkomunizm, zerwała całkowicie więzy duszące wszelkie formy indywidualności. Jednak z upragnioną kulturową wolnością nastąpiła także niepewność jutra, anonimowość, alienacja społeczna, zwątpienie we własne możliwości, prokrastynacja w podejmowaniu ważnych decyzji, stagnacja, chwiejność emocjonalna i życiowa bezradność.

Naturalnym ich następstwem była chęć powrotu do przeszłości i wcześniejszych praw, zasad i struktur społecznych, także znanych jedynie z książek. Radykalizm postaw i fundamentalizm religijny w dowolnej formie (np. chrześcijańskiej, żydowskiej czy muzułmańskiej) był odpowiedzią na potrzebę poczucia bezpieczeństwa.

Polska jako kraj, który przez siedemdziesiąt lat był krajem oficjalnie homogenicznym pod względem kulturowym, językowym i etnicznym, ma zupełnie inne doświadczenia z multikulturalizmem niż np. Niemcy, Francja czy Wielka Brytania, gdzie wielokulturowość była rezultatem importu taniej siły roboczej i różnych rozwiązań politycznych w stosunku do byłych kolonii. Wielokulturowość polska jest efektem nie tylko intelektualno-duchowych poszukiwań jednostek, ale przede wszystkim szeroko zakrojonej polityki państwowej promującej regionalizm, małe kultury lokalne oraz mniejszości etniczne i religijne. Z tej przyjaznej polityki korzystają polskie instytucje o charakterze żydowskim oraz żydowskie organizacje, które otrzymują różnego rodzaju dotacje na edukację szkolną i kulturę mniejszościową, jak m.in. szkoły żydowskie, Teatr Żydowski w Warszawie⁴⁶, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów Polskich⁴⁷ czy czasopismo „Słowo Żydowskie”⁴⁸, których odbiorcami są w 95% Polacy przyciągani mieszańką ciekawości wobec Orientu, tego Ricoeurowskiego „Innego”⁴⁹ oraz pozytywnych stereotypów na temat Żydów⁵⁰.

W ostatnich latach coraz częstsze nawiązywanie polityków do tradycji wielowiekowego współistnienia wielokulturowości w Rzeczypospolitej Obojga Narodów należałoby raczej traktować w kategoriach życzeniowego zaklinania rzeczywistości, z którą Polsce i Polakom jeszcze nie przyszło się zmierzyć, tak jak Niemcom czy Węgrom. Mimo iż wiele mówi się w mediach o poszanowaniu „Inności” i współistnieniu różnych kultur w Polsce, to polska tolerancja, jak na razie, kończy się na poziomie teoretycznym. W praktyce natomiast ogranicza się do fasadowej akceptacji „Innych” przebywających w bezpiecznej odległości, poza naszym najbliższym otoczeniem. Jako Polacy prawdziwie przyjmujemy do swojego grona tylko tych, którzy wyglądają, zachowują się, mówią, myślą i czują tak jak my oraz wyznają podobne z naszymi wartości. „Inność” otaczających

nas ludzi ewentualnie możemy starać się oswoić, jak dzikie zwierzątko, przekładając ją na język jedynie nam zrozumiały, czyli upychać we własne kulturowe ramy.

Odmienność kulturowa współczesnych Żydów w Polsce jest na chwilę obecną na etapie konstrukcji i rekonstrukcji. Okres dwudziestu pięciu lat na odbudowę chasydzkich tradycji z okresu przedwojennego w Łodzi, Warszawie i Dynowie oraz na budowę społeczności żydowskiej w obrządku reformowanym w Krakowie, Trójmieście⁵¹ i Warszawie, jakiej podjęli się, całkowicie oddolnie, zasymilowani polscy Żydzi i Polacy wyznania mojżeszowego, całkowicie poza kontrolą ortodoksyjnych amerykańskich rabinów⁵², to okres zbyt krótki, żeby mówić o istnieniu w Polsce realnej odrębności kulturowej mniejszości żydowskiej. Taka trwała odrębność może powstać nie w ciągu kolejnych dwudziestu pięciu lat. Do tego czasu niezbędne będzie podtrzymywanie przez państwo polskie żydowskich instytucji edukacyjnych i kulturalnych oraz wspieranie przedsięwzięć związanych z żydowską kulturą popularną oraz organizacji działających na rzecz dialogu międzynarodowego, międzykulturowego i międzywyznaniowego, których odbiorcami będą kiedyś na równi Żydzi i Polacy.

Przypisy

1 Tytuł tekstu nawiązuje do tytułu książki Piotra Burasa, *Muzułmanie i inni Niemcy. Republika berlińska wymyśla się na nowo*, Warszawa 2011.

2 Por. R.E. Gruber, *Jewish heritage travel: a guide to Eastern Europe*, Washington 2007 oraz E. Lehrer, *Jewish Poland revisited: heritage tourism in unquiet places*, Bloomington 2013.

3 Por. E. Lehrer, *Na szczęście to Żyd: Polskie figurki Żydów*, Kraków 2014.

4 Informacje o konsekwencjach, jakie może nieść ze sobą współczesny antysemityzm w państwach postkomunistycznych takich jak Polska, można znaleźć w m.in. *Antisemitism in an Era of Transition. Continuities and Impact in Post-Communist Poland and Hungary*, red. F. Guesnet, G. Jones, Frankfurt 2014.

5 Por. R. E. Gruber, *Virtually Jewish: reinventing Jewish culture in Europe*, Berkeley 2002; R. E. Gruber, *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, Sejny 2004; R. E. Gruber, *Upon the doorposts of thy house: Jewish life in East-Central Europe, yesterday and today*, New York 1994.

6 Por. K. Gebert, *Living in the Land of Ashes*, Kraków 2008, por. K. Gebert, *Jewish Identities in Poland: New, Old, and Imaginery*, [w:] *Jewish Identities in the New Europe*, red. J. Weber, London-Washington 1994, s.161–167.

7 Por. E. Pacułt, *Wzorce rodzinne u osób dokonujących konwersji na judaizm*, praca magisterska, Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

8 Por. K. Reszke, *Powrót Żyda Narracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holokauście*, Kraków 2013.

9 Por. J. Lorenz, *Remaking of Jewish sociality in contemporary Poland: Haunting legacies global connections*, praca doktorska, School of Social Sciences, University of Manchester, Manchester 2014 oraz film dokumentalny „The Passage”, reż. J. Lorenz, Wrocław-Manchester 2013.

10 Por. A. Wilczura, *Konwersje na judaizm, islam i buddyzm w wybranych środowiskach akademickich w Polsce po 1989 roku*, praca doktorska, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

11 Por. K. Borek, *Żydowskość wśród nie-Żydów – pomiędzy modą a (re)konstrukcją*, praca magisterka, Instytut Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

12 M. Dzierżanowski, *Chcę być Żydem*, „Wprost” z dn. 13.04.2013, www.wprost.pl/ar/396074/Chce-byc-Zydem, (dostęp 22.06.2015); por. *W Polsce mieszkają wirtualni Żydzi*, „Wprost” z dn. 17.03.2011, www.wprost.pl/ar/236109/W-Polsce-mieszkaja-wirtualni-Zydzi, (dostęp 22.06.2015).

13 M. Kołodziejczyk, *Powrót Żydów: moda na żydowskość*, „Polityka” z dn. 21.10.2014, www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1596469,1,moda-na-zydowskosc.read (dostęp 22.06.2015).

14 A. Graff, *Moda na Żydów?*, „Wysokie Obcasy” z dn. 15.11.2014 www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16953080,Moda_na_Zydow_.html (dostęp 22.06.2015).

15 R. Naturski, *Nowa moda w Polsce – chcemy być Żydami*, Wirtualna Polska – wp.pl, z dn. 30.05.2014, http://facet.wp.pl/kat,70996,wid,16643789,wiadomosc.html?smgnzebaxbaxhefticaid=115300&_tictsn=3 (dostęp 22.06.2015).

16 R. Osicka, *Kocham Żydów*, „Glamour” z dn. 19.02.2014, www.kobieta.pl/uczucia-i-seks/psychologia/zobacz/artkul/kocham-zydow, (dostęp 22.06.2015); por. T. Markiewicz, *Żyd na wysokich obcasach: Kocham Żydów* Tadek Markiewicz o tekście z lutowego numeru Glamour, Forum Żydów Polskich, www.fzp.net.pl/spoleczenstwo/kocham-zydow (dostęp 22.06.2015).

17 Jak podaje Natalia Aleksyńska w *Polskim Słowniku Judaistycznym*, w Polsce Ludowej liczba zarejestrowanych w kongregacji Żydów w 1982 roku wynosiła 1892, w 1990–1558, w 1994–1220 osób, [za:] N. Aleksyńska, Hasło: *Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w Polsce (ZRWM)*, [w:] *Polski Słownik Judaistyczny*, [www.jhi.pl/psj/Zwiazek_Religijny_Wyznania_Mojeszowego_w_Polsce_\(ZRWM\)](http://www.jhi.pl/psj/Zwiazek_Religijny_Wyznania_Mojeszowego_w_Polsce_(ZRWM)), (dostęp 22.06.2015).

18 W tradycji żydowskiej prokreacja jest nakazem (hebr. *micwa*) z Tory, a posiadanie kilkorga dzieci jest uznawane za boskie błogosławieństwo. W Polsce rodziny żydowskie mają na ogół jedno lub dwoje dzieci. Wielodzietne rodziny żydowskie w Warszawie, Łodzi czy Krakowie to przeważnie rodziny polskich konwertytów na judaizm lub religijnych Żydów powracających do judaizmu.

19 Ustawa z dnia 20.02.1997 o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1997 nr 41 poz. 251) oraz obwieszczenia Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28.11.2014 w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 2014 poz. 1798 dla ustawy Dz.U. 1997 Nr 41 poz. 251).

20 Hatikwa (hebr. *nadzieja*) – izraelski hymn narodowy.

21 W Polsce Ludowej lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku pozostała już niewielka garstka Żydów i osób pochodzenia żydowskiego, która za wszelką cenę chciała się zasymilować ze społeczeństwem polskim i zażyć na równoprawne w nim miejsce, takie jakie należało się innym Polakom. Zmieniali więc imiona i nazwiska na brzmiące bardziej polsko, trzymali się z dala od innych Żydów, zarzucali swoją religię na rzecz oficjalnego chrześcijaństwa lub ateizmu, wyeliminowali ze swojego jadłospisu tradycyjne potrawy żydowskie, zawierali związki małżeńskie z nie-Żydami, z którymi starali się żyć modelowym życiem polskich rodzin. Studiowali także język i kulturę polską oraz rosyjską, żeby z jednej strony naukowo potwierdzić autentyczność swojej polskości, a z drugiej realizować swoje aspiracje zawodowe, co ułatwiała w tamtych czasach znajomość języka rosyjskiego, ówczesnego *lingua franca* elit państw pozostających w orbicie sowieckich wpływów, w tym także Polski.

22 Parafraza znanego szmoncesu żydowskiego, por. H. Safin, *Przy szabasowych świecach*, Łódź 1963, s. 218.

23 *Kipa sruga* (hebr. *jarmułka trykotowa*) – różnokolorowe nakrycie głowy wykonane z prostych splotów dziewiarskich noszone przez religijnych Żydów o poglądach syjonistycznych.

24 *Sztrejtm* – żydowska futrzana czapka noszona głównie przez chasydów, ale też niektórych litwaków.

25 *Chatał* (tur. fartuch) – długie odzienie wierzchnie, przypominające płaszcz lub szlafrok, noszony głównie przez chasydów.

26 *Mykwa* (hebr. *mikwe*) – żydowska łaźnia rytualna dla kobiet i mężczyzn.

27 J.Z., *Izrael o Polsce: rząd przyjazny, ludzie nie*, „Rzeczpospolita” z dn. 17.03.2011, www.rp.pl/artkul/627894.html (dostęp 22.06.2015).

28 *Nes gadol haja po* (hebr. Cud wielki zdarzył się tu [w Izraelu]). Pierwsze litery każdego ze słów umieszczone są na żydowskim bączku – *dreidlu*, w którego dzieci grają podczas ośmiodniowego święta światła – Chanuki, które wypada w grudniu.

29 *Sztetl* (jid. miasteczko) – małe skupisko miejskie przed II wojną światową zamieszkałe w przeważającej większości przez społeczność żydowską.

30 Badania wśród studentów kierunków judaistycznych w Krakowie, Wrocławiu, Łodzi i Warszawie prowadzili m.in. Konrad Borek i Ewa Pacuła (w ramach ich prac magisterskich) i Aleksandra Wilczura w ramach zbierania materiałów do pracy doktorskiej.

31 *Mędrzy z Chełma* – tak w eufemistyczny sposób Żydzi polscy tradycyjnie określali wielkich głupców, z których miasto Chełm miało niegdyś słynąć, por. I. B. Singer, *Opowiadania dla dzieci*, Warszawa 2005.

32 I. B. Singer, *Sztukmistrz z Lublina*, Warszawa 2002.

33 Cytat z jednego z wywiadów przeprowadzonego przez A. Wilczurę podczas zbierania materiałów do pracy doktorskiej.

34 W polskiej hierarchii społecznej konwertyci na judaizm z jednej strony znajdują się niżej niż tzw. „prawdziwi Polacy” (w domyśle katolicy), ponieważ wstydzą się lub wyrzekają się swojej polskiej tradycji, kultury i historii rodzinnej, składających się na tzw. polskość w imię czegoś zupełnie obcego, innego, tj. żydowskości, która tradycyjnie postrzegana jest w kulturze polskiej jako coś obelżywego, gorszego, złego. Z drugiej strony stoją oni w polskiej hierarchii społecznej także niżej niż sami Żydzi, gdyż są pozbawieni tej żydowskiej egzotyki, na którą składa się tajemniczość Orientu, urok żydowskiego sukcesu narodowego i mistyczna wyjątkowość bycia Narodem Wybranym. Ten swoisty paradoks – skrajnie pozytywnego i skrajnie negatywnego postrzegania Żydów w kulturze polskiej – wytwarza dysonans, który umiejscawia wszystkich członków społeczności żydowskiej (Żydów i Polaków wyznania mojżeszowego) na pozycji outsiderów społeczeństwa polskiego.

Ponadto polscy konwertyci na judaizm dodatkowo zajmują najniższe miejsce w żydowskiej hierarchii społeczności, bo oni nigdy nie są prawdziwie „swoimi”, a jedynie tylko tymi, co mieszkają wśród Żydów, co się do nas (Żydów) upodabniają pod względem wyznania, ubioru, tradycji, żywienia i zachowania. Słowo konwertyta – *ger* pochodzi od czasownika *lagur* (hebr. *mieszkać*).

35 Sz. Z. Rapoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk*, Kraków 2007.

36 Getto – w ten sposób współcześni młodzi Żydzi określają polską społeczność żydowską i nieżydowskich pracowników instytucji żydowskich nawiązując tym do zamkniętego charakteru gett, z których Żydom trudno było się wydostać.

37 przejść na aryjską stronę – współczesne określenie spotkania w gronie nieżydowskich znajomych i rodziny używane przez młodych polskich Żydów w nawiązaniu do niebezpiecznych prób wydostania się z zamkniętego terenu getta podczas II wojny światowej.

38 *Odemani* (niem. *Jüdischer Ordnungsdienst*) – żydowska służba porządkowa, działająca w gettach i obozach koncentracyjnych, współpracująca z Niemcami.

39 *Szmalcownictwo* – wymuszanie okupu od Żydów ukrywających się po aryjskiej stronie podczas II wojny światowej; określenie kogoś szmalcownikiem ma na celu dyskredytację i obrazę.

40 Badania były prowadzone w latach 2008–2015 w ramach zbierania materiałów do mojej pracy doktorskiej, pt. *Konwersje na judaizm, islam i buddyzm w wybranych środowiskach akademickich w Polsce po 1989 roku*.

41 Por. R. E. Gruber, *Virtually Jewish: reinventing Jewish culture in Europe*, Berkley 2002.

42 J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.

43 Zygmunt Bauman określił współczesną dowolność wyboru tożsamości jako sklepową tj. taką, którą można łatwo nabyć, „jeśli tylko wystarcza pieniędzy na zakup stosownych rekwizytów”, które ją konstruuje i konstytuują. Według Baumana: „całkiem realnym i najbardziej dziś powszechnym zmartwieniem jest (...) na którą z możliwych tożsamości się zdecydować i jak długo pozostawać przy tym wyborze? (...) Budowanie tożsamości przybrało formę ciągłego eksperymentowania, które nigdy się nie kończy – można przymierzyć jedną tożsamość naraz, ale przecież tak wiele innych, kuszących, a dotychczas niewypróbowanych, czeka za rogiem”, [za:] Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007, s. 79.

44 *Hare kryszna*, tj. Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny – ruch misyjny należący do wisznuizmu, jednego z trzech głównych nurtów hinduizmu; formalnie założony w Polsce w 1988 roku.

45 *Brahma Kumaris* – związek wyznaniowy wywodzący się z hinduizmu, w Polsce oficjalnie zarejestrowany w 1985 roku jako Stowarzyszenie Brahma Kumaris Raja Yogi. W 1990 roku zmienił nazwę na Brahma Kumaris.

46 Teatr Żydowski im. Estery Rachel i Idy Kamińskich został założony w 1950 roku z fuzji dwóch zespołów: Dolnośląskiego Teatru Żydowskiego we Wrocławiu i Teatru Żydowskiego w Łodzi. W 1968 roku znaczna grupa aktorów oraz dyrektor i kierownik artystyczna Ida Kamińska wyjechały z Polski. W latach 1969–2014 dyrektorem naczelnym i artystycznym teatru był Szymon Szurmiej. Od 2015 roku teatrem zarządza Gołda Tencer.

47 TSKŻ – polska organizacja żydowska założona w 1950 roku z połączenia Centralnego Komitetu Żydów Polskich i Żydowskiego Towarzystwa Kultury; liczy około 2700 członków.

48 „Słowo Żydowskie” – miesięcznik żydowski założony w 1992 roku jako bezpośrednia kontynuacja „Fołks Sztyme” wydawanego w latach 1946–1991; publikuje artykuły w języku polskim i jidysz.

49 Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003 za A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku: (rzecz, którą nie ja powinienem być napisać...)*, Warszawa 1982 oraz S. Z. Charne, *Vulgarity and authenticity: dimensions of otherness in the world of Jean-Paul Sartre*, Amherst 1991.

50 Por. E. Said, *Orientlizm*, Warszawa 1991.

51 A. Kozłowska, *Synagoga reformowana powraca do Gdańska*, „Gazeta Wyborcza Trójmiasto” z dn. 13.07.2015, <http://m.trojmiasto.gazeta.pl/trojmiasto/1,106540,18353029,synagoga-reformowana-wraca-do-gdanska.html>, (dostęp 19.07.2015).

52 Na czele powołanego do życia w 2008 roku Rabinatu Rzeczypospolitej Polskiej reprezentującego judaizm ortodoksyjny stoi Michael Schudrich. W jego skład wchodzi: Yehoshua Ellis, Tyson Herberger, Edgar Gluck oraz Maciej Pawlak. Ponadto w Krakowie Naczelnego Rabina Polski reprezentuje Avi Baumol. Judaizm ortodoksyjny chasydzki w Polsce reprezentują rabini Symcha Keller, Eliezer Gurary i Pinchas Pomp. Przedstawicielami judaizmu reformowanego są rabini Stas Wojciechowski, Tanya Segal oraz Gil Nativ.

----- MARZEŃ

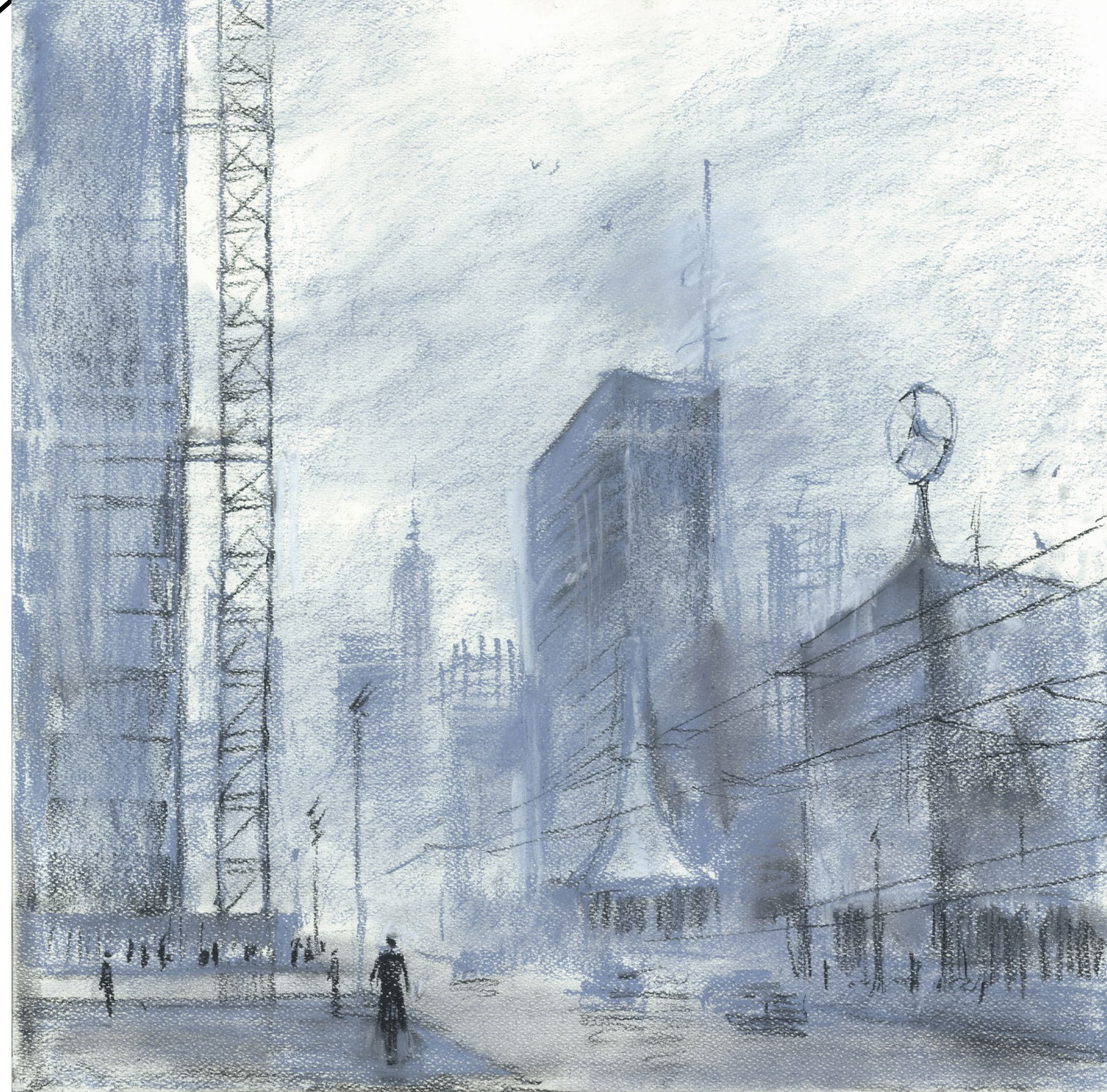
DOM

GDZIE JESTEM ROZUMIANY

W KAŻDYM Z MOICH -----

Martin Pilipchuk

Cykl prac: Nowe życie
w nowym kraju



Маленький человек в большом городе

Mały człowiek w wielkim mieście

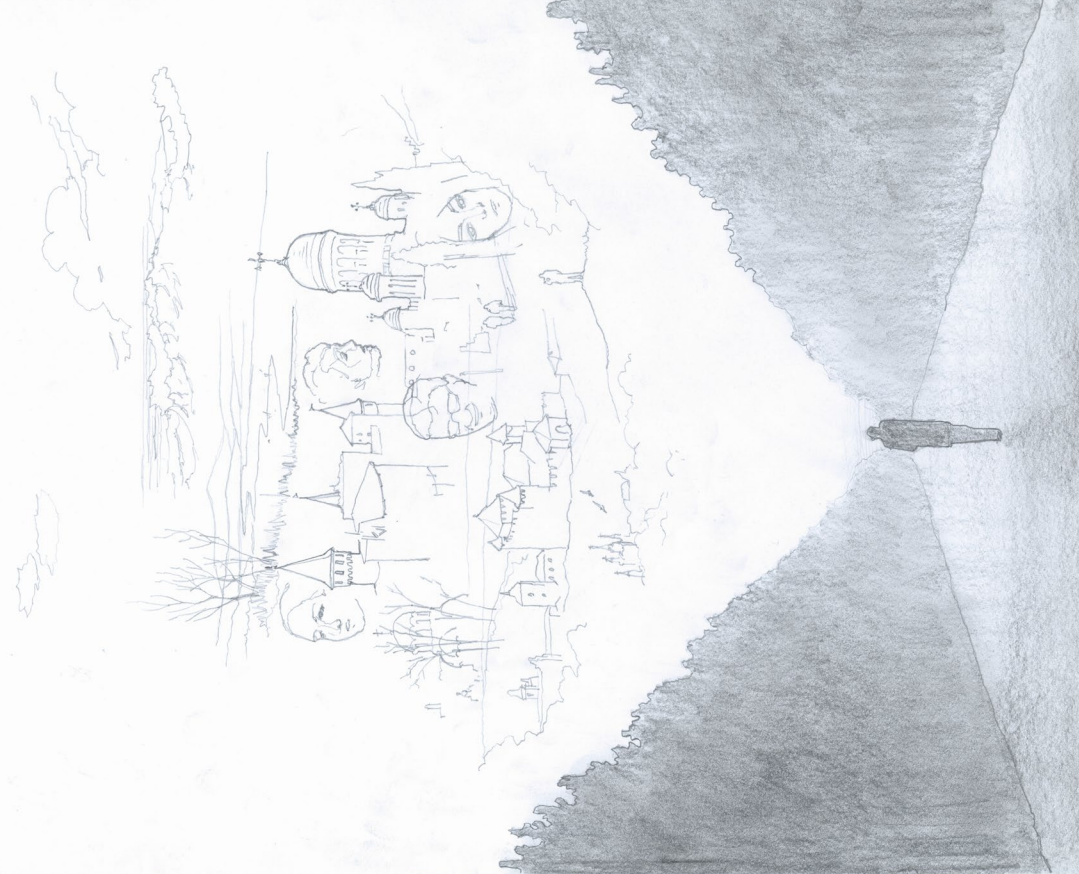


Новый «дом»

Первое, с чем беженец сталкивается, это комната с железной мебелью в лагере для беженцев. Здесь люди семьями проводят время вместе, осмысливая ситуацию, в которой оказались.

Nowy „dom”

Pierwsze z czym uchodźca się styka to pokój z żelaznymi meblami w ośrodku dla uchodźców. Tutaj całe rodziny spędzają czas zastanawiając się nad sytuacją, w której się znalazły.



Воспоминания

Потребность в уединении побуждает меня к частым прогулкам. Невольно всплывают картины из прошлого, наполненные яркими событиями, суетой повседневности, планами на будущее.

Wspomnienia

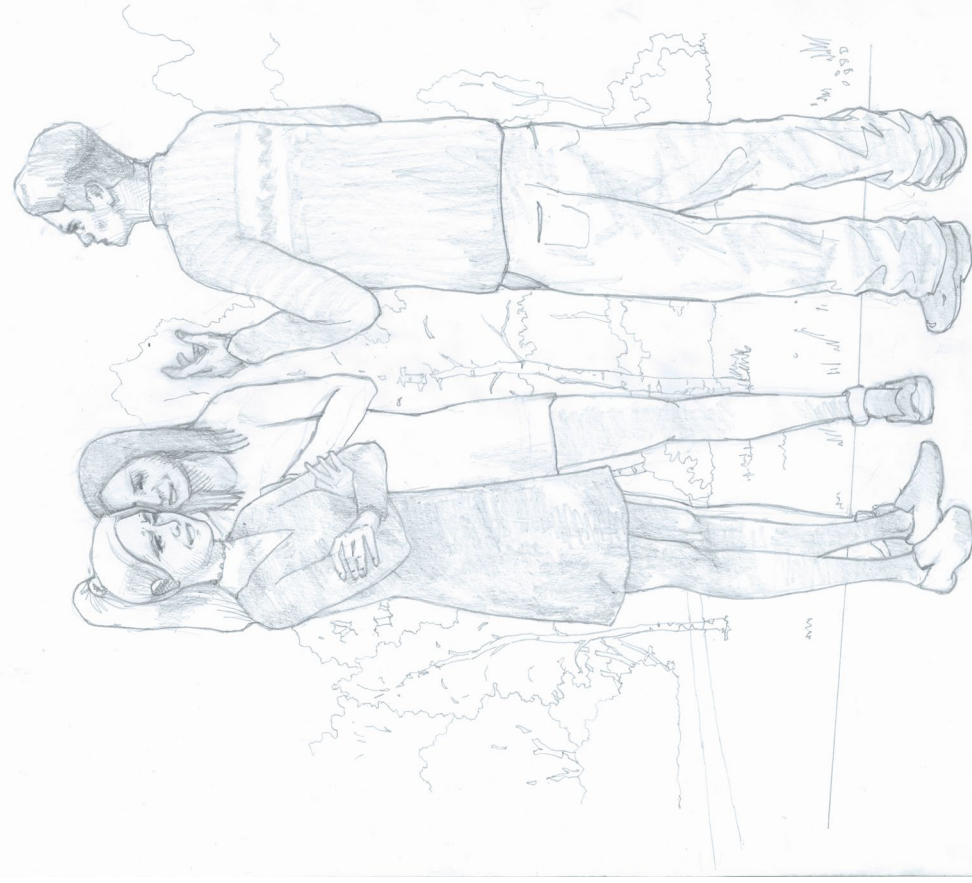
Potrzeba bycia samemu sprawia, że często chodzę na spacer. Wtedy, mimo woli, przywołują się obrazy przeszłości wypłnionej jaskrawymi wydarzeniami, codziennymi kłopotami, planami na przyszłość.

