

Michał Buchowski

mbuch@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

PRZECIW DYSKRYMINACJI I RASIZMOWI WE WSZYSTKICH JEGO WCIELENIACH

Ludzie zawsze i wszędzie są różnorodni. W różnych kontekstach próbuje się różnorodność ujmować w karby porządku, aplikując rozmaite cechy. W XIX i na początku XX wieku jednym z głównych kryteriów podziału było pojęcie rasy. Teorie rasowe, mówiące jakoby cechy biologiczne determinowały zdolności jednostki i charakterystyki poszczególnych grup, posłużyły wspieraniu doktryn legitymujących podboje, np. kolonializmu czy też nazizmu z jego antysemityzmem i koncepcją *Übermenschen* i *Untermenschen*. Te wyobrażenia o rasach i różnicach rasowych nie znajdują jakiegokolwiek wsparcia w nauce. Antropologia dowodzi, że nie ma korelacji między cechami biologicznymi a kulturowymi określonych grup. Nie znajdziemy też żadnej, ale to żadnej grupy narodowej, religijnej, geograficznej, językowej, kulturowej czy ekonomicznej, która przedstawiałaby sobą coś, co popularnie nazywa się „rasą”.

Dziś, w sytuacji gdy w publicznych dyskursach nie wypada już mówić o różnicach między ludźmi w zdyskredytowanych terminach porządku rasowego, rasizm przybiera bardziej zakamuflowane formy. Jego pojęcia przekłada się na terminy etniczne, religijne i kulturowe. Cały mechanizm opiera się na esencjalnym rozumieniu kultury, w myśl którego grupom, w szczególności narodom, przypisuje się immanentne zestawy cech kulturowych, zupełnie tak, jak kiedyś rasom przypisywano wrodzone cechy biologiczne. W zawsze specyficznych dla danego miejsca i czasu relacjach władzy i dominacji oraz w etnocentrycznym trybie tworzy się nieuchronnie hierarchie kultur, religii, nacji, cywilizacji. Fenomen ten nazywamy rasizmem kulturowym, powiązaniem często z nacjonalizmem. Jeśli wzmocnimy go przekonaniem, że tak zasadniczo odmiennych kultur nie należy mieszać, przeradza się w apartheid kulturowy, w którym kultury

należy odgradzać, trzymać na dystans; pogląd to bliźniaczo podobny do apartheidu rasowego utrzymywanego w Afryce Południowej aż do 1994 roku. Kiedy wreszcie twierdzi się, że w ludzkiej naturze leży wrogość wobec innych kultur i konflikt jest czymś naturalnym, mamy do czynienia z fundamentalizmem kulturowym i ksenofobią. To, jak myślę, pożyteczne terminy wypracowane przez antropologów, a pozwalające nazywać niektóre zjawiska dziejące się w dzisiejszym świecie, zazwyczaj splątane i niezwykle dynamiczne.

„Ucieczka w kulturę”, we wszelkich jej odmianach, jest być może odpowiedzią na obawę przed utratą tożsamości kulturowej w globalnie zróżnicowanym świecie. Stąd strach przed wielokulturowością w państwie narodowym. Nie zapominajmy jednak, że oprócz różnorodności mamy też nierówności ekonomiczne, które tłumaczy się w najprostszy sposób przez ponowne odwołanie się do wrodzonych jakoby cech rasowych i kulturowych mieszkańców uboższych regionów. Nierówności powodują migracje, których szlaki wiodą z krajów biedniejszych do bogatszych. Potęguje to poczucie zagrożenia tak ekonomicznego, jak i kulturowego.

Czy wyjaśnienia te usprawiedliwiają rasizm i rasizm kulturowy? Nie! Dlaczego? Ponieważ rasizm jako teoria nie potrafi wyjaśnić przyczyn różnic społecznych i kulturowych, zaś wprowadzany w życie daje opłakane efekty, doprowadził do śmierci setek milionów ludzi, a do tego upokarza i dyskryminuje jednostki i grupy. Tej lekcji z historii najnowszej i z doświadczeń antropologii nie można zaprzepaścić.

Niemal każdego dnia dochodzi do wydarzeń, które pokazują, że w ostatnim czasie nastroje rasistowskie drastycznie się wzmożyły. Wszelka odmiennosc od ideologicznie nakreślonej „polskości”, również poszerzonej na inne obszary, staje się stygmatem. Wulgarny i ordynarny rasizm pomieszany z fundamentalizmem kulturowym przestał być skrywany; wyraża się go otwarcie nie tylko na stadionach i demonstracjach nacjonalistów, lecz i na politycznych salonach. Co siedem godzin uwłacza się werbalnie, atakuje lub bije na polskich ulicach ludzi za ich „nie-słowiański wygląd”, a tolerancja dla nietolerancji ze strony wielu zwykłych ludzi, w szczególności władz państwowych i organów sprawiedliwości jest zadziwiająca. Postawa taka szokuje brakiem poczucia odpowiedzialności za ochronę godności każdego człowieka, współobywateli i gości. Rasizm kulturowy i apartheid kulturowy głoszony w imię wymagowanej jedności narodu i religijnej nietolerancji, często wykorzystywany cynicznie dla bieżących politycznych celów, nakazuje odgradzać się od innych, trzymać ich z dala od Polski. To ksenofobiczne podejście stało się

obecnie wręcz oficjalną wykładnią polityki władz, podzielaną przez znaczną część społeczeństwa i, co szokuje najbardziej, jest ono wspierane przez niektóre środowiska akademickie. W kraju podtrzymuje się i pobudza islamofobię i migrantofobię. Pojęcia kultury, tożsamości i patriotyzmu zostały uprowadzone i upolitycznione przez samozwańczych strażników narodu, tradycji, wartości i kultury i stały się narzędziem dyskryminacji Innych za inność.

Antropolodzy i etnologowie, nauczeni swym doświadczeniem i wiedzą, zobowiązani są do potępiania rasizmu we wszystkich jego wcieleniach, używając oręża swej wiedzy oraz angażując się w debaty i sprawy publiczne. Nie może być naszej zgody na dyskryminację nawet wtedy, gdy myśli tak przytłaczająca większość. To imperatyw wpisany w konstytucję naszej humanistycznej dyscypliny, niezbywalny rdzeń naszego etosu, nakaz moralny, którego nie są w stanie zagłuszyć ślepi wyznawcy maksymy, że *vox populi, vox dei*, ani też ci, którzy uważają, iż są depozytariuszami obydwu tych głosów.

Katarzyna Majbroda

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

O POTRZEBIE OTWIERAJĄCEJ POLITYKI EDUKACYJNEJ

Od 120 lat działania badawcze, edukacyjne, popularyzatorskie oraz wydawnicze członków Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, reprezentujących różne zawody z zakresu nauk etnologicznych, zmierzają do głębszego zrozumienia praktyk kulturowo-społecznych, wartości oraz światopoglądów ludzi, z którymi współtworzymy zróżnicowaną rzeczywistość społeczno-kulturową. Stanowią także realizację idei humanizmu leżących u podstaw demokracji, która wedle Marthy Nussbaum potrzebuje obywateli z „umiejętnością krytycznego myślenia”; „zdolnością przekraczania lokalnych uwarunkowań i traktowania globalnych problemów z perspektywy obywatela świata” oraz „umiejętnością empatycznego wyobrażania sobie postawy innej osoby” (Nussbaum 2010: 7). Te trzy niezbywalne warunki demokracji są zarazem tożsame z etosem antropologii.

Dlatego też PTL z rosnącym niepokojem obserwuje, dominujący od pewnego czasu w kraju, dyskurs wspierany przez część mediów oraz instytucji publicznych, który esencjalizuje Polskę w rozprzestrzeniającej się, coraz bardziej ksenofobicznej i homofobicznej narracji wykluczającej i stereotypizującej mniejszości etniczne, narodowe, religijne, a także mniejszości ze środowisk LGBTQ. Wyrażamy zdecydowany sprzeciw wobec zawłaszczania kultury i wartościowania praktyk kulturowych wedle jednej, ‘słusznej’ optyki, której mechanizm przypomina kolonizowanie umysłów – wytwarzanie dominującej wizji „polskości”, „patriotyzmu” i „kultury”.

Z niepokojem obserwujemy również zjawisko kontrolowania działań artystycznych oraz dróg emisji przekazów kulturowych. W demokratycznym kraju nie ma bowiem miejsca na nieuzasadnione działanie cenzury o charakterze prewencyjnym, zdejmowanie z afiszy spektakli i wstrzymywanie w publicznych mediach emisji filmów, których tytuły sugerują rzekomą profanację podzielanych przez ‘wszystkich’ wartości.

W demokratycznym kraju łamiące konstytucję akty publicznego znieważenia mniejszości etnicznych, narodowych i seksualnych powinny być traktowane jak przestępstwo i ścigane przez prokuraturę. Ich bagatelizowanie przez instytucje prawa staje się gestem przyzwolenia dla postaw i zachowań, które uderzają w pryncypia humanizmu, w fundamenty demokracji.

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze już rok temu, na swym 91 Walnym Zjeździe odbywającym się z okazji jubileuszu 120-lecia powstania Towarzystwa we Lwowie, mieście założenia, wyraziło swoje zaniepokojenie i wyraźny sprzeciw wobec aktów przemocy na tle rasowym, etnicznym, religijnym oraz światopoglądowym, które stają się w Polsce coraz powszechniejsze. Mowa nienawiści pojawia się w przestrzeni publicznej, przenika do wszystkich kręgów społecznych, jest obecna w wypowiedziach środowisk opiniotwórczych, w publicznych lub wspieranych przez władzę mediach, stanowiąc wyraz szerzących się postaw ksenofobicznych i homofobicznych, rasizmu i antysemityzmu oraz przeradzającego się w groźny nacjonalizm źle pojętego patriotyzmu.

W związku z aktami terroryzmu na świecie, a także tzw. kryzysem uchodźczym szczególnie piętnowani są dzisiaj muzułmanie, a także migranci i uchodźcy, którzy stają się ofiarami przemocy nie tylko symbolicznej, lecz także fizycznej. Przemoc motywowana nienawiścią dotyka mniejszości; w Polsce zwłaszcza Romów, Żydów, osób czarnoskórych oraz tych o ciemniejszej karnacji, mniejszości religijnych, a także seksualnych. Wskutek działalności organizacji skrajnych nasila się wrogość na pograniczu wschodnim: wobec Ukraińców i Białorusinów.

Co więcej obserwujemy, że władza w naszym kraju nierzadko bagatelizuje tę jawną przemoc, co odbieramy jako gest cichego przyzwolenia na praktyki, które łamią prawo i zasługują na moralne potępienie. W tym kontekście etnologów i antropologów musi niepokoić wytwarzana przez rządzących, a więc z pozycji autorytetu, narracja o aktach terroryzmu w krajach europejskich jako konsekwencji polityki określanej pogardliwą etykietą 'multi-kulti' oraz poprawności politycznej, której ładunek aksjologiczny zmieniają na negatywny. W ten sposób środowiska opiniotwórcze przekazują społeczeństwu trywializujący te zjawiska, przewrotny komunikat, wedle którego: 'gościnność i tolerancja wobec obcokrajowców, uchodźców; zrozumienie i poszanowanie praw mniejszości seksualnych oznacza akceptację przemocy, terroryzmu, dewiacji, które zagrażają rzekomo naszej tożsamości oraz narodowym wartościom'.

Jako antropolodzy ostrzegamy, iż podobne procesy dyskursywne, godzące w prawa człowieka, miały miejsce w czasach narodzin najokropniejszych, otwarcie de-

humanizujących ludzi systemów. Doprowadziły one do aktów ludobójstwa i czystek etnicznych. Sprzeciwiamy się nienawistnym ideologom, zacierzewanym wrogości i aktom agresji wymierzonej w obcokrajowców i wszelkie mniejszości. Sprzeciwiamy się mowie nienawiści i zwracamy uwagę na konieczność monitorowania takich zachowań, publicznego i medialnego ich ujawniania, a także, co wydaje się najtrudniejsze, ale niezwykle istotne, dostrzegamy pilną potrzebę wypracowania w środowisku antropologicznym mechanizmów i strategii przeciwdziałania tym praktykom. Towarzyszy temu przekonanie, że środowisko antropologiczne w Polsce posiada kapitał symboliczny, dzięki któremu jeszcze wyraźniej mogłoby zabierać głos w przestrzeni publicznej. Środowiska etnologów i antropologów, folklorystów oraz muzealników, a także ludzi kultury i sztuki, którzy kreują jej artystyczne oblicza, pokazują, że dbałość o rodzimą kulturę i tradycje nie musi oznaczać wytwarzania i rozpowszechniania poglądów oraz postaw skoncentrowanych na kultywowaniu esencjalistycznych wartości – ekskluzywnych – bo ksenofobicznych i wykluczających niektóre grupy i jednostki ze względu na ich wybrane cechy.

Umacnianie kultury rodzimej i ochrona jej dziedzictwa nie może oznaczać przyzwolenia na poglądy i działania, które legitymizują wrogość i przemoc wobec Innego. Poświadczenie narodowej tożsamości nie może oznaczać pielęgnowania dosłownie i przenośnie rozumianej izolacji kulturowej, homogenizacji tego, co różnorodne, wytwarzania wartościujących hierarchii, które lokują mniejszości w pozycji podporządkowanych.

Jako Towarzystwo naukowe, dbające o etos etnografii, etnologii i antropologii kulturowej oraz upowszechnianie ogólnohumanistycznych wartości, wzywamy wszystkich (zarówno osoby będące u władzy, środowiska opiniotwórcze, jak i całe społeczeństwo) do pielęgnowania postaw płynących z przyjęcia zasad humanizmu, który jest podstawą demokracji, jak również obowiązującej w Polsce Konstytucji. Wzywamy do upowszechniania postaw solidaryzmu społecznego, otwartości i tolerancji. Wzywamy do podjęcia pogłębionej, włączającej wszystkie kompetentne podmioty społeczne, refleksji w debacie nad edukacją, która jest potężnym narzędziem społeczno-kulturowego urządzania społeczeństwa. Dostrzegamy konieczność rzetelnej, merytorycznej dyskusji nad potrzebą edukacji przygotowującej nas wszystkich do świadomego współzystowania w świecie zróżnicowanym kulturowo, etnicznie, religijnie i światopoglądowo. Dzięki otwartej, emancypującej społeczności z ksenofobii i homofobii polityce edukacyjnej łatwiej będzie zapo-

biegać aktom przemocy i mowie nienawiści w przyszłości, zmierzając do tworzenia społeczeństwa mostów tam, gdzie dzisiaj wznoszone są bariery światopoglądowego separatyzmu, niechęci i nienawiści wobec odmienności.