Языковой барьер

Как можно раньше хочется адаптироваться к новым условиям, но языковой барьер является непреодолимым препятствием в общении.

Bariera językowa

Chcę jak najszybciej adaptować się do nowych warunków, ale bariera językowa jest nadal nieprzezwyciężoną przeszkodą w komunikacji.

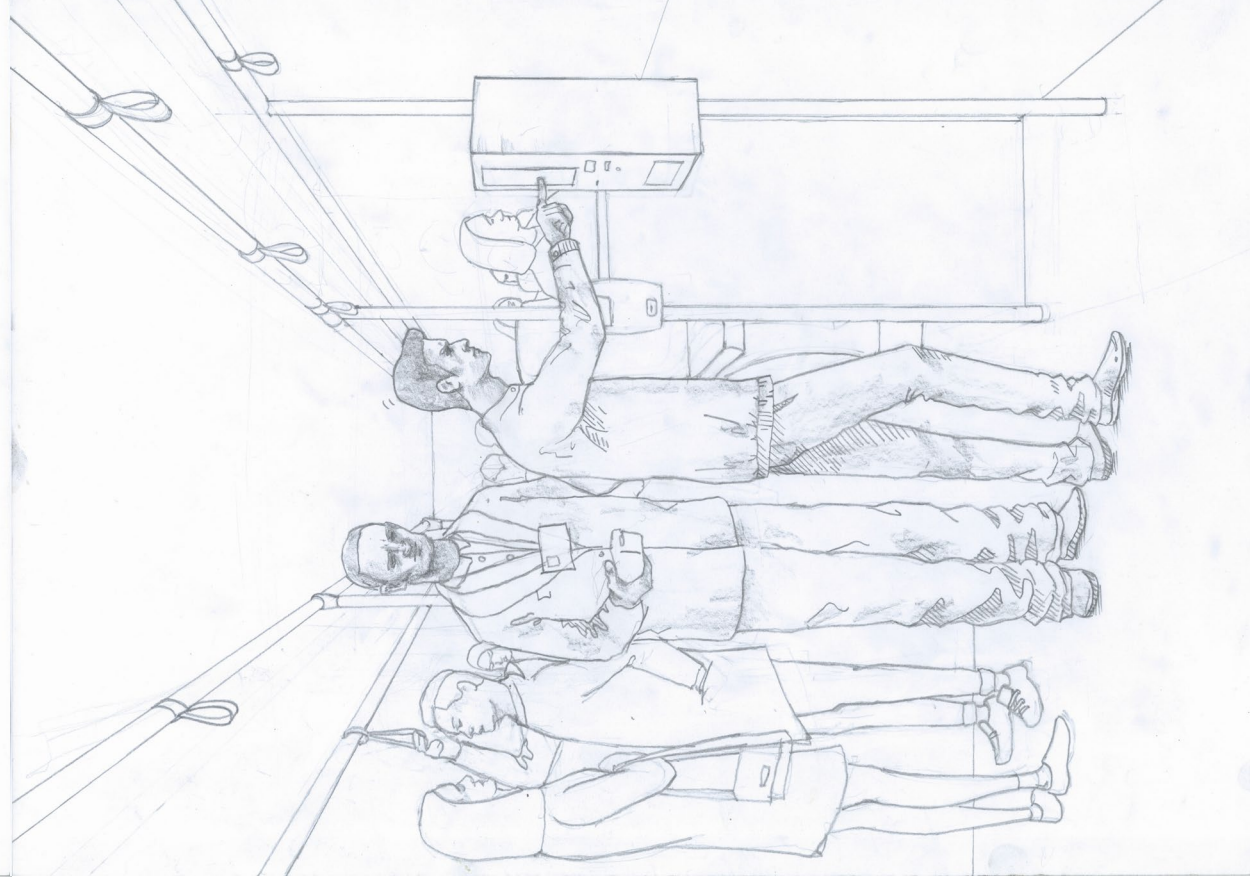


Новый быт, новые правила

То, что является обыденностью для местного населения, еще предстоит изучить. Транспортные правила в Варшаве довольно не стандартны для иностранцев. Но незнание закона не освобождает от ответственности.

Nowe życie, nowe reguły

Dopiero muszę poznać „codziennność” życia w Warszawie. Na przykład zasady korzystania z komunikacji miejskiej są nieoczywiste dla cudzoziemców. Jednak niezajomość przepisów nie zwalnia z odpowiedzialności.



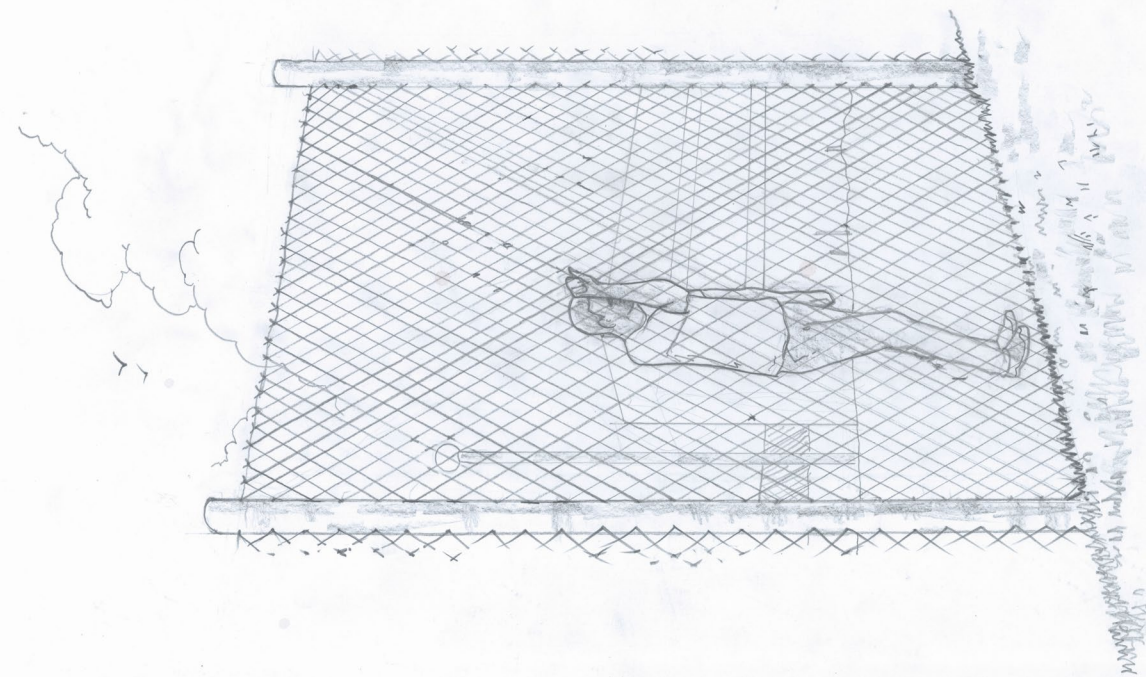


Беженцы в очереди за пособием

Раз в месяц люди со схожими проблемами встречаются вместе в Администрации по делам иностранцев. В долгих очередях есть время на обсуждение своих проблем и получение новой информации.

Uchodźcy w kolejce po zasiłek

Raz na miesiąc ludzie z podobnymi problemami spotykają się w Urzędzie do spraw cudzoziemców. Stojąc w długich kolejkach, mają czas na omówienie swoich problemów i zdobycie nowych informacji.

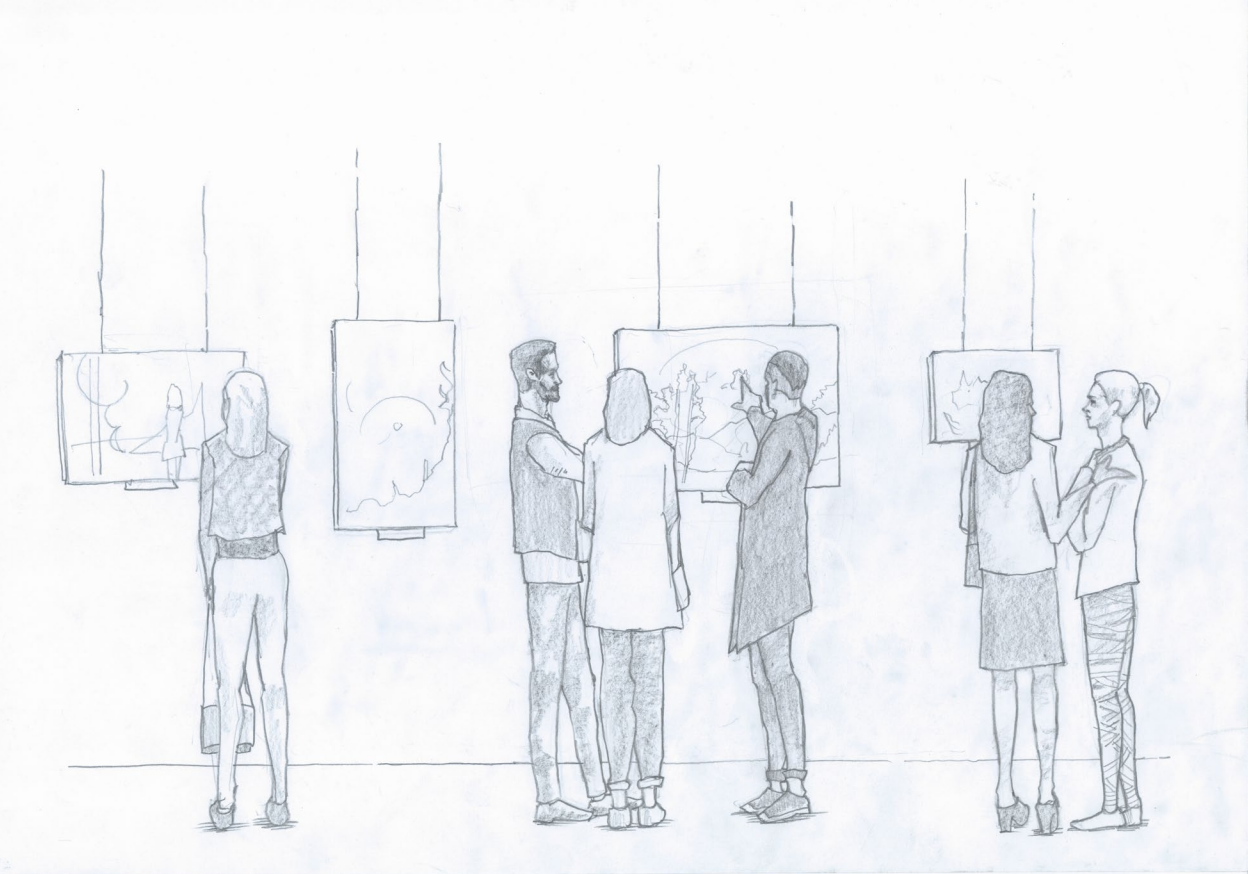


В закрытом лагере

Не всегда судьба иностранца складывается успешно. Я знаю, что некоторых по разным причинам помещают в закрытый лагерь для иностранцев в ожидании депортации. Это большая трагедия, особенно если человек разлучен с семьей.

W zamkniętym ośrodku

Nie zawsze los cudzoziemca układa się pomyślnie. Wiem, że niektórzy, z różnych przyczyn, są umieszczani w zamkniętym ośrodku dla cudzoziemców. Czekają tam na deportację. To jest wielka tragedia, zwłaszcza, kiedy człowiek jest w rozłące z rodziną.



Начать сначала

Главное для беженца - найти в себе силы начать снова и поверить в возможность успеха. Прекрасно, что в Польше немало людей доброй воли, способных прийти на помощь. В моем случае, это представители интеллигенции, которые организовали выставки моих работ. Жизнь продолжается!

Zacząć od początku

Najważniejsze dla uchodźcy to znaleźć siłę, by zacząć od początku i uwierzyć w możliwość sukcesu. Wspaniale, że w Polsce nie brakuje ludzi dobrej woli, którzy mogą pomóc. W moim przypadku byli to przedstawiciele inteligencji, którzy zorganizowali wystawę moich prac. Życie trwa dalej!

Nazywanie wstydu

„(...) wstyd, zezowaty i nieśmiały, prześladowuje postkolonialny świat ze stłuczonym lustrem w dłoni, odtwarza go się w zdumiewających zniekształceniach”¹.

Można podejrzewać, że doświadczenie różnorodności społecznej wiąże się ze wstydem. A dokładniej, że ze wstydem może się wiązać doświadczenie różnicy albo inaczej – doświadczenie tego, co nieznane. Ale czy „różnica” nie jest po prostu inną nazwą na to, co „nieznane”?

Doświadczenie różnicy i tego, co nieznane, z całą pewnością jest nieodłączne różnorodności społecznej. Doznania te uzasadniają, są w pewien sposób tożsame z naszym przeżywaniem różnorodności społecznej, czyli sytuacji, gdy mamy kontakt (bezpośredni lub pośredni) z ludźmi, którzy wyglądają inaczej niż „my”, z ludźmi, którzy modlą się w inny sposób, z ludźmi, którzy inaczej dbają o włosy i używają innych środków higieny osobistej, z ludźmi, którzy nadają inne znaczenie pewnym wartościom albo po prostu wyznają inne wartości.

Możesz mieć całkowitą pewność, że różnię się od ciebie, ale nie wiedzieć, w jaki sposób, pod jakim względem. Możesz też nie być pewny, czy się od ciebie różnię, ale podejrzewać, że tak jest. W każdym z tych przypadków różnica staje się nie-wiadomą. Różnienie się od innych i postrzeganie innych jako różnych od siebie to dwie strony tego samego medalu. Jaką ja zajmuję pozycję względem tej różnicy, a jaką ty? Czy ty lub ja ponosimy za nią jakąś odpowiedzialność lub winę? Czy mamy na istnienie lub nieistnienie różnicy jakiś wpływ?

Różnorodność społeczna wiąże się z pewnego rodzaju niepewnością, może budzić poczucie zagrożenia.

Może właśnie stąd bierze się sceptycyzm albo przynajmniej brak entuzjazmu wobec różnorodności społecznej? W końcu co jest przyjemnego w poczuciu, że jest się innym? Być może to dlatego różnorodność bywa sytuacją niekomfortową, której na pozór lepiej unikać.

Doświadczenie wstydu jest nieodłączne z doświadczeniem różnicy i niewiadomej. Wstyd nie jest emocją, której my, ludzie, szukamy. Być może jednak wstyd sam nas znajduje w sytuacji różnorodności społecznej?

Sally Munt nazywa wstyd „lepką” emocją²: *kiedy [wstyd] cię dotyka, zwykle pozostawia za sobą osad, do którego łatwo mogą przylgnąć inne emocje, takie jak zazdrość, nienawiść, pogarda, apatia, nadmierne skupienie na sobie, upokorzenie, wściekłość, zażenowanie i obrzydzenie, lista powiązanych emocji jest długa*³. Co więcej, odwołując się do prac Simona Williama⁴ o przekazywaniu doświadczeń emocjonalnych w interakcjach między ludźmi, Munt wyjaśnia, że: *Wstyd to emocja, która szybko się rozprzestrzenia, jest zaraźliwa, co oznacza, że może krążyć i być roznoszona z dużą intensywnością. Wstyd jest w osobiwy sposób intrapsychiczny: wykracza poza granice ciała nosiciela, które jest dla niego naczyniem – w grupach społecznych zawstydzanych znajdują się jednostki, które internalizują piętno wstydu, wplatając go we własne życie, a każda z nich odtwarza konkretne subiektywne doświadczenie wstydu, łącząc je ze specyficznymi patologiami osobistymi. Można dostrzec powtarzające się wzory wstydu, a wówczas możliwe staje się odkrycie wspólnych scenariuszy doświadczenia wstydu, które pozwalają na zrozumienie idiosynkrazji wstydu*⁵.

W jaki sposób wstyd się ucieleśnia?

Może to być rumieniec...

Subtelne pulsowanie skóry, kiedy tętno przyspiesza...

Fala gorąca albo zimna...

A w jaki sposób wstyd przenosi się między ciałami, między ludźmi, będącymi w stanie różnorodności społecznej?

UPRZYWILEJOWANIE

Krawiec siedzi w małym pokoju w swoim domu, który pełni funkcję warsztatu krawieckiego. Pomieszczenie zarzucone jest skrawkami materiału, z szuflad wystają suwaki, a na blacie dużego stołu leżą rozsypane guziki. Tuż obok, w rogu, stoi ogromny kredens z dostojnego ciemnego drewna. Możliwe, że kredens ma lustra po wewnętrznej stronie drzwi i dawno temu, jako młoda dama, żona krawca przeglądała się w nich w najnowszej kreacji swego męża, a efektowny kapelusz z szerokim rondem chwiał się lekko, gdy pochylała głowę, żeby podziwiać koronki i haftowany materiał sukienki.

Dziś jednak krawiec jest niskim, chudym mężczyzną z gładką cerą o zdrowym blasku, której dostojności dodają rzadkie brązowe plamki. Białe włosy są równo i gładko zaczesane, okrągłe oczy błyszczą żywo, uśmiech odświeża równe zęby. Jego warsztat pasuje do niego jak ulał. Rozgardiasz nie tworzy wrażenia chaosu, tylko sprawia, że pokój wydaje się przytulny.

Tego popołudnia w jego warsztacie jest dosyć ciemno. Trochę promieni słońca sączy się przez ciężkie zastony z zielonego aksamitu, które wiszą w ogromnym oknie głównie po to, żeby nie wpuszczać do środka letniego żaru. Resztę światła rzuca lampa stojąca w rogu.

Młoda kobieta stoi w środku pokoju i dobija targu. Przyniosła spodnie do naprawy. Zerkając na zegarek, szybko sprowadza rozmowę na temat płatności. Krawiec przytakuje, wstaje powoli od biurka, zostawiając spodnie na blacie i wyciąga do niej rękę, żeby ucisnąć jej dłoń.

Ogarnia ją zakłopotanie: nagle czuje się niekomfortowo, negocjując koszt usługi z tym starszym, polskim mężczyzną. Może dostaje za niską emeryturę, dlatego musi wyęźać wątłe ramiona i szczupłe palce, żeby dorobić? Kobieta przestaje myśleć o wynagrodzeniu, a do głowy zaczynają jej przychodzić pytania, na które nie ma miejsca w transakcji handlowej: Ile pieniędzy mu potrzeba? Czy bardzo mu trudno zdobyć to, czego potrzebuje? Czy jest mu trudniej niż jej, która może po prostu zadzwonić do rodziny w Kanadzie z prośbą o wsparcie, jeśli pod koniec miesiąca ma puste konto? Czy, jeśli da mu więcej, jego sytuacja się poprawi?

Wydaje jej się nieprzyzwoite, że to ona ma przewagę w tych negocjacjach, bo uświadamia sobie, że niczym na nią nie zasłużyła. Jest uprzywilejowana i nie ma pewności, w jakim stopniu szkodzi to lub może zaszkodzić ludziom wokół. Zawstydzają ją jej przywiązanie do przewagi i wynikającej z niej władzy.

Ich rozmowa dobiega końca, a ona zbiera swoje rzeczy i wychodzi z mieszkania krawca na klatkę schodową. Gdy słyszy, jak zatrzaskują się za nią drzwi, ogarnia ją ulga.

NIEŚWIADOMOŚĆ

W pewne leniwe niedzielne popołudnie starszy mężczyzna opowiada synowi o początkach swojej pracy zawodowej –w latach 70. zaczął pracę jako lekarz. W pewnym momencie przypomina sobie, że zajmował się romskimi pacjentami i opisuje, jak trudno było przekonać ich rodziny do opuszczenia szpitala po zakończeniu godzin odwiedzin.

Syna, który poszedł w jego ślady i też został lekarzem, zaskakuje, że frustracja ojca tym doświadczeniem jest wciąż tak żywa. Starszy mężczyzna jest wyraźnie poirytowany: ma zmarszczone czoło i napięte i zgarbione plecy, a splecione dłonie opiera na kolanach skrzyżowanych nóg, jakby próbował powstrzymać gotującą się w nim złość, którą nadal wywołuje to wspomnienie, poczucie, że nie rozumie, dlaczego jego pacjenci zachowali się w określony sposób. Dlaczego, mimo wielu próśb o opuszczenie szpitala, mimo wyjaśnień, że istnieją pewne reguły, których należy przestrzegać, mimo argumentów, że inni pacjenci czują

się skrępowani, że potrzebują ciszy i spokoju, żeby odpocząć... wyjątkowo liczne romskie rodziny uparcie tkwiły przy łózkach swoich krewnych, w zasadzie przejmując cały oddział.

Syn przygląda się ojcu w milczeniu. Czuje coś w rodzaju empatii i żalu, że tatę przed wieloma laty spotkała taka niezrozumiała i trudna do rozwiązania sytuacja. On przeszedł specjalne szkolenia przygotowawcze do zawodu, które obejmowały zajęcia na temat budowania relacji interpersonalnych z przyszłymi pacjentami oraz rozpoznawania potrzeb niemedycznych, które mogą okazać się ważne dla niektórych pacjentów, takich jak potrzeby uwarunkowane np. kulturą lub religią.

Syn zastanawia się, czy podzielić się z ojcem tym, czego się nauczył. W końcu wykorzystuje chwilę ciszy i mówi:

— *Wiesz, w kulturze Romów zostawić chorego członka rodziny to tak, jakby mu powiedzieć, że ci na nim nie zależy. Towarzystwo bliskich ludzi ma uzdrawiać i dodawać sił.*

Jego ojciec siedzi w ciszy i bezruchu. Wiatr zaszumił przyjemnie za oknem, muskając soczyście zielone liście na gałęziach drzew.

— *Nie wiedziałem o tym – odpowiada w końcu ojciec, wyraźnie poruszony prostotą tego wyjaśnienia.*

Starszy mężczyzna poczuł, jak wstyd przekuwa złość i frustrację w żal i smutek, a żar w jego ciele ustępuje miejsca uczuciu zimna.

ZACHOWANIE TWARZY

Targowisko pod gołym niebem na Stadionie Dziesięciolecia było w pewnym sensie symbolem Warszawy jako miasta kosmopolitycznego. Kosmopolityzm jest nowoczesny, czyli pożądany, ale zarówno kosmopolityzm, jak i nowoczesność wymagają różnorodności społecznej. Stadion był wielokulturowy⁶.

W rzeczywistości jednak targowisko było miejscem, gdzie ludzie o niższych zarobkach mogli kupić sprzęty domowe, środki czystości, bieliznę, materace czy meble taniej niż w centrach handlowych w Śródmieściu. Było też miejscem, gdzie ludzie mogli znaleźć pracę, prowadząc mniej lub bardziej

sformalizowaną działalność. W zasadzie, jako miejsce prowadzenia działalności gospodarczej, targowisko było wydajne, dynamiczne i świetnie zaopatrzone. Można się tam było natknąć na produkty i usłyszeć języki z całego świata, zarówno oglądając metki, jak i słuchając sprzedawców, którzy rozmawiali między sobą w jednym języku, a do klientów zwracali się po polsku, mówiąc z akcentem albo bez. Praca rozpoczynała się o świcie albo jeszcze wcześniej, transakcje były liczne i płynne, i nie było czasu na przerwy obiadowe.

Popołudniami, po całym dniu pracy, kiedy klientów było mniej, ale słońce wciąż bezlitośnie nagrzewało blaszane i materiałowe dachy stoisk, sprzedawcy zwalniali tempa, mogli usiąść, odpocząć. Mężczyźni grali w karty albo w szachy, kobiety otwierały pojemniki z przyniesionym z domu jedzeniem, dzieci jeździły na hulajnogach opustoszałymi teraz alejkami, między stoiskami.

Tomek, mężczyzna, który prowadził rodzinny biznes z ubraniami, przywitał się ze swoim kolegą Kubą, który miał stoisko po drugiej stronie alejki. Ich kontakty przebiegały zgodnie z rytmem codziennych stadionowych rytuałów. Nawiązali bliższą relację dzięki córkom, które były w tym samym wieku i przyjaźniły się prawie każdy weekend spędzając na wspólnej zabawie, gdy ich rodzice pracowali. Tomek mieszka w Polsce od wielu lat, ale zna polski na podstawowym poziomie – jego słownictwo rozwijało się w tempie i zakresie, jakiego wymagała jego praca przy obsłudze klientów. Kuba już kilka razy pomógł rodzinie Tomka w takich sprawach jak zapisanie córki do szkoły czy załatwienie formalności w urzędach.

Po kilku minutach towarzyskiej, kurtuazyjnej wymiany zdań Tomek poprosił Kubę o radę. Pokazał koledze SMS, jaki dostał wcześniej: „Wracaj do siebie chińska małpo!”. Zapytał Kubę, co to znaczy. Kuba przeczytał wiadomość, zastanawiając się, jak ją przetłumaczyć i czy w ogóle to robić.

Po chwili zapytał Tomka, czy zna nadawcę.

— *To SMS z nieznanego numeru – odpowiedział Tomek, kręcąc głową.*

Tomek wychowuje swoją córkę w Polsce, gdzie mieszka od ponad dziesięciu lat. Sumiennie wypełnia swoje obowiązki społeczne, pracuje, płaci podatki. Przez ten okres udało mu się dobrać do końca prawdziwego maratonu, jakim jest spełnienie wymogów formalnych, żeby uzyskać zezwolenie na pobyt stały w Polsce. Zdarzało się, że Tomek był traktowany jak ktoś „inny”, „dziwny” w biały dzień, na oczach Kuby i wszystkich innych handlarzy. Małe dzieci wytykały Tomka palcami, wyśmiewając się z jego włosów, oczu, postury.

— *Dziwoląg! – wołały.*

Czy Tomek nie jest Polakiem?

A może nie jest wystarczająco polski?

Jak za niski mężczyzna albo za gruba kobieta.

Kuba poczuł, jak ogarnia go złość.

Spojrzał jeszcze raz na słowa na ekranie i zrobiło mu się wstyd. Sam bez najmniejszej wątpliwości identyfikuje się jako Polak i nagle przez tę pewność znalazł się po drugiej niż Tomek stronie niewidzialnej barykady. Zastanawiał się, jak niebezpieczne może być niezachwiane poczucie tożsamości narodowej. Czy był Polakiem z urodzenia czy z wyboru? Czy tą pewnością co do swojej polskości wzmacniał – albo, co gorsza, budował – tę niewidzialną barierę? Kuba poczuł wstyd – wstyd, że jest Polakiem i wstyd za Polaków. Jakby był odpowiedzialny za myśli tego Polaka, który wysłał Tomkowi wiadomość.

NIERÓWNOWAGA WŁADZY

Najwyższa część targowiska na warszawskim Stadionie Dziesięciolecia, znana jako Korona, była miejscem, gdzie większość ludzi nie zapuszczała się

Korona stanowiła szczyt rozległego terenu targowego, który obejmował kilka poziomów i liczne sekcje (np. A, B, C, czy też „sekcję wietnamską”, „sekcję bułgarską” itp.). Na Stadionie panowało coś w rodzaju systemu feudalnego. Prawo do wystawiania towarów trzeba było kupić, a arbitralnie ustalone opłaty płacone były nieregularnie ekipie zarządzającej lub ich przedstawicielom.

Koronę wyróżniała nie tylko lokalizacja na targowisku i szczególnie wymagające warunki pracy⁷. Była to również jedna z najbardziej wielokulturowych części Stadionu. Pracowali tam ludzie z Armenii, Konga, Ukrainy, Nigerii, Gambii czy Pakistanu, sprzedając rozmaite towary – ubrania sportowe, płyty DVD, papierosy i alkohol – na tymczasowych, przenośnych stoiskach. Niektórzy handlowali wprost z toreb przewieszonych przez plecy. Jedzenie i napoje sprzedawano w bardziej stałych stoiskach. Dużą popularnością wśród handlarzy cieszył się czai z hojną ilością cukru, który był szczególnie lubiany w deszczowe dni wiosną i jesienią albo podczas zimowych mrozów.

Korona była również częściej kontrolowana przez policję i straż graniczną niż inne części bazaru. Ze względu na częste kontrole, część sprzedawców wypracowała specjalny system komunikacji. Sprzedawcy na zmianę pełnili funkcję czujek przy głównych wejściach na Stadion, uzbrojeni w krótkofalówki.

W odróżnieniu od większości ludzi, którzy przychodzili na Stadion na zakupy, przedstawiciele władz udawali się prosto na Koronę. Chcieli przeprowadzić inspekcję stoisk i towarów oraz sprawdzić dowody tożsamości i dokumenty sprzedawców. Policja i straż graniczna w Polsce nie musi mieć konkretnego powodu, żeby kogoś zatrzymać i zażądać od niego dokumentów do kontroli, wystarczy podejrzenie. Jednakże władze rzadko kontrolowały dokumenty innych handlarzy na rozległym terenie targowiska, a inspekcje towarów dotyczyły niemalże wyłącznie sprzedawców z Korony. Podczas „nalotów” konfiskowano towary uznane za nielegalne. Konfiskata odbywała się bezceremonialnie – kontrolujący zabierali po prostu towary ze stoisk i opuszczali Stadion.

Sprzedawcy z krótkofalówkami byli bezcenni dla wszystkich pracujących na Koronie. Jeśli nagle zaczynali się pakować, był to sygnał, że zaraz można się spodziewać nalotu. Niektórzy handlarze zapinali wtedy plecaki i sprawnie opuszczali Koronę. Inni wrzucali swoje produkty do wielkich toreb i biegli z nimi do zamykanych schowków albo do samochodów na parking w niższej części targowiska, daleko od Korony.

Jeśli sprzedawcom udało się przeprowadzić tę błyskawiczną operację i zabezpieczyć swoje źródło utrzymania, władze zastawały ich przy stoiskach z jedzeniem i czajem, gdzie beztrako opowiadali sobie żarty w językach innych niż Polski. Policjanci i strażnicy mogli wówczas tylko przechadzać się między pustymi stoiskami: panowie feudalni odarci ze swojej władzy, jak nagi cesarz ze znanej bajki⁸.

Kontrole prowadzili zwykle duzi, silnie zbudowani, barczyści mężczyźni o mocnych karkach i udach, ubrani w czarne mundury z grubego, wytrzymałego materiału z wypchanymi kieszeniami na udach, piersiach i ramionach. Nikt nie wiedział dokładnie, co się w nich kryje, ale gdzieś w środku mogła być schowana broń. Sprzedawcy nie byli tak postawni, ale ciężko pracowali na utrzymanie, wystawieni na łaskę i niełaskę pogody, usiłując sprzedać swoje towary albo uchronić je przed konfiskatą.

Ale nawet takie chwile zwycięstwa miały posmak goryczy. Gdy policja i straż graniczna spacerowała między stoiskami, sprzedawcy wciąż łapali oddech po biegu. Uśmiechali się do ubranych na czarno mężczyzn; niektórzy ściskali im dłonie. Policjanci uśmiechali się w odpowiedzi i grożąc palcem handlarzowi, z którym właśnie wymienili uścisk, wołali żartobliwie:

— *Dobra robota, stary! Tym razem mnie pokonałeś, ale następnym razem cię dorwiemy!*

Obok konfliktu między priorytetem ochrony prawa i ochrony towaru toczyła się również walka o zachowanie godności w tych relacjach. Sytuacja, gdy jedni mogą wygrać, a inni co najwyżej mieć szczęście i ustrzec się porażki, rodzi wstyd. Wstyd o zapachu potu, oburzenia i adrenaliny.

IGNORANCJA

Mężczyzna stoi na rogu ruchliwej ulicy. Przed sobą ma rozłożone rozmaite przedmioty: buty, szczotki, baterie, muszki, długopisy, metalowe ozdoby, T-shirty i koszule o różnych kolorach i krojach. Ubrany jest w jasną tunikę narzuconą na luźne spodnie i bluzkę z długim rękawem. Spod nogawek spodni wystają noski butów z błękitnej skóry. Jego twarz jest pozbawiona

wyrazu. Jedynie wokół jego oczu, gdy mruży je na słońcu, widać napięcie. Jest gorący, słoneczny dzień, co u wielu rodziłoby czystą radość.

Do stoiska podchodzi kobieta. Wyraźnie rozkoszuje się ciepłą pogodą. Jej džinsowe szorty odsłaniają opalone, brązowe nogi. Podnosi różne przedmioty ze stoiska, komentując:

- *O, jakie to ładne! O, mojej przyjaciółce bardzo by się to spodobało! O, to wygląda na rzadki okaz, gdzie pan to znalazł? – Jej słowa są wyraźnie przyjazne.*

Podziwia towary przez jakiś czas, a potem podnosi wzrok i pyta o cenę ozdoby do włosów.

Mężczyzna pakuje wybrany przez nią przedmiot, a ona zagaduje:

- *Czy mogę zapytać, skąd pan jest?*

Mężczyzna odpowiada:

- *Z Nigerii – i wręcza jej paczuszkę, uśmiechając się uprzejmie.*

Kobieta jest podekscytowana.

- *O, mój kolega z pracy też stamtąd pochodzi! – woła, dotykając ramienia mężczyzny. – Dziękuję! – dodaje, odwraca się i odchodzi.*

Nie zauważa, że mężczyzna lekko wzdryga się po jej dotyku. Kobieta idzie szybko po słonecznym, betonowym chodniku z zakupem w dłoni, a jej ciało chłonie ciepło promieni.

Mężczyzna z niezmiennym wyrazem twarzy przysuwa do boku rękę osłoniętą materiałem bluzy i naciąga na głowę wyszywaną czapkę. Jedyny dźwięk, jaki go otacza, to nieustający, zdecydowany szum pędzących samochodów.

Czego potrzeba, żeby potrafić rozróżnić wstyd od złości w reakcji ciała?

Czy wstyd tylko dzieli?

Wstyd jest siłą, która może odpychać ludzi od siebie. Kiedy ludzie wchodzi z sobą w kontakt i doświadczają różnicy, wstyd i powiązane z nim emocje mogą wypełnić przestrzeń, którą inaczej wypełniłaby „wymiana” (np. pytania i odpowiedzi). Być może dlatego odwracamy się, zastaniając dla bezpieczeństwa głowę i oczy ramieniem, i uciekamy najdalej, jak to możliwe. Kiedy docieramy do domu, obwieszczamy:

- *Tam na zewnątrz jest różnorodność społeczna, to, co nieznane, różnica. Wstyd. Nie idźcie tam!*

Sally Munt dostrzega we wstydzie pewną uzdrawiającą siłę: Wstyd ma potencjał polityczny, ponieważ może doprowadzić do zerwania z konwencją społeczną wytyczoną przez hegemoniczne ideały, pozwalając na ponowne ustanowienie porozumienia społecznego. Może to przynieść radykalną zmianę i nadać podmiotowość społeczną, polityczną i kulturową osobom i grupom, które dotychczas były pozbawione głosu (...) dzięki czemu mogą zaistnieć politycznie i społecznie, a nowe poczucie tożsamości grupowej umożliwia skutecznie ubiegać się o prawa i ochronę”⁹.

Być może zatem najlepszym sposobem na przeciwdziałanie wstydowi jest zawstydzenie go? Mówienie o tym, jakie wywołuje skutki? Nazywanie i pokazywanie go, żeby przestał być urojoną chorobą, która gnębi nasze ciała i relacje z innymi ludźmi, a stał się widoczny, żebyśmy mogli się z nim „rozliczyć”. Kiedy zaraża nas wstyd i czujemy się niepewni, nieszczęśliwi, skrzywdzeni, a może też rozgniewani – w takich momentach, zamiast uciekać, zamiast skazywać się na kwarantannę w gettach z ludźmi podobnymi do nas, możemy spróbować podejść bliżej: na przykład zastanowić się, jak coś rozumiemy lub widzimy, zapytać dlaczego coś odbywa się w określony sposób, w jakie relacje jesteśmy uwikłani oraz o to, jaki mamy wpływ na tych, z którymi w te relacje wchodzimy.

Różnorodność społeczna pomaga odkrywać wstyd, ale jest to proces, który uczy pokory i wymaga kierowania się nowym instynktem i odwagą: żeby zamiast uciec, podejść bliżej.

Przypisy

1 Wicomb. 1998. „Shame and Identity: The Case of the Coloured in South Africa”, w: D. Attridge and R. Jolly (red.) *Writing and South Africa: Literature, Apartheid and Democracy, 1970-1995*. Cambridge: Cambridge University Press: 91–107 (s. 92). Oryginał brzmi: „(...) shame, cross-eyed and shy, stalks the postcolonial world broken mirror in hand reproducing itself in puzzling distortions”.

2 S. Munt, (2007), *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Hampshire, England: Ashgate Publishing, s. 12–13.

3 *Ibidem*: 2.

4 Williams, S.J. (2001) *Emotion and Social Theory*. London: Routledge.

5 *Ibidem*: 3.

6 Więcej refleksji o stadionie w: J. Warsza (red.), (2008), „Stadion X. Miejsce, którego nie było”, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, Korporacja Ha!art.

7 O warunkach pracy i relacjach społecznych na Stadionie Dziesięciolecia z perspektywy osoby, która tam pracowała, można przeczytać w: I. Nwamana, (2009), *Stadion. Diabelskie Igrzyska*, Warszawa: 2009.

8 H. C. Anderson, *Nowe szaty cesarza*. Baśń można przeczytać w internecie na stronie <http://basnie.republika.pl/noveszatycesarza.htm> (dostęp: 30.06.2015).

9 S. Munt, Sally, (2007), *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Hampshire, England: Ashgate Publishing, s. 4.



NÈGRE AFFRANCHI DE SURINAM

zdjęcie archiwalne

Portret van Kojo A Slen Gri, Photographie Française, 1883

Wydanie II pl. 17 uit

Światowa wystawa z Amsterdamu i Belgii w Holandii
Rijksmuseum

<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.434200>

1. Kto i dla kogo jest egzotyczny?

2. Jaki efekt chciała osiągnąć osoba, która skomponowała zdjęcie po lewej stronie?

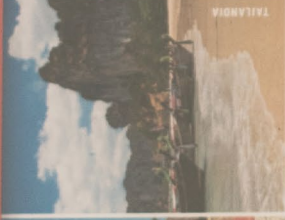
3. Czy ludzie i kultury mogą być „atrakcją turystyczną”?

4. Czy oglądanie może być przejawem władzy osoby patrzącej wobec osoby obserwowanej?

PODRÓŻYJ DREAMLINEREM:

DOMINIKANA, KUBA, ISLA MARGARITA, ZANZIBAR, Tajlandia

MINIKANA



Tajlandia

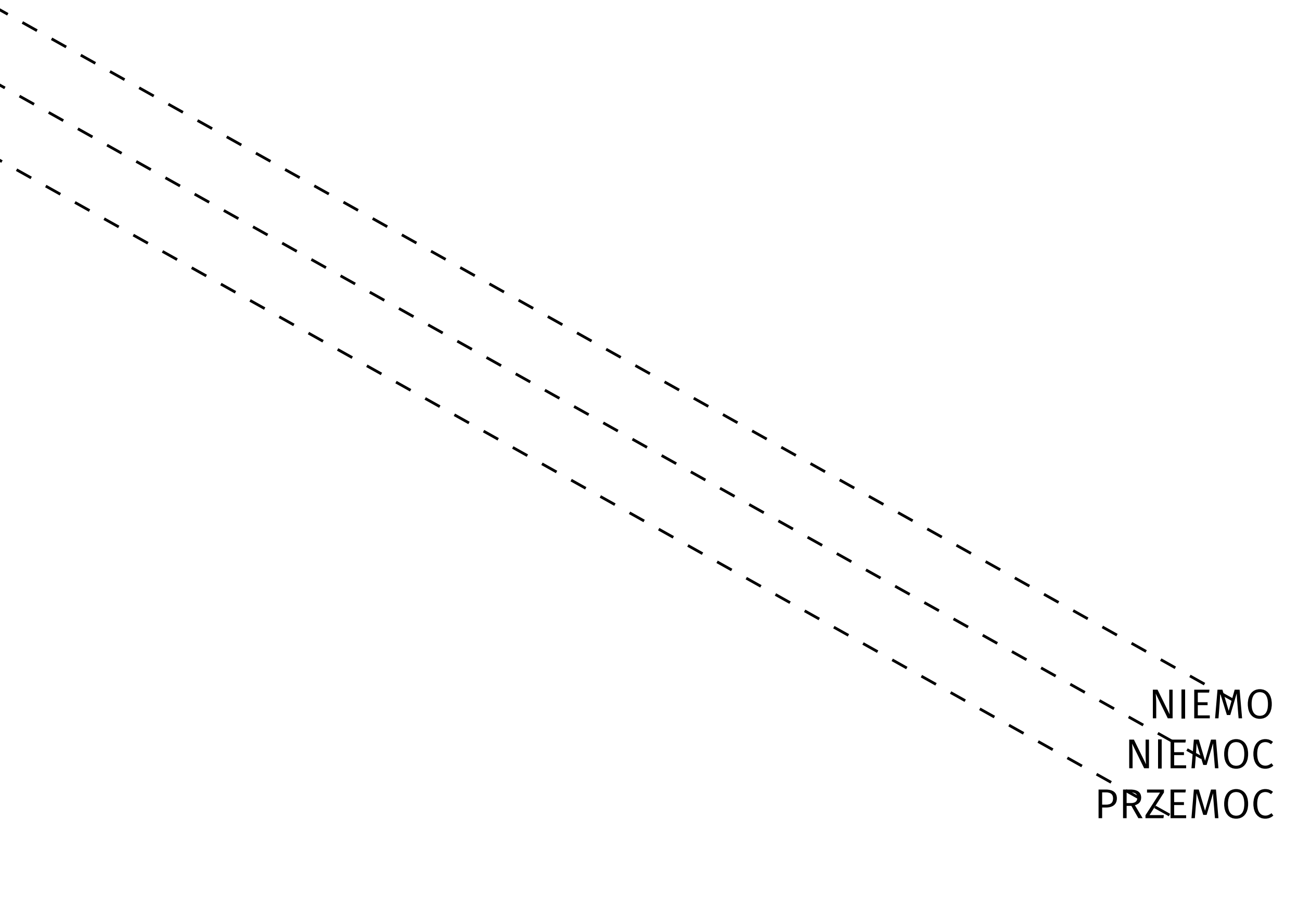
KUBA

ISLA MARGARITA



ZIMA 15/16

CZAS NA EGZOTYKĘ!



NIEMO

NIEMOC

PRZEMOC

Kamil Kamiński

Islamofobia w Polsce – o postrzeganiu siebie nawzajem

Wstęp

Islam, muzułmanie, wielokulturowość – pojęcia te w ostatnich latach stały się obiektem zainteresowania wielu ludzi. Osoby nie zajmujące się na co dzień tematyką migracji, dialogiem międzyreligijnym i międzykulturowym, zaczęły interesować się tymi zagadnieniami. Szczególne miejsce w tych zainteresowaniach zajmuje islam oraz muzułmanie i muzułmanki. Religia ta budzi zaciekawienie, zdziwienie swoją odmiennością wobec katolicyzmu, którego wyznawanie deklaruje większość osób zamieszkujących

Polskę. W ostatnim czasie budzi również strach, który prowadzi do utrwalania się stereotypów i uprzedzeń wobec osób wyznających islam, a z czasem może skutkować wytworzeniem nieprzychylniej lub wręcz wrogiej postawy wobec islamu oraz muzułmanów i muzułmanek.

Islamofobia jest pojęciem, które budzi wiele dyskusji¹, a więc wymaga doprecyzowania. W związku z wielością definicji, w niniejszym tekście termin „islamofobia” będzie rozumiany jako: postawa oparta na negatywnych poglądach, uprzedzeniach i nienawiści wobec islamu oraz muzułmanów i muzułmanek, oraz podejmowanie działań mających na celu promowanie takiej postawy². Islamofobia to irracjonalny strach wobec islamu, więc islamofobią nie jest dyskusja odnośnie religii, krytyka poszczególnych muzułmanów i muzułmanek, czy grup politycznych i religijnych powstałych w obrębie islamu. Należy zaznaczyć, że strach przed islamem może mieć również charakter dyskryminacji ekonomicznej, społecznej i socjalnej³. W niniejszym tekście terminy „antymuzułmański” i „antyislamski” będą stosowane jako synonimy „islamofobii”.

W tekście zastanawiam się, skąd bierze się islamofobia w Polsce, mimo niewielkiej i stałej liczby muzułmanów i muzułmanek w tym kraju. Żyjemy w świecie globalizującym się. Idee powstałe w jednym miejscu są szybko adaptowane w innym. Informacje rozprzestrzeniają się błyskawicznie i to, co wydarzyło się tysiące kilometrów od miejsca zamieszkania odbiorcy informacji, budzi w nim emocje i poruszenie. Podobnie jak profesor Bruno Drwęski, historyk, politolog wykładający w Narodowym Instytucie Języków i Cywilizacji Wschodnich (INALCO) w Paryżu, uważam, że polska islamofobia jest kliszą postaw i stereotypów powstałych w krajach Europy Zachodniej⁴, gdzie ma silne podłoże historyczne (wojny religijne, kolonializm). Ponieważ większość osób w Polsce nie ma bezpośredniej styczności z muzułmanami i muzułmankami, czerpią wiedzę o islamie oraz o muzułmanach i muzułmankach z mediów. Zaś media w Polsce (w tym internetowe) powielają opinie wygłaszane w mediach głównego nurtu w krajach Europy Zachodniej.

W niniejszym tekście analizuję trzy przypadki przejawów islamofobii z trzech różnych stron Polski w odniesieniu do

szerszego kontekstu obecności muzułmanek i muzułmanów w Europie i w Polsce. W drugiej części tekstu analizuję to, w jaki sposób media w Polsce opisują i przedstawiają islam oraz muzułmanów i muzułmanki. Twierdzę, że w Polsce nasilenie islamofobii jest nieproporcjonalne do niewielkiej liczby mieszkających tutaj muzułmanów i muzułmanek. Za ten stan odpowiedzialne są w głównej mierze media.

Muzułmanie w Europie i Polsce – kontekst islamofobii

Muzułmanie i muzułmanki pojawili się w Europie zaraz po powstaniu tej religii, ok. 700 roku naszej ery. Na samym początku byli to głównie kupcy i handlarze. Należy pamiętać, że niektóre obszary Europy znajdowały się, w różnych okresach historycznych, przejściowo pod panowaniem muzułmanów (część Półwyspu Iberyjskiego, Sycylia, Bałkany). W związku z tym na terenie Europy istnieją obszary od setek lat zamieszkałe przez muzułmanów i muzułmanki. Oprócz krajów i regionów, w których muzułmanie i muzułmanki są większością (Kaukaz Północny, Bałkany, Turcja), w wielu krajach występują jako grupa mniejszościowa (Bułgaria, Polska, Grecja, Rumunia). Ważne jest więc, by opisując islam pamiętać, że ludność muzułmańska na Bałkanach, Kaukazie, w Europie Wschodniej i Środkowej ma również charakter autochtoniczny⁵. Obecnie, dyskutując o islamie, autorzy i autorki często ograniczają się do opisu ludności napływowej, która pojawiła się w Europie połowie XX wieku. W grupie tej, oprócz migrantów i migrantek zarobkowych, należy zauważyć również uchodźców i uchodźczynie. Szacuje się, że obecnie w Europie żyje ok. 40 mln (maksymalnie 50 mln) wyznawców i wyznawczyń islamu, w tym 15 mln muzułmanów napływowych i 25 mln autochtonów.

Przekazy historyczne ukazują, że w Polsce pierwsi kupcy i podróżnicy z krajów, gdzie islam jest religią większości w społeczeństwie, pojawili się już ok. X wieku. Pierwsi osadnicy muzułmańscy osiedlili się na ziemiach Polskich w XIV wieku. Byli to Tatarzy ze Złotej Ordy, głównie jeńcy wojenni, ale też dobrowolni migranci i migrantki. W późniejszych czasach

zgoda na osadnictwo i ziemia przyznawana była Tatarom za zasługi wojenne (np. wsparcie wojsk polsko-litewskich w bitwie pod Grunwaldem w 1410 r.). Do połowy XX wieku byli to głównie przedstawiciele i przedstawicielki islamu w Polsce. Sytuacja zmieniła się po drugiej wojnie światowej wraz z przyjazdem studentów i studentek wyznających islam. Odbywało się to głównie na zasadzie wspierania krajów rozwijających się i wymiany studenckiej z takich krajów jak Egipt, Liban czy Irak. Osoby te starały się nie rzucać w oczy, część zaś ukrywała swoją przynależność religijną, wiedząc, że przebywają w kraju komunistycznym, który piętnował wszelkie przejawy religijności. Wraz ze zmianą systemu politycznego, po roku 1989, do Polski zaczęli przybywać muzułmanie i muzułmanki zakładając tutaj firmy, prowadząc interesy z polskimi przedsiębiorcami, inwestując. Pojawiła się też ważna nowa grupa społeczna – uchodźcy i uchodźczynie oraz migranci i migrantki zarobkowi, wśród których byli i były oraz są nadal muzułmanie i muzułmanki.

Szacuje⁶ się, że obecnie w Polsce żyje ok. 15000-30000⁷ (maksymalnie 50000) muzułmanów i muzułmanek. Są to zarówno mieszkający tu od setek lat Tatarzy i Tatarki, konwertycy i konwertytki jak i cudzoziemcy i cudzoziemki.

W ostatnich latach obserwujemy w Europie wzrost negatywnych postaw wobec muzułmanów i muzułmanek⁸. Polska, mimo małej i niezwiększającej się liczby wyznawców i wyznawczyń islamu mieszkających w kraju, również doświadcza tego zjawiska⁹. Porównując wyniki badań Ośrodka Badania Opinii Publicznej (OBOP) z 2001¹⁰ roku i tych przeprowadzonych przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) z 2015 roku¹¹ można zauważyć wzrost islamofobii w Polsce. W badaniu OBOP z 2001 roku na pytanie „Z czym kojarzy się Polakom słowo islam?” 66% osób odpowiedziało, że z religią, a 35% islam kojarzył się z różną formą przemocy (wojna, terroryzm, Osama bin Laden, talibowie). Zaś w badaniu CBOS z 2015 roku 44% osób ankietowanych deklaruje, że ma chłodny stosunek do muzułmanów i muzułmanek, 64% ankietowanych zgadza się z opinią, że większość muzułmanów i muzułmanek jest nietolerancyjna wobec zwyczajów i wartości innych niż ich własne, 57% badanych kojarzy islam z przemocą i uważa, że religia zachęca do jej stosowania, 51% respondentów i respondentek jest zdania,

że muzułmanie i muzułmanki na ogół akceptują stosowanie przemocy wobec wyznawców innych religii.

Poglądy ksenofobiczne i islamofobiczne prowadzą również do działań przestępczych wobec muzułmanów i muzułmanek. Zgodnie z raportem prokuratury generalnej dotyczącym spraw prowadzonych w 2014 roku z pobudek ksenofobicznych lub rasistowskich¹², aż 188 postępowań dotyczyło spraw, w których atakowane były osoby wyznające islam. Była to druga najliczniejsza grupa, po osobach pochodzenia żydowskiego, narażona na ataki powodowane ksenofobią.

Wobec wyżej określonej sytuacji, twierdzę, że islamofobia w Polsce jest wtórna i nabyta. Jest powieleniem postaw powstałych w krajach Europy Zachodniej. Powiela uformowane tam stereotypy i postawy antyislamskie. W krajach Europy Zachodniej partie polityczne próbują przekuć strach wobec islamu na wyniki wyborcze. We Francji Marine Le Pen i jej Front Narodowy (fr. *Front National*) od lat stara się ukazać islam jako zagrożenie, jako tzw. „Piątą Kolumnę”. Podobne słowa można usłyszeć z ust Nigela Farage z Wielkiej Brytanii prowadzącego Partię Niepodległości Zjednoczonego Królestwa (ang. *UK Independence Party – UKIP*), polityków Ligi Północnej (wł. *Lega Nord*) z Włoch czy holenderskiej Partii Wolności (niderl. *Partij voor de Vrijheid – PVV*)¹³. Pojawiają się też ruchy, które za jedyny cel mają zwalczanie islamu. Takim zjawiskiem jest niemiecka partia Patrioci Europy przeciw Islamizacji Zachodu (niem. *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes – PEGIDA*)¹⁴, która, wykorzystując nastroje po zabójstwach w wydawnictwie Charlie Hebdo¹⁵ w Paryżu w styczniu 2015 roku, przeprowadziła szereg demonstracji gromadząc na nich tysiące osób¹⁶. W Polsce nie powstają jeszcze partie antyislamskie, antyimigranckie, choć pojawiają się już pierwsze próby zagośpodarowania strachu przed islamem do celów politycznych.

Po atakach z 11 września 2001 roku na budynki Światowego Centrum Handlu (ang. *World Trade Center WTC*) w Nowym Jorku w przekazach medialnych islam jest często utożsamiany z radykalizmem, terroryzmem, fundamentalizmem. Media odwołują się również do odpowiedzialności zbiorowej muzułmanów i muzułmanek, która polega na tym, że za czyny poszczególnych

osób, które deklarują się jako muzułmanie i muzułmanki, odpowiedzialność przypisywana jest wszystkim wyznawcom i wyznawczyniom tej religii. Osoby i grupy używające takich uogólnień nie rozróżniają odłamów islamu, nie zwracają uwagi na różnice kulturowe pomiędzy muzułmanami i muzułmankami z różnych części świata¹⁷. Oprócz oskarżeń o terroryzm i zagrożenie jakie niesie islam, często w publikacjach w negatywny sposób przedstawiających islam wspomina się o islamizacji Europy na drodze pokojowej. Poruszane są wątki braku integracji społeczności muzułmańskiej, wywyższania własnej religii i kultury przez społeczność muzułmańską, ale też dużej liczby dzieci rodzących się w rodzinach muzułmańskich w Europie¹⁸. W miastach w krajach takich jak Francja, Anglia czy Niemcy od lat powstają dzielnice muzułmańskie, następuje gettoizacja tej grupy w Europie. Tymczasem w mediach pojawiają się artykuły o miastach, w których „niektóre dzielnice są zamknięte dla niemuzułmanów, a porządku na ulicach pilnują imigranckie gangi i policja szariatu”¹⁹. Często, takie informacje nie są weryfikowane, a kolejne media (nawet głównego nurtu) powielają takie niesprawdzone informacje odnoszące się do muzułmanów i muzułmanek²⁰.

Niezgoda na stereotypy i uprzedzenia na temat islamu oraz muzułmanów i muzułmanek nie powinna jednocześnie powstrzymać dyskusji o radykalizmie w obrębie islamu oraz przemyśleń odnośnie polityki migracyjnej Unii Europejskiej, której jednym z priorytetów wydaje się być ochrona państw członkowskich przed radykalizmem. Poszukiwanie źródeł zjawiska islamofobii jest zadaniem, którego nie można mylić z dyskusją o różnicach kulturowych i religijnych. W wielu europejskich krajach muzułmanie i muzułmanki traktowani i traktowane są jako osoby drugiej kategorii, doświadczając dyskryminacji na wielu polach: podejmowania pracy²¹, edukacji, wolności w praktykowaniu swojej religii czy noszeniu symboli religijnych²². Nierzadko przypominane jest muzułmanom i muzułmankom, że są tylko gośćmi w Europie, przy jednoczesnym podkreślaniu wyższości własnej kultury nad kulturami krajów, z których pochodzą muzułmanie i muzułmanki²³. Powoduje to marginalizację tej grupy. W ślad za tym idzie opinia, że muzułmanie i muzułmanki nie pracują i wykorzystują

europejski system socjalny. Tym samym koło się zamyka. Muzułmanie i muzułmanki są dyskryminowani i dyskryminowane w wielu obszarach życia społecznego, a jednocześnie zarzuca im się życie na koszt państwa. Przestrzeń publiczna, zwłaszcza internet, jest zawłaszczana przez osoby i grupy posługujące się językiem nienawiści – przedstawianie muzułmanów głównie jako sprawców mordów, terrorystów, ale też wulgarne i obrażające muzułmanów i muzułmanki oraz ich religię komentarze, wypowiedzi, teksty. Prowadzi to do powstania nieprawdziwego obrazu wyznawców i wyznawczyń islamu wśród odbiorców i odbiorczyń przekazu, a w konsekwencji do nasilających się stereotypów, uprzedzeń oraz dyskryminacji. Niewiedza oraz strach generują wzrost negatywnych postaw wobec muzułmanów i muzułmanek. Świadczą o tym m.in. wpisy na forach internetowych oraz popularność grup antyislamskich na Facebooku²⁴.

Sytuacje konfliktowe – przypadki z trzech stron Polski

Poniżej, za pomocą trzech przypadków islamofobii w Polsce, przyglądam się różnym aspektom wykorzystywania strachu przed islamem oraz muzułmanami i muzułmankami do celów politycznych i ideologicznych. Staram się w tej analizie uwypuklić szczególną rolę mediów. Staram się pokazać, że brak kontaktu z muzułmanami i muzułmankami oraz nieznanostwo islamu, ujawniająca się w przekazach medialnych opisujących tę grupę w oparciu o wyżej opisane stereotypy i uprzedzenia, budzi strach, który z czasem przeradza się w agresję.

1. ŁOMŻA

Łomża jest miastem ok. 60-tysięcznym znajdującym się na wschodzie Polski. Miasto to od czasu drugiej wojny światowej jest miastem jednolitym kulturowo, narodowo, wyznaniowo. Dawno zatarta się pamięć o mieście sprzed lat – wielokulturowym, tętniącym różnorodnością. Przed wojną miasto zamieszkiwali Żydzi, Rosjanie, Ormianie, Polacy. Znajdowała się tam synagoga, cerkiew, kościół ewangelicki oraz kościoły katolickie.