Natalia Bloch

nbloch@amu.edu.pl

Centrum Badań Migracyjnych

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Izabella Main

imain@amu.edu.pl

Centrum Badań Migracyjnych

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

ANTROPOLOGIA WOBEC SYTUACJI KRYZYSU WARTOŚCI

Gdy w roku 2009 uruchamialiśmy Centrum Badań Migracyjnych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, nikt z tak zwanego otoczenia społecznego nie był nami zainteresowany. Migracji nie postrzegano wówczas jako istotnego zagadnienia, bo nie były „problemem”. Gdy już się nim stały w kontekście tzw. kryzysu uchodźczego, rozdzwoniły się telefony od mediów. Początkowo pytania dziennikarzy dotyczyły uchodźców. Z czasem jednak kategorię uchodźcy coraz częściej zastępowano terminem migrant i jego, traktowanymi synonimicznie, odmianami (imigrant, emigrant, cudzoziemiec), co sugerowało ekonomiczne, a zatem mniej moralnie uzasadnione motywacje uciekinierów. Wreszcie pojawiły się argumenty o kulturowej odmienności i niezdolności tych ostatnich – czy wręcz ich niechęci – do adaptacji do życia w Europie, adaptacji rozumianej najczęściej jako asymilacja. Dokonał się zabieg retoryczny, który z uchodźcy/migranta – osoby poszukującej bezpieczeństwa i/lub lepszego życia – uczynił zagrożenie dla naszego bezpieczeństwa, gospodarki, kultury, tożsamości. To z kolei pociągnęło za sobą niespotykaną od dawna eskalację mowy nienawiści, nie tylko w „anonimowej” przestrzeni internetu, ale też w otwartej debacie publicznej. W trakcie zaledwie dwóch lat – od 2013 do 2015 roku – nastąpił prawie 100-procentowy wzrost liczby przestępstw motywowanych nienawiścią, a to tylko zgłoszone sprawy. Ujawnił się performatywny aspekt języka i sprawcza moc wyobrażeń. W samej tylko Wielkopolsce doszło do kilku przypadków ataków

na tle rasistowskim, których ofiarami padli między innymi syryjski chrześcijanin, para Indusów i Chilijczyk.

W takich sytuacjach często wpadamy w pułapkę eksperckości, występując w roli specjalistów od innych kultur oraz zróżnicowania kulturowego. W efekcie zamiast wskazywać mechanizmy konstruowania różnicy, utrwalamy ją. Skonfrontowani z pytaniem dziennikarza o to, „czy muzułmanie się nie asymilują?”, próbujemy tłumaczyć, że są różne odłamy i narodowe wersje islamu, że nie można generalizować itd. Tym samym pozostajemy w narzuconym nam dyskursie, zamiast wskazywać, że pomyślna integracja zależy w głównej mierze od skutecznych programów włączania i budowania spójności społecznej, a nie od religii wyznawanej przez uchodźców czy migrantów; że fiaska procesów integracji wynikają z uwarunkowań strukturalnych i rozwiązań systemowych – jak pokazują liczne badania prowadzone przez antropologów właśnie – a nie z esencjonalnie i w sposób deterministyczny pojmowanej kultury; że dzieci imigrantów tureckich w Niemczech trafiają w większości do szkół zawodowych nie dlatego, że wyznają islam, ale że w porównaniu na przykład z Holandią uczniowie w niemieckich szkołach podstawowych spędzają o połowę mniej czasu, co oznacza, że *gros* materiału jest realizowane w postaci zadań domowych, w czym rodzice-imigranci nie są w stanie dzieciom pomóc, z przyczyn chociażby językowych (Cruil, Vermeulen 2003).

W dziejach ludzkości społecznie konstruowane różnice „kulturowe” wielokrotnie legitymizowały nierówności, wykluczenia czy wręcz tragedie – kolonializmu, ludobójstw, wojen. Jako dyscyplina szczególnie wrażliwa na takie praktyki winniśmy ukazywać wiodące mechanizmy wytwarzania inności, poszukiwać odpowiedzi na pytanie, kto tworzy ten dyskurs i czemu retoryczna nienawiść skierowana przeciwko innym ludziom ma służyć. I co ona mówi o nas? Integralną częścią uprawiania odpowiedzialnej antropologii winna być zatem krytyka ukazująca „maskującą rolę kultury (...) [która] ujawnia, jak kultura legitymizuje nierówności i niesprawiedliwości społeczne” (Buchowski 2010). Naszą rolą nie jest – jak to postrzegano w XIX wieku – opisywanie świata, ale dążenie do jego przekształcania w przestrzeń pozbawioną obszarów wykluczeń poprzez odsłanianie mechanizmów konstruowania różnicy.

Dziś pierwszoplanowym Innym wydaje się być ‘migrant/uchodźca’, często utożsamiany z ‘muzułmaninem’. Musimy jednak pamiętać, że ten katalog jest otwarty i niezwykle chłonny, że mechanizm naznaczania i wykluczania to broń dalekiego zasięgu. Innym może stać się każdy z nas – z powodu realnej lub domniemanej przyna-

leżności narodowej i etnicznej, wyznawanej (bądź nie) religii, płci, orientacji seksualnej, niepełnej sprawności, wieku, statusu społeczno-ekonomicznego czy wyznawanego (lub przypisywanego) światopoglądu. Konstruowanie Inności – w miejsce budowania społecznej spójności – jest często stosowanym zabiegiem w celu zbijania kapitału politycznego. Jak obosieczna jest to broń i jak łatwo stać się jej ofiarą, pokazują przykłady niechęci wobec polskich imigrantów w Wielkiej Brytanii. Naszym zadaniem – jako krytycznych uczestniczących obserwatorów – jest „dekonstruowanie [tak] narzuconych sposobów zorganizowania świata” (Herzfeld 2004: 13), zwłaszcza w czasach, gdy manipulowanie pojęciem kultury jest wykorzystywane do przeciwstawiania jednych grup ludzkich drugim, gdy zaszczepianie strachu we własnym społeczeństwie służy realizacji politycznych interesów. Dzielenie ludzi według klucza kulturowego na lepszych i gorszych – tych drugich mniej ludzkich, a zatem niezasługujących na empatię – ma bardzo haniebną tradycję w najnowszej historii Europy i musimy sobie stale o tym przypominać.

Ponad dwadzieścia lat temu ukazał się tekst Nancy Scheper-Hughes *The Primacy of Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, stanowiąc inspirację do debaty wówczas i dziś, dla kolejnych pokoleń antropolożek i antropologów. Badaczka występuje w nim przeciw relatywizmowi moralnemu, stojąc na stanowisku, że antropologia musi opierać się na etyce. Opisuje własną przemianę z „obiektywnej” antropolożki w politycznie i moralnie zaangażowaną *companheira* jako rezultat nacisku ze strony samych badanych w slumsach Alto do Cruzeiro w Brazylii oraz w kontekście walki z apartheidem w Afryce Południowej. Dla wielu przedstawicieli naszej dyscypliny idea antropologii aktywnej, nacechowanej politycznie, zaangażowanej moralnie była i jest nie do zaakceptowania, jednak jeśli chcemy mieć wpływ na rzeczywistość społeczną, antropologia skierowana tylko do nas samych, badaczek i badaczy, traci sens. Jakie są nasze moralne powinności wobec tych, których nazywamy naszymi partnerami badawczymi? Jak uzasadniamy sens poświęcania nam czasu? Czy nasze zaangażowanie w nadzwyczajnych czasach nie jest koniecznością?

W takiej dyskursywnej rzeczywistości próbujemy jako Centrum Badań Migracyjnych realizować działania, które wychodzą poza mury akademii i wąsko rozumianą eksperckość. Po pierwsze, staramy się stworzyć alternatywę dla dominującej narracji o homogeniczności polskiego społeczeństwa. Jednym z naszych działań była kampania społeczna „Wspólnie tworzymy jeden Poznań”, która – za sprawą billboardów i wystawy w przestrzeni miejskiej oraz strony internetowej – ukazywała

heterogeniczność nas, mieszkańców miasta (osób w różnym wieku, pochodzących z różnych części Polski i świata, wykonujących różne zawody, mających różne pasje, ale równie mocno związanych z miastem i zaangażowanych w jego rozwijanie). Zainicjowaliśmy też cykl publikacji prasowych i audycji radiowych o poznaniakach pochodzących z zagranicy. Co miesiąc organizujemy tzw. międzynarodowe pikniki, starając się stworzyć przestrzenie interakcji i komunikacji.

Po drugie, proponujemy narzędzia interpretacyjne w toczącej się debacie publicznej na tematy (około)migracyjne: wypowiadamy się w mediach (od osiedlowej telewizji kablowej po Polsat, od studenckiej radiostacji po Polskie Radio), uczestniczymy w debatach (w kinach, kawiarniach, muzeach), ale też sami je organizujemy, w tym cykl spotkań otwartych o zagadnieniach migracyjnych w Centrum Kultury ZAMEK czy migracyjny DKF towarzyszący festiwalowi muzycznemu EthnoPort.

Po trzecie uważamy za konieczne odejście od myślenia o migrantach i uchodźcach jako Innych i przypomnienie sobie naszej własnej, długiej historii migracyjnej. Miliony współczesnych Amerykanów to potomkowie biednych polskich chłopów i chłopek, którzy w XIX wieku wyemigrowali „za chlebem”. Wówczas to nas – katolickich i żydowskich przybyszy z „dzikiej” Europy Wschodniej – obawiano się najbardziej: bo niecywilizowani, moralnie zdegenerowani, roznoszący choroby, niezdolni do adaptacji w społeczeństwie amerykańskim. W związku z powyższym w roku 2016 zainicjowaliśmy projekt *Wszyscy jesteście migrantami. (O)dzyskiwanie pamięci migracyjnej*, na który złożyła się pokazywana w Centrum Kultury ZAMEK wystawa osnuta wokół listów polskich emigrantów do Ameryk z końca XIX wieku, cykl otwartych spotkań towarzyszących (m.in. z udziałem reportażystki Małgorzaty Szejnert, autorki książki *Wyspa klucz*) oraz program edukacyjny, w ramach którego pół tysiąca uczniów szkół gimnazjalnych i licealnych wzięło udział w lekcjach *Świat migracji*. Ponadto z ponad 20-osobową grupą studentek i studentów wyruszyliśmy do wiosek pochodzenia emigrantów w poszukiwaniu pamięci migracyjnej, a o wynikach naszych badań opowiedzieliśmy w formie reportażu (Bloch 2016), będących narracyjną próbą wyjścia do szerszego odbiorcy.

Jednocześnie CeBaM realizuje działania skierowane bezpośrednio do zagranicznych mieszkańców Poznania, które mają na celu wspieranie ich w procesie integracji. W obliczu braku wsparcia instytucjonalnego, znużeni opracowywaniem kolejnych raportów badawczych na temat potrzeb integracyjnych poznańskich imigrantów, sami – jako centrum uniwersyteckie – uruchomiliśmy w roku 2013 Migrant Info

Point. MIP działa do dziś jako jedyny w Poznaniu punkt, w którym zagraniczni mieszkańcy mogą nieodpłatnie uzyskać wsparcie informacyjne i doradcze w zakresie legalizacji pobytu i pracy, edukacji, ubezpieczeń, rynku mieszkań, transportu, usług itd. W punkcie pracują przeszkoleni absolwenci etnologii, doradcy zawodowi oraz prawnicy, którzy mają regularne dyżury i konsultacje. Odbywają się warsztaty z zakładania własnej działalności gospodarczej oraz poszukiwania pracy, prowadzone są kursy języka polskiego.

Od kilku lat wypracowujemy też model współpracy z lokalnymi urzędami, z którymi najczęściej mają do czynienia imigranci. Działają grupy robocze, bierzemy udział w konsultacjach, organizujemy szkolenia, których celem jest zmiana postrzegania cudzoziemców jako pełnowartościowych mieszkańców miasta. W oparciu o doświadczenia pracy MIP powstały dwie publikacje z sekcjami „Propozycje dobrych praktyk”, adresowane zwłaszcza do urzędników.

Ponadto eskalacja ksenofobicznych postaw i stale rosnąca liczba ataków motywowanych nienawiścią sprawiła, że zainicjowaliśmy tworzenie Otwartej Koalicji Wspólny Poznań – platformy współpracy organizacji pozarządowych, instytucji publicznych i osób zaangażowanych w działania przeciwko różnym formom dyskryminacji, w tym mowie nienawiści (m.in. Muzułmańskie Centrum Kulturalno-Oświatowe, Stowarzyszenie Sędziów Themis, Poznańskie Centrum Praw Człowieka PAN). W ramach jej działań uruchomiono program wspierania osób chcących zgłosić przestępstwo mowy nienawiści przez specjalnie przeszkolonych asystentów, odbywają się też szkolenia i konferencje dla nauczycieli poświęcone przeciwdziałaniu wykluczeniom i dyskryminacji w środowisku szkolnym i w procesie dydaktycznym (np. stereotypom w treściach podręczników).

Nancy Scheper-Hughes (1995) przypomina, że zasada moralnej odpowiedzialności wobec naszych partnerów badawczych jest wartością nadrzędną i prekulturową, wzywa antropologów do podążania za etyką troski i odpowiedzialności. Samo opisywanie nieszczęścia, cierpienia czy terroru nie wystarczy. Będąc świadkami w czasach kryzysów wartości, winniśmy być aktywni nie tylko na polu nauki, ale i w przestrzeni działań publicznych. Tkwiąc w wieży z kości słoniowej akademii będziemy mieć niewielki wpływ na ograniczenie zjawisk dyskryminacji, ksenofobii i mowy nienawiści.

Anna Drożdż

anna.w.drozd@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Śląski

NIEPOKOJĄCE TENDENCJE W DISKURSIE PUBLICZNYM

Sposoby mówienia niesprzyjające refleksji, krytycznemu myśleniu, mogące prowadzić do łatwej dehumanizacji jakkolwiek definiowanego przeciwnika, ukształtowały się w wyniku działania większej liczby czynników. Trendy stanowiące o przemianach dyskursów publicznych zawiązują się latami. Nawet mowa nienawiści, jako określona konwencja komunikacyjna, nie rodzi się z dnia na dzień. Jej aktualnego stanu nie da się też sprowadzić do jednej „przyczyny”. Poniżej opisane zostały trzy z nich, które obecnie zdają się być najbardziej niepokojące.

Jednym ze zjawisk jest nasilający się przerost rytuałów słownych w dyskursie publicznym. Odwołując się do kategorii Basila Bernsteina, mamy tu do czynienia z przerostem „kodu ograniczonego” na niekorzyść „kodu rozbudowanego”. Rytuał słowny, jako przypadek stosowania „kodu ograniczonego”, dominuje w komunikacji zhierarchizowanej, a jego podstawową funkcją jest właśnie potwierdzanie zhierarchizowanych ról społecznych. W ramach podobnych rytuałów mówimy między innymi po to, żeby demonstrować, iż mamy przywilej mówienia. Nie po to, żeby cokolwiek powiedzieć. Debaty publiczne – a nieraz także akademickie – łatwo przeradzają się w *s p e k t a k l e s ł o w n e*, których uczestnicy odgrywają tylko role przewidziane dla nich w strukturze debaty. Podobne spektakle – poza tym, że dostarczają nam estetycznych doznań – potwierdzają z góry znane postawy, pozycje społeczne, prowadzą do utwierdzania wcześniej znanych wniosków. W ten sposób reprodukuje się swoista „kultura wzniosłego bełkotu”.

Jako antropolodzy powinniśmy angażować się poprzez udział w debacie publicznej (w tym ograniczonej do debaty na poziomie akademickim) i reagować na mowę nienawiści, która dotyczy uogólnionego „uchodźcy”, „emigranta”, reprezentanta

innej grupy etnicznej, narodowej czy religijnej, ale także osób ubogich, bezdomnych itp. Dzięki temu głos ekspertów umożliwia lepsze zrozumienie problemów danych grup i jednostek defaworyzowanych, a także pozwala im wypowiedzieć się jako aktywnym podmiotom życia społecznego.