Wojna pogrzebała ten świat. Przez ponad 50 lat w Łomży nie było muzułmanów i muzułmanek. Sytuacja zmieniła się pod koniec lat 90. XX wieku. W wyniku trwającego na Kaukazie konfliktu rosyjsko-czeczeńskiego duża grupa mieszkańców i mieszkanki Kaukazu została zmuszona do opuszczenia swojego kraju i udania się do krajów Europy Zachodniej i Środkowo-Wschodniej. Polska stała się pierwszym krajem, w którym Czeczeni i Czeczenki mogli i mogły poczuć się bezpiecznie. Dla większości z nich Polska była przystankiem w dalszej drodze do Niemiec, Austrii, Francji. Jednak przez jakiś czas zmuszeni i zmuszone byli i były, zgodnie z panującymi przepisami prawnymi, do przebywania w ośrodkach dla uchodźców (w przepisach prawnych mowa o: „ośrodkach dla cudzoziemców oczekujących na decyzję w sprawie wniosku o nadanie statusu uchodźcy”). Osoby starające się o status uchodźcy i mieszkające w ośrodkach dla uchodźców miały zapewniony dach nad głową, wyżywienie, opiekę lekarską. Dzieci miały możliwość uczęszczania do szkoły. Ośrodki te powstawały w byłych jednostkach wojskowych, hotelach robotniczych i lokowane były głównie na tzw. ścianie wschodniej²⁵. Ośrodek taki powstał również w Łomży oraz w leżącym w pobliżu Łomży Czerwonym Borze. W początkowym okresie uchodźcy i uchodźczynie byli traktowani przez mieszkańców i mieszkanki Łomży jak goście, którym należy się pomoc. Religia wyznawana przez te osoby, islam, nie odgrywała dużej roli w tym, jak były w tym okresie traktowane przez osoby mieszkające w Łomży.

Sytuacja zmieniła się po ataku na WTC w Nowym Jorku we wrześniu 2001 roku. Mieszkający w ośrodku muzułmanie i muzułmanki zaczęli i zaczęły powoli budzić niepokój w społeczeństwie łomżyńskim. Sytuacji nie poprawiał fakt, że uchodźców i uchodźczyń w Łomży zaczęto przybywać. Mieszkający w ośrodkach w Łomży i w Czerwonym Borze cudzoziemcy i cudzoziemki kończyli procedurę uchodźczą i zaczynali i zaczynały osiedlać się w Łomży. Stawali i stawaty się coraz bardziej widoczni i widoczne, uczestniczyli i uczestniczyły w życiu miasta: chodzili i chodziły do sklepów, uczęszczali i uczęszczały do szkół, korzystali i korzystały z komunikacji miejskiej itp. Jednak wraz z pojawieniem się licznej grupy cudzoziemców i cudzoziemek w mieście nie pojawiły się działania edukacyjne

mogące pomóc mieszkańcom i mieszkankom w zrozumieniu zmian społecznych zachodzących w mieście, nie mieli i nie miały dostępu do informacji o tym, kim są uchodźcy i uchodźczynie czy o islamie oraz o kulturze czeczeńskiej. Nikt nie odpowiadał na pytania mieszkańców i mieszanek miasta, które pojawiały się w przestrzeni publicznej i w prywatnych rozmowach: „Skąd się wzięli?”, „Kiedy wyjadą?”, „Czy nie stanowią zagrożenia?”. W tamtym okresie pierwszej połowy lat 2000 nie prowadzone były spotkania, warsztaty przybliżające tematykę wielokulturowości. Tymczasem w mediach coraz częściej pojawiali i pojawiały się muzułmanie i muzułmanki, którzy i które przedstawiani i przedstawiane byli i były jako zagrożenie dla tzw. „świata zachodniego”. Wybuchaly kolejne wojny, bomby, zamachy terrorystyczne w innych krajach Unii Europejskiej²⁶. Mimo tego, że wydarzenia te miały miejsce tysiące kilometrów od Łomży, wpływały na postrzeganie muzułmanów i muzułmanek mieszkających w tym mieście.

Pozostali mieszkańcy i mieszkanki Łomży zaczęli i zaczęły czuć niepokój mijając na ulicy mieszkających tam Czeczenów i Czeczenki, w większości wyznających i wyznające islam. Nikt nie odpowiadał na ten niepokój. Znaleźli się ludzie, którzy, czując ten strach, starali się go zagospodarować. Osoby o poglądach rasistowskich i ksenofobicznych zaczęły przedstawić Czeczenów i Czeczenki jako zagrożenie. Na przykład, na lokalnych forach internetowych pojawiały się wpisy krytykujące Czeczenów i Czeczenki²⁷. Wpisy te były coraz bardziej obraźliwe. Czeczeni i Czeczenki porównywani i porównywane byli i były do pasożytów, karaluchów, obrażany był Prorok Mahomet. Dużo wpisów dotyczyło również islamu i Koranu. Komentatorzy i komentatorki ukazywali islam jako religię prymitywną, wręcz przestępczą. Napięcie społeczne narastało.

W 2009 roku poseł związany z partią Prawo i Sprawiedliwość, Lech Kołakowski, wystosował list, w którym żądał zamknięcia ośrodka dla uchodźców w Łomży²⁸. W liście pojawiały się argumenty żywcem wzięte z forów internetowych: „Uchodźcy nam zagrażają; tworzą grupy przestępcze; nie chcą pracować”. Poseł, w liście, bezpodstawnie twierdził, że podobnego zdania są władze miasta, policja, Miejski Ośrodek Pomocy Społecznej. List posła spotkał się z reakcją osób i organizacji zajmujących

się pomocą uchodźcom, w tym także Fundacji Ocalenie, z którą współpracowałem. Przekonywaliśmy, że słowa takie z ust osoby mającej autorytet w oczach mieszkańców i mieszkank mogą prowadzić do eskalacji konfliktu między społecznością lokalną a uchodźcami i uchodźczyniami, tworzyć atmosferę napięcia i zagrożenia.

Mieliśmy rację. Dwa dni po publikacji listu doszło do pobicia dwóch Czeczenek²⁹, które, wracając z wizyty u koleżanki, zostały napadnięte przez zamaskowanego napastnika. Mężczyzna ten, bijąc kobiety, krzyczał, by wracały do Czeczenii, próbował też zerwać hidżab noszony przez jedną z nich. Na szczęście napastnik został spłoszony przez przechodzących obok mężczyzn. W tym momencie konflikt osiągnął apogeum. Polscy mieszkańcy i polskie mieszkanki miasta zaczęły i zaczęły głośniej wyrażać swoje obawy odnośnie mieszkających w Łomży muzułmanów i muzułmanek. Sami zaś uchodźcy i uchodźczynie nie zaczęły i zaczęły czuć się niepewnie w mieście. Kobiety nie wychodziły same po zmroku, niektóre rodziny bały się puszczać dzieci do szkoły. W grupie tej pojawiła się chęć odwetu. Młodzi Czeczeni zaczęli szukać pretekstu, by zaatakować rówieśników polskiego pochodzenia. Mała iskra mogła doprowadzić do większej liczby pobić, konfliktów i w konsekwencji do wymknięcia się sytuacji spod kontroli. Organizacje pozarządowe, diaspora czeczeńska, instytucje samorządowe i państwowe dążyły do uspokojenia sytuacji. Mimo tych działań, nadal pojawiały się próby mające na celu zaognienie konfliktu. Pojawiły się protesty³⁰, listy namawiające do działań antyczeczeńskich oraz nieprzychylnie muzułmanom i muzułmankom naklejki tzw. wlepki³¹.

Konflikt zdołano zażegnać. Jednak jego konsekwencje były wyraźne. Przeprowadzone przez Fundację Ocalenie i Centrum Badań nad Uprzedzeniami Uniwersytetu Warszawskiego badania dotyczące postrzegania Czeczenów i Czeczenek przez polskich mieszkańców i mieszkanki miasta jasno wskazały, że ponad 50% mieszkańców i mieszkank miasta negatywnie odnosi się do mieszkających w mieście muzułmanów i muzułmanek³². Działania antymuzułmańskie w Łomży, które stopniowo zmieniały postawy ludzi wobec islamu oraz muzułmanów i muzułmanek na negatywne, można powiązać z listem

wystosowanym przez posła Kołakowskiego. Właśnie w Łomży nastąpiła pierwsza w Polsce próba wykorzystania strachu przed islamem do celów politycznych. Pan poseł, planując start w kampanii wyborczej na prezydenta Łomży, postanowił zdobyć sympatię osób, które nie chciały, aby w mieście mieszkali Czeczeni i Czeczenki³³. Grupa protestująca przeciw obecności muzułmanów i muzułmanek w Łomży spotykała się w biurze posła³⁴. W przestrzeni publicznej słowa „Czeczen”, „muzułmanin”, „uchodźca” zaczęły być używane jako synonimy: każdy muzułmanin w Łomży to Czeczen, a każdy Czeczen to uchodźca, co znacząco uprościło dyskurs i przyczyniło się do wzmacniania stereotypów i uprzedzeń na temat tych grup społecznych. Zdecydowana reakcja osób zajmujących się pomocą dla uchodźców i uchodźczyń sprawiła, że działania posła nie przełożyły się na wynik wyborczy. Działania posła były też negatywnie oceniane przez władze jego partii, co sprawiło, że w następnej kampanii temat muzułmanów i muzułmanek mieszkających w mieście nie był poruszany. Należy jednak zakładać, że, wraz ze wzrostem liczby muzułmanów i muzułmanek w Polskich miastach zamieszkałych przez tę mniejszość, mogą pojawić się politycy próbujący wykorzystać islamofobię do osiągnięcia celów politycznych.

Oddzielną kwestią w tym wypadku były pojawiające się w internecie działania motywowane islamofobią. W okresie silnego konfliktu w Łomży, lokalne fora internetowe zdominowały komentarze nawołujące do nienawiści na tle narodowościowym i religijnym. Wpisy stawały się coraz bardziej wulgarne i agresywne. Pojawiły się pogrożki w stosunku do osób pomagających uchodźcom i uchodźczyniom. Jednak nienawistne działania nie skończyły się tylko na wpisach internetowych. Po pewnym czasie pojawiły się filmy³⁵ ośmieszające Czeczenów i Czeczenki. Oskarżani i oskarżane byli i byli w nich o przestępczość, życie na koszt państwa, terroryzm. Początkowo były to krótkie prezentacje tekstowe, powielające stereotypy. Ponieważ działania te spotykały się ze stanowczym oporem (m.in. organizacji pozarządowych, studentów Wyższej Szkoły Agrobiznesu w Łomży), osoby tworzące te materiały poszły krok dalej. Zaczęły śledzić mieszkających w mieście muzułmanów i muzułmanki i nagrywać ich z ukrycia. Ze zgromadzonych materiałów

tworzyły filmy. Oczywiście obraz muzułmanów i muzułmanek ukazany w tych materiałach był skrajnie negatywny. Zaczęto również przygotowywać filmy i pokazy slajdów ośmieszające, poniżające i szkalujące osoby pomagające muzułmanom i muzułmankom. Działania te nie były jednak skoordynowane. Z postępowań prokuratorskich wynikało, że osoby piszące posty często nie były mieszkańcami miasta, działały w pojedynkę. Mimo usilnych prób osób publikujących w internecie, nie powstała w Łomży zorganizowana i silna grupa, której celem było działanie antyislamskie czy antyczeczeńskie.

Ważnym aspektem przypadku Łomży jest również przenikanie się działań w internecie z działaniami w tzw. świecie rzeczywistym. Można tu wyróżnić np. zamawianie naklejek antyislamskich. Takie działanie miało miejsce w Łomży, gdy grupa trzech nastolatków zakupiła kilkaset naklejek antyislamskich i antyczeczeńskich. Rozkleili wlepki na terenie miasta. Ponieważ wlepek było dużo, odnieść można było wrażenie, że akcja ta jest realizowana przez dobrze zorganizowaną grupę. Efektem ich działań był wzrost napięcia w mieście, wzrost poczucia strachu i niepewności u zamieszkujących miasto muzułmanów i muzułmanek.

Jako Fundacja Ocalenie postanowiliśmy przeciwdziałać islamofobii i osłabiać jej wpływ. Od 2010 roku organizowaliśmy co roku Dzień Uchodźcy w Łomży – otwarte wydarzenie, w ramach którego ludzie różnego pochodzenia i różnej religii mieli szansę się poznać, nawiązać bezpośredni kontakt. W szkołach w Łomży też organizowaliśmy warsztaty dotyczące wielokulturowości oraz zajęcia sportowe dla uchodźców i uchodźczyń z Czeczenii i Polaków i Polek. Co ważne organizowaliśmy również warsztaty dotyczące kultury polskiej i polskiego prawa dla mieszkających w Łomży cudzoziemców i cudzoziemek. Ważnym wydarzeniem było też spotkanie międzyreligijne z udziałem przedstawicieli i przedstawicielek islamu, judaizmu i chrześcijaństwa. Działania te w widoczny sposób osłabiły stereotypy dotyczące muzułmanów i muzułmanek w społeczności łomżyńskiej. Jednocześnie, nie unikaliśmy trudnych tematów takich jak „terroryzm” czy „fanatyzm religijny”. Dzięki tym wydarzeniom muzułmanki i muzułmanie mogli i mogły zabrać głos w mediach we własnym imieniu. Wcześniej w mediach

przedstawiana była głównie perspektywa fanatyków religijnych, osób kierujących się w życiu nienawiścią. Ważne było zapewnienie Czeczenom i Czeczenkom możliwości przedstawiania swojej perspektywy w przestrzeni publicznej – to oni i one opowiadali i opowiadały o islamie, swojej kulturze, swoim życiu w Łomży i w Polsce. Ukazanie innej strony islamu jest bardzo cenne. Nie chodzi tutaj o wystawianie laurki i ukazywanie muzułmanów i muzułmanek jako osób bez skazy. Ważne jest, by pokazać prawdziwy obraz i różnorodność postaw w tej grupie.

Opisana sytuacja w Łomży jest przykładem tego, jak strach przed muzułmanami i muzułmankami może być wykorzystywany do próby osiągnięcia celów politycznych. W Polsce nie ma aktualnie partii antymigranckich, antymuzułmańskich (lub też ten wątek nie jest silnie poruszany przez istniejące partie), jednak sytuacja w Łomży ukazuje, że, przy sprzyjających okolicznościach, mogą one powstawać. Analizując powyższy przypadek, widzimy, jak konflikt ewoluuje, przekształca się. Wybuch agresji nigdy nie pojawia się znikąd. Zaczyna się od braku działań edukacyjnych, zaniedbania, braku przemyślanej polityki migracyjnej. W przypadku Łomży, problem zaczął się właśnie od nieprzemyślanej polityki migracyjnej. Umieszczenie w bliskiej odległości dwóch ośrodków dla uchodźców bez wytłumaczenia mieszkańcom i mieszkankom miasta, kim są mieszkające tam osoby, powodowało, że pojawiały się pytania. Ignorowanie pytań przez władze lokalne spowodowało, że konflikt narastał. Ignorowanie strachu mieszkańców i mieszanek miasta oraz nienawistnych wpisów, doprowadziło do sytuacji, w której osoby o poglądach ksenofobicznych i rasistowskich poczuły przyzwolenie społeczne do swoich działań. Nie żyjemy w próżni, stąd sytuacja międzynarodowa ma wpływ na życie ludzi mieszkających tysiące kilometrów od wzbudzających emocje zdarzeń. Zamachy terrorystyczne wraz z komentarzami medialnymi skutecznie potęgują strach przed muzułmanami i muzułmankami. Ponieważ mieszkańcy i mieszkanki Łomży szukali i szukały odpowiedzi na pytania, pojawiły się osoby, które postanowiły na nie odpowiedzieć. „Boisz się muzułmanów? I słusznie, bo to terroryści i złodzieje”. „Nie układa Ci się w życiu? Nie masz pracy? To z powodu migrantów i migrantek żyjących na Twój koszt”³⁶.

BIAŁYSTOK

Łomża nie jest jedynym w Polsce przykładem na to, jak strach wobec muzułmanów i muzułmanek może przerodzić się w islamofobię. W 2011 roku w Białymstoku miały miejsce zdarzenia, które, w podobny sposób co w Łomży, miały na celu zastraszenie cudzoziemców i cudzoziemek mieszkających w tym mieście. Działania te nasilały się aż do 2013 roku, kiedy doszło do serii zdarzeń ksenofobicznych i rasistowskich. W odróżnieniu od Łomży, Białystok jest miastem, w którym od setek lat i do dzisiaj mieszkają osoby różnych wyznań i narodowości. W mieście od wielu lat działa ośrodek dla uchodźców, w którym przez długi czas większość stanowili muzułmanie i muzułmanki z Kaukazu. Mimo tego że Białystok jest miastem wielokulturowym, podobnie jak w Łomży, czuć było napięcie wynikające z pojawienia się grupy wyróżniającej się od większości społecznej, jaką byli muzułmanie i muzułmanki z ośrodka dla uchodźców.

W odróżnieniu od opisanej wcześniej sytuacji w Łomży, w Białymstoku pojawiła się zorganizowana grupa, której działania były motywowane nienawiścią religijną, narodowościową, rasizmem i ksenofobią. Oprócz działań w internecie i za pomocą mediów społecznościowych, grupa ta zaczęła działać również w przestrzeni miasta. Początkowo działania te nie były skoordynowane, ale zdarzały się regularnie. Pobicia, zastraszanie cudzoziemców i cudzoziemek stały się normą w mieście. Zdarzenia te jednak nie spotkały się z silną reakcją ze strony władz miasta czy organów ścigania i były traktowane jako zwykłe przestępstwa. Starano się nie ukazywać aspektu rasistowskiego, a traktować je jako „zwykłe” pobicia, zastraszania. Mimo silnych apelów organizacji pozarządowych nie łączono również tych działań z jedną grupą. Spowodowało to, że grupa ta, złożona ze skinheadów i kibiców lokalnego klubu piłkarskiego, zaczęła dokładniej i planowo prowadzić swoje akcje oraz pozwalać sobie na coraz większą brutalizację³⁷.

Jednym z pierwszych aktów zorganizowanej przemocy było podpalenie domu modlitwy muzułmanów w 2011 roku³⁸. Sprawcy weszli do Centrum Kultury Muzułmańskiej i zaczęli je dewastować, po czym je podpalili. To był dopiero początek eskalacji działań. Kolejnym było podpalenie mieszkania,

2.

w którym mieszkała para hindusko-polskiego pochodzenia³⁹. W nocy drzwi mieszkania zostały oblane łatwopalną substancją i podpalone. Trzeba zauważyć, że osoby zwalczające muzułmanów i muzułmanki oraz islam atakują również osoby, które według nich są muzułmanami, czyli takie, które inaczej wyglądają (karnacja, broda) lub noszą strój odbiegający od zwyczajowego w Polsce. Powoduje to, że ich ofiarami stają się osoby wywodzące się z zupełnie innego kręgu kulturowego, religijnego czy językowego niż te, które można by kojarzyć z islamem. Nie chciałbym przesądzać, czy w przypadku podpalenia mieszkania małżeństwa czynnik ten był dominujący (grupa dokonująca tych aktów miała charakter rasistowski), jednak, rozpatrując inne tego typu akty przemocy, należy takie czynniki brać pod uwagę.

Wiosną 2013 roku podpalono drzwi mieszkania rodziny czecheńskiej⁴⁰. W nocy nieznani sprawcy oblali substancją łatwopalną drzwi i podpalili je, zostawiając mieszkających tam muzułmanów i muzułmanki na pastwę płomieni. Mieszkająca tam cudzoziemska rodzina zauważyła pożar na tyle wcześnie, by uniknąć tragedii. Kolejne miesiące obfitowały w podobne wydarzenia: pobicia⁴¹, wybijanie szyb, ataki na kobiety, dzieci⁴², podpalenia samochodów⁴³.

Sprawa gangu skinheadów białostockich stała się tematem ogólnopolskim. Ówczesny minister sprawiedliwości, Bartłomiej Sienkiewicz, wręcz stwierdził: „Jedno mogę powiedzieć, jeśli chodzi o środowiska skinheadowskie: «idziemy po was»”⁴⁴. Nie można było już chować głowy w piasek i udawać, że nie ma problemu. Zaczęły się pierwsze próby zaradzenia sytuacji: działania edukacyjne, działania policji i prokuratury, marsz przeciw rasizmowi. Grupa złożona ze skinheadów czuła się na tyle bezkarna, że zakłóciła marsz przeciw rasizmowi, który był organizowany w Białymstoku. Mimo wnoszenia rasistowskich okrzyków, policja nie interweniowała⁴⁵.

W tym samym czasie zaczęło dochodzić na terenie województwa podlaskiego do dewastacji miejsc związanych z mniejszościami religijnymi i narodowościowymi. Został pomalowany pomnik upamiętniający zamordowanych i zamordowane Żydów i Żydówki w Jedwabnem⁴⁶, zniszczono dwujęzyczne tablice



Naziści obok członków skrajnie prawicowej reakcyjnej i monarchijnej niemieckiej Narodowej Partii Ludowej (DNVP)

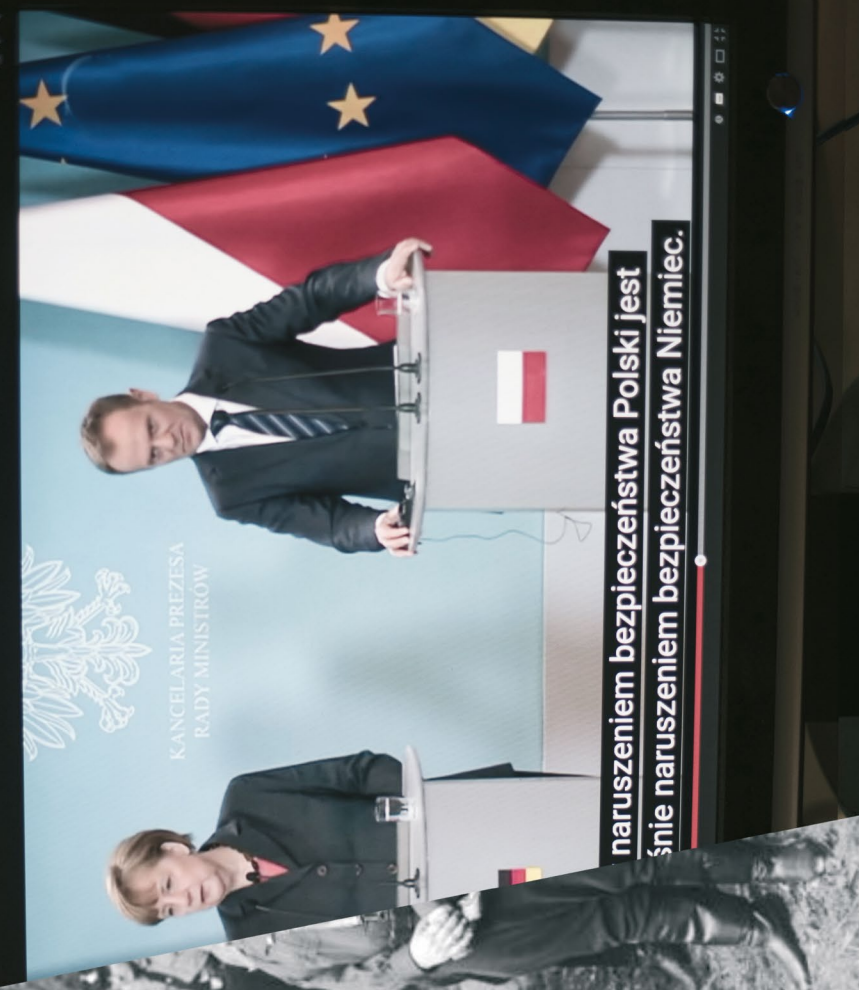
datowane na 1931 - 1932

(c) Bundesarchiv, Bild 102-02134 / CC-BY-SA https://en.wikipedia.org/wiki/Nazism#/media/File:Bundesarchiv_Bild_102-02134,_Bad_Harzburg,_Gr%C3%BCndung_der_Harzbuerger_Front.jpg

zdjęcie archiwalne

zdjęcie współczesne

Telewizyjna relacja spotkania premiera Polski Donalda Tuska i kanclerz Niemiec Angeli Merkel
David Sypniewski, 2015



1. Jak byś zinterpretował ten kolaż, gdyby był na okładce „Frondy”?
2. Jak byś zinterpretował ten kolaż, gdyby był na okładce „Gazety Wyborczej”?
3. „Niemcy” czy „naziści”?
4. Jak można przekształcić „relację władzy” w „relację wzajemności”?

informacyjne w gminie Orla⁴⁷ oraz zdewastowano meczet w Kruszynianach⁴⁸. Meczet został pomalowany w wizerunki świń (które uznawane są w islamie za zwierzęta nieczyste), trupie czaszki z pieszczelami.

W przypadku Białegostoku mamy do czynienia z grupą z założenia rasistowską i ksenofobiczną. Muzułmanie i muzulmanki byli i były celami ataków, jednak nie stanowili i nie stanowiły jedynej grupy zagrożonej atakami. Jak wspomniałem powyżej, niszczone były miejsca związane z innymi religiami czy grupami narodowościowymi. Dochodziło również do pobic osób ze względu na ich kolor skóry⁴⁹, orientację seksualną, przynależność subkulturową lub wyznawane poglądy⁵⁰. Grupa ta w swojej ideologii odwoływała się do faszyzmu i powiązana była z grupami tego typu z innych krajów europejskich. W kręgu tym silny akcent położony był na fizyczne wyeliminowywanie przeciwnika. Grupa, zgodnie z danymi podawanymi przez media, miała charakter przestępczy i zajmowała się również wymuszeniami, handlem narkotykami, zastraszaniem. Zainteresowanie władz centralnych, działania władz samorządowych, organizacji pozarządowych, a przede wszystkim mediów sprawiły⁵¹, że działaniami grupy intensywnie zajęła się policja i prokuratura. Zaczęły się aresztowania⁵², co ostatecznie skutecznie ograniczyło działalność grupy.

POLSKA LIGA OBRONY

Od jakiegoś czasu mamy do czynienia w Polsce z nowym rodzajem grup ksenofobicznych i rasistowskich, a mianowicie grupami antyislamskimi. Należy je odróżnić od grup nacjonalistycznych i skinheadowskich, choć środowiska te oddziałują na siebie i przenikają się. Osoby wchodzące w skład grup antyislamskich są skoncentrowane tylko na walce z islamem, muzulmanami i muzulmankami. Starają się prezentować jako troskliwi obywatele i obywatelki, ukrywać agresywny charakter grupy, pokazywać siebie, jako osoby broniące się przed terrorem. W Polsce tego typu grupą jest tzw. Polska Liga Obrony (Polish Defence League, dalej jako PLO). PLO stara się za wszelką cenę nie być kojarzona z ruchami skrajnej prawicy czy bojówkami skinheadowskimi. Jej członkowie i członkinie

3.

starają się pokazać jako zatroskani obywatele i obywatelki, którzy chcą uchronić Polskę przed niebezpieczeństwem, jakie niesie islam. Jednak, przyglądając się bliżej PLO, widzimy, jakie niebezpieczeństwo niesie ta grupa. Już samo nazewnictwo stosowane w PLO świadczy o jej paramilitarnym charakterze. Poszczególne oddziały regionalne nazywane są „dywizjami”. Na stronach internetowych i w mediach społecznościowych pojawiają się odniesienia do wypraw krzyżowych, walki o zachowanie „europejskiej tożsamości”⁵³. Grupa ta ma wiele „stopni wtajemniczenia”. By móc zacząć działać, osoba zainteresowana udziałem w PLO musi wypełnić ankietę i odbyć rozmowę weryfikującą. Następnie musi wykazać, że będzie przydatna dla grupy. Niejednokrotnie członkowie i członkinie organizacji starają się zostać wolontariuszami i wolontariuszkami organizacji zajmujących się pomocą muzulmanom i muzulmankom, zbierając informacje o pracujących tam osobach, o działaniach, jakie prowadzi dana organizacja, o osobach korzystających z pomocy. Odwiedzają również meczety czy uczestniczą w spotkaniach dotyczących islamu, starając się przedstawiać tam swoje opinie i tezy. Działania te mają charakter np. infiltracji „środowiska muzulmańskiego” lub sporządzania planów miejsc, gdzie pracują muzulmanie i muzulmanki. Działania te mają również na celu: „poznanie wroga” oraz „osłabienie jego czujności”⁵⁴.