Po drugie, czynnikiem, który zagraża publicznemu dyskursowi, są style nieodokreśloności, znaczeniowej „rozmytości”. Ich cechą charakterystyczną jest stosowanie semantycznie pustych haseł, przez co nadawca pozostawia odbiorcy nieograniczoną swobodę w odbiorze wypowiedzi – odbiorca sam wypełnia puste hasła treścią na podstawie odwołań do obiegowych skojarzeń, do potocznych mitologii. Za przykład niech posłuży analizowane przez Noama Chomskiego hasło *Support our troops!* z czasów wojny w Zatoce Perskiej. Co ono oznacza? Może równie dobrze chodzić o nawoływanie do materialnego wspierania „naszych żołnierzy”, jak i do wspierania władzy, którą oni reprezentują, i to na zasadzie metonimii. Analogicznie można pytać, co ma oznaczać hasło *Make America Great Again!*, jeśli nie wiemy, czy nadawca ma na myśli wielkość gospodarczą, militarną, moralną czy może jeszcze inną? Stosując styl niedomówień, insynuacji, „pustych wypowiedzi” nigdy nie ryzykujemy, że odbiorca nie zgodzi się z naszą wypowiedzią. Pozostawiamy mu na tyle szerokie możliwości odczytania komunikatu, że zawsze znajdzie w nim coś dla siebie. Stosując go, można sugerować cokolwiek, bez niebezpieczeństwa bycia pociągniętym do odpowiedzialności za wypowiadane treści.

Po trzecie można się zastanowić, w jakim stopniu myśleniu refleksyjnemu w przestrzeni publicznej może nie sprzyjać tzw. ikonizacja przekazu w ramach komunikacji elektronicznej (czego przejawem może być między innymi kultura memów lub tworzenie odpowiednich leadów towarzyszących przekazom medialnym). Warunkiem zrozumiałości migawkowego tekstu jest system odniesień podzielany przez nadawcę i odbiorcę, a więc wspólnota ram referencyjnych, które podpowiadają, jakim znaczeniem należy tekst opatrzyć. W ten sposób sensy wszystkiego są z góry wiadome. Można tu wręcz mówić o refolkloryzacji przestrzeni publicznej, gdzie jednostka przegrywa w starciu z kolektywem. Jej argumentacje, które polegałyby na świadomym budowaniu kontekstów znaczeniowych, stają się nieprzyswajalne – zanedo wymagające, niezrozumiałe. W ten sposób reprodukowana jest określona rzeczywistość mityczna, gdzie wszyscy uczestnicy dyskursu określonego środowiska myślą w miarę identycznymi kategoriami, dysponują

w miarę tymi samymi ramami referencyjnymi, posługują się w miarę tymi samymi gramatykami skojarzeń.

Koniecznym wydaje się przeciwstawienie się dyskursowi publicznemu, który rozpada się na dwie autonomiczne strefy. Na strefę rytuałów słownych i na strefę komunikacji za pośrednictwem migawkowych haseł, sloganów. Ani jedna, ani druga sfera nie daje możliwości autentycznego dialogu, nie wspiera refleksji i myślenia, bez którego nie ma społeczeństwa obywatelskiego. Powinniśmy reagować na takie użycie języka w świetle którego uchodźcy, emigranci czy reprezentanci innej grupy etnicznej, narodowej, religijnej, społecznej, politycznej ulegają daleko idącej dehumanizacji bądź stają się synonimem „bandyty”, „mordercy”, „terrorysty”, „wroga” czy „śmiecia”. Jednocześnie nie należy uciekać od negatywnego oceniania konkretnych zachowań agresywnych, podważających godność innych osób lub wzywających do nienawiści wobec innych grup, jeśli czynią to reprezentanci mniejszości – kondycja „mniejszości” nie powinna usprawiedliwiać przemocy, postaw antysemityzmu czy łamania praw człowieka.

Antropologia wyposaża w wiedzę, która może realnie pomóc we wzajemnej komunikacji i zrozumieniu się osób należących do różnych grup społecznych lub funkcjonujących w odmiennych kontekstach kulturowych. Jest to szczególnie istotne w sytuacji ogromnej, wciąż narastającej złożoności współczesnego świata. Podejmowane przez antropologów konkretne inicjatywy, przede wszystkim o charakterze edukacyjnym, odgrywają znaczącą rolę w procesie podnoszenia kompetencji kulturowych środowisk marginalizowanych, przyczyniając się do ich społecznego upodmiotowienia. Palącą potrzebą jest wspieranie przez antropologów organizacji pozarządowych i innych podmiotów podejmujących działania w zakresie wyrównywania szans grup defaworyzowanych, zagrożonych wykluczeniem społecznym, ekonomicznym czy kulturowym. Aktywność w tych obszarach umożliwia nie tylko dzielenie się swoją wiedzą i doświadczeniem zdobytym w trakcie badań empirycznych, ale też – co niezwykle ważne – rozwijanie antropologicznej wrażliwości i wyobraźni, które pozwolą w pełni rozpoznać niejednorodność otaczającej nas rzeczywistości, wyjść poza własny punkt widzenia i autentycznie otworzyć się na Innego.

Marcin Brocki

marcin.brocki@uj.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Jagielloński

O MITOLOGIZACJI SWOICH I OBCYCH

To, co powiem, to etnologiczne podstawy podstaw, a zacznę od kwestii języka. Otóż język, nie tylko ten, który używany jest w przestrzeni publicznej, ale język w ogóle, tworzy i zmienia rzeczywistość. Nie jest neutralnym społecznie medium dla myśli. Ludzie, którym dane społeczeństwo przypisuje autorytet, mają możliwość wpływania na sposób widzenia świata przez innych. Na nich zatem spoczywa szczególna odpowiedzialność za słowo pisane i wypowiedane w przestrzeni publicznej, ponieważ tym słowem (choć oczywiście nie tylko) m.in. wpływa się na rodzaj wspólnoty adresatów. Można bowiem budować wspólnotę przez kształtowanie umiejętności krytycznego namysłu nad własnym sposobem myślenia i działania, którą to umiejętność traktuje się jako wartość (to zadanie realizuje humanistyka, nauka), zatem włączanie do tej wspólnoty jest włączaniem do wspólnoty wartości. Można też mobilizować wspólnotę wokół negatywnej mitologizacji obcego i nadwartościującej mitologizacji domniemanego swojego. Ta druga strategia, jako oparta na micie, jest niezainteresowana prawdą sygnowaną wiedzą naukową i jako taka jest groźna dla każdej współczesnej wspólnoty, a ostatecznie promuje budowanie wspólnoty podporządkowanej silnej władzy, którą obdarza się większym autorytetem niż naukę.

Zatem tym, co szczególnie niepokoi, jest współczesna dominacja mitu i procesów mitotwórczych w przestrzeni publicznej. Jan Stanisław Bystron w „Megalomanii Narodowej” z 1924 opisał tytułowy mechanizm, z którego Ludwik Stomma w *Antropologii kultury wsi XIX wieku* (2000) wyprowadził powszechny mechanizm procesu mityzacji obcego, który, w skrócie, polega na tym, iż rozpoznaje się konkretne różnice jako znaki obcości, które stają się źródłem postępującej deformacji i deprecjacji obrazu obcego (obecnie np. przemiana „muzułmanina” w „terrorystę”, pojawiająca się w dyskursie publicznym,

jest tego przykładem). Następnie rozciąga się poszczególne przypadki na całą grupę – stereotyp przestaje różnicować (czyli np. „każdy muzułmanin to terrorysta”) oraz dochodzi do idealizacji w planie historycznym, czyli wytwarzania wrogów „odwiecznych”, „wiekowych krzywd”.

Mitologizacja „innego” ma również odwrotny wektor – mamy „odwiecznych” przyjaciół, narody „wspaniałe”, „braci” – m i t tworzy tu rodzaj uogólnionej rodziny. Zatem podstawią pod w y i m a g i n o w a n ą dużą wspólnotę, np. naród (czyli wspólnotę nie opartą o więzy krwi czy faktyczną znajomość innych), figurę w s p ó l n o t y r o d z i n n e j (więzi naturalne) – to do niej dziś odwołują się teksty negatywnej mitologizacji obcego (że oto „przyjdą i zgwałcą nasze żony, dzieci”). Tak wytworzone obrazy naszych i wyobrażenia o o b c y c h nie mają nic wspólnego z rzeczywistością, więc i próba ich obalenia przez konfrontację z rzeczywistością nic nie daje, m i t j e s t silniejszy od faktów. Dlatego są tak niebezpieczne i przyzwolenie, aby w przestrzeni publicznej utrwał się taki sposób myślenia, który bezkrytycznie je powieli, jest dla funkcjonowania każdego społeczeństwa zgubny. W faszystowskich Niemczech uczeni brali na serio m i t o b c e g o i zaczęli kierować się zasadą, że „coś musi być na rzeczy”, a gdy chodziło o wyobrażenia dotyczące Niemców kierowali się zasadą odwrotną: „oto jakimi kalumniami jesteśmy obrzucani” (Stomma 2000: 5). Jak to się skończyło każdy wie, stąd nasz niepokój, że oto ponownie w przestrzeni publicznej ci, którzy kształtują opinię z a m i a s t rozbudzać krytyczny dys t a n s do matrycy mitologizacji obcego, raczej je wspierają. To, iż w Polsce narasta publiczne wyrażanie niechęci do „obcych”, widać choćby po statystykach, zarówno tych, które są wynikiem odpowiedzi na ankiety socjologiczne sprawdzające stosunek do przyjęcia ewentualnych uchodźców, jak i tych policyjnych ukazujących wzrost liczby przestępstw dokonywanych z pobudek ksenofobicznych.

Obecnie w dyskursie publicznym dominuje esencjalizujące (mityczne) traktowanie tożsamości etnicznej i narodowej, czyli tak, jakby duże wspólnoty typu MY były tworam i w e w n ę t r z n i e j e d n o r o d n y m i. Dzięki takiemu rozumieniu może i faktycznie dochodzi do a n t a g o n i z o w a n i a grup większościowych i mniejszościowych, antagonizowania przy wykorzystaniu np. s t e r e o t y p ó w e t n i c z n y c h (przez sprowadzanie różnorodności w obrębie grup do jedności, której można przydać łatkę sprawstwa, czyli przypisać całej wspólnotie „wspólnictwo”, zło), antagonizowania przy pomocy nieprawdziwych definicji mniejszości narodowych, uchodźców, migrantów, itp.

Obserwujemy więcej znaków promocji mitu, przez „zmianę ram” rozumienia współczesności: pojawili się „żołnierze wyklęci” (kategoria, która pojawia się poza normalnym trybem odkrywania przeszłości, gdzie znów empiria brana jest pod uwagę tylko wtedy, gdy nie podważa mitu), nowe święta (religijny charakter przypisany jest nawet tzw. miesięcznicom smoleńskim), nowi bohaterowie, dokonuje się zmian nazw ulic, buduje nowe pomniki, a nowomowa dominuje publiczne wystąpienia. Mitologizacja przeszłości, która objawia się specyficznym, selektywnym traktowaniem historii tak, aby teraźniejszości nadać szczególny status, ma legitymizować, przez nadanie odium „odwieczności/naturalności”, obecnie tworzony model państwa i władzę, ale, jak każda mitologizacja, promuje mit w miejsce krytycznego namysłu.

Jeżeli ważne postaci życia politycznego nie widzą nie tylko nic groźnego w zawołaniu „Polska dla Polaków”, ale nie widzą mityczności obu figur użytych w tym zawołaniu, to znaczy, że umiejętność krytycznego dystansu potrzebna do rozumienia siebie i innych nie będzie promowana, rozumienie na bazie wiedzy nie jest priorytetem. A skoro tak, to znaczy, że nierozumienie na bazie nie-wiedzy staje się promowanym sposobem na budowanie relacji społecznych i stąd nasze zaniepokojenie.

Anna Nadolska-Styczyńska

nadolska@umk.pl

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

GŁOS W SPRAWIE SPOSOBÓW REAGOWANIA NA AKTY DYSKRYMINACJI, KSENOFOBII, RASIZMU I MOWĘ NIENAWIŚCI

Niniejszy tekst jest efektem dyskusji, wypracowanym kompromisem, swoistym wspólnym mianownikiem, na który złożyły się uwagi i sugestie pracowników Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK.

Jesteśmy zdania, że rolą etnologii/antropologii kulturowej nie jest tworzenie czy nawet proponowanie rozwiązań systemowych dotyczących wymienionych w tytule zagadnień. To jest strefa zarezerwowana naszym zdaniem dla powołanych do tego instytucji. Zadaniem naszej dyscypliny jest natomiast rozpoznawanie zjawisk kulturowych i społecznych oraz jak najszersza popularyzacja wyników prowadzonych badań.

Dlatego podstawą działań, jakie możemy i powinniśmy podejmować w celu przeciwdziałania ksenofobii, postawom rasistowskim czy aktom dyskryminacji kierowanym ku osobom kategoryzowanym jako inni, obcy i wrodzy, jest rzetelna praca u podstaw. Polegać ona powinna na systematycznej, wieloaspektowej pracy edukacyjnej, adresowanej do wszystkich grup wiekowych, promującej idee tolerancji i dialogu międzykulturowego, wypracowującej płaszczyzny porozumienia, wskazującej na podobieństwa kulturowe i wyjaśniającej istniejące w tej materii różnice i ich przyczyny.

Jak powszechnie wiadomo podstawą wymienionych, negatywnych postaw jest w wielu przypadkach brak wiedzy stanowiący fundament postawy lęku przed nieznanym. Działania prowadzone na rzecz edukacji dzieci, młodzieży i ludzi dorosłych mają przeciwdziałać temu zjawisku. Olbrzymią rolę odgrywać w tym powinny nie tylko instytucje akademickie, kształcące młodzież o takich właśnie postawach, ale

także muzea etnograficzne i ośrodki kultury, które docierają do nieco innych grup społecznych. Podstawą zatem powinna być ścisła współpraca w tym zakresie, podejmowane przez rozmaite środowiska etnologiczne/antropologiczne, działania interdyscyplinarne i międzyinstytucjonalne.

Edukacja społeczeństwa powinna w perspektywie zaowocować właściwymi postawami także w momencie podejmowania działań o charakterze politycznym, na przykład wyboru polityków i opcji politycznych podzielających takie samo, pełne zrozumienia i porozumienia nastawienie do rzeczywistości. Edukujmy zatem przyszłych wyborców i przyszłych polityków. Zwiększajmy liczebność tej grupy społeczeństwa, dla której istotne będą idee tolerancji i porozumienia, a nie interesu jednostki i izolacji. Grupy, której przedstawiciele podejmą dyskusję w sytuacji dwustronnego czy też otwartego spotkania organizowanego ponad istniejącymi podziałami. Będą bowiem dysponować wiedzą i argumentami nie do odparcia, punktującymi słabość ideologii lub demagogicznych wypowiedzi czy też piętnującymi często wrogie i agresywne postawy uczestników dysputy.

Jednak aby móc taką działalność edukacyjną realizować, należy prowadzić badania, które umożliwią nam posługiwanie się w tych poczynaniach materiałem empirycznym dotyczącym współczesnych zjawisk, aktualnych sytuacji i dzisiejszych, powszechnie doświadczanych problemów. Należy zatem prowadzić badania dotyczące tych grup społecznych, do których są adresowane i kierowane negatywne postawy i zachowania. Dotyczy to zarówno badań grup marginalizowanych społecznie, jak uchodźców, imigrantów oraz mniejszości narodowych i etnicznych.

Należy także prowadzić badania dotyczące „odbioru” tych grup przez społeczeństwo i przyczyn, dla których pojawiają się w nim postawy lękowe. Ważne jest także rozpoznanie przyczyn, dla których hasła ksenofobiczne, nietolerancyjne i dyskryminacyjne akceptowane są w społeczeństwie. Pozwoli to na wypracowanie odpowiednich metod i zakresów wspomnianych działań edukacyjnych oraz dostosowanie ich do konkretnych adresatów.