Działania PLO nie ograniczają się jednak tylko do infiltracji czy dyskutowania. Część osób działa w tak zwanych akcjach bezpośrednich: rozkleja naklejki, fotografuje mieszkania muzulmanów i muzulmanek. Podczas tych akcji zdarza się również zastraszanie: odwiedzane są restauracje i bary prowadzone przez muzulmanów i muzulmanki, wystawianie są „patrole” pod mieszkaniami muzulmanów i muzulmanek. Ma to wywołać poczucie zagrożenia, strach. Podobną taktykę stosowano w Łomży, nagrywając z ukrycia mieszkających tam muzulmanów i muzulmanki, ale w odróżnieniu od Łomży, gdzie działały pojedyncze osoby, w przypadku PLO jest to skoordynowana grupa osób. PLO „wstawiła się” również tzw. akcjami dyskotekowymi⁵⁵. Akcje te polegały na odwiedzaniu dyskotek i zaczepianiu przebywających tam muzulmanów rozmawiających z Polkami. Za muzulmanina mógł zostać uznany każdy, kto

według tej grupy posiadał cechy czyniące go wyznawcą Allacha. Jednocześnie PLO odcina się od rasizmu – często w ich komentarzach czy tekstach wspominani są przedstawiciele innych narodowości jako osoby pracowite i sumienne. Deklaracje są więc sprzeczne z praktyką działania organizacji. Ofiarami akcji dyskotekowych padali również Hindusi czy też chrześcijanie z krajów arabskich.

Oprócz organizowania szkoleń paramilitarnych prowadzonych przez byłych wojskowych i pracowników służb, PLO wzoruje się na działaniach grup terrorystycznych takich jak Al-Qaida⁵⁶ – można współpracować z PLO nie będąc jednocześnie jej członkiem lub członkinią. Osoby takie nazywane są „samotnymi wilkami”, co w sposób bezpośredni odnosi się do działalności terrorystycznej. Nie należąc oficjalnie do grupy, osoba może wykonywać zadania, które ewidentnie łamią prawo i są działaniami przestępczymi. Podpalanie drzwi, pobicia, niszczenie mienia – te akcje może wykonywać osoba nazywana samotnym wilkiem. Zarazem samej organizacji nie można zarzucić działań przestępczych.

PLO stara się również przekazywać swoją ideologię, informując o tym, jak islam zagraża Polsce i Europie. W tym zakresie ważne są działania w internecie, takie jak: zamieszczanie informacji pokazujących islam w negatywnym świetle, tworzenie filmików czy grafik antyislamskich. Zbierane są również wszelkie negatywne wydarzenia z udziałem muzułmanów i muzułmanek. Pojedyncze akty są traktowane jako reprezentatywne zachowanie i ukazwane jako umotywowane religijnie.

Opisane powyżej przykłady grup czy działań antyislamskich pokazują ich różnorodność. Istotne jest, by przyjąć do wiadomości, że w Polsce istnieją grupy rasistowskie i ksenofobiczne, które z powodów ideologicznych nie uznają żadnej „Inności”, nikogo kto odbiega od ich wzoru Polaka i Polki. Grupy te odwołują się do ideologii nazistowskiej, posługują się symboliką faszystowską. Przypadki te także pokazują, że pojawiły się pierwsze próby zagospodarowania strachu przed islamem do celów politycznych. Grupy te aktywnie działają w mediach internetowych i na portalach społecznościowych. Trzeba podkreślić,

że stereotypy i uprzedzenia funkcjonują również w mediach tradycyjnych stanowiąc tło, a czasem i uzasadnienie dla działań tych grup. W kolejnej części tekstu skupiam się na tym, jak media w Polsce opisują i przedstawiają islam oraz muzułmanów i muzułmanki.

Obraz islamu oraz muzułmanów i muzułmanek w mediach w Polsce

1. PRASA

Zainteresowanie tematem islamu oraz muzułmanów i muzułmanek w społeczeństwie zauważają media i wykorzystują to do zwiększenia nakładu sprzedaży i tzw. klikalności. Obraz muzułmanów i muzułmanek w mediach zmienia się, a datą przełomową jest 11 września 2001 roku i atak na WTC w Nowym Jorku⁵⁷. Przed zamachem kraje, w których islam jest religią wyznawaną przez większość społeczeństwa, były opisywane przy okazji artykułów traktujących o podróżach, egzotyce, oriencie. Muzułmanie byli przedstawiani jako bojownicy, awanturnicy, zaś „ich kobiety” jako ciche i posłuszne. Czasami do mediów głównego nurtu docierały informacje dotyczące zamachów, wojen prowadzonych w krajach, gdzie islam jest religią dominującą. Jednak świat ten był odległy i nie zagrażający w sposób bezpośredni.

Sytuacja zmienia się wraz z wrześniowymi atakami na WTC., a w przekazach medialnych na pierwszy plan zaczyna wysuwać się zagadnienie zagrożenia ze strony wyznawców islamu, co wzmacnia stereotypy o muzułmanach i muzułmankach. Zmienia się również nazewnictwo i postawa dziennikarzy i dziennikarek opisujących konflikty z udziałem muzułmanów i muzułmanek. Trwająca od 1994 roku walka Czeczenów o niepodległość ich kraju, zaczęta być przedstawiana jako walka religijna. Wczorajsi „bojownicy o niepodległość” stali się „terrorystami”. Zaczęto również zwracać uwagę na wyznawaną przez walczących religię i opisywać konflikty przez jej pryzmat – jednak tylko wtedy, gdy tą religią jest islam. Nie wzbudziło zainteresowania mediów to, jak religia wpłynęła na przykład na Andersa Breivika, który w lipcu 2011 roku na wyspie Utøya

w Norwegii zabił 77 studentów i studentek uczestniczących w wydarzeniu ocenionym przez Brievika jako zagrażające, bo otwartym na wielokulturowość. Religia też nie była prezentowana jako istotna w przypadku pilota, który w marcu 2015 roku w Alpach samobójczo rozbił samolot z pasażerami na pokładzie⁵⁸. Media wykorzystują też pojedyncze przypadki agresywnych zachowań muzułmanów i muzułmank, aby uprawdopodobnić negatywne tezy o społeczności muzułmańskiej. Islam oraz muzułmanie i muzułmanki są przedstawiani i przedstawiane w mediach w taki sposób, by budzić emocje. Opinie w tych kwestiach często wyrażają publicznie osoby, które nie mają merytorycznej wiedzy i kompetencji do formułowania rzetelnych wypowiedzi.

W Polsce media głównego nurtu przedstawiają islam w sposób obiektywny, skupiając się na tym, aby wydarzenia przyciągnęły uwagę jak najliczniejszej grupy odbiorców i odbiorczyń. Rzadko powstają reportaże, czy teksty pogłębiające tematykę islamu lub muzułmanów i muzułmank. Powstaje zaś dużo materiałów dotyczących wojen, tzw. Państwa Islamskiego, ataków terrorystycznych. Rzadko zdarzają się materiały ukazujące kulturę danego kraju, w którym większością są wyznawcy i wyznawczynie islamu, ukazujące muzułmanów i muzułmanki jako zwykłych ludzi, mających marzenia, problemy, zalety i wady. Stan ten powoduje, że niezaznajomiony z islamem odbiorca mediów w Polsce kojarzy islam wyłącznie z wydarzeniami negatywnymi. Myśląc o islamie widzi walczących w górach brodatych mężczyzn, krzyczących o zniszczeniu Europy. Widzi zamachy terrorystyczne i bestialstwo Państwa Islamskiego. Ponieważ większość Polaków i Polek nie ma bezpośredniej styczności z osobami wyznającymi islam, obraz muzułmanina terrorysty utrwała się. Pojedyncze ekscesy osób wyznających islam są nagłaśniane i opisywane tak, jakby były udziałem wszystkich muzułmanów i muzułmank. Informacje ukazujące muzułmanów i muzułmanki w innym świetle albo nie są pokazywane, albo są to krótkie teksty, umieszczone na dalekich stronach gazet, czasopism czy portali. Rzadko informacje pozytywne trafiają do czołówki programów informacyjnych czy na pierwsze strony gazet lub portali.

Oprócz mediów liberalnych mamy kilkanaście tytułów i portali internetowych o prawicowym charakterze⁵⁹. Tutaj, powielanie stereotypów odnośnie muzułmanów i muzułmank jest dużo częstsze. Według tych mediów „muzułmanin” to przede wszystkim groźny, poważny człowiek ortodoksyjnie przestrzegający zasad swojej religii, który w jej imię podejmuje ataki terrorystyczne oraz bierze udział w dżihadzie rozumianym jako walka z niewiernymi, którą ponadto nakazuje mu Koran. W opozycji do groźnego mężczyzny pojawia się, oparty na uprzedzeniach, obraz muzułmanki. Kobiety w islamie, według przedstawień upowszechnianych w przekazach medialnych, mają być podległe mężczyźnie, nie mieć własnego zdania, rodzić i wychowywać dzieci. W kontekście kobiet pojawiają się takie zagadnienia jak: morderstwa krwi (zemsty rodowe), oblewanie kobiet kwasem, obrzezanie dziewczynek. Nie przedstawia się jednak konkretnych jednostek – nie wspomina o kobietach walczących o swoje prawa w krajach takich jak Iran czy Arabia Saudyjska, nie zauważa się ruchów feministycznych w krajach, w których islam jest religią dominującą.

Kolejnym aspektem przekazów medialnych dotyczących islamu oraz muzułmanów i muzułmanki jest przedstawianie pojedynczych zdarzeń i nadawanie im znaczenia w odniesieniu do norm religijnych. Z lubością zbierane są informacje o przestępstwach dokonywanych przez muzułmanów w Europie. Nawet drobne przestępstwa (np. pobicie czy kradzież) ukazywane są przez pryzmat religii.

Ważnym elementem, który występuje w stereotypowych przekazach dotyczących islamu, jest seksualność. Temat ten rozgrzewa wyobraźnię publicystów. Pod tym kątem analizowany jest Koran, historia życia proroka Mahometa, obyczaje plemienne w różnych krajach, w których żyją muzułmanie i muzułmanki. To, co wynika z obyczajów i tradycji, np. obrzezanie dziewczynek, przypisywane jest wymogom religijnym, a nie zwyczajom konkretnej grupy etnicznej czy konkretnej kulturze. Muzułmanie przedstawiani są jako „dzikusy”, których celem jest rozmnażanie się i tym sposobem zapanowanie nad Europą. Poruszany jest również temat nienawiści do „niewiernych”, której przejawem są liczne gwałty i przyzwolenie na nie wobec kobiet nie będących muzułmankami.

Podsumowując, jak już wspomniałem, Polacy i Polki, poza nielicznymi wyjątkami, nie mają bezpośredniego kontaktu z muzułmanami i muzułmankami. Wiedzę o nich czerpią przede wszystkim z gazet, radio, telewizji, internetu. Z jednej strony jest to obraz negatywny: terroryzm, wojny, pobicia. Z drugiej strony piętnowane są zachowania godzące w mieszkających i mieszkające w Europie muzułmanów i muzułmanki. W Polsce media zajmowały się sytuacją w Białymstoku, rasistowskim napadami, podpaleniami mieszkań. Media głównego nurtu, które piętnują wszelkie objawy rasizmu, ksenofobii, częstą poruszają tematy, które nigdy nie ujrzałyby światła dziennego (np. sytuacja w ośrodkach zamkniętych dla cudzoziemców, opisane wcześniej zdarzenia w Białymstoku), gdyby ich bohaterami nie byli muzułmanie. Za działaniami interwencyjnymi często nie idą jednak działania edukacyjne. Odbiorcy więc mają z jednej strony obraz negatywny, z drugiej zaś „widzą” muzułmanów i muzułmanki jako ofiary zachowań ksenofobicznych i motywowanych nienawiścią religijną. Nikt nie wspomina o pozytywnych aspektach islamu czy muzułmanów i muzułmanek. Ciężko przebić się z informacjami o współpracy między wyznawcami różnych religii, dialogu międzykulturowym. Wyżej opisane mechanizmy charakteryzujące przekazy medialne zmuszają do zastanowienia się nad tym, czym są „wolność słowa” i „polityczna poprawność”. Należy wyznawców i wyznawczynie islamu traktować jako pełnoprawnych mieszkańców i mieszkanki miast, jako osoby o różnorodnym doświadczeniu życiowym. Zerwać z przedstawianiem ich tylko jako ofiary. Ukazywać rzetelne informacje o kulturze, obyczajach, podkreślać różnorodność wyznawców islamu.

MEDIA INTERNETOWE

Z badania ankietowego przeprowadzonego przez Centrum Edukacji Obywatelskiej w 2014 roku pt. *Internauci wobec mowy nienawiści*⁶⁰ wynika, że w 60% przypadków mowa nienawiści w internecie skierowana jest w muzułmanów i muzułmanki. Podobna skala tego problemu została opisana w badaniu Fundacji „Wiedza Lokalna”, dotyczącym mowy nienawiści na forach internetowych, które zostało opisane w ich „Raporcie mniejszości”⁶¹.

2.

Do działań antyislamskich wykorzystywane są również media społecznościowe. Na Facebooku jest kilkanaście grup antyislamskich. Najpopularniejszy fanpage „Nie dla islamizacji Europy” lubi niemal 200 tys. osób. Nie jest to jedyny tego typu portal w tym medium społecznościowym. W chwili, kiedy piszę ten tekst, działa kilkanaście stron o podobnym charakterze. Każda z nich ma kilkaset lub kilka tysięcy kliknięć „lubię to”. Dla porównania, strony promujące wielokulturowość, opisujące islam z innej, szerszej perspektywy, miewają kilkaset „lajków”. Oglądając treści zamieszczane w mediach społecznościowych można dojść do wniosku, że zagraża nam islam, terroryzm, „wojna cywilizacyjna”. Skala strachu przed islamem jest duża i zatacza coraz szersze kręgi.

Podobnie wydarzenia dotyczące krajów, w których islam jest religią większości społeczeństwa, ogniskują uwagę użytkowników portali typu wykop.pl, czy kwejk.pl. Na portalach tego typu przedstawiane są, głównie negatywne, artykuły odnośnie muzułmanów i muzułmanek czy islamu. Pojawiają się tam również tzw. memy (obrazki z tekstem/komentarzem), które przedstawiają w negatywny sposób osoby wyznające islam.

Ciekawym zjawiskiem (nie odosobnionym) jest portal euroislam.pl, którego celem jest „walka z fanatyzmem islamskim”. W odróżnieniu od grup skinheadowskich czy PLO, twórcy tego portalu starają się okraszać swoje wywody statystykami, opracowaniami naukowymi. Ich wypowiedzi i teksty są wyważone, czasem pisane przez naukowców. Wszystkie te zabiegi mają uwiarygodnić działania osób związanych z portalem. Na stronie nie ma tekstów popierających wielokulturowość czy ukazujących islam z różnych stron oraz wskazujących na jego różnorodność. Jest to przykład tego, jak osoby, które mają postawy antyislamskie starają się wykorzystać prawidła, jakimi rządzą się media. Jest to mechanizm polegający na wystłuchaniu obu stron. Zapraszane są osoby o skrajnych poglądach i pozwala się im „dyskutować”. Jednak dyskusja ta polega głównie na przekrzykiwaniu się. Portal euroislam.pl wykorzystując ten mechanizm stara się pokazać jako zrównoważony głos sprzeciwu wobec islamu. Z analizy tej strony internetowej jasno wynika, że jej autorzy i autorki traktują cały islam jako zagrażający „wartościom europejskim”. Nawet osoby uważane

za reformatorów islamu są ukazywane jako fanatycy religijni. Wykorzystywany jest też element teorii spiskowych. Ujawnianie są „fakty” ukrywane, badane są domniemane powiązania nawet reformatorów islamu z terrorystami, analizowane statystyki. Niebezpieczeństwo portali tego typu polega na tym, że pod płaszczykiem wolności słowa prezentowane są nam idee prowadzące do wzrostu nienawiści wobec osób wyznających islam. Proszę sobie wyobrazić, że w jednym miejscu znajdują się informacje o Polsce, ale są to tylko informacje negatywne, dotyczące przemocy i agresji. Pokazywane są tylko wypowiedzi fanatyków różnej maści. Alkoholizm, zabójstwa dzieci przez matki czy kontrowersyjne wypowiedzi pojedynczych księży są uznawane za reprezentatywne dla Polaków i Polek. Wyobraźmy sobie, że portal taki czyta mieszkaniec czy mieszkanka Indii, który czy która ma minimalną szansę na to, by spotkać Polaka czy Polkę. Jaki obraz pojawia się w jego lub jej głowie?

W internecie pojawiają się również filmiki, „memy” dotyczące islamu. Wykorzystanie tego typu narzędzi opisałem na przykładzie Łomży, jednak ich zasięg jest o wiele większy. Informacje w mediach internetowych pokazywane są również jako „odkrywanie ukrytej prawdy”. Jest to wielokrotnie powtarzana teza, że media głównego nurtu nie mówią prawdy o islamie ukrywając jego zbrodniczy charakter. Przykładem dobitnym takiego działania jest Kanał Mariusza Maxa Kolonki o wymownym tytule „Mówię jak jest”⁶². Na kanale tym pokazywane są pojedyncze akty dokonywane przez pojedynczych muzułmanów czy muzułmanki, które przy wykorzystaniu manipulacji są przedstawiane jako elementy szerszego planu, teoria spiskowa, która pozwala uwierzyć, że można łatwo uporządkować świat. Autor programu powiela stereotypy pokazywane w mediach zachodnich, np.: że celem muzułmanów jest, by islam stał się religią dominującą w Europie. Zrazem podkreśla brak reakcji krajów europejskich na ten rzekomy problem i ich słabość wobec islamu.

Potężnym mechanizmem wykorzystywanym w przekazach o muzułmanach i muzułmankach jest dehumanizowanie tych osób. Na przykład, w wypowiedziach na forach internetowych pojawia się sformułowanie „pasożyty” na określenie muzułmanów i muzułmanek mieszkających w Europie. Jednak to nie

jedyny zwrot, jakim określa się wyznawców i wyznawczynie islamu: „ciapaty”, „muslim”, „terrorysta”. Za sprawą takich określeń, w dyskusji przestają funkcjonować ludzie, a jakieś twory, które zagrażają „cywilizacji”, „naszej kulturze”, „naszemu stylowi życia” itd. Dehumanizując „wroga”, łatwiej jest zamknąć oczy na krzywdę, jaka się dzieje drugiemu człowiekowi, który w rzeczywistości tylko różni się wyznaniem, pochodzeniem narodowym czy kolorem skóry.

Co robić?

W wyżej opisanych przypadkach starałem się pokazać, że islamofobia w Polsce występuje coraz częściej i rośnie w siłę. Zjawisko to jest inspirowane doniesieniami medialnymi i wytworzonym przez media obrazem muzułmanki i muzułmanina. Część z portali celowo stara się zwiększyć poziom nienawiści do wyznawców i wyznawczyń islamu, większość jednak robi to w sposób nieświadomy lub niezupełnie celowy. Trudno zmusić media, by pisały w inny sposób niż dyktują im tzw. prawa rynku. W dzisiejszych czasach liczy się tzw. klikalność, „news”, liczba widzów, zadowolenie reklamodawców. Oprócz pisania listów do redakcji czy bojkotowania mediów przedstawiających rzeczywistość w sposób nierzetelny, płytki i obliczony na wywołanie sensacji, mamy jeszcze szereg innych możliwości, by próbować wpłynąć na zmianę sposobu działania mediów w kontekście przekazów wpływających na wizerunek muzułmanów i muzułmanek w przestrzeni publicznej, a co za tym idzie na zmianę postaw społecznych wobec tej grupy.

W Polsce brak jest systemowej edukacji dotyczącej migracji, wielokulturowości, religii innych niż katolicka. Powoduje to, że Polacy i Polki nie są przygotowani i przygotowane do kontaktu z osobami wywodzącymi się z innych kręgów kulturowych, wyznającymi inną religię. Często więc strach przed muzułmanami i muzułmankami spowodowany jest nieznaną im tą grupą lub poleganiem na swoich wyobrażeniach odnośnie tego, jak ta grupa funkcjonuje. Jak powiedziała jedna z przeciwniczek ośrodka dla uchodźców w Łomży: „Ja nie wiem, co im w głowie siedzi”. Brakuje więc wiedzy o muzułmanach czy

muzułmankach oraz o islamie. Dziennikarze i dziennikarki, podobnie jak ich czytelnicy i czytelniczki, prezentują różny poziom wiedzy na temat islamu, migracji, uchodźstwa. Jeżeli dany dziennikarz czy dziennikarka nie doksztadca się w danym temacie, siłą rzeczy posługuje się stereotypami, informacjami zastyszonymi czy skopiowanymi z mediów zagranicznych.

Rozwiązaniem jest wprowadzenie elementów edukacji wielokulturowej⁶³ i edukacji antydyskryminacyjnej⁶⁴ do systemu szkolnictwa. Pozwoliłoby to na rzetelne przygotowanie młodych ludzi do życia w społeczeństwie globalnym, przenikającym się. Zmiany te wymagają jednak czasu, ale już dziś można przeprowadzać warsztaty w szkołach, co czynią organizację pozarządowe.

Ważnym działaniem są również warsztaty skierowane bezpośrednio do dziennikarzy i dziennikarek ukazujące, jak ich teksty mogą wpływać na rzeczywistość⁶⁵. Cenne są publikacje takie jak opracowany przez Wydawnictwo Towarzystwa Więź „Leksykon dla dziennikarzy i dziennikarek – Nie bój się islamu”⁶⁶. Z publikacji można dowiedzieć się o doktrynie, historii islamu czy o życiu muzułmanów i muzułmanek w Europie.

Istotne jest również włączenie głosu samych zainteresowanych⁶⁷, np. organizowanie spotkań z muzułmanami i muzułmankami. Spotkanie takie powoduje, że osoba biorąca w nim udział może skonfrontować swoje wyobrażenia wykreowane m.in. przez media z rzeczywistością, o której opowiada osoba opisywana w tych mediach. Dostarczają nie tylko wiedzy teoretycznej o islamie, ale też wiedzy praktycznej, codziennej. Organizując tego typu spotkania wielokrotnie zauważałem jak w oczach odbiorców i odbiorczyń, muzułmanin czy muzułmanka z osoby obcej, staje się osobą znajomą. Oczywiście zmiana ta dotyczy nie tylko dziennikarzy i dziennikarek, ale ta grupa może oddziaływać swoimi tekstami i publikacjami na obecne w świadomości wielu Polaków i Polek stereotypy i fałszywe wyobrażenia. Tego typu spotkania nie muszą być organizowane przez organizacje pozarządowe czy instytucje państwowe, ale mogą być również inicjatywą pojedynczych osób czy grup nieformalnych.

Konieczne są również działania w internecie. Postawy antyislamskie są szeroko prezentowane w sieci: od portali jawnie nawołujących do nienawiści narodowościowej i religijnej, po te starające się ukryć swoje zamiary pod płaszczykiem politycznej poprawności. Istnieją też fora internetowe i dyskusje pod artykułami, które częstą nacechowane są nienawiścią. Pod artykułami dotyczącymi muzułmanów i muzułmanek (nawet tych obiektywnych czy wręcz pozytywnych) często pojawia się znacząca liczba wypowiedzi ksenofobicznych i antyislamskich. Niestety pozytywne komentarze są rzadkie lub wręcz ich w ogóle nie ma. Argumentem za tym, by nie wdawać się w dyskusje na forach internetowych jest niski poziom tych dyskusji. Niestety wycofując się oddajemy pole osobom szerzącym nienawiść. Przeglądając polskie portale i strony internetowe można odnieść wrażenie, że większość osób jest przeciwna obecności muzułmanów i muzułmanek w Polsce. Warto więc przyczynić się do stworzenia przeciwwagi, wdawać się w dyskusje, konsekwentnie prezentować swoje zdanie, mówić głośno o nietolerancji i dyskryminacji.

Oczywiście nie każdy z nas chce lub ma czas wdawać się w dyskusje. Jest jednak również inny sposób reagowania. Można poinformować administratora strony o tym, że w miejscu, którym administruje znajdują się wpisy łamiące prawo. O tym, jak dobrze działają tego typu akcje, może świadczyć sukces inicjatywy „Wielkie sprzątanie FB. Stop mowie nienawiści w sieci”, dzięki której zniknęło kilkanaście profili jawnie nawołujących do nienawiści⁶⁸. Można również zgłaszać treści rasistowskie odpowiednim służbom, takim jak policja, prokuratura. Wiele osób myśli, że publikując w sieci są bezkarne, a więc zgłaszając takie przypadki, można się przyczynić do tego, aby piszący nienawistne treści nie czuli się tak swobodni w swoich działaniach. Trzeba też zauważyć, że obecnie nie ma czegoś takiego jak „świat wirtualny”. Świat internetu przenika się ze „światem offline”. Oba światy oddziałują na siebie. Gdy na stronach internetowych dotyczących Łomży zdominowały negatywne komentarze wobec muzułmanów i muzułmanek mieszkających w tym mieście, spowodowało to strach w tej grupie, bo wyglądało to tak, jak gdyby całe miasto było przeciw nim. Ważna jest więc reakcja, która pokazuje sprzeciw i niezgodę na postawy

czy działania islamofobiczne. Obojętność na nienawiść w sieci, bo „to tylko internet”, jest krótkowzroczne.

Sytuację islamofobii w Europie można porównać do lat 30. XX wieku⁶⁹, kiedy Żydów i Żydówki oskarżano o brak integracji, pasożytniczy styl bycia, straszono wykulturowieniem i zaniemieniem europejskiego stylu życia. Tylko zdecydowane działania mogą zatrzymać spiralę przemocy i nie dopuścić do powtórki z historii.

Przypisy

1 Zob.: J. Jeliński, (2011), Islamofobia – problemy z definicją, www.racjonalista.pl/kk.php/s,1568,12.05.2011 (dostęp 01.05.2015).

2 Definicja opracowana na podstawie definicji *Council on American-Islamic Relations* (CAIR) (pl. Rada ds. Relacji Amerykańsko-islamskich): „Islamophobia is closed-minded prejudice against or hatred of Islam and Muslims. An Islamophobe is an individual who holds a closed-minded view of Islam and promotes prejudice against or hatred of Muslims.” Zob.: www.islamophobia.org/about.html (dostęp 01.05.2015).

3 Runnymede Trust, (1997), *Islamophobia: A Challenge for Us All*, Runnymede Trust, s. 5.

4 B. Drwęski, (2014), *Polska Globalna – a więc islamofobia?!*, <http://islamofobia.info.pl/2014/04/28/polska-globalna-a-wiec-islamofobia>, 28.04.2014 (dostęp 01.05.2015).

5 A. S. Nalborczyk, *Nie bój się islamu. Islam w Europie*, www.wiez.com.pl/islam/index.php?id=25 (dostęp 01.05.2015).

6 W Polsce nie ma prowadzonych statystyk odnośnie liczby muzułmanów i muzułmanek.

7 Zob. dane aktualne na rok 2011 i pochodzą z *Pew Research Center*, niezależnej organizacji w Stanach Zjednoczonych prowadzącej badania na temat spraw, poglądów i zjawisk kształtujących życie współczesne w Stanach Zjednoczonych i na świecie. Dane pobrane ze strony: www.pewforum.org/2011/01/27/table-muslim-population-by-country (dostęp 04.05.2015).

8 M. Hoarau, P. Sasnal, (2013) *Wzrost islamofobii w Europie*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych (PISM), 27 maja 2013 r., Biuletyn nr 55 (1031), Zob.: www.pism.pl/files/?id_plik=13738 (dostęp 17.07.2015).

9 M. Bilewicz, M. Marchlewska, W. Soral, M. Winiewski, (2014), *Mowa nienawiści. Raport z badań sondażowych*. Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego. Raport można pobrać na stronie: www.ngofund.org.pl/wp-content/uploads/2014/06/raport_final_poj.pdf (dostęp 03.05.2015).

10 Zob. www.wiez.com.pl/islam/index.php?id=3 (dostęp 03.05.2015).

11 Postawy wobec islamu i muzułmanów, Komunikat z badań CBOS, 2015 nr 37/2015. Zob.: www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_037_15.pdf (dostęp 03.05.2015).

12 Raport prokuratury: w Polsce wzrasta liczba spraw o podłożu rasistowskim, www.pap.pl/palio/html.run?_Instance=cms_www.pap.pl&_PageID=1&s=infopakiet&dz=kraj&idNewsComp=208856&filename=&idnews=212167&data=&status=biezace&_Checksum=-1265238130, 09.05.2015 (dostęp: 16.05.2015).

13 M. Czarnecki, *Europejska spirala strachu*, http://wyborcza.pl/1,75477,17228101,Europejska_spirala_strachu.html, 09.01.2015 (dostęp 02.05.2015).

14 B. T. Wieleński, *Islamskie strachy Niemców*, http://wyborcza.pl/1,75477,17162477,Islamskie_strachy_Niemcow.html, 20.12.2014 (dostęp 02.05.2015).

15 *Zamach na Charli Hebdo*, www.tvn24.pl/raporty/zamach-na-charlie-hebdo,939 (dostęp 02.05.2015).

16 *Pegida znowu demonstruje. Antyislamska manifestacja w Dreźnie*, [www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1361279,Pegida-znowu-demonstruje-Antyislamska-manifestacja-w-Dreznie](http://polskieradio.pl/5/3/Artykul/1361279,Pegida-znowu-demonstruje-Antyislamska-manifestacja-w-Dreznie) (dostęp 02.05.2015).

17 Więcej na temat zjawiska prześladowania (ang. *profiling*) muzułmanów i muzułmanek po ataku na WTC przez media, ale też i inne instytucje, także państwowe, w Stanach Zjednoczonych, zob.: A. Strzelecka, (2015), *Droga ku mediom równych szans. Etyka i tematyka różnorodności społecznej w mediach w Stanach Zjednoczonych, Seria „Z teorii w praktykę”*, nr 1, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej. Tekst dostępny na stronie: www.ffrs.org.pl. [przyp. red.].