Z pewnością konsolidacja i współpraca środowisk etnologicznych w odniesieniu do promowania idei tolerancji i dialogu międzykulturowego, a także podejmowanie wspólnych działań naukowych, mogłyby odnieść większy efekt. Ten połączony głos ma szansę być usłyszany.

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej w Toruniu od lat podejmuje zagadnienia analizy problematyki związanej z tożsamością i badań nad grupami osób

marginalizowanych społecznie. Idee tolerancji i dialogu międzykulturowego zostały także podkreślone w programie nauczania oraz w działaniach pozadydaktycznych, podejmowanych między innymi we współpracy z instytucjami muzealnymi i stowarzyszeniami. Przykładami takich działań były dwie konferencje współorganizowane w ostatnich dwóch latach przez naszą Katedrę, a mianowicie „Odmiennosc w kulturze” (2015) oraz „Z ojczyzny do obczyzny. Polacy jako uchodźcy” (2016).

Ważne jest również stosowanie we wspomnianej działalności edukacyjnej nowych mediów, które pozwalają dotrzeć także do osób spoza społeczności akademickiej, muzealniczej i grup skupionych wokół ośrodków kultury i szkół.

Reasumując. polska etnologia/antropologia kulturowa powinna realizować zadania, jakie postawiła sobie przed wielu laty. Powinna czynić to konsekwentnie, wspólnie i coraz intensywniej. Starajmy się nadal zrozumieć innych ludzi i poznać przyczyny, dla których oni nie potrafią zrozumieć siebie nawzajem, aby wskazać drogi, które do tego porozumienia mogą prowadzić.

Monika Baer

monika.baer.@uwr.edu.pl

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

PROBLEMATYKA DEMOKRACJI I PRAW CZŁOWIEKA W DZIAŁANIACH KATEDRY ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ UNIwersytetu Wrocławskiego¹

Pomimo niewątpliwego uwikłania w ówczesne konteksty polityczne, ekonomiczne, społeczne i kulturowe, narodziny antropologii² jako dyscypliny naukowej w dużym stopniu były skutkiem sprzeciwu ojców i matek założycieli wobec ksenofobicznych i rasistowskich przekonań dominujących w społeczeństwach euroatlantycznych. Wraz z umacnianiem się paradygmatu scjentyistycznego, prawomocność angażowania się antropologów i antropologów w problematykę społeczno-polityczną współczesnego świata bywała negowana. Jednym z często przytaczanych w tym kontekście przykładów jest odmowa w 1947 roku przez *Executive Board of the American Anthropological Association* wniesienia wkładu do opracowywanej przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Odwołując się do przeformułowanej w okresie powojennym doktryny relatywizmu kulturowego (głoszącej całkowitą niewspółmierność poszczególnych kultur), w wydanym oświadczeniu rada wykonawcza stwierdziła, iż powszechne prawa człowieka nie istnieją, ponieważ różne ludy mają różne koncepcje praw i przywołują różne autorytety. Narzucanie uniwersalnej prawnej ramy teoretycznej jest więc przejawem zachodniego etnocentryzmu. Stanowisko to stało

¹ Dziękuję wszystkim, którzy zechcieli podzielić się ze mną swoimi doświadczeniami działań antropologicznych na rzecz budowania społeczeństwa otwartego i różnorodnego, co umożliwiło mi przygotowanie tego tekstu.

² Mając świadomość, że ze względu na uwarunkowania historyczne pojęcie antropologii w polskim kontekście nie jest pojęciem zrozumiałym samym przez się, posługuję się nim w szerokim sensie, obejmującym tradycje określane mianem etnografii, etnologii, antropologii społecznej i antropologii kulturowej.

się przedmiotem krytyki ze strony środowisk wspierających idee czystego scjentyzmu, które uważały, że samo zabranie głosu w tej sprawie wystawia na szwank naukowy status dyscypliny: wypowiadając się w kwestiach politycznych, rada wykonawcza angażuje się w dyskusję dotyczącą sądów wartościujących. Z drugiej strony, było to też niezgodne z logiką leżącą u podstaw działań kręgów pragnących uczynić z antropologii naukę społeczną, która (podobnie jak socjologia, politologia czy nauki ekonomiczne) stałaby się ważną perspektywą analityczną o zastosowaniu praktycznym w sferze relacji międzynarodowych ery zimnej wojny (por. Baer 2014: 46-47).

Mimo powyższych tendencji, dość długo określających główne nurty antropologicznej *praxis*, w dyscyplinie zawsze były obecne perspektywy oferujące różne wersje „krytycznego zainteresowania światem, a nie zdystansowanego i mentor-skiego objaśniania go” (Herzfeld 2004: 9). Natomiast na szerszą skalę problematyka zaangażowania społeczno-politycznego antropologii wkroczyła wraz z debatami epistemologicznymi i metodologicznymi toczonymi od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, które były wyrazem sprzeciwu wobec „funkcjonalnej racjonalności” (Diamond 1972: 425). Od tego czasu różne formy „antropologii zaangażowanej” (m.in. w postaci antropologii krytycznej czy feministycznej) znalazły swoje stałe i niekwestionowane miejsce w przestrzeniach dyscyplinarnych.

Ponowna proliferacja dyskursów podkreślających konieczność społecznej odpowiedzialności i pozaakademickiej relewancji badań antropologicznych pojawiła się na początku lat dziewięćdziesiątych. Choć oczywiście genealogie i przejawy tego typu narracji były zróżnicowane, duży wpływ miało tu rosnące znaczenie humanitaryzmu wraz z dyskursywnymi i niedyskursywnymi praktykami „praw człowieka” poza akademią. Paul Rabinow (2003: 21-25) uważa, że te ostatnie zdają się funkcjonować współcześnie jako swoisty „moralny dialekt”, który nie napotyka żadnych świeckich odpowiedników o porównywalnej prawomocności, władzy i potencjale rozwoju. W konsekwencji osadzona w koncepcji krytycznego humanizmu wizja antropologii jako dyscypliny zaangażowanej w promowanie sprawiedliwości społecznej opartej na szacunku dla godności i praw wszystkich ludzi stała się w ostatnich dekadach wiodącym sposobem postrzegania praktyki akademickiej (por. Baer 2014: 181-212).

Należy jednak pamiętać, że nawet wśród samych antropologów i antropolożek podzielających przesłanki krytycznego humanizmu nie istnieje powszechna zgoda

na temat tego, co powinno konstytuować antropologiczne zaangażowanie, ani tym bardziej jakie formy może ono przybierać w ramach akademii. Wiele osób zaczęło też zauważać, że powyższe tendencje spowodowały, iż w ostatnich dekadach antropologia stała się „w pierwszej kolejności etyczna i polityczna, a dopiero w drugiej analityczna” (Rabinow et al. 2008: 73), co stanowi poważny problem dla dyscypliny naukowej. W związku z tym wyraźnej konsolidacji uległ nurt, w ramach którego antropolodzy i antropolożki – nie odrzucając wagi różnych form publicznego zaangażowania dyscypliny – podchodzą krytycznie do wielu z przyjętych za zrozumiałe same przez się założeń akademickich inicjatyw o charakterze społecznym czy politycznym (por. Baer 2014: 224–238).

Podobne debaty toczą się również od niemal dwóch dekad w Polsce i znajdują odzwierciedlenie w działaniach pojawiających się w przestrzeni Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Podczas gdy wszyscy zasadniczo wspieramy inicjatywy na rzecz społeczeństwa otwartego i różnorodnego, budowanego w oparciu o ideały demokracji i praw człowieka, jednocześnie mamy nieco inne wizje tego, jak ten cel można i należy realizować w ramach dyscypliny akademickiej. Poniżej szkicuję kilka typów przedsięwzięć, będących przejawem zróżnicowania możliwości w tym względzie.

Niewątpliwie najbardziej oczywistym rodzajem działań służących budowaniu postaw akceptacji wobec „inności” są prowadzone przez pracowników i pracowniczki wrocławskiej Katedry zajęcia dydaktyczne, które służą destabilizacji stereotypów dotyczących między innymi rozmaitych grup narodowych/etnicznych i religijnych czy też związanych z płcią i seksualnością. Zajęcia takie mają często nie tylko wymiar teoretyczny, ale też obejmują spotkania z przedstawicielami tzw. mniejszości (również poza uniwersytetem), co – jak mówi jedna z prowadzących – „otwiera [studentom] oczy”³. W świetle antysemitycznych ekscesów mających miejsce w ostatnich latach we Wrocławiu, szczególnie cenna w tym kontekście zdaje się być współpraca z miejscową gminą żydowską.

Oczywiście działalność dydaktyczna służąca tzw. poszerzaniu horyzontów jest ważna, gdy adresowana jest do studentów i studentek etnologii i antropologii kulturowej. Niemniej w kontekście omawianego tematu wydaje się jeszcze ważniejsza, gdy jej odbiorcami są studenci i studentki innych kierunków, szczególnie poza dużymi

³ Ten i następane cytaty nieopatrzone przypisem pochodzą z wypowiedzi osób, które podzieliły się ze mną swoimi doświadczeniami.

ośrodkami akademickimi, którzy na co dzień z naszą dyscypliną nie mają do czynienia. Właśnie w trakcie zajęć antropologicznych uczestnicy i uczestniczki inicjują dyskusje na temat problematyki uchodźczej, genderowej czy LGBT i dzięki temu zyskują narzędzia pozwalające zerwać z wieloma krzywdzącymi przekonaniemiami obecnymi w dyskursie publicznym. Prowadząca tego typu zajęcia osoba zwraca uwagę, iż studenci i studentki bardzo szybko orientują się, że to właśnie antropolog jest kimś, do kogo mogą zwrócić się w sprawie nurtujących ich kwestii.

Kolejnym typem działań są antropologiczne analizy krytyczne dyskursów konstytuujących współczesny świat, które służą ukazaniu, że to, co wydaje się oczywiste, zwykle oczywiste nie jest, a jest jedynie efektem maskujących efektów kultury (por. Buchowski 2005). Jednym z przykładów jest realizowany pod kierownictwem Wojciecha Burszty w SWPS Uniwersytecie Humanistycznospołecznym projekt *Wizje narodu w polskich podręcznikach do nauki historii. Porównawcze badania antropologiczne*, w którym uczestniczy również przedstawicielka wrocławskiej Katedry. Celem prowadzonych badań jest krytyczna analiza polityki edukacyjnej, pokazująca z jednej strony, mechanizmy konstruowania narodu w oparciu o kategorię etnosu, a z drugiej, tych wszystkich grup, które w tak rozumianej koncepcji się nie mieszczą i w związku z tym są relegowane na pozycje „mniejszości” narodowych, etnicznych i religijnych. Powyższa praktyka dyskursywna niewątpliwie wspiera postawy wrogie wobec wszelkich form „odmienności”, a jej denaturalizacja jest jednym ze sposobów przeciwdziałania ksenofobii (por. Leśniewicz 2015).

Z kolei przykładem badań prowadzonych obecnie w ramach Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego jest projekt badawczy *Retoryczne konstruowanie neoliberalnych podmiotów. Antropologiczna analiza coachingu*. Coaching jest tu ujmowany przez pryzmat Foucaultowskich technologii siebie, stanowiących aspekt neoliberalnego zarządzania. Przyglądając się retorycznym strategiom służącym osobom uczestniczącym w coachingu do tworzenia, negocjowania czy kontestacji własnego „ja”, prowadzone badania poszerzają i redefiniują rozumienie natury procesów upodmiotowienia klasy średniej w Polsce (por. *Retoryczne konstruowanie neoliberalnych podmiotów* b.d.). To z kolei może być przesłanką defamiliaryzacji oczywistości osoby obywatela neoliberalnego państwa polskiego.

Inny typ inicjatyw wiąże się z rozumieniem antropologii przede wszystkim jako „spotkania z drugim człowiekiem”. W ten kontekst można wpisać projekty studentów i doktorantów wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej realizowane

we współpracy z litewskimi organizacjami pozarządowymi na Wileńszczyźnie. Wspólnym mianownikiem jest tu poszukiwanie i konstruowanie podzielanych (ale też podzielonych) narracji o podmiotowości czy obywatelskości polskiej i litewskiej, gdzie antropologia staje się narzędziem budowania dialogu niezbędnego dla rozwiązywania wielu współczesnych problemów. Nawiązując do głoszonej przez Tomasza Rakowskiego (2013: 21) konieczności radykalizacji nauk społecznych tak, aby wyszły poza dziedzinę modeli i dyskursów, uczestnicy i uczestniczki ujmują antropologię jako dyscyplinę „bliską drugiego człowieka”. W konsekwencji traktują ją jako efektywne narzędzie służące „pobudza[niu], inspirowa[niu] i realizowa[niu] działa[ń], które w przyszłości przyczynią się do polepszenia relacji między różnymi grupami” (Jakimowicz, Sikora 2016a: 11-12).

Projekt *Małe przedmioty, duże historie* miał na celu poznanie „losów mieszkańców Wileńszczyzny, zrozumienie ich sposobu patrzenia na przeszłość, a także na świat współczesny, bez względu na ich przynależność narodową”. W ten sposób poszukiwał „tego co wspólne dla zamieszkujących ten region ludzi” (Sikora 2013: 104). Punkty wyjścia, osie narracji czy przyczynki do refleksji w rozmowach z przedstawicielkami i przedstawicielami lokalnych społeczności stanowiły cenne dla rozmówców przedmioty (por. Oleksy, Sikora 2012). Z kolei inicjatywa *sPLoT* pokazała doświadczanie przemian demokratycznych i członkostwa Polski i Litwy w Unii Europejskiej. Uczestnicy i uczestniczki projektu ujawnili „na konkretnych przykładach różnorakie sploty, węzły i rozdarcia między doświadczeniami i opiniami ‘zwykłych obywateli’ (...) a wydarzeniami ‘wielkiego świata’ i ‘wielkiej historii’”, a przede wszystkim „w jakich sytuacjach indywidualne praktyki, emocje i przekonania przeplatają się z szerszymi procesami społecznymi czy politycznymi” (Pietrowiak, Sikora 2014a: 10; por. Pietrowiak, Sikora 2014b). Natomiast celem najnowszego projektu, *Obywatelskość 2.0*, było pokazanie zróżnicowanych, subiektywnych sposobów rozumienia obywatelskości, przede wszystkim wśród osób wykluczonych czy zmarginalizowanych w ramach szerszych struktur społecznych (por. Jakimowicz, Sikora 2016b)⁴.