18 Na przykład: M. Kolonko, *Kto zatrzyma islam?*, <https://youtu.be/RM4A-XSzSwfM> (dostęp 02.05.2015).

19 Zob.: M. Gąsior, *Islamskie patrole, strefy zakazane dla białych, wszechobecne gangi. Marsylia – muzułmańska stolica Europy*, <http://natemat.pl/125357,islamskie-patrole-strefy-zakazane-dla-bialych-wszechobecne-gangi-marsylia-muzulmanska-stolica-europy> (dostęp 02.05.2015).

20 K. Kamiński, *Angola zakazała praktykowania islamu? To zmyślona historia, która zaczęła żyć swoim życiem*, <http://natemat.pl/83505,angola-zakazala-praktykowania-islam-u-to-zmyslona-historia-ktora-zaczela-zyc-swoim-zyciem> (dostęp 05.05.2015).

21 <http://news.stanford.edu/news/2010/november/muslim-france-study-112210.html> (dostęp 02.05.2015).

22 Amnesty International, (2012), *Choice and prejudice. Discrimination Against Muslims in Europe. Raport Amnesty International*, Londyn: Amnesty International. Raport dostępny: www.aivl.be/sites/default/files/bijlagen/Rapportchoiceandprejudice.pdf.

23 Widać to zwłaszcza na forach internetowych oraz w komentarzach pod artykułami zamieszczanymi w internecie.

24 Na przykład profil na serwisie „Facebook” „Nie dla islamizacji Europy” dotychczas „polubiło” ma zapisanych ponad 167 000 osób (tzw. „lajków”).

25 Więcej na ten temat zob.: A. Chrzanowskiej, W. Klausa, A. Kosowicz (red.), (2011), *Polityka wyboru i lokalizacji ośrodków dla uchodźców*, Warszawa: Stowarzyszenie Interwencji Prawnej i Fundacja Polskie Forum Migracyjne. Raport dostępny na stronie: [www. http://interwencjaprawna.pl](http://interwencjaprawna.pl). [przyp. red.].

26 *Zamachy w Madrycie – odwet za Irak*, [www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/1071933,Zamachy-w-Madrycie-%E2%80%93-odwet-za-Irak](http://polskieradio.pl/39/156/Artykul/1071933,Zamachy-w-Madrycie-%E2%80%93-odwet-za-Irak), 11.03.2014 (dostęp 03.05.2015).

27 *Ponad tysiąc negatywnych opinii dot. Czeczenów*, <http://wiadomosci.onet.pl/bialystok/ponad-tysiac-negatywnych-opinii-dot-czecenow/llcsw>, 25.01.2011 (dostęp 03.05.2015).

28 E. Sokólska, *Pis chce wyrzucić uchodźców*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35250,7080965,Pis_chce_wyrzucic_uchodzcow.html, 25.09.2009 (dostęp 03.05.2015).

29 J. Klimowicz, *Zasiał Nienawiść*, http://wyborcza.pl/1,76842,7093391,Zasiał_nienawisc.html, 30.09.2009 (dostęp 03.05.2015).

30 *Łomża: kilkanaście osób pikietowało za likwidacją ośrodka dla uchodźców*, www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/38039, 26.05.2010 (dostęp 03.05.2015).

31 J. Klimowicz, *Przeprosił Czeczenów to sprawę umorzono. Wlepkarz z Łomży*, http://miasta.gazeta.pl/miasto/1,96987,9710404,Przeprosil_Czecenow_to_sprawe_umorzono__Wlepkarz.html, 01.06.2011 (dostęp 03.05.2015).

32 Centrum Badań nad Uprzedzeniami Uniwersytetu Warszawskiego, (2011), *Stosunek do Uchodźców – Możliwości, Zmiany. Raport z pierwszej fali badania reprezentatywnej prób mieszkańców Łomży*, Warszawa: Centrum Badań nad Uprzedzeniami-UW. Raport z badania dostępny na stronie: http://cbu.psychologia.pl/uploads/aktualnosci/%C5%81om%C5%Bca_RAPORT_2011.pdf (dostęp 03.05.2015).

33 J. Babel, *772 łomżyniaków to nie Łomża*, www.grajewo.sr.gov.pl/index.php?wiad=21502, 26.03.2010 (dostęp 03.05.2015).

34 J. Danielewicz, *Goście się wynoszą*, www.newsweek.pl/goscie-sie-wynoscie,55157,1,1.html, 13.03.2010 (dostęp 03.05.2015).

35 *Łomża: Rasistowski film sieje postrach wśród Czeczenów* www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-lomza-rasistowski-film-sieje-postrach-wsrod-czecenow,nld,294236, 25.08.2010 (dostęp 03.05.2015).

36 Więcej o sytuacji w Łomży zob. film: *Moje miasto Łomża w ramach Serii filmowa „Narracje Migrantów”*, nr 7, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej. Więcej na temat serii: www.ffrs.org.pl/aktualne-dzialania/nm [przyp. red.].

37 *Śledczy chcą delegalizacji stowarzyszenia Dzieci Białegostoku*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35235,16135589,Śledczy_chca_delegalizacji_stowarzyszenia_Dzieci_Białegostoku.html, 11.06.2014 (dostęp 03.05.2015).

38 W. Więcko, *Atak na Centrum Muzułmańskie. Ogień w domu modlitwy*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,10148736,Atak_na_Centrum_Muzulmanskie__Ogień_w_domu_modlitwy.html, 21.08.2011 (dostęp 03.05.2015).

39 J. Klimowicz, J. Medek, *Białystok – miasto nienawiści. Kolejne podpalenie obcokrajowców*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,13879486,Białystok___miasto_nienawisci__Kolejne_podpalenie.html, 09.05.2013 (dostęp 03.05.2015).

40 *Białystok: policja szuka sprawców podpalenia mieszkania czeczeńskiej rodziny*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Białystok-policja-szuka-sprawcow-podpalenia-mieszkania-czeczenskiej-rodziny,wid,15503092,wiadomosc.html?ticaid=114cce>, 17.04.2013 (dostęp 03.05.2015).

41 J. Klimowicz, *W Czeczena poleciała butelka, chyba go trafiła. Przestępstwo z nienawiści*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35235,16135589,Śledczy_chca_delegalizacji_stowarzyszenia_Dzieci_Białegostoku.html, 21.01.2014 (dostęp 03.05.2015).

42 Białystok: atak na Czeczenów – 23-latek uderzył dziecko i groził matce, www.wprost.pl/ar/405994/Bialystok-atak-na-Czeczenow-23-latek-uderzyl-dziecko-i-grozil-matce, 27.06.2013 (dostęp 03.05.2015).

43 J. Klimowicz, *Znowu podpalenie w Białymstoku. Czeczen autem nie pojeździ*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35235,16422902,Znowu_podpalenie_w_Bialymstoku__Czeczen_autem_nie.html, 04.08.2014 (dostęp 03.05.2015).

44 Sienkiewicz do skinheadów: idziemy po was, www.rp.pl/artykul/1010478.html, 17.05.2013 (dostęp 03.05.2015).

45 J. Klimowicz, *Białystok. Marsz przeciw łajdactwu*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,10228470,Bialystok__Marsz_przeciw_lajdactwu__ZDJECIA_.html, 04.09.2011 (dostęp 12.05.2015).

46 W. Więcko, *Atak neofaszystów na pomnik w Jedwabnem*, http://wyborcza.pl/1,76842,10209838,Atak_neofaszystow_na_pomnik_w_Jedwabnem.html, 31.08.2011 (dostęp 03.05.2015).

47 J. Medek, *Kolejny atak skrajnej prawicy? Ofiarę tablice w Orli*, http://wyborcza.pl/1,75248,11660312,Kolejny_atak_skrajnej_prawicy__Ofiara_tablice_w_Orli.html, 04.05.2012 (dostęp 03.05.2015).

48 J. Medek, *Atak na meczet i mizar. Zbezcieszczono świątynię Tatarów*, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,16238626,Atak_na_meczet_i_mizar_Zbezcieszczono_swiatynie_Tatarow.html, 29.06.2014 (dostęp 03.05.2015).

49 Czarnoskóry prezenter pogody został pobity, www.wspolczesna.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20130709/REG00/130709742, 09.07.2013 (dostęp 03.05.2015).

50 Skinheadzi dotkliwie pobili turystę. Za przekonania, www.bialystokonline.pl/skinheadzi-dotkliwie-pobili-turyste-za-przekonania,artykul,60905,1,1.html, 19.08.2011 (dostęp 03.05.2015).

51 Więcej o tej sytuacji w Białymstoku z perspektywy dziennikarki zob.: J. Klimowicz, (2015), *Jak dziennikarka metodą prób, błędów i poszukiwań uczy się pisać o różnorodności, Seria „Maieutike”*, nr 3, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej. Tekst dostępny na stronie www.ffrs.org.pl [przyp. red.].

52 14 skinów zatrzymanych. Handlowali narkotykami, czerpali korzyści z nierządu, www.bialystokonline.pl/14-skinow-zatrzymanych-handlowali-narkotykami-czerpali-korzysci-z-nierzadu-zdjecia,artykul,79150,1,1.html, 24.07.2014 (dostęp 13.05.2015).

53 M. Gąsior, *To my zrobimy wam w Polsce dżihad! – Polska Liga Obrony na pierwszym froncie wojny z muzułmanami*, <http://natemat.pl/82531,to-my-zrobimy-wam-w-polsce-dzihad-polska-liga-obrony-na-pierwszym-froncie-wojny-z-muzulmanami> (dostęp 03.05.2015).

54 A. Elbanowska, *Antyislamiści polscy: Chcemy deportować wszystkich muzułmanów*, http://wyborcza.pl/1,75478,17428746,Antyislamisci_polscy__Chcemy_deportowac_wszystkich.html, 18.02.2015 (dostęp 03.05.2015).

55 *Nie dla muzułmanów na polskich dyskotekach. Patriotyczny patrol działa*, <http://polska.newsweek.pl/patrioci-z-polskiej-ligi-obrony-patroluja-dyskoteki-newsweek-pl,artykuly,278842,1.html>, 15.01.2014 (dostęp 03.05.2015).

56 A. Elbanowska, *Antyislamiści polscy: Chcemy deportować wszystkich muzułmanów*, http://wyborcza.pl/1,75478,17428746,Antyislamisci_polscy__Chcemy_deportowac_wszystkich.html, 18.02.2015 (dostęp 03.05.2015).

57 Zob. tekst Imama i historyka islamu: M. Mešić, (2008), *The Perception of Islam and Muslims in the Media and the Responsibility of European Muslims Towards the Media*, tekst związany z konferencją pt. „Roundtable on Inter-cultural Dialogue and Digital Culture” organizowaną w Zagrebiu w Chorwacji, 20–21 listopada 2008, zob.: www.culturelink.org/conf/dialogue/mesic.pdf (dostęp 03.05.2015).

58 P. Moszyński, *Katastrofa samolotu w Alpach. „New York Times”: Lubitz mógł mieć problemy ze wzrokiem*, http://wyborcza.pl/1,75477,17672807,Katastrofa_samolotu_w_Alpace__New_York_Times__Lubitz.html#ixzz3a2qfD0vz, 28.03.2015 (dostęp 13.05.2015).

59 Ponieważ od jakiegoś czasu podział na prawicę i lewicę jest dość płynny, w klasyfikacji odnoszę się do deklaracji ideologicznej redakcji danego pisma czy portalu.

60 Badanie ankietowe pt. *Internauci wobec mowy nienawiści* było przeprowadzone przez Centrum Edukacji Obywatelskiej w ramach projektu „Nienawiść – jestem przeciw” realizowanego we współpracy z Europejskim Centrum Wergelanda w ramach programu Obywatele dla Demokracji, finansowanego z Funduszy EOG. Więcej informacji o badaniu tutaj: www.ceo.org.pl/pl/mowanienawisci/news/wyniki-ankiety-internauci-wobec-mowy-nienawisci (dostęp 03.05.2015).

61 *Te trzy grupy są najbardziej atakowane w sieci*, portal „Onet.pl”, 28.04.2011 <http://wiadomosci.onet.pl/religia/te-trzy-grupy-sa-najbardziej-atakowane-w-sieci/8ly8d> (dostęp 03.05.2015). Zob. także stronę Fundacji „Wiedza Lokalna”, która przeprowadzała badanie, w oparciu o które powstał „Raport Mniejszości”: http://siectolerancji.pl/FWL_strona/?project=raportmniejszosci-pl (dostęp 15.06.2015).

62 M. Kolonko, *Atak w Londynie*. Zob.: www.youtube.com/watch?v=tz8ArZCh6DU (dostęp 02.05.2015).

63 Więcej na ten temat zob.: A. Grudzińska, K. Kubin (red.), (2010), *Szkoła wielokulturowa – organizacja pracy i metody nauczania. Wybór tekstów*, (2010), Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej [przyp. red.].

64 Więcej na ten temat zob.: Towarzystwo Edukacji Antydyskryminacyjnej, (2011), *Edukacja antydyskryminacyjna i jej standardy jakościowe*, Warszawa: Towarzystwo Edukacji Antydyskryminacyjnej. Dostępne na stronie: www.tea.org.pl [przyp. red.].

65 Zob.: K. Kubin (red.), (2015), *Media w społeczeństwie różnorodnym: etyka, pluralizm i równe traktowanie*, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej. Publikacja dostępna na stronie: www.ffrs.org.pl [przyp. red.].

66 Zob.: www.wiez.com.pl/islam (dostęp 01.05.2015).

67 Zob.: „Standardy mówienia i pisanie o migrantach i migrantkach w mediach” opracowane w rezultacie warsztatu zorganizowanego przez Fundację Inna Przestrzeń w kwietniu 2015 roku z udziałem kilkunastu migrantów i migrantek z doświadczeniem pracy w różnego typu mediach, w tym mediach głównego nurtu, mediach migranckich/diasporalnych, własnych mediach dziennikarstwa obywatelskiego. Standardy można obejrzeć na stronie: www.info-mirgator.pl [przyj. red.].

68 Więcej informacji o tej akcji, zob.: www.mowanienawisci.info/post/wielkie-sprzatanie-fb-stop-mowie-nienawisci-faszyzmowi-i-agresji (dostęp 18.05.2015).

69 J. Rajkowska, *Ty Żydu, Ty Arabie*. Zob.: www.rajkowska.com/pl/inne/194 (dostęp 03.05.2015).

CZY JESTEM WINNY BYCIA PATRIOTĄ?



zdjęcie archiwalne

Portret grupy rybaków w porcie w Volendam w Holandii
Autor nieznany, 1908
<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.455697>

zdjęcie współczesne

Flaga Unii Europejskiej
Ssolbergj, 2011
CC BY-SA 2.0
www.flickr.com/photos/mpd01605/6755068753/
[in/photoostream](https://www.instagram.com/photoostream/)

1. Różne przeszłości? Wspólna przyszłość?
2. Co to jest „tożsamość europejska”?
3. Gdzie są granice Unii Europejskiej? Europy?
4. „Kultura europejska” czy „kultury europejskie”?

Nieboszczka
wielokulturowość,
czyli o jakiej
„wielokulturowości”
debatuje dziś Europa¹

Wielokulturowość to temat, który zarówno w Europie, jak i na świecie budzi wiele emocji i kontrowersji. Nie wynika to jednak z faktu, że kwestia wspólnego i bezkonfliktowego życia w społeczeństwach różnorodnych kulturowo jest przedmiotem szczególnej troski polityków czy też efektem dążenia społeczeństwa do osiągnięcia konsensusu w kwestii różnorodności społecznej. Powodem jest raczej propagowanie przez różnych aktorów życia społecznego (polityków, media, grupy interesu, etc.) dyskursu opartego na niejednoznacznych hasłach, które stają się instrumentem podsycania lęków i utrwalania antagonizmów. Gdyby przeprowadzić analizę polegającą na próbie zrekonstruowania wielości sposobów użycia terminu

„wielokulturowość” w dyskursie publicznym, okazałoby się, że mamy do czynienia z szeregiem odmiennych pojęć i znaczeń zamkniętych w jednym haśle. „Wielokulturowość” w przestrzeni publicznej funkcjonuje bowiem jako pojęcie, któremu przypisywane są rozmaite, często sprzeczne, znaczenia. To zaś pozwala na liczne retoryczne manipulacje, które nie wpływają korzystnie na klimat życia społecznego czy też, mówiąc precyzyjniej, temperaturę relacji między różnymi grupami społecznymi.

Niniejszy artykuł zawiera krótki zarys kolejnych etapów dyskusji nad wielokulturowością, które doprowadziły do słynnej proklamacji końca „epoki multi-kulti” wygłoszonej przez Angelę Merkel przy okazji zjazdu chadeckiej młodzieżówki w październiku 2010 roku w Poczdamie oraz związanych z tą wypowiedzią dyskusji wokół zagadnienia „imigracji”². W dalszej części tekstu prezentowane są różne możliwości postrzegania i definiowania tego pojęcia. Celem artykułu jest ukazanie sposobów politycznego wykorzystywania terminu „wielokulturowość” i podstawowego problemu związanego z tego rodzaju praktyką – **braku wspólnego desygnatu** (używanie tego samego pojęcia w różnych znaczeniach i dla różnych celów politycznych). Innymi słowy ćwiczenie przeprowadzone w poniższym tekście polega na uporządkowaniu różnych znaczeń pojęcia „wielokulturowości”, a jednocześnie na wskazaniu, jak wieloznaczność ta wpływa na praktykę polityczną. Określony sposób rozumienia tego terminu przekłada się na diagnozę rodzaju relacji społecznych, ta zaś na sytuację imigrantów w społeczeństwach ich przyjmujących. W artykule wskazuję również, dlaczego warto zastąpić pojęcie „wielokulturowości” bardziej jednoznacznym terminem „różnorodność społeczna”, który nie jest przedmiotem równie burzliwej dyskusji.

Praktyka polityczna a „wielokulturowość”

Praktyka polityczna to działanie, które mieści się w potocznym rozumieniu pojęcia „polityka” (ang. *politics*) ujmowanego jako „sposób rządzenia” (ang. *governance*), a jednocześnie wykracza poza „politykę” w stronę „polityczności” (ang.

the political) obejmując zjawiska szersze, jak np. kontestacja norm społecznych przez nowe ruchy społeczne (ang. *new social movements*) czy, bardziej radykalnie, kontestacja systemu politycznego w danym państwie (np. demokracji liberalnej). Praktyka polityczna odnosi się zatem zarówno do działań obejmujących np. politykę rządu (wertikalną relację między rządzącymi a społeczeństwem), jak i do kontestacji tejże przez podmioty pozarządowe lub ruchy społeczne. „Polityczność” (ang. *the political*) to także spór o sposób organizacji życia publicznego. Przykładowo może on dotyczyć kwestii zasięgu oddziaływania życia publicznego na prywatne, czyli definiowania zakresu „prywatności” lub też dyskusji o tym, jakie normy i zasady można uznać za korzystne dla życia społecznego – tu za przykład służyć może kwestia małżeństw jedнопłciowych. Polityczność, bowiem obejmuje również, a może przede wszystkim, spory o normy etyczne, które przekładają się na regulacje prawne. Pytanie o to, czy zasada równości wobec prawa (np. każdy ma prawo do zawarcia małżeństwa) stanie się istotnym wskazaniem etycznym czy też raczej inne wartości zdefiniują zasady współżycia społecznego (np. prawo do małżeństwa zdefiniowane zostanie przez szereg określonych religijnych nakazów), a prawo będzie wobec nich wtórne – przełoży się bezpośrednio na ukształtowanie się określonej konfiguracji tych zasad jako normatywnej podstawy regulacji stosunków społecznych i interpretacji prawa. „Polityczność” jest więc pojęciem szerszym niż „polityka”. Określona przepisami polityka państwa (w danym obszarze np. ekonomii, polityce kulturalnej, społecznej, regulacji szkolnictwa, etc.) jest rezultatem czy też odbiciem określonej konfiguracji „polityczności” w danym społeczeństwie oraz tego, jak konfiguracja ta przekłada się na reprezentację polityczną i system prawny. Mówiąc o praktyce politycznej, mam więc na myśli relację między „politycznością” a „polityką”³. A więc to, jak toczony spory społeczne (np. o normy i wartości) przekładają się na rozwiązania instytucjonalne (np. zapisy konstytucyjne).

Praktyki polityczne w odniesieniu do zjawiska wielokulturowości na obszarze danego państwa czy w określonym kontekście społecznym często polegają na instrumentalnym wykorzystywaniu kwestii „wielokulturowości” w sferze publicznej.

Przejawia się to przeważnie podsycaniem niechęci do tzw. Obcych, których stereotypowy, monolityczny, najczęściej negatywny wizerunek używany jest dla celów zdobywania głosów wyborczych czy też poparcia dla danej partii. Polityczność jako zasada organizacji życia społecznego wykracza jednak poza wąsko pojętą politykę (np. partii) i obejmuje również dyskusję nad konstruowaniem wspólnoty i wytyczaniem jej granic. Jest to dyskusja znacznie głębsza i poważniejsza i często jest ona także uwikłana w czysto instrumentalne gry interesów. Nie należy jednak lekceważyć jej istoty. W takim kontekście „wielokulturowość” w odniesieniu do praktyki politycznej polega na określaniu zasad, które zdefiniują relację między kulturą dominującą a kulturami mniejszości, jak również, co może ważniejsze, zdefiniują zakres pojęcia „kultury dominującej”. Zdefiniowanie terminu „kultura dominująca” i poddanie go otwartej dyskusji czy nawet krytyce jest kluczowe. Jeśli bowiem granice wspólnoty politycznej mają odnosić się do wąsko zdefiniowanych kryteriów kulturowych, *ex definitione* wspólnota polityczna ograniczy się do kultury dominującej, z reguły w jej zideologizowanym ujęciu. A więc do kultury w jakiejś zreifikowanej, wąskiej formie. W konsekwencji do arbitralnego włączania do wspólnoty politycznej pewnych osób czy grup społecznych, a wykluczania innych. Jeśli zaś wspólnota polityczna odnosić się będzie raczej do zasad i norm niż do pewnego ideologicznego (statycznego, esencjalistycznego czy zreifikowanego) ujęcia kultury⁴, wtedy jej granice będą znacznie bardziej elastyczne z racji tego, iż normy i zasady podlegają dyskusji i mogą być modyfikowane i przekraczane. Chociaż normy życia społecznego również wynikają z kultury (nie można ich z niej wyizolować) to produktywniej jest dyskutować o tym, co oznacza określona zasada (np. „równości”) w danym kontekście kulturowym niż nad tym, czy dana osoba wystarczająco dobrze reprezentuje (czy performuje) ideologicznie skonstruowany obraz danej kultury (czy jest dość „polska”, „francuska”, „amerykańska”, „heteroseksualna”, „katolicka”, etc.). „Wielokulturowość” może być w tym kontekście rozumiana zarówno jako: sposób realizacji i regulacji „włączania” i „wykluczania” na poziomie debaty publicznej uregulowań prawnych czy działań w przestrzeni publicznej, jak i jako:

sam opis stanu faktycznego, czyli istnienia grup i jednostek cechujących się odmiennym stylem życia, normami religijnymi i kulturowymi. Tu objawia się podstawowy problem – słowo „wielokulturowość” to zarówno opis określonej sytuacji (w naszym kraju żyją grupy zróżnicowane kulturowo), jak i przepis (np. jak ułatwić (?) ich wspólną egzystencję).

W debacie publicznej prowadzonej pod sztandarem „wielokulturowości” dochodzi jednak do niebezpiecznego zatarcia różnic między postulatem uznania **istnienia** jednostek i grup (np. mniejszości religijnych), a uznaniem samych **postulatów** tych jednostek i grup (np. żądania wprowadzenia dnia wolnego w święto religijne). Prowadzić to może i często prowadzi do „niewidoczności” problemów mniejszości i ich ignorowania czy też ich negowania, co z kolei najczęściej skutkuje eskalacją napięć i konfliktów, które jednak „zamiatane są pod dywan”. Przykładowo rozmawia się o bezrobociu wśród imigrantów, ale nie mówi się o tym, iż przyczyną tego stanu rzeczy jest ukryty rasizm. Dochodzi do obarczania imigrantów winą za ten problem (nie pracują, bo są leniwi, bo uważają, że powinni więcej zarabiać), choć tak naprawdę są ofiarami rasizmu. Najczęściej proponowanym rozwiązaniem jest ograniczanie dostępu do świadczeń socjalnych, co prowadzi do dalszej marginalizacji i eskalacji przyczyn leżących u źródła trudności, z jakimi boryka się ta grupa. Samo zaś uznanie istnienia jednostek i grup mniejszościowych nie oznacza automatycznego uznania ich za część wspólnoty politycznej, a co za tym idzie – uznania ich problemów i trosk za część problemów tejże wspólnoty. Uznanie lub nieuznawanie istnienia grup mniejszościowych (np. Kurdów w Turcji), uznanie lub nieuznawanie postulatów grup mniejszościowych w danym państwie (np. postulatu wprowadzenia do szkół nauki języka innego niż dominujący w danym kraju), a także zagadnienie dyskryminacji – wszystkie te kwestie dyskutowane są pod tym samym hasłem „wielokulturowości”, co nie przekłada się ani na właściwą diagnozę istniejących trudności jakich doświadczają mniejszości (np. dyskryminacja na rynku pracy), ani na jakość debaty na temat tego, jakie normy i wartości powinny być obowiązujące w danym społeczeństwie (np. czy noszenie określonego ubioru jest sprawą prywatną, czy też publiczną). Dodatkowo nakłada się

na to mylnie rozumianą problematykę „poprawności politycznej”, która, szczególnie przez prawicę, interpretowana jest jako zakaz mówienia o trudnościach występujących na styku kultur. Tymczasem jest to raczej postulat, aby o trudnościach tych mówić i nazywać je po imieniu, jednak przy uwzględnieniu pewnych norm i zasad (np. nie używania słów powszechnie uznanych za pogardliwe i upokarzające).

Termin „wielokulturowość” jest używany w sposób niekonsekwentny również na poziomie teorii politycznej. Badając, przykładowo, podejścia do kwestii różnic norm i wartości, w szczególności w ramach filozofii politycznej, wyróżnić można dwa podstawowe obozy ideologiczne⁵. Obie dyskusje odsyłają nas do pytania o miejsce norm i wartości w przestrzeni publicznej. Pierwsze podejście inspirowane jest debatą prowadzoną w ramach ruchów feministycznych i najczęściej wiąże się z filozofią komunitarian⁶. Zaś drugi sposób rozumienia terminu „wielokulturowość” odsyła nas do debat związanych z kulturą i jej miejscem w przestrzeni publicznej toczonych w ramach filozofii liberalnej⁷. O ile komunitarianie twierdzą najczęściej, iż normy i wartości są podstawą wspólnoty politycznej, uznają także, iż normy i wartości reprezentowane przez mniejszości powinny znaleźć swoją symboliczną i prawną reprezentację w systemie politycznym, nawet jeśli są sprzeczne z dominującymi zasadami lub są kontrowersyjne. W ujęciu liberalnym następuje sztywne rozdzielenie sfery publicznej i prywatnej, przy czym za regulację życia publicznego odpowiadają pewne jasno zdefiniowane zasady tj. świeckość sfery publicznej, indywidualizm czy prawa człowieka. Często mówi się tu o tzw. projekcie oświeceniowym, na którym oparty jest dyskurs liberalny dotyczący miejsca jednostki w kulturze i szerzej we wspólnocie politycznej.

Deбата między komunitarianami a liberałami odłoniła problemy leżące u podstaw „demokracji liberalnej”. Dyskusja ta bowiem w znacznej mierze odwołuje się do zakresu uznawania odmienności normatywnych w sferze publicznej. Jako że „demokracja liberalna” jako taka jest projektem wywodzącym się z filozofii liberalnej, „wielokulturowość” stała się niejako zakładnikiem dwóch wojujących obozów filozoficznych. W ujęciu liberalnym przyjęcie np. praw człowieka jako podstawowego

zestawu norm i wartości, na którym zbudowana jest wspólnota polityczna, postrzegane jest jako postulat neutralny, podczas gdy w ujęciu komunitariańskim normy i wartości „liberalne” (w tym prawa człowieka) nie są postrzegane jako neutralne, stanowią bowiem określony projekt ideologiczny, który, jak każdy projekt polityczny, powinien podlegać dyskusji. Innymi słowy liberałowie uznają, że prawa mniejszości kulturowych, społecznych itp. mogą stać się częścią kultury politycznej nawet wówczas, gdy są sprzeczne z dominującym zestawem norm „liberalnych”.