Inną wersją swoistej antropologii współpracującej, w której antropolodzy i antropolożki występują w roli animatorów kultury, są projekty realizowane przez studentów i studentki wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej w kooperacji z lokalnymi organizacjami miejskimi. Zasadniczym celem projektów jest wyzwolenie

⁴ Projekt *Obywatelskość 2.0* został zwycięzcą konkursu w kategorii *Polsko-litewska współpraca* w konkursie EDUinspiracje. Por. <http://eduinspiracje.org.pl/final-konkursu-eduinspiracje-czyli-swieto-edukacji/>.

sprawczości mieszkańców miasta. Na przykład projekt *Podwórko Gepperta* obejmował organizowanie spotkań i dyskusji, które pomogły w wykreowaniu swoistej wspólnoty sąsiedzkiej wśród mieszkańców kilku bloków i kamienic w centrum Wrocławia. Wspólnota zaczęła razem rozpoznawać problemy związane z przestrzenią swojego podwórka, szukać dla nich rozwiązań i przygotowuje się do samodzielnego złożenia wniosku o finansowanie do Wrocławskiego Budżetu Obywatelskiego (por. *Imieniny Gepperta* b.d.). Podobne przesłanki leżały u podstaw projektu *Wrocław – Wejście od podwórza*, który był częścią programu sztuk wizualnych Europejskiej Stolicy Kultury Wrocław 2016. Tu interwencja artystyczna miała służyć nie tylko zmianie wyglądu i infrastruktury podwórka, ale samego stosunku mieszkańców do tej przestrzeni (por. *Wrocław – Wejście od podwórza* b.d.). Dzięki kontaktom animatorek z mieszkańcami jednego z podwórek, pojawiła się współpraca i wspólna zabawa, zogniskowana wokół wielkoformatowej, dmuchanej maskotki jeża. Więzy nawiązane z mieszkańcami pozwoliły zorganizować wyjazd wakacyjny dla dzieci, a także umożliwiły kontynuację projektu po zakończeniu działań w ramach Europejskiej Stolicy Kultury Wrocław 2016. Wkrótce rozpoczną się konsultacje architektoniczne w oparciu o które mieszkańcy przygotowują wniosek o finansowanie do Wrocławskiego Budżetu Obywatelskiego, pozwalające na zrewitalizowanie przestrzeni podwórka (por. *Zabieramy jeża na wakacje* b.d.).

Kolejnym przykładem inicjatywy „zaangażowanej” jest projekt badawczy zatytułowany *Konflikt, napięcie, współpraca. Studium interakcji pomiędzy Elektrownią Opole a społecznością gminy Dobrzeń Wielki*. Zasadniczym celem projektu jest analiza wielowymiarowych i powiązanych procesów kulturowych, społecznych, politycznych i ekonomicznych, będących jednocześnie rezultatem i kontekstem relacji pomiędzy Elektrownią Opole a społecznością gminy Dobrzeń Wielki w świetle trwającej obecnie budowy 5 i 6 bloku elektrowni. Procesy te analizowane są w przestrzeniach obszarów badawczych ukonstytuowanych przez działania polityczne, procesy gospodarcze, procesy migracyjne i mobilność społeczno-ekonomiczną, problematykę związaną z płcią oraz dynamikę relacji etnicznych i międzygrupowych (por. *Konflikt, napięcie, współpraca* b.d.). Jednak w związku z zainicjowanym w końcu 2015 roku przejmowaniem przez miasto Opole uprzemysłowionych terenów gminy, w tym również samej elektrowni, zainteresowania analityczne uczestników i uczestniczek projektu uległy przeformułowaniu. Z jednej strony, skupiają się na ukazaniu złożonych aspektów toczącego się podziału gminy, a z drugiej, na nagłaśnianiu punktu

widzenia osób protestujących przeciwko temu podziałowi. Mieszkańcy nie przestają bowiem walczyć wszystkimi dostępnymi środkami o swoje racje, które konstruują w kategoriach praw obywateli demokratycznego państwa polskiego.

Ostatni rodzaj działań wiąże się z aktywistycznie zorientowanym projektem *DIVERCITY. Preventing and Combating Homo- and Transphobia in Small and Medium Cities across Europe*, którego celem jest przeciwdziałanie homofobii i transfobii w sześciu małych i średnich miastach europejskich, w tym we Wrocławiu. Łącząc jednostki naukowo-badawcze, krajowe i europejskie organizacje pozarządowe oraz administrację samorządową, projekt służy opisaniu sytuacji osób LGBT, lokalnych inicjatyw nastawionych na walkę z homofobią i transfobią oraz niedostatków przedsięwzięć w tym zakresie. Jego celem jest wymiana doświadczeń i dobrych praktyk, aby implementować je tam, gdzie ich brakuje oraz propagowanie rozwiązań organizacyjnych, prawnych i społecznych umożliwiających zapobieganie i zwalczanie homofobii i transfobii (por. *DIVERCITY* b.d.a, b.d.b).

Naszkiecowany tu krótki przegląd typów inicjatyw akademickich, które pojawiają się w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego pokazuje w mikroskali wkład, który dyscyplina może wnieść (i wnosi) w budowanie społeczeństwa otwartego i różnorodnego, opartego o ideały demokracji i praw człowieka. Ujawnia też, że jednoznaczna odpowiedź na pytanie o istotę „zaangażowania antropologicznego” nie jest w istocie możliwa. Co więcej, to właśnie w zróżnicowaniu zdań w tej kwestii zdaje się tkwić największy potencjał dyscypliny. Tworząc „konwersacyjną wspólnotę” (Hastrup 2008: 9–10), antropologia jest jednocześnie platformą nieustannego ścierania się przeciwstawnych poglądów. Dzięki tej swoistej „pracy różnicą” (Fortun 2012: 453), w jej praktyce dyscyplinarnej wyłaniają się cały czas nowe, niemożliwe wcześniej do pomyślenia idiomy interakcji ze współczesnością (por. Baer 2014: 235–238). To z kolei pozwala zachować nadzieję, iż waga dyscypliny jako istotnego pryzmatu wglądu w dzisiejszy świat nie będzie nadal rozpoznawana przede wszystkim przez wąskie grono samych antropologów i antropolożek.

Magdalena Radkowska-Walkowicz, Tomasz Rakowski

m.walkowicz@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

O POTRZEBIE UJAWNIANIA PÓL DYSKRYMINACJI

Kilka dni przed poznańskim Zjazdem nasza studentka, Zofia Lisowska, przysłała do nas informację o sytuacji ośrodka, który współtworzyła i o który walczyła: „Ośrodek Samopomocy Uchodźców Sintar – edukacyjno-kulturalne centrum współprowadzone przez czeczeńskich uchodźców, działał w Warszawie od 2009 roku aż do teraz. Przez 6 lat Sintar był projektem finansowanym głównie ze środków Europejskiego Funduszu na rzecz Uchodźców. Po zakończeniu dwóch trzyletnich projektów do prowadzenia ośrodka powołana została Fundacja Sintar. Od 2015 europejskie środki na rzecz migrantów i uchodźców pochodzą z Funduszu Azylu, Migracji i Integracji i zarządzane są przez MSWiA. Już wtedy przekazywanie środków zostało spowolnione. Nabór wniosków z grudnia 2015 został unieważniony po prawie 5 miesiącach oczekiwania na wyniki, co uderzyło w większość organizacji pozarządowych wspierających cudzoziemców w Polsce. MSWiA tłumaczyło odwołanie konkursu oczekiwaniami społecznymi, wzrostem aktywności terrorystycznej i rosnącymi obawami wobec wpływu sytuacji migracyjnej na bezpieczeństwo wewnętrzne. Ogłoszone zostały kolejne nabory, na których wyniki organizacje czekają już kolejne 5 miesięcy”.

Lokal Ośrodka Sintar niedawno musiał zostać zamknięty. Niedofinansowanie, a w efekcie zamknięcie ośrodka Sintar to tylko jeden z bardzo wielu przykładów – o których w Poznaniu też była mowa – dyskryminacji, wykluczania, zastraszania w imię politycznych celów i w służbie dyskursu strachu. Próbuje się podważać zasadność działania organizacji pozarządowych, umacnia się wszelkiego rodzaju granice dzielące nas od uchodźców, migrantów i gości z zagranicy, a instytucjonalnie są legitymizowane polityki strachu przed obcymi i wiary w wielkość tego, co nasze. Ale prywatne jest polityczne, a polityczne interweniuje w to, co prywatne. Relacja między tymi dwiema sferami wymaga szczególnej uwagi antropologii, zaś refleksja nad tymi,

co są marginalizowani, słabsi, nie mają głosu, to podstawa naszej dyscypliny. Czy jednak jesteśmy w stanie coś zmienić? Czy mamy skupiać się bardziej na prywatnych językach ksenofobicznych i ich etnograficznych źródłach, czy też piętnować państwowe, instytucjonalne praktyki, żerujące na tych dobrze rozpoznanych przez antropologię narracjach i zachowaniach? Co mamy robić? Co możemy robić? Czego nam nie wolno? Jak my, antropolożki i antropolodzy, możemy zmieniać otaczające nas światy?

Wobec tych pytań stajemy często bezradni. Opisaliliśmy, także za pośrednictwem literatury, mechanizmy wykluczania, dyskryminacji, umiemy je wskazać. Wypracowaliśmy kategorie służące opisowi zjawiska. Identyfikujemy grupy wykluczane, a dzięki narzędziom rozpoznawania wiemy, że jest ich więcej, niż kiedykolwiek sądziliśmy. Wiemy, że są one historyczne, zmienne. Więcej: wiemy, dlaczego jedni wykluczają i dyskryminują innych. I co? Nie umiemy zapobiegać, nie słuchają nas ani osoby publiczne – dziennikarze, politycy – ani nasi krewni, znajomi, rozmówcy podczas badań etnograficznych.

Wydaje się, że przede wszystkim należy uświadomić sobie, że gdzieś obok, powoli, wciąż powstają realne, społeczne zręby języka dyskryminacji i ksenofobicznej wyobraźni. Znajdujemy je np. w środowiskach ludzi migrujących za pracą, wśród młodzieży wiejskiej, wśród drobnych przedsiębiorców, samozatrudnionych w jednoosobowych firmach sprzątaczy, kierowców, sprzedawców. Nawet jeśli pojawiają się tam jakieś ważne ekspresje doświadczeń społecznych, to pozostają one często poza antropologicznym polem widzenia. Są to często zjawiska niewidziane, związane ze stresem psychospołecznym i dopiero z czasem widać, jak bardzo przynależą one do grup społecznych o nietolerancyjnych i ksenofobicznych w różnym wymiarze światopoglądach, co więcej powstających nieraz w granicach oddolnych, spontanicznych form samoorganizacji, np. w środowiskach kibicowskich, wśród grup młodzieży wiejskiej itd. Należy zatem domagać się antropologicznego spojrzenia również tam, gdzie mechanizmy dyskryminacji, agresji, gniewu rodzą się, towarzyszyć tym procesom i pisać o nich, próbując rozumieć, jak zakorzenione są one w strukturach anamorfozy, widzenia monokazualnego i jak można je próbować rozbroić. Należy jednak szczególnie przyglądać się w jakim stopniu obecne są tam również ukryte formy przemocy strukturalnej, cichej opresji społecznej i ekonomicznej, która nie ma swego jasnego, widzialnego źródła (czy jakichś odpowiadających za nią postaci). Nie można bowiem, jak sądzimy, mówić o korzeniach ksenofobii, mowy nienawiści

i dyskryminacji w sytuacji, w której nie przeciwdziałamy jednocześnie procesowi „odspołecznienia” naszej wiedzy – zacierania doświadczenia lokalnej i ponadlokalnej przemocy systemowej, nieustannie obecnej w gromadzonych i analizowanych przez nas ekspresjach, zjawiskach, zachowaniach. Ale nie można też mówić jedynie o korzeniach ksenofobii, mowy nienawiści i dyskryminacji, a nie zauważać oficjalnych, publicznych praktyk ich legitymizowania.

Jednocześnie nie można mieć żadnych wątpliwości, że robić coś trzeba, że należy działać w sensie publicznym, politycznym i chociażby spotykać się na zjazdach takich jak ten. Dosypywać po ziarnku piasku w tryby maszyny, która wyłącza, dyskryminuje, piętnuje, orientalizuje.

Dziękujemy zatem organizatorom i organizatorkom Zjazdu, także w imieniu koleżanek i kolegów z naszego Instytutu, za stworzenie okazji do spotkania się i przedyskutowania tego, co wydarza się w Polsce i co nas tak niepokoi. To bardzo ważne, żebyśmy jako specjaliści od języka, kultury i społeczeństwa wypowiedzieli się wtedy, kiedy za pomocą języka i emocji wprawia się w ruch tę maszynę. „Wyrażamy stanowczy sprzeciw wobec wszelkich przejawów dyskryminacji, wykluczania i mowy nienawiści na tle kulturowym, religijnym, etnicznym, genderowym bądź światopoglądowym”. Do tego dodać by trzeba jeszcze: ze względu na wiek, kondycję biologiczną i zdrowotną, biografię rodzinną i intelektualną. Pola dyskryminacji wciąż powstają, a my nieustannie będziemy starali się je ujawniać.

Agata Stasik

stasik.agat@gmail.com

Koło Naukowe Studentów Etnologii im. Bronisława Piłsudskiego
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

MONOPOL NA DYSKRYMINACJĘ

„Wiadomo od czasów biblijnych, że człowiek widzi źdźbło w oku bliźniego swego, ale belki we własnym oku nie spostrzega. Dotyczy to sądów jednostki o innych jednostkach, ale nie mniej, czy też może jeszcze bardziej prawdziwe jest w odniesieniu do sądów grupy społecznej o innych grupach” – pisał Stanisław Bystron w *Megalomanii narodowej* (1995: 45). Idea Nadzwyczajnego Zjazdu Etnologów i Antropologów Polskich Przeciwko Dyskryminacji zrodziła się w wyniku niezgody na coraz częstsze przejawy dyskryminacji, mowy nienawiści i przemocy wymierzonej w ludzi o odmiennych tożsamościach i wyznawanych wartościach oraz manipulowania faktami w tym zakresie w debacie publicznej. Idea jak najbardziej słuszna oraz konieczna, ale wymagająca także tego, co dzisiaj nazwalibyśmy krytyczną autorefleksją. Niniejszy artykuł zachęcić ma do autorefleksji nad tym, co Stanisław Bystron określał mianem megalomanii, choć w nieco innym, bo współczesnym nam kontekście. Megalomania rozumiana jako przesadne i nie zawsze uzasadnione przekonanie o własnej wartości przy jednoczesnym konstruowaniu „popularnych wyobrażeń o swoich i obcych” (Bystron 1995: 9) jest bowiem realnym zagrożeniem także dla nas.

Problem dyskryminacji, braku tolerancji oraz akceptacji dla odmienności w Polsce pojawia się w dyskursie publicznym i pracach naukowych (zob. Kowalski i Tulli 2003; Dąbrowska, Grabowska, Kościańska 2015) przede wszystkim w odniesieniu do środowisk określanymi mianem prawicowych (lub nacjonalistycznych czy radykalno-narodowych)⁵, co uzasadnia się między innymi skalą zjawiska wśród grup

⁵ Pragnę zaznaczyć, że choć posługuję się w niniejszym artykule sformułowaniem „środowiska prawicowe”, to mam świadomość, że po pierwsze, są one wewnętrznie zróżnicowane, po drugie zaś, niejednokrotnie zdarza się, że tożsamość prawicowa przypisywana jest danej osobie zewnątrznie, ona sama natomiast z prawicą się nie utożsamia. Dla ułatwienia wywodu oraz biorąc pod uwagę,

o takim charakterze. Trudno zaprzeczyć, że obraźliwe, szerzące niechęć i utrwalające stereotypy wypowiedzi autorstwa osób należących do środowisk prawicowych bądź związanych z nimi nagminnie pojawiają się w przestrzeni publicznej, wybijając się na pierwszy plan. Z podobnego założenia wyszli autorzy raportu o mowie nienawiści (Kowalski i Tulli 2003) wierząc, że „mowa nienawiści w libertyńskim wydaniu [tygodnika „Nie”] nie jest zjawiskiem równie groźnym jak prawicowy język rasy, krwi i ziemi, budzący nieodparte skojarzenia z tragicznymi skutkami zbrodniczej ideologii” (2003: 25). I choć chwilę później Kowalski i Tulli przyznają, że ich publikacja „byłaby nieporównywalnie lepsza”, gdyby uwzględnili mowę nienawiści w najróżniejszych jej wymiarach, to koniec końców poprzestają na pismach o prawicowej proweniencji.

Przywołuję ten przykład z dwóch powodów. Po pierwsze, choć raport dotyczy mowy nienawiści, odnosi się do szerszego zjawiska, jakim jest dyskryminacja. Po drugie zaś, decyzja o nieuwzględnieniu pism o charakterze lewicowym, liberalnym czy libertyńskim jest symptomatyczna dla dyskusji na temat dyskryminacji, w których lewica jawi się jako tolerancyjna, antyprzemocowa i stojąca na straży praw człowieka. Rzeczywistość jednak wygląda inaczej – dyskryminacja, rozmaite formy wykluczenia, stereotypizacja i homogenizacja grup społecznych czy wreszcie mowa nienawiści jako narzędzie rozpowszechniania uprzedzeń są obecne nie tylko w środowiskach prawicowych – począwszy od protestów Komitetu Obrony Demokracji czy publikacji na łamach liberalnych i libertyńskich mediów, skończywszy na debatach dotyczących migracji, uchodźstwa oraz spotkaniach towarzyskich, w których sami uczestniczymy. Obrażanie elektoratu poszczególnych partii politycznych, poczucie wyższości w stosunku do tych, których uznajemy za nietolerancyjnych, rasistowskich, szerzących mowę nienawiści, kpiące komentarze na temat katolicyzmu wypowiedane z żarliwością równą niechęci do islamu. Środowiska lewicowe z pewnością nie są wolne od praktyk dyskryminacyjnych.

Przyjrzyjmy się jednak poszczególnym sytuacjom. 24 października 2016 roku, druga odsłona ogólnopolskiego Czarnego Protestu, Poznań. Grupa antropologów stoi na placu Adama Mickiewicza, protestując w obronie wolnego wyboru, przeciwko zaostrzeniu ustawy antyaborcyjnej. Wśród manifestujących są osoby, które chcą, by rząd pozostał przy tzw. kompromisie aborcyjnym z 1993 roku, osoby, które chcą, by

w jaki sposób dzieli się społeczeństwo polskie w dyskursie publicznym, pozwolę sobie na wykorzystanie arbitralnego podziału na środowiska prawicowe i lewicowe.

całkowicie zalegalizować aborcję, osoby, które nie zdecydowałyby się na aborcję, ale uważają, że decyzja o jej podjęciu należy do kobiety, osoby wierzące i ateści – różne światopoglądy, różne stanowiska. Po drugiej stronie ulicy, na placu Stefana Stuligrosha przed budynkiem Akademii Muzycznej stoi kontrmanifestacja. W obronie życia, które zaczyna się wraz z poczęciem, protestują działacze pro-life, jest ich znacznie mniej. Słychać dźwięk wypowiedzianych przez megafon słów, ale nie układają się w żadne zdania, giną wśród wystąpień uczestników Czarnego Protestu. Żadna z grup się nie słyszy, żadna nie słucha. Pewien młody mężczyzna, stojący na placu Mickiewicza kilkakrotnie pokazuje kontrmanifestującym środkowy palec, wykrzykując, że w Polsce nie ma dla nich miejsca, tylko jedna kobieta próbuje go uspokoić.

Kwiecień 2016 roku, cztery dni od pierwszych złożonych wniosków o przyznanie świadczenia w ramach programu rządowego „Rodzina 500+”. O krewnych w rodzinach zastępczych przypominają sobie ciocie i wujkowie. Nagły wybuch miłości czy efekt 500+ – pyta „Gazeta Wyborcza” (Anannikova i Suchecka 2016). Autorki artykułu sugerują, że nowy program rządowy tworzy przestrzeń do instrumentalnego traktowania dzieci przez rodziców w celach ekonomicznych. Czerwiec 2016 roku, „Gazeta Wyborcza” publikuje tekst, w którym Anna Domagała (2016) pisze o negatywnych skutkach programu „Rodzina 500+” – kobiety masowo wycofują się z rynku pracy. „Kobiety nie będą pracowały za 1,5 tys. zł, skoro tyle samo dostają na trójkę dzieci z rządowego programu, a mogą siedzieć w domu i nic nie robić” – komentuje Tomasz Limon z Pracodawców Pomorza. Nikt nie bierze pod uwagę, że to nie jest skutek rządowego programu, tylko tego, że warunki, w jakich przyszło pracować jego beneficjentom są co najmniej niezadowalające. Program „Rodzina 500+” daje alternatywę. Koniec lipca 2016 roku, polskie morze przeżywa prawdziwe obłędzenie. Liberalne media nie odmawiają sobie wnikliwych komentarzy. Oto efekt programu 500+ – najazd Hunów, nierobów, naszych wewnętrznych Innych, których pociechy potrzeby fizjologiczne załatwiają na wydmach (Szulc 2016). Dzieci nie wiedzą, że spędzają wakacje nad Morzem Bałtyckim, natomiast ich rodzice demolują nadmorskie knajpy, są po prostu niewychowani. Choć trudno zaprzeczyć, że kradzieże, wszechobecny alkohol i przemoc zdają się nieszczerólnie odpowiednim dodatkiem do beztroskich, rodzinnych wakacji, to równie trudno nie zgodzić się z Justyną Samolińską (2016), która wskazuje między innymi na wulgarne zachowanie elit pod wpływem alkoholu. Status ekonomiczny bynajmniej nie świadczy o poziomie kultury osobistej.

Rok akademicki 2015/2016, cykl wykładów pt. „Kwestia muzułmańska w Europie. Islam i polityczna ekonomia strachu” prowadzony przez Pracownię Pytań Granicznych UAM w Poznaniu. Co tydzień odbywają się wykłady, podczas których prowadzący z różnych instytucji w Polsce (uniwersytety, organizacja pozarządowa, czasopismo) próbują odpowiedzieć na takie pytania jak to, czym jest islam, kim są europejscy wyznawcy islamu czy jak wcześniej wyglądały relacje Europy z muzułmanami. Po każdym wygłoszonym wykładzie przewidziana jest część na dyskusję, podczas której można zadawać pytania i komentować wystąpienie. Pewien mężczyzna w średnim wieku tydzień w tydzień wyraża wątpliwości i obawy wobec islamu oraz migrantów, nie zawsze odnosząc się bezpośrednio do treści wykładu. Przez uczestników wykładu mężczyzna traktowany jest protekcyjnie, z przymruczeniem oka, jakby jego opinia nie była warta uwagi i przemyślenia. Któregoś razu kobieta związana z poznańskim środowiskiem anarchistycznym oskarża go o prowadzenie monologów i zabieranie przestrzeni do debaty. Debaty natomiast powinny służyć przede wszystkim dyskusji, tak by wszystkie strony sporu wychodziły bogatsze o wiedzę, której wcześniej nie posiadały. Niestety częściej wygląda to tak, że każdy próbuje „przeciągnąć” każdego na swoją stronę, co odbierane jako atak prowadzi do kontrataku. Trudno w takim wypadku mówić o dyskusji.

Przykłady te można zignorować, zbanalizować ich znaczenie, podobnie jak część polskiego społeczeństwa ignoruje problem nasilającej się przemocy i dyskryminacji wobec osób o ciemniejszym odcieniu skóry czy zagranicznym pochodzeniu. Proszę sobie jednak odpowiedzieć na pytanie, czy zdarzyło się Państwu choć raz skomentować osobę lub grupę, których wizja świata różni się od Waszej w sposób, za który moglibyście się wstydić, który gdy spojrzeć z dystansu niewiele różni się od tych, które tak często krytykujemy. Niejednokrotnie uwagi, komentarze na temat naszych osobistych Innych, które mają negatywny, homogenizujący charakter ukrywamy pod pozorem ironii, inteligentnego dowcipu czy wręcz wprost umieszczamy takie zachowanie w innym porządku niż „prawicową dyskryminację”. Należy jednak pamiętać, że nie trzeba nawoływać do przemocy, by szerzyć wzajemną niechęć czy utrwalać stereotypy.

Stereotypy, które badacze społeczni tak namiętnie demaskują i dekonstruują, są niczym innym jak konsekwencją skłonności ludzkiego umysłu do redukcjonowania nadmiaru informacji. Stereotyp jest jednym ze schematów poznawczych, zestandaryzowanym uproszczeniem danego zjawiska lub grupy, które pozwala na szybkie,

bezrefleksyjne przypisanie konkretnego zachowania do określonej kategorii oraz wyobrażenie cech członków grupy do niej przynależących. Tym samym jest niewrażliwy na istniejące różnice między członkami danej grupy. Krótko mówiąc, stereotyp jest jednym ze sposobów ludzkiego umysłu na ułatwienie nam życia. Przynajmniej w teorii – praktyka pokazuje, że to niewątpliwie ewolucyjne ułatwienie prowadzić może do szeregu komplikacji w życiu społecznym.

Skłonność do esencjalizacji i homogenicznego postrzegania obcych grup jest charakterystyczna dla gatunku ludzkiego – w psychologii społecznej zjawisko to nazywane jest efektem jednorodności grupy obcej (*other-group homogeneity effect*). Oznacza to, że członkowie danej grupy mają tendencję do postrzegania członków grupy uznawanej za obcą jako bardziej homogenicznych, niż ma to miejsce w rzeczywistości (Malinowska 2015: 134), np. „wszystkie osoby o prawicowych poglądach są katolikami”. Zjawisko to można odnieść nie tylko do grup etnicznych (np. ujednoczenie Tutsi przez Hutu) czy narodowych (np. ujednoczenie Francuzów przez Niemców), ale także do wewnątrznie zróżnicowanych społeczeństw narodowych (np. arbitralny podział na prawicę i lewicę w Polsce oraz dalsze ich ujednoczenie). Potwierdza to badanie z 2008 roku, podczas którego Edwin Schriver wraz z zespołem pokazał między innymi, że u przedstawicieli klasy średniej w kontakcie z osobami wyglądającymi na żyjące w ubóstwie można zauważyć występowanie efektu jednorodności grupy obcej. Wyglądający na ubogich ludzie byli automatycznie klasyfikowani jako przedstawiciele grupy obcej (Malinowska 2015: 134).

Grupy społeczne, etniczne, narodowe tworzą między sobą granice (Barth 1969) na bazie różnic. Różnica jest zatem na stałe wpisana w relacje społeczne. I choć kryteria wyznaczania granic nie są uniwersalne, to z pewnością wspólne dla gatunku ludzkiego jest to, że o grupach możemy mówić wówczas, gdy dochodzi do interakcji z Innym. Z tego też względu „pojęcia obcości i swojskości wynikające z podziału «my – oni» są wpisane w podstawy analiz antropologicznych” (Dąbrowska, Grabowska, Kościańska 2015: 12), opierających się na doświadczeniu codziennych praktyk społecznych. To właśnie w ramach codziennych praktyk bowiem kształtuje się to, co ostatecznie określamy mianem dyskryminacji. Jednak z jakiegoś powodu akty dyskryminacji często automatycznie uznawane są za charakterystyczne dla osób przynależących do środowisk prawicowych.

Jeśli zatem antropolodzy mają występować przeciwko praktykom wykluczającym określone grupy społeczne, mają patrzeć na ręce jednostkom, organizacjom,

instytucjom, które otwarcie posługują się mową nienawiści, powinni także poddać refleksji działania własne i środowisk, z których się wywodzą. Czyż nie autorefleksja właśnie od lat zajmuje antropologów? Dlaczego jednak fakt, że podlegamy dokładnie tym samym schematom poznawczym, co ludzie, których badamy czy ludzie, których krytykujemy za nieuzasadnione uprzedzenia w stosunku do np. muzułmanów, zdaje się ciągle nam umykać? Być może umiejętne wykorzystanie tej wiedzy pozwoliłoby wypracować takie strategie działań, które przyniosłyby oczekiwane rezultaty. Być może jednak chodzi o brak hipokryzji, krytyczną refleksję nad działalnością środowisk, które uważamy za pełne akceptacji dla różnorodności po to, by w przyszłości uniknąć niepożądanych efektów naszych optymistycznych założeń o tym, że nas problem dyskryminacji nie dotyczy. Powinniśmy występować przeciwko postawom ekstremalnym i niebezpiecznym, a nie przeciwko temu, że ktoś ma wątpliwości lub nie zgadza się z naszą wizją świata. To, że ktoś jest ofiarą mowy nienawiści nie oznacza, że sam jej nie używa. To, że ktoś jest przeciwny mowie nienawiści nie znaczy, że sam się nią nie posługuje. My natomiast ignorując własne (ludzkie!) słabości, przyczyniamy się do powielania stereotypów, z którymi jako antropologodzy tak zaciekle walczymy.

Janusz Mucha

jmucha@post.pl

Katedra Socjologii Ogólnej i Antropologii Społecznej
Akademia Górniczo-Hutnicza

W SPRAWIE WIELOKULTUROWOŚCI, DYSKRYMINACJI I SYMETRYCZNOŚCI W OGLĄDZIE ŚWIATA⁶

Przez wielokulturowość będę tutaj rozumiał potencjalnie złożoną sytuację, w której w danej przestrzeni społecznej mamy do czynienia z więcej niż jednym typem społecznie przekazywanych z pokolenia na pokolenie, relatywnie systematycznych i oddziałujących na siebie nawzajem praktyk kulturowych. Te typy praktyk są więc dostępne poznawczo „nośnikom” innych praktyk kulturowych, ale niekoniecznie są przez nich akceptowane. Postawy różnych grup w obrębie ładu wielokulturowego mogą się mieścić między dążeniami do homogeniczności (poprzez kulturową asymilację lub zniszczenie innych kultur, bądź nawet grup je praktykujących), a akceptacją pluralizmu. Wielokulturowość nie musi oznaczać „pokoju kulturowego” ani „wojny kulturowej” i przemocy; nie musi oznaczać „równości kultur” ani wyraźnej „hierarchii kultur”. Mieści się ona na ogół na kontinuum między biegunami. Zawsze jest dynamiczna, a jej kształt zależy od relatywnej siły i aktywności uczestników. Analizy w ramach tej kategorii grożą esencjalizowaniem kultur, nie można więc wykluczać wewnętrznego zróżnicowania zbiorowości kulturowych, przenikania się praktyk kulturowych, awansu społecznego jednostek poprzez odchodzenie od kultury, w jakiej były socjalizowane etc. Wielokulturowość nie musi mieć charakteru etnicznego, a ta z kolei, nie musi mieć swej genezy w relatywnie świeżych migracjach. Jej podstawą mogą być równie dobrze przynależność genderowa, klasowa, związana z preferencjami seksualnymi etc. Pożądana wydaje mi się więc analiza intersekcjonalna. Jak widać pojęcie wielokulturowości

⁶ Ten krótki tekst nawiązuje do moich dwóch znacznie obszerniejszych i zawierających bogatszą argumentację teoretyczną artykułów. Zob. Mucha 2015; 2016.

odnosi się do szerokiego pola zjawisk relacyjnych: różnorodnych interakcji między złożonymi grupami kulturowymi i ich członkami.

W tym krótkim (a więc z konieczności upraszczającym) tekście będzie jednak chodziło przede wszystkim o wielokulturowość etniczną, wynikającą z najnowszych migracji. Kontekstem jest obecny „kryzys migracyjny”, zarówno w krajach przyjmujących licznych uchodźców i migrantów ekonomicznych (Niemcy wydają się paradygmatycznym przykładem), jak i w krajach, w których obecność tych zbiorowości jest tylko śladowa, a publiczne dyskusje mają wiele cech panik społecznych (Polska wydaje się dobrym przykładem).