Również warto zaznaczyć, że głos w kwestii zagadnienia wielokulturowości zabierają także ludzie nauki identyfikujący się w sposób jednoznaczny jako „lewica akademicka”. Osoby te wskazują, że problemem o dużym znaczeniu jest rozpatrywanie kwestii uznania praw mniejszości w ścisłej zależności od marginalizacji ekonomicznej tych grup. Lewicowi akademicy i lewicowe akademiczki postulują wobec tego uważne przyglądanie się tego rodzaju zależnościom, bowiem nieuznawanie pewnych kategorii tożsamości w sferze publicznej i prywatnej bezpośrednio przekłada się na marginalizację ekonomiczną⁸. Na pytanie, czy w polityce wobec różnorodności społecznej należy stawiać na uznanie czy na redystrybucję, odpowiedź lewicy brzmi: nie ma sprawiedliwej dystrybucji bez uznania. Innymi słowy dostęp do egzekucji praw – jak dowodzi Margaret Somers na przykładzie losu ofiar huraganu Katrina⁹ – możliwy jest nie tylko poprzez formalne (prawne) uznanie statusu (np. każdy Afroamerykanin i każda Afroamerykanka jest obywatelem, obywatelką USA), ale przez włączenie i uznanie członków i członkiń określonych grup za pełnoprawne podmioty wspólnoty politycznej (np. każdy Afroamerykanin i każda Afroamerykanka ma prawo do takich samych standardów opieki medycznej). To zaś odbywa się zarówno na poziomie prawnym, jak i symbolicznym. Dlatego też termin „różnorodność społeczna”, odwołując się do różnic kulturowych, jednocześnie obejmuje także różnice np. w statusie ekonomicznym. Wykluczenie społeczne najczęściej obejmuje obie te płaszczyzny tj. dyskryminację na tle różnic kulturowych oraz statusu ekonomicznego (tzw. dyskryminacja krzyżowa). O ile nie jest prowadzona aktywna polityka integracyjna, która polega

na wzajemnej akomodacji grup społecznych i wyrównywaniu szans na poziomie ekonomicznym, różnice te nakładają się na siebie i wzmacniają.

Wielokulturowość – „opis” czy „przepis”?

Życie przedstawicieli i przedstawicielek kilku kultur pod jednym dachem wspólnego państwa jest faktem. Tymczasem wiele społeczeństw europejskich przez długie dekady odmawiało uznawania tego stanu rzeczy, uparcie utrzymując, jak np. w przypadku Niemiec, że jest to „stan przejściowy”, a „Goście” kiedyś wrócą do swych domów. Innymi społeczeństwami europejskimi, które w podobny sposób zmagaly się (i zmagają) z kwestiami różnorodności kulturowej są m.in. Holandia i Wielka Brytania. Bhikhu Parekh, filozof zajmujący się problematyką polityki wobec różnorodności (ang. diversity), zwraca uwagę, że w trakcie debat toczonych w latach 80. i 90. rozważano, czy dany kraj jest **„prawdziwie”, „rzeczywiście”** wielokulturowy¹⁰ – tak, jakby użycie terminu mogło przesądzać o istnieniu lub nieistnieniu w danym państwie społeczności o odmiennych tradycjach kulturowych. Formułowanie tego rodzaju pytań ukazuje, że „wielokulturowość” to termin, który od samego początku używany był taktycznie i na różne sposoby zaspokajał określone zapotrzebowania polityczne. Na przykład stwierdzenie, że Niemcy są lub nie są społeczeństwem wielokulturowym miało więc znaczenie ideologiczne, a nie przesądzające o istnieniu lub nieistnieniu określonego stanu rzeczy. Co istotne, chodzi tu nie tylko o jednorazowe, instrumentalne wykorzystanie problematyki budzącej społeczne kontrowersje w celu akumulacji kapitału politycznego przez danego polityka czy daną partię, ale również o systematyczne konstruowanie dyskursu politycznego wpisującego się w szerszą praktykę danego ugrupowania politycznego, tworzącego określoną wizję „dobrego społeczeństwa” (np. społeczeństwa bez mniejszości społecznych) jako stanu „naturalnego” lub „pożądanego”. W przypadku Niemiec taka celowa negacja rzeczywistości czy też prezentacja tejże jako stanu przejściowego miała na celu podtrzymanie wyobrażenia o społeczeństwie niemieckim jako monokulturowym i homogenicznym etnicznie. Taka

„wizja” przekłada się na działanie polityczne, które neguje konieczność prowadzenia polityki integracji czy też wspierania określonych działań w przestrzeni publicznej (np. pomocy dla uczniów i uczennic niewładających językiem obowiązującym w szkole¹¹).

Pierwsze zastrzeżenie wprowadzające kwestię „wielokulturowości” jest więc takie, że – jak wskazuje Bhikhu Parekh – od samego początku sposób używania **terminu „wielokulturowość” powodował zatarcie różnicy między deskryptywnym a normatywnym** ujęciem zjawiska różnorodności kulturowej¹². Hasło „wielokulturowość” stało się synonimem wszystkiego. Mogło być diagnozą różnorodności społeczeństwa. Mogło też określać zestaw norm, które powinny kierować tą wspólnotą. Przykładowo w obliczu faktu, że w naszym mieście, regionie czy państwie zamieszkują osoby posługujące się językami innymi niż oficjalny, możemy zdecydować się na drukowanie informacji w tych językach lub odrzucić taką opcję. Godząc się z faktem, że nasze miasto jest wielokulturowe (diagnoza różnorodności), nie musimy jednocześnie uwzględniać takiego stanu rzeczy w prowadzonej polityce (a więc nie zawierać przepisu na dobre współżycie między grupami je zamieszkującymi). Z diagnozy różnorodności (jesteśmy społeczeństwem wielokulturowym) nie wynika bowiem w sposób konieczny prowadzenie polityki sprzyjającej wielokulturowości. Przeciwnie – diagnoza z reguły pozostaje „bez komentarza”. Polityczne uznanie stanu faktycznego jest jednak dopiero pierwszym krokiem w kierunku prowadzenia aktywnej polityki na rzecz wyrównywania szans różnych społeczności zamieszkujących dane państwo¹³. Polityka społeczna odwołująca się do „wielokulturowości” jest definiowana w bardzo różny sposób – na przykład jednocześnie jako fakt uznawania (m.in. Wielka Brytania) i niedostrzegania różnic kulturowych (m.in. Francja). Mimo że te dwa podejścia są sprzeczne, obie te wersje polityki wobec różnorodności społecznej określa się mianem „polityki wielokulturowości”. W ostatniej dekadzie miały miejsce wydarzenia wiktające koncepcje „wielokulturowości” w dyskusje, których efektem było dalsze zacieranie znaczeń, mylenie skutków z przyczynami, postulatów politycznych z praktyką społeczną itp. Przykładów takich dyskusji jest wiele, a ich efektem

stała się powszechnie głoszona „śmierć wielokulturowości”. Tymczasem istnienie różnorodności społecznej jest faktem, śmierć zaś dotyczyć może jedynie nieudolnych rozwiązań instytucjonalnych czy ideologicznie motywowanych zaniechań.

Najlepszym przykładem takiego pomieszania pojęć (trudno powiedzieć czy celowego, czy przypadkowego) jest przemówienie kanclerz Niemiec, Angeli Merkel, na zjeździe młodzieżówki partii Christlich Demokratische Union (CDU) w 2010 roku, obwieszczające koniec epoki „multikulti”. Merkel zapowiedziała w nim koniec tolerowania „życia obok siebie”. Co to dokładnie oznacza? Niemcy – kraj, w którym migranci i migrantki to 16 milionów osób – stanowią znakomity przykład społeczeństwa, które przez lata „nie dostrzegało” dokonujących się zmian demograficznych¹⁴. Oficjalnie Niemcy to kraj bez „problemu migracji” – takie oto stanowisko podtrzymywały przez lata kolejne rządy. Pracownicy najemni i pracownice najemne zwani i zwane *Gastarbeiterami*, na mocy umów międzypaństwowych (zwieranych w latach 50. i 60.) przybywający i przybywające do Niemiec z krajów takich jak Turcja (1961), Grecja (1960), Włochy (1955) stali i stały się częścią niemieckiego społeczeństwa, jednak ten fakt nie był uznawany „politycznie”. Innymi słowy w oficjalnym dyskursie publicznym pracownicy i pracownice z Turcji byli i były jedynie gośćmi. Goście zaś, jak utrzymywano, kiedyś powrócą do kraju, z którego przyjechali. Co więcej, dzieci i wnuki osób, które przybyły do Niemiec np. w latach 60. nadal postrzegane są w kategoriach „Gości”, mimo że jedyna kultura jaką znają to *de facto* różnorodne społecznie i kulturowo (popularnie mówiąc: „zglobalizowane”) Niemcy. Dla wielu też niemiecki jest językiem ojczystym. Ignorując ten stan rzeczy, kolejne rządy przez lata negowały potrzebę prowadzenia polityki „integracji”.

Jak w tym kontekście interpretować stwierdzenie o końcu „życia obok siebie”? Więcej światła na ten enigmatyczny, ale retorycznie chwytliwy slogan rzuca dalsza część przemówienia, w którym Merkel stwierdzała między innymi, że polityka Niemiec powinna być ostrzejsza wobec tych, którzy „nie chcą się integrować”. Powstaje pytanie, jak zdaniem Merkel mają się „integrować” osoby, których oficjalnie nie uznaje się za obywateli czy obywatelki państwa ani członków czy członkinie

społeczeństwa; ludzie przez lata pozostający „niewidzialnymi” i w zasadzie skazani na „życie obok”? Jeśli to „życie obok” jest przedmiotem troski Niemiec, rzeczywiście konieczna staje się rewizja faktu **braku** polityki integracji. Trudno jednak za ten stan rzeczy obwiniać społeczność turecką czy grecką, które są ofiarami polityki zaniechań i niekonsekwencji kolejnych rządów Niemiec. Trudno jednak interpretować to przemówienie inaczej niż jako zapowiedź, że nowa polityka „integracyjna” polegać ma nie na integracji, a na przymusowej asymilacji, a więc wymuszonym porzuceniu wszelkich modeli życia innych niż ten oficjalnie uznawany za „niemiecki”, nie zaś na trosce o poprawę warunków życia osób wykluczonych.

Powstaje więc kolejne pytanie: co należy uznać za „niemiecki model życia” (niem. *Leitkultur*)? Odpowiedź trudno zgadnąć, zaś Merkel nie dała w tym względzie wskazówek szczególnie, że w tym samym przemówieniu zarówno religię muzułmańską, jak i migrantów oraz migrantki nazwała częścią kultury niemieckiej. Przemówienie to należy zatem odczytywać w szerszym kontekście działań rządu zmierzających do ograniczania skali migracji i to pomimo protestów przedsiębiorców oraz odpływu pracowników z Niemiec. „Wielokulturowość” czy też użyte przez Merkel określenie tejże, „multi-kulti”, występuje tu zaś jako główna oskarżona, mimo że w rzeczywistości oskarżonymi powinny być kolejne niemieckie rządy, które w obliczu kwestii wykluczenia społecznego i ekonomicznego podtrzymywały politykę nicnierobienia skrywaną pod pustym w rzeczywistości hasłem „multikulti”.

Walka o prawa mniejszości kulturowych jako proces historyczny

Nim szczegółowo odniosę się do trudności definicyjnych dotyczących samego pojęcia „wielokulturowość”, skupię się na przedstawieniu kontekstu historycznego, w jakim toczyła się europejska debata o różnorodności społecznej, a więc współistnieniu w danym społeczeństwie osób różniących się od siebie pod względem kulturowym, a także i ekonomicznym. Przychylę się tutaj do tezy Willa Kymlicka, filozofa z Kanady

zajmującego się badaniem zjawiska „wielokulturowości” i jej implikacji politycznych, którego zdaniem upolitycznienie zagadnienia różnorodności społecznej należy rozważać w ścisłym związku z historią praw człowieka¹⁵. Historia praw człowieka (rozwój tej koncepcji jako doktryny prawnej) związana jest z doświadczeniami wojennymi. Te zaś przełożyły się na próbę takiej konstrukcji ładu międzynarodowego po 1945 roku, która przeciwdziałać miała powtórzeniu się podobnych katastrof historycznych, jakich ludzie doświadczyli w okresie wojny (np. Holokaust). Nie oznacza to jednak, że prawa człowieka były czy są zagadnieniem oczywistym. Filozofia, która legła u ich podstaw, bywa kwestionowana nawet dziś. Przykładowo często mówi się o „imperialnych” funkcjach systemu prawa międzynarodowego skonstruowanego po II wojnie światowej, którego integralną częścią jest ochrona praw człowieka (rozumianych jako praw odwołujących się do etyki europejskiej).

Co więcej, jak podkreśla Kymlicka, bezpośrednio po II wojnie światowej kwestie mniejszości narodowych i etnicznych usunięto na dalszy plan, zaś w centrum zainteresowania politycznego stanęła jednostka. Prawa człowieka zinstytucjonalizowano więc jako prawa jednostki nie zaś prawa grup. W opracowaniu pt. *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity* Kymlicka podkreśla, że problem mniejszości kulturowych został w ten sposób wykluczony z pola debaty politycznej, bowiem system ochrony prawnej sformułowany w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych wspierając jednostki jednocześnie osłabiał instytucje grup mniejszościowych¹⁶. Wielu polityków i wiele polityczek podzielało przy tym zdanie, że marginalizowanie problematyki mniejszości narodowej jest korzystne dla stabilności demokracji, bowiem doświadczenia I i II wojny światowej wskazywały, że istnienie mniejszości narodowych w obszarze państw narodowych stanowi zarzewie konfliktów między państwami. Brak wsparcia instytucji mniejszości skutkowało wywieraniem presji asymilacyjnej, dlatego też autorom i autorkom powojennego ładu tworzenie homogenicznych wspólnot narodowych wydawało się dobrym rozwiązaniem¹⁷.

Wyjątkiem od tej reguły była kwestia praw ludności tubylczej, częściowo skodyfikowanych już w 1957 roku przez

Międzynarodową Organizację Pracy (*Konwencja 107: dotycząca ochrony i integracji ludności tubylczej i innych plemiennych i półplemiennych grup ludności w krajach niezależnych*). Tutaj jednak również konieczne jest przytoczenie zastrzeżenia, jakim Kymlicka opatrzył wprowadzenie tych praw – celem konwencji była bowiem asymilacja ludności tubylczej do kultury i sposobu życia grupy dominującej (Artykuł 3 dokumentu). Nie ma zatem mowy ani o autonomii, ani o specjalnym traktowaniu kultur tubylczych czy instytucji politycznych tychże grup¹⁸. Zasadnicza zmiana przyszła dopiero w 1989 roku, kiedy to odrzucono asymilacyjne podstawy wcześniejszej konwencji, zastępując ją nowym dokumentem (*Konwencja 169: dotycząca ludności tubylczej i plemiennej w krajach niezależnych*). Jak podkreśla Kymlicka, jest to pierwszy akt prawa międzynarodowego, który w pełni uznaje prawa jednostek jako należących do określonych grup etnicznych i chroniący nie tylko jednostki jako takie, ale także określone instytucje, a co za tym idzie, m.in. kulturę, język czy – w szerszym ujęciu – sposób życia (często wiążący się np. z prawem do ziemi). Innymi słowy, pierwszy dokument w pełni uznający rzeczywistość „wielokulturową” przyjęty został dopiero w 1989 roku. Od tego momentu mamy do czynienia z lawinowym rozwojem instytucji prawnych, a w konsekwencji także działań ostaniających mniejszości kulturowe, w tym ludy tubylcze (np. prace Komitetu ONZ ds. Likwidacji Dyskryminacji Rasowej, działania UNESCO, konferencja z 2001 roku w Durbanie poświęcona problematyce rasizmu, 1995–2004 Dekada Praw Ludności Tubylczej itp.).

Lata 90. XX wieku przyniosły dalsze zmiany oraz nowe akty międzynarodowe regulujące prawa grup mniejszościowych (m.in. prawo do posługiwania się językiem ojczystym lub domowym oraz prawo do ochrony dziedzictwa kulturowego). Mimo że wprowadzaniu tych praw nie towarzyszyło ustanawianie mechanizmów instytucjonalnych i procedur pozwalających na skuteczne ich egzekwowanie, samo już wprowadzenie tych zagadnień do dyskursu publicznego, jak wskazuje Will Kymlicka, spowodowało znaczące przemiany w sposobie ich postrzegania przez rządy państw, a także zmiany w sposobie ich używania przez społeczeństwo obywatelskie oraz same grupy mniejszościowe¹⁹. Wprowadzenie praw mniejszości kulturowych

czy społecznych do repertuaru dyskursu publicznego jako zagadnień pełnoprawnych i cieszących się legitymacją społeczną, spowodowało jednocześnie znaczącą zmianę w sposobie postrzegania tych problemów przez polityków. Według kanadyjskiego badacza obecnie nie traktuje się ich jako zagrożeń dla demokracji, ale jako część procesu demokratycznego²⁰. Jest to zmiana niezwykle ważna, przekłada się bowiem na sposób funkcjonowania mniejszości w społeczeństwach różnorodnych, powodując zanik presji „asymilacyjnej”. Obecnie, zdaniem Kymlicka, międzynarodowym standardem prawnym i politycznym jest uznawanie praw mniejszości oraz wspieranie kultur mniejszościowych, co wiąże się ze znaczącą zmianą w postrzeganiu roli i natury państw narodowych, których „homogeniczność” nie jest traktowana już jako stan „naturalny” czy pożądany. Przeciwnie, panuje powszechne przekonanie, że to „homogeniczność” budzi podejrzenia, że jest stanem wynikającym raczej z opresji niż z rzeczywistej monokulturowości społecznej²¹. Nadal jednak prawa grup mniejszościowych są częściej jedynie postulatami niż instytucjami politycznymi powiązanymi z realnymi mechanizmami prawnymi.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że termin „mniejszości” należy postrzegać w sposób szeroki, zaś faktyczna mniejszościowość „mniejszości” tylko częściowo polega na mniejszej liczebności grup, znaczenie częściej zaś odnosi się do pozycji danej grupy wobec grupy dominującej (przykładem mogą być czarni obywatele i czarne obywatelki w RPA czy Afroamerykanie i Afroamerykanki w USA).

Ostatnim zaś niezbędnym zastrzeżeniem jest wskazanie, że prawa mniejszości są zakorzeniane w systemach prawnych poszczególnych państw poprzez ich relacje do prawa międzynarodowego oraz członkostwo tych państw w organizmach ponadnarodowych takich, jak Unia Europejska. Organizmy te, wywierając presję polityczną i ekonomiczną, mogą znacząco wpływać na położenie grup mniejszościowych w poszczególnych państwach (narodowych). Ewolucja prawa międzynarodowego, jak wykazuje Kymlicka, w znaczący sposób wpływa zatem na instytucjonalizację praw grup zamieszkujących państwa, których ludność nie tworzy populacji zwartej pod względem kulturowym, językowym i religijnym, a więc *de facto* większości państw świata.

Jednocześnie badacz wskazuje, że ruch na rzecz wielokulturowości rozumiany jako ruch na rzecz praw człowieka obejmował trzy grupy osób, których prawa stopniowo instytucjonalizowano:

- obywateli i obywatelki terytoriów kolonizowanych,
- mniejszości narodowe i etniczne,
- imigrantów i imigrantki.

„Wielokulturowość” w sensie prawnym odwołuje się zatem do uznania różnorodności społecznej na poziomie przepisów prawnych, których celem jest niwelowanie różnic w poziomie władzy między grupą dominującą a grupą mniejszościową. Osiąga się to poprzez dodanie odpowiednich uprawnień do katalogu praw i wolności, jaki występuje w większości konstytucji państw zachodnich i w ogóle wielu państw świata. Poniższa tabela prezentuje sumaryczne zestawienie tez Willa Kymlicka dotyczących ekspansji praw grup mniejszościowych w przestrzeni publicznej (na podstawie *Multicultural Oddseys*).

LUDNOŚĆ TUBYLCZA

Prawo do ziemi

Prawo do samostanowienia

Uznanie praw kulturowych (w tym np. do połowów ryb, do miejsc świętych)

Uznanie praw kulturowych (w tym np. do połowów ryb, do miejsc świętych)

Prawo do reprezentacji politycznej

Akcja afirmatywna

Przyznanie określonych praw w ramach porządku konstytucyjnego danego kraju

MNIEJSZOŚCI NARODOWE

Prawo do autonomii

Ustanowienie języka danej mniejszości za obowiązujący na danym terytorium

Prawo do reprezentacji politycznej

Prawo do reprezentacji politycznej

Wyasygnowanie dodatkowych funduszy na działalności kulturalną, nauczanie języka, uniwersytety, etc.

Przyznanie określonych praw w ramach porządku konstytucyjnego danego kraju

Przyznanie praw quasi-państwowych np. możliwości wystawienia reprezentacji regionu w zawodach międzynarodowych

MIGRANCY

Przyjęcie polityki wspierającej różnorodność kulturową przez szkoły

Zapewnienie przedstawicielom danych społeczności imigranckich możliwości zabierania głosu w mediach lub prowadzenia własnych

Specjalne prawa dotyczące ubioru, obchodów świąt

Specjalne prawa dotyczące ubioru, obchodów świąt

Podwójne obywatelstwo

Finansowe wspieranie działalności kulturalnej mającej na celu podtrzymanie różnorodności kulturowej

Akcja afirmatywna

Heterogeniczne pojmowanie i użycia pojęcia „wielokulturowość”, czyli konsekwencje niekonsekwencji

Aby uporządkować dość chaotyczną dyskusję na temat pojęcia „wielokulturowości”, warto dokonać klasyfikacji tej złożonej materii. Proponuję tutaj przyjęcie systematyki wprowadzonej przez Rainera Bauböcka²² (2008), który wyróżnia trzy typy wielokulturowości: celebracyjną, tolerowania i uznania.

„WIELOKULTUROWOŚĆ CELEBRACYJNA”

Koncepcja „wielokulturowości celebracyjnej” (ang. *celebratory multiculturalism*) koncentruje się na podkreślaniu wartości różnic kulturowych w warunkach globalizującego się świata. Jest to rozumienie wielokulturowości jako kulturowego patchworku. Tożsamość narodowa nigdy nie jest homogeniczna, zaś jej budowanie odbywa się poprzez zapożyczenia kulturowe²³. Bauböck wskazuje, że globalizacyjna wielokulturowość nie jest zjawiskiem nowym. Epoka kolonialna, której symbolem może być archetypiczny gabinet antropologa usiany przedmiotami z dalekich, peryferyjnych, „niecywilizowanych” krain, jest w pewnym sensie prototypem tak rozumianej wielokulturowości. Porównanie z epoką kolonialną nie jest przypadkowe, bowiem celebracyjna wielokulturowość polegająca na kolekcjonowaniu i zachwycaaniu się „egzotycznymi” obrazami, przedmiotami, praktykami czy zwyczajami jest boleśnie trudna do zniesienia dla przedstawicieli i przedstawicielek kultur, o których mowa. Osoby te nie potrafią i nie chcą bowiem pogodzić się z tego typu uprzedmiotawiającą postawą. Być może jedynym argumentem za wielokulturowością celebracyjną, innymi słowy – jedynym pozytywnym aspektem tego rodzaju podejścia, według Bauböcka jest fakt, że nigdy wcześniej w ramach państw narodowych publiczne artykułowanie radości czy dumy z faktu różnorodności kulturowej nie miało miejsca na taką skalę. W tej kwestii można z autorem polemizować, wskazując, że taka radość czy duma nigdy nie stała się rzeczywistością i była raczej stanem postulowanym niż osiągniętym. Oczywiście istnieją od tej reguły wyjątki – na przykład warte uwagi jest opracowanie Tima Edensora, który badał,

Tabela 1: Poszerzanie obszaru prawnego uznania „wielokulturowości” jako standardu demokratycznego państwa prawa. Na podstawie opracowań Willa Kymlicka. Opracowanie własne.

jakie elementy milenijnej „brytyjskości” można określić jako nowe i jako pochodne polityki wielokulturowości²⁴. W analizie Edensora pojawia się szereg praktyk, świąt czy zwyczajów, które dają się zakwalifikować jako efekt celebracyjnej wielokulturowości – przykładowo tikka masala jako brytyjskie danie narodowe. Wspomniane wyjątki nie znoszą jednak zasadniczego zarzutu formułowanego pod adresem tego rodzaju podejścia do różnorodności kulturowej jakim jest bezrefleksyjna, płytka celebrowanie różnicy. Kolejne zarzuty można przedstawić rozwijając zaproponowaną metaforę kolonialną. Podobnie jak kolonializm celebracyjna wielokulturowość odwołuje się bowiem do statycznych i stereotypowych wizji danej kultury, które raczej deformują niż opisują rzeczywistość (tzw. strategiczny esencjalizm). Jeśli zaś chodzi o sferę polityki społecznej, jak wskazuje Bauböck, taki celebracyjny i deklaracyjny szacunek dla różnorodności kulturowej jest dobrą podbudową idei dialogu międzyreligijnego czy też wprowadzania do szkół języków mniejszości²⁵, ale nie sprawdza się w sytuacji, gdy grupy wchodzi ze sobą w spór czy konflikt lub kiedy mamy do czynienia z segregacją czy dyskryminacją. Bauböck konstatuje, że w takich sytuacjach celebracyjny stosunek do różnicy może w najlepszym wypadku wspierać dążenie do porozumienia. Jednak w większości tego rodzaju sytuacji to optymistyczne założenie nie sprawdza się, a wręcz może działać jako dodatkowy czynnik wzmacniający praktyki wykluczające.

„WIELOKULTUROWOŚĆ TOLEROWANIA”

Kolejnym typem podejścia do różnic kulturowych jest „wielokulturowość tolerowania” (ang. *toleration multiculturalism*). Zdaniem Bauböcka motywującą siłą, która kieruje społeczeństwa ku tego rodzaju podejściu wobec różnic kulturowych, jest strach. Bierze się on ze świadomości, że różnice dotyczą nie tylko stroju, kuchni czy języka, ale także wyznawanych przez ludzi wartości. Wartości w znaczący sposób różnicują przedstawicieli i przedstawicielki poszczególnych kultur, a co za tym idzie – społeczeństwa, których są częścią. Innymi słowy różnice stroju, języka czy określonych tradycji są „tolerowane” o ile wyrażają powszechnie akceptowane i **podzielane wartości** lub się do nich odwołują. W momencie jednak, gdy strój

sygnalizuje wyznawanie religii o innym systemie wartości, a w kuchni konsumowane są zwierzęta uznawane w danej kulturze za przyjaciół domu – sprawa różnicy przestaje odnosić się jedynie do kalejdoskopowych obrazków, a trafia w nasze moralne przekonania, które mają fundament kulturowy. Czy odstawianie bądź zastawianie ciała przez kobiety lub jedzenie np. świnek morskich może być „tolerowane”? Oto istota problemu. Różnice nie dotyczą jedynie cech powierzchownych, a osadzonych głęboko przekonań i wynikających z nich praktyk. Co może i powinno, a co nie może być tolerowane – to pytania, które stają w samym centrum debat politycznych. Zdaniem Bauböcka tego rodzaju podejście do różnic kulturowych koncentruje debatę w dwóch obszarach:

- religijnym – spory dotyczące tego obszaru są zdaniem autora rozstrzygane na gruncie prawnym poprzez określone orzeczenia (np. o możliwości noszenia nakrycia głowy, o symbolach religijnych w przestrzeni publicznej itp.);
- szeroko pojętych kwestiach genderowych, a przede wszystkim praw kobiet.

Innymi słowy głównym problemem jest tu ustalenie obszaru wartości jednakowych dla wszystkich grup. Takie uzgodnienie dokonywane jest w trosce o podtrzymanie wspólnoty politycznej. Brak ustalenia wspólnego obszaru wartości oznacza zagrożenie wspólnoty. Podejście opierające się na tolerowaniu jest jednak szeroko krytykowane i uznawane za niewystarczające²⁶. W rzeczywistości bowiem nie pozwala ono na konfrontację z odmiennymi wartościami wyznawanymi przez różne grupy. Proponuje się tu raczej pomijanie tego zagadnienia, co oczywiście nie jest rozwiązaniem.

„WIELOKULTUROWOŚĆ POSTULUJĄCA UZNANIE”

Ostatnim typem myślenia o wielokulturowości wyróżnionym przez Bauböcka jest „wielokulturowość postulująca uznanie” (ang. *multiculturalism of recognition*). Różnice kulturowe traktowane są w tym podejściu jako potencjalne źródło wykluczenia, zaś celem polityki opartej na wielokulturowości

postulującej uznanie jest doprowadzenie do takiej sytuacji, w której różnice władzy istniejące między przedstawicielami mniejszości kulturowych a większością zostają wyrównane. Inaczej rzecz ujmując, zakłada się tu, że różnice prowadzą do nierówności, zaś celem polityki jest przeciwdziałanie ich powstawaniu poprzez rozmaite mechanizmy prawne i promowanie określonych praktyk społecznych²⁷. Zakłada się również, że różnice władzy są trwale wbudowane w struktury społeczne, tak więc dążenie do wyrównania i harmonizacji relacji społecznych jest istotą „polityczności”²⁸. W takim ujęciu znika „problem” różnic wartości, zakłada się bowiem jednocześnie, że spór jako taki jest cechą demokracji, a liczy się przede wszystkim to, w jaki sposób spory są artykułowane i czy dochodzi do takiej artykulacji w przestrzeni publicznej²⁹. Cechą polityki opartej na takim podejściu jest dążenie do tworzenia warunków, w których strony sporu występują w przestrzeni publicznej na równych warunkach. Przykładami mogą być: dbałość o istnienie mechanizmów reprezentacji mniejszości w strukturach władzy, w tym w mediach oraz wprowadzanie mechanizmów przeciwdziałających dyskryminacji w życiu publicznym i prywatnym. Można również powiedzieć, że ten typ postulowanej polityki wobec różnic najbardziej zbliża się do modelu Kymlicki zakładającego realizowanie polityki równościowej opartej na prawach człowieka.