Debata na temat wielokulturowości (multikulturalizmu, pluralizmu kulturowego, polietniczności, transkulturalizmu, interkulturalizmu, kosmopolityzmu) i różnych jej aspektów trwa od dekad, w szczególności (a więc nie tylko) w Europie. Ostatnio przybiera na sile. Widzimy ją w filozofii społecznej i w innych akademickich dyscyplinach społecznych i humanistycznych, ale też, może przede wszystkim, w „praktyce społecznej” – w twórczości publicystów i grafficiarzy, podczas meczów piłkarskich i w trakcie rozmaitych demonstracji, w wystąpieniach polityków i ideologów, w dyskusjach pasażerów w tramwajach. Co charakterystyczne dla ponowoczesności, filozofowie podejmują zagadnienia, które znalazły najpierw ekspresję na murach; graffiti i murale ilustrują wizje filozofów, filozofowie inspirują badania empiryczne etc. „Siła argumentów” często ustępuje (zwłaszcza na meczach i na ulicach) „argumentowi siły”, w tym siły fizycznej, w postaci „akcji bezpośredniej”, wskazującej usiłującym praktykować wielokulturowość imigrantom „przewagę” ładu homogenicznego, który pojawi się (lub wzmocni) po ich zniknięciu.

W latach od 2011 do co najmniej 2014 odnotowano wiele wystąpień czołowych polityków europejskich, najpierw Angeli Merkel⁷, a potem głównie Davida Camerona, rozwijających hasła: „państwowa wielokulturowość nie powiodła się” („state multiculturalism has failed”) i „wielokulturowość umarła” („multiculturalism is dead”). Za tymi przywódcami światowymi hasła te podjęli politycy innych krajów, zarówno takich, w których żyją liczne mniejszości imigranckie, jak i takich, w których ani uchodźców, ani imigrantów nie ma wielu. Już w roku 2011 i wkrótce później, po zamachach terrorystycznych w Europie Zachodniej, Mariusz Błaszczak, prominentny

⁷ Przykład tej wybitnej polityczki wydaje mi się znamienity. Zasadniczo, na tle wielu innych publicznych postaci świata zachodniego, jest ona przykładem empatii dla różnorodności kulturowej. I ona jednak liczy się z trendami kulturowymi i przekonaniem elektoratu.

działacz polskiej partii Prawo i Sprawiedliwość, oświadczył, że „polityka multi-kulti prowadzi donikąd”. Nie ma tu miejsca na więcej przykładów.

Warto więc rozważyć to, jak rozumieć można tę „prowadzącą donikąd”, „martwą” wielokulturowość, która „nie powiodła się”. Co się nie powiodło? Co i jak mogłoby się powieść? Nawiążę tutaj *implicite* do obszernej dziś literatury przedmiotu, odnoszącej się do różnych warstw wielokulturowości, którą chciałbym podsumować w następujący dalej sposób. Po pierwsze, zróżnicowanie kulturowe licznych społeczeństw (a więc ich realna, faktyczna czy empiryczna wielokulturowość) wydaje się obecnie ich względnie trwałą cechą. Określę tutaj tę sytuację jako wielokulturowość w znaczeniu faktycznym. Po drugie, inną sprawą wydaje mi się wyznawanie (a także głoszenie, będące już faktem politycznym) poglądu, iż to faktyczne zróżnicowanie jest pozytywną wartością społeczną, z powodów podawanych przez jej wyznawców i głosicieli wyższą niż homogeniczność. Określę takie przekonania jako wielokulturowość wartościującą. Konkretna postać takiej wielokulturowości zależna jest od uwarunkowanego historycznie i stymulowanego przez media i polityków „poziomu tolerancji” na różnorodność w danym społeczeństwie. Po trzecie możemy mieć do czynienia z aktywnym patronowaniem ze strony państwa i jego organów, ich polityką społeczną, umacnianiem realiów wielokulturowości. Określę tutaj takie podejście jako wielokulturowość normatywną bądź politykę wielokulturowości. O to właśnie chodziło moim zdaniem Davidowi Cameronowi, gdy mówił o tym, iż nie powiodła się państwowa wielokulturowość. Dynamika wielokulturowości faktycznej (jest rozwój, ale i zanikanie) może być spontaniczna, ale i inspirowana przez nurty kulturowe i politykę władz publicznych. Podobnie jest moim zdaniem z dynamiką wielokulturowości wartościującej, choć tutaj możliwości inspiracji ze strony aktywnych sił kulturowych i politycznych są większe niż w poprzednim przypadku. Ściśle polityczna jest dynamika wielokulturowości normatywnej.

Obecne niepowodzenia wielokulturowości wartościującej i polityki wielokulturowości w świecie zachodnim (poważne zakłócenia równowagi między naciskiem na znaczenie „różnicy”, a naciskiem na znaczenie „wspólnoty”, między „prawami poszczególnych, mniejszościowych społeczności kulturowych”, a „prawami jednostki” etc.) nie zmieniają faktu, że w wielu miejscach sama ta realna wielokulturowość, rozumiana jako fakt społeczny, trwa i na razie trudno sobie wyobrazić to, co musiałoby się stać w społeczeństwach liberalnej demokracji proceduralnej, aby ten fakt szybko i radykalnie zmienić. Sam kształt demokracji liberalnej jest jednak zmienny.

Popatrzmy więc na możliwości zastosowania takiej polityki odchodzenia od obecnej wielokulturowości faktycznej. Zmiana sytuacji faktycznie wymaga jakiejś interwencji, „sama” się nie odbędzie w krótkiej perspektywie. Oczywiście takie odchodzące od równościowych i dyskryminujące mniejszości polityki kulturowe, prowadzące do szybszego lub wolniejszego wprowadzenia realnej homogeniczności, są możliwe i dzisiaj i są dzisiaj dyskutowane i prowadzone. Zaczniemy od mniejszości wprawdzie imigranckich, ale przybyłych przed wieloma wiekami. Znany i ceniony publicysta polskiego opiniotwórczego dziennika „Rzeczpospolita”, Dominik Zdort (2015), rozpoczął w lutym 2015 roku debatę na temat tego, czy należy deportować polskich Tatarów, z powodu wyznawanej przez nich religii muzułmańskiej. Deportowanie Tatarów i innych muzułmanów osłabiłoby dość włątą wielokulturowość społeczeństwa polskiego i byłoby ważnym symbolicznym krokiem w kierunku pełnej homogeniczności. Prezydent USA Barak Obama, bez większego rozgłosu, nakazał deportację około 2.5 miliona nielegalnych imigrantów. Za jego czasów deportowano z USA więcej osób, niż za jakiegokolwiek innego amerykańskiego prezydenta (*Obama Has Deported...*) Następca Obamy, Donald Trump, zapowiadał pierwotnie deportowanie około 10 milionów imigrantów, potem zmniejszył tę liczbę do około trzech milionów, ale nie wiadomo, jaka będzie jego faktyczna polityka. Liczba „koneserów zróżnicowania” zdaje się spadać w świecie zachodnim, zaś liczba koneserów i proroków homogeniczności – rosnać.

Formalnie trwająca demokracja liberalna nie jest więc wielką przeszkodą dla prób odchodzenia od faktycznej wielokulturowości i polityki kulturowej równości i przechodzenia do polityki kulturowej dyskryminacji, z deportacjami włącznie, i przedmiotowego traktowania wielkich i niewielkich grup kulturowych. Warto dodać, iż nie mamy żadnych podstaw, aby twierdzić, że liberalna demokracja proceduralna będzie trwała wiecznie. Debata na temat demokracji nieoliberalnych, zapoczątkowana przez słynny esej Fareeda Zakarii (1997) trwa przecież nadal. Praktykowanie rozmaitych wzorów demokracji nieoliberalnych wkroczyło z Trzeciego Świata, Turcji i Rosji do „nowych” państw członkowskich Unii Europejskiej. Może pojawić się wkrótce w „starych” państwa Unii.

Przejdźmy do innych wskazanych tu wcześniej poziomów wielokulturowości. Krytyki pluralizmu kulturowego, w rozumieniu wielokulturowości wartościującej i wielokulturowości normatywnej (czy polityki społecznej) we współczesnych społeczeństwach zachodnich są podejmowane i ze strony teoretyków, i praktyków.

Krytycy-teoretycy odwołują się często do argumentów uniwersalistycznego liberalizmu dotyczącego praw człowieka (praw jednostki), wykraczających poza prawa społeczności kulturowych. Pytają oni o to, „jaka jest alternatywa”, często widząc ją w silnej integracji, a nawet asymilacji. Jest to jednak u nich często asymilacja do proceduralnych, uniwersalistycznych wartości konstytucyjnych, a niekoniecznie do homogeniczności kulturowej. Bardziej interesuje mnie tu jednak możliwość i realność praktycznego, a nie tylko teoretycznego, odchodzenia od wielokulturowości wartościującej i normatywnej.

Wielokulturowość wartościująca, czyli wyznawanie (a także publiczne głoszenie) poglądu, iż faktyczne zróżnicowanie kulturowe poszczególnych społeczeństw jest pozytywną wartością społeczną, z powodów podawanych przez koneserów zróżnicowania wydaje mi się być obecnie (nie wiadomo na jak długo) zjawiskiem schyłkowym. Mało kto już tej wartości broni. Jeśli grupa o kulturze innej niż dominująca ma być przez tę drugą „tolerowana”, to często obejmuje się to zastrzeżeniami, jak na przykład rejestracja czy deklaracja lojalności. „Samo w sobie” jej istnienie na równych prawach traktowane jest jako zagrożenie dla kultury danego kraju. Taką rejestrację muzułmanów w USA prowadził rząd George’a W. Busha, a jej kontynuację zapowiedział prezydent Trump. W Polsce propozycję wymogu deklaracji lojalności ze strony „innowierców” (muzułmanów i prawosławnych) oraz ateistów złożyła jesienią 2016 roku posłanka Prawa i Sprawiedliwości Beata Mateusiak-Pielucha. Propozycja ta nie spotkała się z instytucjonalnym wsparciem ze strony jej partii, ale też nie została przez jej przywódców skrytykowana (Wspolczesna.pl). Warto dodać, że nie chodzi tu tylko, czy nawet w ogóle, o nowych imigrantów. Zinstytucjonalizowanemu odejściu od równego traktowania różnych grup kulturowych służą też nowe podstawy programowe nauczania. Faktyczną dyskryminację innych niż dominująca kultur rozważają, jako bardziej realistyczną wartość, opiniotwórcze media.

Stąd blisko już do realnej polityki władz publicznych, które wycofują się z równościowego traktowania grup kulturowych. Popatrzmy na przykłady z dwóch odmiennych sfer życia. Brytyjski rząd, jeszcze przed referendum dotyczącym „Brexitu”, wprowadził ograniczenia w dostępie do zasiłków pochodzącym z Europejskiego Obszaru Gospodarczego mieszkańcom Zjednoczonego Królestwa (*Migration and Welfare...*). We Francji władze wielu miast wprowadziły zakaz kąpeli kobiet muzułmańskich w „burkini” i faktycznie podtrzymywały go, mimo obalenia tego zakazu

przez sądy (*French Mayors...*). Kanclerz Niemiec Angela Merkel zapowiada zakaz chodzenia w burkach przez kobiety muzułmańskie (*Angela Merkel...*).

Patrząc na społeczne realia w USA, niektórych krajach Europy Zachodniej i Polski, dostrzegam, iż przytoczone na początku tego tekstu tezy o zbliżającej się „śmierci wielokulturowości” są przesadzone, ale tylko trochę. Demontaż faktycznej wielokulturowości realnie i w zapowiedziach przebiega, zarówno w ciszy (na przykład Barack Obama), jak i przy głośnym akompaniamencie głosów zwolenników i przeciwników (na przykład Donald Trump). Wartość wielokulturowości jest podważana, a „tolerancja” dla niej bywa przedstawiana jako zależna od spełnienia przez grupy mniejszościowe szeregu warunków, których spełnienia od tej grupy dominującej nie proponuje się wymagać. Podejmowane są realne działania władz publicznych różnicujące możliwość korzystania ze społecznych zasobów reprezentantów różnych grup kulturowych, które te zasoby wypracowywały. Bez deklaracji obalenia demokracji liberalnej mamy do czynienia z odchodzeniem od wartości i polityk równościowych. Przyjmując nawet bardzo proste określenie dyskryminacji jako odmiennego traktowania różnych podmiotów, znajdujących się w podobnej społecznej sytuacji, jest dla mnie jasne, że mamy do czynienia z trendem kulturowym osłabiającym równość i wzmacniającym dyskryminację. Przy takim, jakie tu proponuję, szerokim rozumieniu wielokulturowości, widać, iż trwa ona, ale jest znacznie osłabiana we wszystkich trzech wskazanych wymiarach.

Na koniec, na kilku polskich przykładach, wskazać chciałbym to, iż może być i bywa tak, że jakieś zbiorowości są przeciwnikami wielokulturowości „u siebie”, ale domagają się jej tam, gdzie same stanowią mniejszości kulturowe. Pojawia się tu trudny „problem symetrii” w spojrzeniu w sprawy kultury, struktury i polityki. „Gra w symetrię” toczy się w polskiej polityce i publicystyce od wielu miesięcy, ale na innym boisku niż będące tematem niniejszego tekstu. Chodzi tam przede wszystkim o to, czy istnieje „symetria” między politycznymi i administracyjnymi działaniami obecnych władz państwowych („obecni rządzący robią zasadniczo to samo, co zaczęli ich poprzednicy”), czy też nie ma symetrii („aktualna polityka wykracza bardzo daleko poza to, co próbowali zrobić poprzednicy”).

Problem symetrii w odniesieniu do wielokulturowości, zwłaszcza pomigracyjnej (polską „rodzimą” wielokulturowością nie będę się tutaj zajmował) i dyskryminacji polega moim zdaniem na czymś innym. Publiczna debata koncentruje się, zwłaszcza w polskich mediach masowych (drukowanych, elektronicznych, internetowych)

i serwisach społecznościowych⁸ na aspektach praktycznych różnorodności kulturowej, odnoszących się do domniemanych, ale głęboko odczuwanych krzywd, wyrządzanych polskim imigrantom w krajach zachodnich. Krzywdy te polegają na przykład na wspomnianych groźbach rządu brytyjskiego, iż ograniczy zasiłki zarejestrowanym w Zjednoczonym Królestwie obywatelom innych krajów Unii (głównie z Polski). W niektórych krajach UE Polakom zabrania się podobno mówić po polsku w pracy. Inne krzywdy, pojawiające się głównie w Niemczech i w Szwecji, polegają na tym, że tamtejsze władze żądają od imigrantów tego, aby skrupulatnie stosowali się do rygorystycznie rozumianych przepisów z zakresu prawa rodzinnego. Te przepisy są na ogół silnie zinternalizowane przez „tubylców”, ale traktowane jako „niehumanitarne” i „odczłowieczające rodzinę” przez imigrantów.

Można by sądzić, że w tych debatach medialnych „stare” kraje Unii przedstawiane są jako niewystarczająco wielokulturowe, skoro nie chcą przyznawać wszystkich praw socjalnych i kulturowych imigrantom, nie chcą w pełni akceptować u siebie tych osób, które nie w pełni podporządkowują się normom kulturowym społeczeństw dominujących i działają w oparciu o normy własne, wywodzące się z kraju pochodzenia. Postulaty „powinny” więc moim zdaniem dotyczyć poszerzenia wielokulturowości. Tak jednak nie jest. „Wielokulturowość” prezentowana była w debatach (nawet przed „kryzysem migracyjnym” roku 2015) na ogół jako sytuacja, w której społeczeństwa zachodnie wycofują się ze swoich historycznych (chrześcijańskich) wartości na rzecz kultury przybyszów z innych kontynentów. Polskie media i ich użytkownicy wspierają obronę tradycyjnych wartości europejskich głównie przed imigrantami, choć do uogólnionej grupy imigrantów, przed którymi Zachód miałby się ich zdaniem bronić, należą przecież i Polacy. Polaków wzory kulturowe, choć europejskie i chrześcijańskie, są często konkretyzowane przez nich w sposób odbiegający od reguł przyjmowanych na Zachodzie.