Wielokulturowość, czyli katalog grzechów głównych

Nim przystąpi się do dyskusji o jakimkolwiek zagadnieniu, kluczowe jest ustalenie pojęć je definiujących i ich zakresu. Na zakończenie, spróbuję pokazać, opierając się na trzech typach myślenia o „wielokulturowości” wyróżnionych przez Rainera Bauböcka, jak w przypadku wielokulturowości przyjęcie określonej definicji tego zagadnienia wpływa na dyskusje o nim. W tym miejscu skupię się na wybranych „grzechach” wielokulturowości, do których odwołuje się większość autorów rozważających zagadnienia różnic kulturowych. Pozwoli to lepiej zilustrować to zagadnienie. Jednocześnie, biorąc pod uwagę,

że „polityczność” to dyskusja o normach i wartościach, a także o regulacji życia wspólnoty, postaram się wskazać, w jaki sposób zagadnienie „wielokulturowości” wpływa na kształt wspólnoty politycznej i debaty o niej. Oto lista zarzutów wobec „wielokulturowości”, które często pojawiają się w debacie publicznej:

1. Wielokulturowość knebluje usta, nie pozwalając na otwarte głoszenie krytyki.
2. Wielokulturowość przyczynia się do separatyzmu.
3. Wielokulturowość oznacza akceptację „barbarzyńskich praktyk”.
4. Wielokulturowość odpowiada za terroryzm.

Jeśli przyjąć, że za powyższymi stwierdzeniami kryje się „wielokulturowość celebracyjna” – wypada się z nimi zgodzić. Rzeczywiście, skupiając się na zewnętrznych oznakach kultur i redukując jej przedstawicieli oraz przedstawicielki do znaków z repertuaru kulturowych stereotypów, nie przyczyniamy się do powstania otwartej dyskusji (a więc tej dyskusji nie ma). Osoby reprezentujące kultury, o których mowa, czują się wykluczone lub dyskryminowane, co prowadzić może do auto-separacji/segregacji. Kultury mniejszości w zderzeniu z kulturą większości ulegają „zamrożeniu” czy też zastygają często w najbardziej konserwatywnych formach, które dla większości pozostają niezrozumiałe i odbierane są jako „barbarzyńskie”. Konsekwencją dyskryminacji czy wręcz wykluczenia może być desperacja prowadząca jednostki należące do grup mniejszościowych do ostatecznych kroków. Zaś metodą oprotowania swego położenia może stać się przemoc.

Jeśli zaś przyjąć, że za powyższymi stwierdzeniami kryje się „wielokulturowość uznania”, wszystkie powyższe stwierdzenia nie mają uzasadnienia. Istotą „wielokulturowości uznania” jest dążenie do umożliwienia każdej grupie artykulacji poglądów i manifestowania własnej tożsamości na równych zasadach. W takiej sytuacji nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy tzw. poprawności politycznej mogą artykułować swoje tezy. Jeśli założeniem polityki jest dążenie do wyrównania

pozycji, z jakich przemawiają uczestnicy i uczestniczki debaty publicznej, minimalizuje się ryzyko separatyzmu, bowiem każda z grup zyskuje przestrzeń do prezentowania swoich postulatów i ma możliwość dążenia do egzekwowania praw. Kultura traktowana jest w tym przypadku jako sfera dynamiczna i wielopłaszczyznowa, podlegająca zmianie i adaptacji, wobec czego możliwa jest wzajemna kulturowa akomodacja, a ryzyko wzajemnego postrzegania się w kategoriach skrajnie negatywnych maleje, minimalizując zagrożenie wykluczeniem.

Najtrudniejsza jest sytuacja „wielokulturowości tolerowania”, która jawi się jako najmniej korzystna interpretacja idei wielu kultur pod dachem jednego państwa. O ile „wielokulturowość uznania” jest pożądaną wykładnią tej idei, a negatywne cechy „wielokulturowości celebracyjnej” łatwo jest unaocznic, to „wielokulturowość tolerowania” kreuje więcej nieporozumień niż propozycji budowania inkluzyjnej wspólnoty obywatelskiej. Po pierwsze, wygrywają przeciwnicy „poprawności politycznej”, bowiem nie ma otwartej debaty o tym, jakie normy i wartości powinny wyznaczać wspólne ramy egzystencji. Co więcej pod płaszczykiem „tolerowania” często ukrywa się paternalizm i niechęć do wchodzenia w interakcje z wartościami i normami, które wydają się być odległe i niezrozumiałe. Zamiast zwiększać wzajemną wiedzę i poszanowanie różnych grup społecznych, postawa taka wzmacnia frustrację tych, którzy i które nie mogą przebić się przez szklaną ścianę pozornej „akceptacji”, która w rzeczywistości jest odmową współuczestnictwa. „Tolerancja” staje się w takim ujęciu kolejną metodą wykluczania.

Powyższe rozumowanie jest daleko idącym uproszczeniem. Pokazuje jednak, że za określonym rozumieniem „wielokulturowości” kryje się określona filozofia i praktyka polityczna, wyrażająca się przykładowo w działaniach podmiotów publicznych i we wprowadzaniu określonych rozwiązań prawnych. W rzeczywistości sytuacja jest znacznie bardziej złożona – często mamy do czynienia z mieszaniną wszystkich tych podejść i filozofii traktowania różnic kulturowych. Niespójne, fragmentaryczne polityki nie mogą być skuteczne – takie rozumienie wielokulturowości nie ma racji bytu. Może zatem zamiast głosić śmierć wielokulturowości, lepiej zastanowić się nad tym, jaką formę

przybiera debata o wielokulturowości, a czym tak naprawdę ta dyskusja być powinna. Zamiast chować się za parawanem sofizmów, warto przyglądać się temu, jak kształtują się problemy, których debata ta ma dotyczyć. Problemy te ujmowane są w stereotypowe ogólniki i ukazują swoje rzeczywiste oblicze jedynie w sytuacjach skrajnych – czego przykładem może być los ofiar huraganu Katrina w USA, czy też ożywająca bardzo sporadycznie debata o sytuacji europejskich Romów.

Przypisy

1 Tekst ten jest zaktualizowaną wersją tekstu o tym samym tytule, który ukazał się w ramach Serii „Z teorii w praktykę” nr 3/2010, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej. Teksty w serii dostępne na stronie: <http://ffrs.org.pl/biblioteka/seriat> [przyp. red.].

2 Źródło: B. Wieliński, *Budowanie w Niemczech wielokulturowego społeczeństwa zupełnie się nie sprawdziło*. Wypowiedź Angeli Merkel na zjeździe chadeckiej młodzieżówki w Poczdamie w 2010 roku, „Gazeta Wyborcza”, 18.10.2010.

3 C. Mouffe, (2013), *Agonistics. Thinking the world politically*, London, New York: Verso. Więcej na temat rozróżnienia między „polityką” a „politycznością” w licznych pracach tej autorki dotyczących wspólnoty politycznej.

4 Kultura nigdy nie jest tworem statycznym. Nie ma jednego „przepisu” na kulturę i, jak wskazuje Clifford Geertz, określony, statyczny czy też zreifikowany, opis kultury zawsze sam jest wytworem kulturowym (a nie meta-narracją), w który wpisana jest określona ideologia polityczna. Współczesna antropologia mówi, więc raczej o interpretacji kultur, a nie ich opisie. Por.: C. Geertz, (2005) (oryginał: 1973), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

5 Pojęcie ideologii politycznej użyte jest tu w znaczeniu neutralnym – jako system znaczeń, pojęć i wartości promowanych przez dany obóz polityczny. Nie ma tu jednocześnie implikacji, iż ideologia jest formą mistyfikacji czy manipulacji. Przeciwnie, zakłada się, że idee składające się na dany system stanowią istotną podstawę autoidentyfikacji dla wyznających je osób. Ideologia jest odbiciem pewnego światopoglądu, systemu znaczeń i wrażliwości na określone (wybrane przez daną grupę) wartości. Więcej na ten temat Geertz (1973). W szczególności *Ideologia jako system kulturowy*.

6 N. Fraser, A. Honneth (2003), *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange*; London New York: Verso. C. Tylor, (1994), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press; M. Walzer, (1983), *Spheres of Justice: a Defence of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.

7 J. Rawls, (1971), *A Theory of Justice*, London: Oxford University Press.

8 M. R. Somers, (2008), *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Rights to Have Rights*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

9 Huragan ten zdewastował południową część Stanów Zjednoczonych szczególnie między stanami Florydy i Teksasu w 2005 roku [przyp. red.].

10 Zob.: B. Parekh, (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke: Macmillan. Bhikhu Parekh to filozof zajmujący się teorią polityczną, wiceprzewodniczący Komisji ds. Równości Rasowej w Wielkiej Brytanii (ang. *Commission for Racial Equality*), w latach 1998–2000 również Przewodniczący Komisji ds. Przyszłości Wieloetnicznej Wielkiej Brytanii (ang. *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain*). Autor szeregu publikacji dotyczących problematyki różnorodności społecznej, równości, kolonializmu, rasizmu, polityki tożsamości i in. Więcej: www.westminster.ac.uk/about-us/our-people/directory/parekh-bhikhu (dostęp: 30.06.2015).

11 Więcej na ten temat w przypadku Polski zob. np: K. Kubin, E. Pogorzała, (2014), *Raport z badania na temat systemu nauczania dzieci cudzoziemskich w szkołach w Polsce języka polskiego jako drugiego/obcego*, Warszawa: Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej (FRS), dostępny na stronie: www.ffrs.org.pl. A także: Open Society Institute (OSI), (2013), *Standing Up for Equality in Germany's Schools*, dostępny na stronie: www.opensocietyfoundations.org/reports/standing-equality-germanys-schools (dostęp 30.06.2015). [przyp. red.].

12 B. Parekh, 2000.

13 Polityka integracyjna nie jest przedmiotem analizy w niniejszym tekście, chociaż oczywiście powinna być sednem myślenia o „wielokulturowości”. Najogólniej rzecz ujmując jest to zestaw rozwiązań systemowych, które umożliwiają równe uczestnictwo wszystkich obywateli i obywaterek w życiu danego kraju i społeczeństwa. Jest to polityka, która w kontekście migracji promuje wzajemne dostosowanie się osób przybywających i już mieszkających w danym państwie. Innymi słowy jest to polityka zakładająca, iż proces integracji zmienia nie tylko imigrantów i imigrantki, ale i obywateli i obywatelki danego kraju. Myślenie o modelach polityki integracyjnej mieści się w ramach „wielokulturowości uznania”, której znaczenie omówione jest w dalej w tekście. W ramach polityki integracyjnej konieczne są odpowiednie rozwiązania na poziomie regulacji rynku pracy, szkolnictwa, świadczeń społecznych, dostępu do ochrony zdrowia, ale także inicjowanie i promowanie szerszej dyskusji o normach i wartościach wspólnoty politycznej.

14 Dane statystyczne za: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, (styczeń 2014), *Migrationsbericht 2012 (Migration Report 2012)*, Bundesministerium des Innern Referat Öffentlichkeitsarbeit, www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2012.pdf (dostęp 30.06.2015).

15 W. Kymlicka, (2007), *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: Oxford University Press. Will Kymlicka to filozof polityczny z Kanady znany z teorii społecznej dotyczącej wielokulturowości, różnorodności kulturowej i społecznej, a także szerzej – z rozważań dotyczących natury praw człowieka i współczesnych demokracji liberalnych. Autor szeregu publikacji na ten temat. Więcej na stronie domowej: <http://post.queensu.ca/~kymlicka/biography.php> (dostęp: 30.06.2015).

16 *Ibidem*: 30.

17 *Ibidem*: 31.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*: 44.

20 *Ibidem*: 43.

21 *Ibidem*: 42

22 R. Bauböck, (2008), *Beyond Culturalism and Statism. Liberal Responses to Diversity*, The EUROSOPHORE Consortium Working Paper nr 6, <http://eu-spheres.org/publications/working-papers-2/2008-2> (dostęp 30.06.2015).

23 *Ibidem*.

24 T. Edensor, (2002), *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, New York: Oxford International Publishers.

25 Bauböck, 2008.

26 Patrz: Doskonałą analizę tolerancji jako strategii politycznej znaleźć można w W. Brown, (2008), *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Diversity and Empire*, Princeton: Princeton University Press. Podobnie: S. Žižek, (2007), „The Culturalization of Politics”, *Critical Inquiry*, Summer 2007. Do porania na stronie: www.lacan.com/zizek-inquiry.html (dostęp 30.06.2015).

27 Bauböck, 2008.

28 A. Gutmann, (1995), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.

29 G. Spivak, (1995), *Can the Subaltern Speak?*, w: B. Ashcroft, G. Gareth, H. Tiffin (red.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge, s. 24–28.



zdjęcie archiwalne

Portret młodej kobiety z dagerotypem

Przypisywane Mathew B. Brady

Datowany na 1840 - 1860

Rijksmuseum

<http://hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.249303>

zdjęcie współczesne

Chłopiec w ośrodku dla
uchodźców w Lininie

David Sypniewski, 2014

1. Jaka mogłaby być relacja między osobami prezentowanymi w kolażu?
2. Czy „rodzina mieszana” w drugiej połowie XIX w była czymś rzadkim? Odważnym?
A dzisiaj czy jest to rzadkie? Odważne?

O autorach i autorkach

Vân Anh Đàm – urodzona w 1987 roku w Wietnamie, wychowana w Polsce. Uczyła polonistów kreatywnego pisania, przygotowywała bukiety ślubne, sprzątała w Norwegii, sprzedawała bieliznę w Warszawie, współorganizowała Festiwal Filmowy Pięć Smaków, badała działania aktywizacji zawodowej na Mazowszu i tłumaczyła oferty sprzedaży maszyn drążących tunele dla metra. Obecnie edukatorka, realizatorka projektów społecznych i kulturalnych, copywriterka społeczna dla Loesje Polska i koordynatorka działań edukacyjnych fundacji Girls Code Fun. Piśsze społecznie zaangażowane teksty i promuje programowanie komputerowe wśród dzieci. Śpi wtedy, kiedy ma ochotę i wstaje, kiedy warto.

Anna Grudzińska – specjalizuje się w zagadnieniach związanych z edukacją międzykulturową, antydyskryminacją, edukacją obywatelską i dyskursem publicznym. W latach 2001–2006 współpracowała z Helsińską Fundacją Praw Człowieka w ramach projektów realizowanych dla European Monitoring Center For Racism and Xenophobia (EUMC, obecnie Agency for Fundamental Rights – FRA), następnie koordynowała projekty wspierające demokratyczną opozycję na Białorusi w ramach programów pomocy rozwojowej Uczelni Łazarskiego (2008–2012). Opiekowała się również programem *Recovering forgotten history. The Image of East-Central Europe in Anglo-Saxon Textbooks*, realizowanym przez Instytut Przestrzeni Obywatelskiej i Polityki Społecznej w partnerstwie z Georgetown University w Waszyngtonie (2008–2012). Jako edukatorka w ramach programu *Szawim – znaczy równi* współpracowała z Gminą Wyznaniową Żydowską w Warszawie. W roku 2006 była konsultantką merytoryczną kampanii *For Diversity, Against Discrimination*. Wykładała na Uniwersytecie Warszawskim (2001–2008) i Uczelni Łazarskiego (2009–2011 – w ramach programu akredytowanego przez University of Wales); obecnie wykłada na University of Aberdeen (od 2011). W pracy dydaktycznej zajmuje się antropologią kulturową, socjologią i komunikacją międzykulturową. Ukończyła studia magisterskie na Uniwersytecie Warszawskim (antropologia i kulturoznawstwo). Współzałożycielka FRS.

Katarzyna Jackowska – z urodzenia – Pomorzanka, z wykształcenia – antropolog kultury po Uniwersytecie Jagiellońskim, z natury – nomada. Muzykantka, śpiewaczka, opowiadaczka, nauczycielka śpiewu i animatorka kultury. Prowadzi różnego rodzaju działania związane z kulturą Romów: zbiera stare cygańskie opowieści i pieśni, współpracuje z romskimi muzykami z różnych części kraju i Europy. Zajmuje się działaniami na rzecz dialogu międzykulturowego, jest autorką kilku projektów dotyczących edukacji kulturowej i dialogu międzykulturowego (m.in. „Zebra” w 2008 roku, „Świat mieszka w Warszawie” w 2010 roku, „Opowiedz Sąsiedzie” w 2012 roku). Współautorka dwójki pół-nigeryjskich dzieci, afrykańskiego zespołu Aka Chukwu, zupełnie polskiej Kapeli Jazgodki i polsko-andaluzyjskiej formacji Bocadorada, a także kilku publikacji w „Kontestach” i płyty z własną muzyką

Kamil Kamiński – psycholog, od 10 lat zajmujący się pomocą dla cudzoziemców i cudzożemek, a w szczególności uchodźców i uchodźczyń. Prezes fundacji Przestrzeń Wspólna, której jednym z działań jest przeciwdziałanie islamofobii oraz opisywanie tego zjawiska. Przez wiele lat współpracował z Fundacją Ocalenie. Prowadzi bloga w natemat.pl dotyczącego wielokulturowości, mowy nienawiści, migracji, dialogu międzyreligijnego. Zainteresowany kwestią mowy nienawiści i języka wrogości w mediach, w tym mediach elektronicznych.

Katarzyna Kubin – redaktorka niniejszej publikacji. Edukatorka w tematach równego traktowania, antydyskryminacji i komunikacji międzykulturowej, autorka tekstów i redaktorka książek dotyczących m.in. migracji, integracji migrantów i migrantek oraz równego traktowania w Polsce, doktorantka w dziedzinie literatury i teorii postkolonialnej w *School of African and Oriental Studies* (SOAS) w Londynie, współzałożycielka Fundacji na rzecz Różnorodności Społecznej (FRS).

Martin Pilipchuk – autor ilustracji zawartych w książce. Urodził się w Rosji. Będąc dzieckiem razem z rodziną przeniósł się na Krym. Tam studiował malarstwo, spędzał czas na plenerach malarskich. Po okupacji Krymu przez wojska rosyjskie on i jego rodzina opuścili Krym w poszukiwaniu bezpiecznego miejsca. Znaleźli takie w Polsce. Przeszedł przez okres trudnej adaptacji w nowym kraju. Przy wsparciu miłośników sztuki zorganizował pierwsze wystawy (wyróżnienie w VII Konkursie Malar-skim Zadrze za obraz „Polska oczami migranta”, 2014; wystawa „Fantastyczne światy” w Domu Kultury Dorożkarnia, 2015). Ma nadzieję na uznanie i dalsze sukcesy w Europie.

David Sypniewski – autor kolaży zamieszczonych w publikacji. Fotograf, grafik, animator kultury, trener antydyskryminacyjny. Urodził się we Francji, jego rodzice pochodzą z Polski. Studiował kulturoznawstwo i komunikację międzykulturową. Współtwórca Stowarzyszenia Praktyków Kultury. Interesuje się obszarem „pomiędzy”: pomiędzy matematyką a ciałem, pomiędzy wykluczeniem a wyróżnieniem, pomiędzy krajem urodzenia a krajem przodków i odkrywaniem, że ten obszar często nie istnieje, że jedno przechodzi płynnie w drugie.

Aleksandra Wilczura – wiceprezes Stowarzyszenia Żydowskiego Cukunft; współzałożycielka Stowarzyszeń Żydowskich Czulent i Hamsa. W latach 2003-2006 współpracowała z Agencją Żydowską zajmującą się emigracją Żydów z Polski i Dystryktu Kaliningradzkiego do Izraela. Naukowo związana z Instytutem Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, gdzie zajmuje się konwersjami kulturalnymi i religijnymi, orientalizmem oraz saidyzmem; publikuje artykuły m.in. w „Studiach Bliskowschodnich”, „Krytyce Politycznej” i „Le Monde Diplomatique”.

Misją Fundacji na rzecz Różnorodności Społecznej (FRS) jest kształtowanie otwartego społeczeństwa różnorodnego poprzez wspieranie dialogu międzykulturowego i integracji społecznej, przeciwdziałanie dyskryminacji, rozwijanie wiedzy i narzędzi w zakresie integracji społecznej i równego traktowania oraz wzmacnianie pozycji (*empowerment*) mniejszości społecznych, migrantek, migrantów i społeczności migranckich.

FRS kompleksowo zajmuje się tematyką różnorodności społecznej:

Prowadzimy działania edukacyjne. Oferujemy szkolenia i warsztaty m.in. dla administracji publicznej, nauczycielek i nauczycieli, studentek i studentów oraz organizacji pozarządowych. Prowadzimy doradztwo i konsultacje, dotyczące planowania i wdrażania rozwiązań wspierających równo traktowanie. Tworzymy i bezpłatnie udostępniamy narzędzia edukacyjne, np. filmy z serii „Narracje Migrantów” (zapraszamy na stronę: www.nm.ffrs.org.pl).

Prowadzimy badania. Realizujemy badania, których wyniki mają bezpośrednio przekładać się na konkretne rozwiązania lub zmiany w praktyce lub w prawie. Wymieniamy się doświadczeniem z praktyczkami i praktykami oraz ekspertkami i ekspertami w Polsce i za granicą, aby realizowane przez nas badania były prowadzone na najwyższym poziomie. Od 2013 r. prowadzimy monitoring mediów, którego celem jest analiza przekazów medialnych oraz funkcjonowania mediów pod kątem kształtowania wizerunku migrantek i migrantów.

Publikujemy. Systematycznie rozwijamy i upowszechniamy nasze publikacje, dostępne online oraz wydawane drukiem. Wydane przez nas materiały tworzą przestrzeń dialogu, a poprzez określone serie wydawnicze staramy się utrzymać równowagę pomiędzy głosami eksperckimi i praktycznymi.

Udzielamy bezpośredniego wsparcia migrantom i migrantkom. Prowadzimy kursy języka polskiego oraz udzielamy wsparcia psychospołecznego wspomagającego integrację i adaptację do życia w Polsce, m.in. w ramach Centrum Powitania w Warszawie (2009-2011) oraz Migranckiego Centrum Wsparcia (2013-2015).

Kształtujemy debatę publiczną i politykę społeczną. Włączamy się w debatę publiczną. Wspieramy wymianę informacji, wiedzy i doświadczeń pomiędzy liderkami i liderami społecznymi, decydentkami i decydentami oraz instytucjami działającymi na rzecz osób i grup społecznych zagrożonych wykluczeniem lub dyskryminacją. Prowadzimy działania rzecznicze i bierzemy udział w konsultacjach społecznych dotyczących zmian w polityce społecznej i w prawie.

Więcej informacji na stronie FRS: www.ffrs.org.pl.

Wsparcie w postaci darowizn jest bezcenne dla działań FRS!
Numer konta: 49 2130 0004 2001 0435 0112 0002



Wesprzyj FRS, przekazując swój 1%.
Jesteśmy Organizacją Pożytku Publicznego od 2009 roku.
Nasz numer KRS: 0000283409.

Różnorodność społeczna, równe traktowanie
– dbaj z nami o taki świat!

Nasze działania są Ci bliskie?

Misją Fundacji na rzecz Różnorodności Społecznej (FRS) jest kształtowanie otwartego społeczeństwa różnorodnego poprzez wspieranie dialogu międzykulturowego i integracji społecznej, przeciwdziałanie dyskryminacji, rozwijanie wiedzy i narzędzi w zakresie integracji społecznej i równego traktowania oraz wzmacnianie pozycji migrantów, migrantek i społeczności migranckich (*empowerment*).

Realizujemy naszą misję nie tylko dzięki grantom od instytucji publicznych, ale także dzięki indywidualnemu wsparciu osób takich jak Ty, przekazujących darowizny albo swój 1% podatku na rzecz FRS!

Co zrobiliśmy w 2014 roku:

- Ponad 265 osób skorzystało ze szkoleń, dotyczących równego traktowania i wielokulturowości (w tym: nauczyciele i nauczycielki, studenci i studentki oraz osoby pracujące w administracji publicznej i organizacjach pozarządowych).
- Współpracowaliśmy z 12 szkołami z całej Polski, wspierając działania na rzecz równego dostępu do edukacji.
- Opublikowaliśmy 10 nowych artykułów (w seriach „Maieutike” i „Z teorią w praktykę”) oraz 3 wywiady w serii „Rozmowy o Różnorodności” – wszystkie dostępne na naszej stronie www.ffrs.org.pl.
- Wyprodukowaliśmy 1 nowy film w ramach serii „Narracje Migrantów”.
- Ponad 400 migrantów i migrantek skorzystało ze wsparcia w naszym Migranckim Centrum Wsparcia, gdzie zorganizowaliśmy 27 szkoleń i wydarzeń integracyjnych, a także przeprowadziliśmy 550 godzin kursów z języka polskiego.
- Wypowiadaliśmy się w ponad 30 wydarzeniach eksperckich z udziałem ludzi z sektora akademickiego, rządowego i pozarządowego.

Dzięki Waszemu wsparciu będziemy działali w kolejnych latach równie prężnie i skutecznie, jak dotychczas!

Dwa sposoby wsparcia FRS:

1. Przekaż darowiznę

Przekazanie darowizny pozwala Ci wesprzeć działania FRS o każdej porze roku i w dowolnej kwocie (np. 20 zł, 50 zł, 100 zł). Wystarczy wykonać przelew na nasz rachunek bankowy:

Nazwa Banku: **Volkswagen Bank Polska S.A.**

Nr konta: **49 2130 0004 2001 0435 0112 0002**

Tytuł płatności: **Darowizna na cele statutowe**

Darowizny takie można odliczyć od podatku!

Możesz też ustawić zlecenie stałe, dzięki któremu regularnie (np. raz w miesiącu) przekażesz na konto bankowe FRS określoną kwotę (np. 5 zł, 10 zł, 20 zł). Nawet 5 zł miesięcznie jest dużym wsparciem – w skali roku, za tę kwotę możemy np. opłacić pracę trenera, zabezpieczyć niezbędne materiały biurowe, przekazać komplet materiałów edukacyjnych dla kadry pedagogicznej szkół, do których uczęszczają dzieci migrancie, lub sfinansować asystentce międzykulturowej przyjazd na szkolenie do Warszawy.

2. Przekaż swój 1% podatku

FRS jest organizacją pożytku publicznego (OPP) od 2009 roku. Przy rozliczaniu się z podatków, możesz przekazać 1 % na rzecz FRS.

We właściwej rubryce zeznania podatkowego wpisz nasz numer KRS: 0000283409. Możesz wesprzeć FRS przekazując swój 1 % we wszystkich rozliczeniach z różnych źródeł dochodów.

Aby dowiedzieć się więcej o działaniach FRS, odwiedź naszą stronę: www.ffrs.org.pl. Można na niej znaleźć aktualne informacje o realizowanych przez nas działaniach, wydarzeniach i osiągnięciach, a również ciekawe artykuły i publikacje książkowe oraz filmy z Serii „Narracje Migrantów”.

(nie)Widzialne granice

– o tym co dzieli i co łączy w wielokulturowości

Pod redakcją Katarzyny Kubin

Książka zawiera eseje i inne materiały, które prezentują krytyczne spojrzenie na „wielokulturowość”/„różnorodność społeczną” jako pojęcia teoretyczne, zjawiska społeczne, hasła polityczne czy doświadczenia osobiste. Eseje i materiały zebrane w książce rozszerzają rozumienia „wielokulturowości”/„różnorodności społecznej” poza ramy sytuujące te pojęcia w schematycznym postrzeganiu ludzi i grup społecznych przez pryzmat różnic: narodowych, koloru skóry, kulturowych czy religijnych. Autorzy i autorki esejów i materiałów w sposób odważny i z inteligentnym poczuciem humoru, prowokują do refleksji o sprawach, które są istotne dla współczesnej Polski – wielokulturowej i różnorodnej. Książka tym samym zaprasza do refleksji zarówno nad samym zjawiskiem, teorią i doświadczeniem „wielokulturowości”/ „różnorodności społecznej”, jak i nad tym, jak o nich w Polsce mówić.

Co znajduje się między okładkami książki:

(...) codzienność zamienia „spotkanie” we „współistnienie”.

A współistnienie jest wymagające. Jest nieustannym poruszaniem się po nieznanych terytoriach między sobą samym a tym drugim człowiekiem, terytoriach, w których się gubimy i odnajdujemy. Ciągłe na nowo narusza znane nam granice, zmusza nas do przesuwania ich, do szukania innych, do ciągłego stawiania pytań, na które trudno znaleźć odpowiedź, a w każdym razie nie należy oczekiwać, że się ona pojawi. Zaskakuje. I pokazuje nam nas samych – zupełnie nieznanych.

z tekstu Katarzyny Jackowskiej „Wysiętek Współistnienia”



Fundacja na rzecz
Różnorodności
Społecznej

Fundacja na rzecz Różnorodności Społecznej (FRS)

Warszawa 2015

ISBN: 978-83-7910-016-3