Polacy uczestniczą od stuleci w ogólnoświatowym ruchu migracyjnym, głównie emigracyjnym. Imigracja do Polski jest relatywnie mała. Emigrujący Polacy oraz liczni ich medialni reprezentanci wyrażają często przekonanie, iż Polacy mają prawo do budowania za granicą własnych etnicznych społeczności, możliwie pełnych instytucjonalnie, opartych na wyniesionych z kraju pochodzenia wartościach i normach. Mają równocześnie uprawnienie do pełnego korzystania z ustawodawstwa

⁸ Korzystam tu przede wszystkim z Facebooka, internetowych portali: natemat.pl, wpolityce.pl i fronda.pl, polityka.pl, gazeta.pl, wyborcza.pl oraz wpisów czytelników na forach.

Unii Europejskiej, w tym socjalnego. Zagraniczne rządy i społeczeństwa „powinny” respektować te roszczenia do życia grupowego oraz do udziału w dorobku ogólnym społeczeństw przyjmujących. W tym sensie emigrujący Polacy są zwolennikami obejmującej ich, jako imigrantów, wielokulturowości krajów docelowych. Równocześnie społeczności imigranckie muzułmańskie przedstawiane są na ogół jako wielkie zagrożenie dla kultury europejskiej i wylęgarnia terroryzmu⁹. Jak się więc okazuje, w tym drugim przypadku społeczeństwa zachodnioeuropejskie są przesadnie wielokulturowe i niezbędny jest powrót do homogenicznej wspólnoty chrześcijańskiej.

W XIX wieku ziemie polskie opuściło bardzo wielu uchodźców. Podobnie było i później, w tym w drugiej połowie XX wieku. Dobra pamięć o tych uchodźcach głęboko zakorzeniona jest w polskiej kulturze. Podczas „kryzysu uchodźczego” roku 2015 nie przełożyło się to na szczególną życzliwość wobec ówczesnej perspektywy przyjęcia w Polsce kilku tysięcy uchodźców. Znaczna część mediów i polskich obywateli była przeciw temu, podobnie jak partie polityczne i dwa rządy działające w tym czasie¹⁰.

W społecznym myśleniu o świecie trudno o symetryczność postaw, a w szczególności o „życzliwą symetryczność” wobec słabszych. Trudno o etykę troski. Uogólniony etnocentryzm i uogólniona ksenofobia pełnią często pozytywne funkcje, wzmagając społeczną solidarność. Równocześnie ich negatywne aspekty, takie jak wzmaganie konfliktów międzygrupowych i utrudnianie zrozumienia racji „innych”, mogą mieć dramatyczne konsekwencje. Dotyczy to zwłaszcza tych grup, które nie prowadzą pracy nad sobą. Zagadnienie życzliwej symetryczności postaw Polaków, ich kulturowych praktyk i ich własnego podejścia do imigracji do Polski, a także polityki polskich władz, rzadko jest głębiej analizowane. Naturalnie można stać na takim stanowisku, że ogólny postulat symetryczności roszczeń jest nietrafny, gdyż jednym grupom „należy się” więcej niż innym. Wielu uczestników polskiej debaty publicznej zdaje się tak uważać.

⁹ Terroryzm wewnątrz europejski, który miał miejsce po II wojnie światowej (wcześniejszy pomiar), głównie w latach siedemdziesiątych XX wieku, jak na przykład związany z działalnością zbrojnych grup Basków (ETA – Baskonia i Wolność), włoskich Czerwonych Brygad, niemieckiej Frakcji Czerwonej Armii (Grupa Baader-Meinhof), Irlandzkiej Armii Republikańskiej (IRA), uległ medialnemu i mentalnemu zapomnieniu.

¹⁰ Inną sprawą jest to, na ile instytucje państwa i samorządów lokalnych były przygotowane na przyjęcie uchodźców i czy oni chcieliby mieszkać w Polsce (por. np. *Czy da się przekonać...*).

Mariola Flis

maria.flis@uj.edu.pl

Zakład Antropologii Społecznej, Instytut Socjologii
Uniwersytet Jagielloński

ANTROPOLOGIA I ANTROPOLODZY W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

„Nadzieja na usunięcie sytuacji konfliktowych z życia zbiorowego – pisze Leszek Kołakowski w „Obecności mitu” – jest nadzieją chimeryczną i w najwyższym stopniu niebezpieczną, gdyby ją poddać praktycznej próbie. Konflikt i współzawodnictwo we wszelkiej cywilizacji zdolnej do życia są tedy nieuchronne”. Największym paradoksem współczesności jest odrzucenie w dzisiejszej kulturze europejskiej pojęcia zła, jako czegoś realnego i suwerennego i umiejscowienie go w takich bytach jak: „czarownice”, „Żydzi”, „religijni fundamentaliści”, „terroryści” itp. Żyjemy w iluzji przypadkowości zła. Człowiek dzięki niezwykłym technologicznym osiągnięciom oszukuje sam siebie, że wyemancypował się od swej przyrodzonej nędzy, a najważniejsi aktorzy życia społecznego nadal toczą ze sobą walkę nie tylko o dobra materialne i władzę, lecz także o mity i symbole. Ich kontrola umożliwia bowiem manipulacje ludzkimi emocjami i panowanie nad zbiorową wyobraźnią.

To symboliczna sfera – moim zdaniem – dynamizuje strategie tożsamościowe. Tożsamość zawsze implikuje relację „z”, czyli mediację, związek, syntezę, unifikację w jedności. Po prostu jest tożsamość autokreacją wielostronnie warunkowaną, ale zdominowaną aspektem poznawczym, który zmusza człowieka do działań transgresyjnych, czyli takich, dzięki którym człowiek wychodzi poza to, kim jest i co posiada.

W konstruowaniu autopercepcji i percepcji innych grupy sięgają przede wszystkim do tych materiałów pochodzących z ich pamięci, które świadczą o ich odmienności i partykularyzmie. Wpisuje się to w przemyślenia Aliny Całej, która w książce *Żyd – wróg odwieczny?* na stronie 703 pisze: „tożsamość w naszej kulturze budowana jest przez nawarstwiające się negacje, zawierające sądy wartościujące: jestem człowiekiem, bo nie jestem dzikim zwierzęciem; jestem mężczyzną, bo jestem lepszy od

kobiety; jestem prawdziwym mężczyzną, bo nie jestem gejem; jestem katolikiem, bo inne religie są gorsze; jestem Polakiem, jeśli nie jestem Żydem”.

We współczesnym świecie problem tożsamości jest dominujący, bowiem tożsamość zakłada istnienie wyraźnej różnicy między kulturami. Francois Jullien, francuski filozof i sinolog powiada, że tożsamość kulturowa nie istnieje, bowiem każda żywa kultura ulega ciągłym transformacjom, nie można więc w oparciu o pojęcie kultury budować czegoś trwałego. Tożsamość zamyka, kultura otwiera. O wiele bardziej adekwatne jest pojęcie zasobów kulturowych, z jakich jednostka korzysta, tworząc siebie i określając swoje miejsce w społecznościach. Kultury i oparte na nich cywilizacje nie są monolitami, różniącymi się blokami. Nie są identyczne, tożsame ze sobą, występują między nimi rozbieżności, których nie należy analizować w kategoriach różnicy, lecz dystansu, który umożliwia dialog między przedstawicielami różnych kultur.

Już Walter Ong – w antropologii słowa – pokazał, iż to dialog pozwala na obserwację słowa przed jego zastygnięciem w piśmie, a Paul Ricoeur stwierdził, że mowa przysłoniła Logos poprzez pismo, które jest jej kodyfikacją i dlatego interpretujemy teksty, aby ów Logos odsłonić.

W świetle stwierdzeń zawartych w *Horrorze metafizycznym* Leszka Kołakowskiego, antropologia słowa Onga, tak jak i *The New Science* McLuhana, są antynomijne (sprzeczne wewnątrznie). Jedną z głównych tez wspomnianej pracy Kołakowskiego można zrekonstruować następująco: nie ma (i być nie może) powszechnie obowiązujących standardów racjonalności, nie istnieje coś takiego jak prawomocność *tout court*. Prawda i fałsz są pochodne wobec przyjętego zespołu reguł, a te z kolei są ufundowane kulturowo. Nie ma absolutnego początku myślenia ani absolutnych kategorii pojęciowych. Nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza język, a język nie może uwolnić się od swoich korzeni tkwiących w postrzeganiu, wyobraźni i logice norm kulturowych. Istnieje fundamentalna i dwustronna zależność między kulturą z jednej strony, a jej szczególnym segmentem, jakim jest filozofia, z drugiej. Filozofia – rzeczywistość myślowa zakorzeniona w kulturze – dziedziczy siłą rzeczy jej *esprit* i podstawowe cechy strukturalne. Ale nie tylko. Filozofia może się ukonstytuować jako autonomiczna dziedzina ducha dopiero wówczas, gdy kultura – w wyniku bądź to wewnętrznego rozwoju, bądź to wpływów zewnętrznych – wykroczy poza swój stan przedliteracko-mityczny.

Nie jest zatem tak, że to oralność stymulowała rozwój kultury. Powszechnie wiadomo, że to pojawienie się pisma doprowadziło ludzkość do cywilizacji i nie ma przejścia od filozoficznego modelu wiedzy, który oparty jest na dialektyce (logice) myślenia do oralnego modelu wiedzy, opartego na wymowie i poezji, pomimo tego, że obydwa modele wyrastają z myślenia jako zasady systemowej. Bezdyskusyjną zaletą antropologii słowa jest wiara w dialog, jako narzędzie porozumienia w pluralistycznym kontekście kulturowym.

Kultura jest tym, co różnicuje; jeśli istnieje coś, co jednoczy – jest nim biopsychiczna konstytucja gatunku ludzkiego, mechanizmy neurofizjologiczne, modyfikowane przez kulturę tylko w ich zewnętrzno-przedmiotowych wyrazach. Potencjał uspołecznienia zawarty jest w naturze ludzkiej. Zadaniem antropologa jest rozpoznawanie „Inności” jako inności właśnie, w jej wewnętrznej „prywatnej” logice, niezbrukanej natręctwem myśli, wyhodowanej w retorcie własnej cywilizacji. I rację miał C. Lévi-Strauss kiedy twierdził, że antropologia nie jest nauką o instytucjach, obyczajach, lecz o strukturze myśli ludzkiej, ujawniającej się w nich. Model społeczeństwa we wszystkich jego fragmentach jest bezpośrednim wyrazem struktury myśli. Ta struktura jest dla gatunku ludzkiego w zasadzie jednaka. Różnią się tylko jej uprzedmiotowione wyrazy. Funkcja kultury polega na redukowaniu nieoznaczoności świata poprzez informacyjną funkcję działań ludzkich, które świat porządkują.

„Kultura przekształca amorficzny chaos – pisze Z. Bauman – w układ prawdopodobieństw przewidywalny i manipulowalny zarazem – przewidywalny przez to właśnie, że manipulowalny. Chaos doznań przekształca w spójny system znaczeń, a zbiór jednostek w system społeczny o trwałej strukturze. Kultura to tyle, co likwidacja nieoznaczoności sytuacji ludzkiej (lub w każdym razie jej redukcja) przez wyeliminowanie jednych możliwości na rzecz drugich” (Bauman 2017: 108).

Przestrzeń to twór społeczny, bowiem jest społecznie wytwarzana, a zbiorowi i indywidualni aktorzy życia społecznego uczestniczą nieustannie w jej uspołecznianiu, czyli oswajaniu. Zatem przestrzeń kulturowa organizowana jest przez stosunek odległości kulturowej, informacyjnej. W łonie każdego społeczeństwa intensywność, wysycenie informacyjne kontaktów każdego osobnika z innymi osobnikami, należącymi do tej samej zbiorowości, jest nierównomierne. To zróżnicowanie typologiczne kontaktu kulturowego, informacyjnego, konstytuuje właśnie wokół każdego osobnika jego osobiste „pole kulturowe” – *miejsce*, czyli przestrzeń społeczną ukształtowaną przez różnego rodzaju przestrzenne praktyki, kulturowe

wyobrażenie i formy organizacji stosunków społecznych. Miejsca są wytworami ludzkiej aktywności, podlegają obiektywizacji i wpływają na działania aktorów społecznych. Inaczej mówiąc są to punkty przecinania się różnych strategii tworzenia i uobecniania znaczeń.

Świat człowieka i jego myślenie mają strukturę izomorficzną i ta wspólna struktura odciska się także na obu aspektach kontaktu człowiek–świat: na ludzkim działaniu i na ludzkim myśleniu. Siedliskiem powszechników kulturowych jest więc kultura jako całość. Autor „Szkiców z teorii kultury” już w latach sześćdziesiątych XX wieku zwrócił uwagę na „sytuacje marginesu”, które rozumiał jako skutek „promieniowania” kategorii kulturowych na obszary z nimi sąsiadujące. Powstaje wtórna nieoznaczoność sytuacji marginesowych, a największe ich zagęszczenie występuje na styku sfery „ja” ze sferą „nie-ja” i na styku sfery „swojskości” ze sferą „obcości”.

Sfera swojskości może być traktowana jako roztwór kulturowego pojęcia „ja”. Jest to obszar, z którym się identyfikuję, w którym jestem u siebie, który nie tylko eksploatuję, ale i kultywuję. Reszta, która pozostaje po wycięciu sfery swojskości, jest dla odmiany roztworem kulturowego pojęcia „nie-ja”. Jest to coś, co jest określane przez przeciwstawienie się mnie, przez opozycję wobec mnie, przez zaprzeczenie tego, co wiem i myślę o sobie. Pojawienie się obiektu, który łączy obie te kulturowe charakterystyki, powołuje do życia nieoznaczoność, której zlikwidować się nie da. Jest to obszar definicyjnej nieomal nieprzewidywalności, wobec której jesteśmy bezbronni; nie wiemy jak zachować się powinniśmy, aby wzbudzić pożądaną sekwencję zjawisk, brak nam jednoznacznego wzoru postępowania, obszar wymyka się wyraźnie naszej władzy. Jesteśmy wściekli i przerażeni równocześnie (Bauman 2017: 185).

Ludzie marginesu są kulturowo wieloznaczeni w sposób nieredukowalny i ta ambiwalencja ich kulturowego znaczenia pcha nieustannie otoczenie ku próbom ich represjonowania lub unicestwienia.

Jak pisał Stanisław Ossowski w latach sześćdziesiątych XX wieku:

Badania empiryczne w socjologii, zwłaszcza gdy dotyczą spraw związanych z udziałem jednostki w życiu społecznym, są równocześnie działalnością społeczną: ukazują zagadnienia, otwierają oczy na wielorakie możliwości tam, gdzie ich badany nie dostrzegają, sugerują ważność pewnych spraw przez to, że znalazły się w kwestionariuszu, uświadamiają, przynajmniej pośrednio, pewne skale wartości, stawiając wobec konieczności wyboru. (Ossowski 1967: 256)

Tę deklarację można wesprzeć teorią stylów myślowych Ludwika Flecka, który mawiał: „Aby widzieć, trzeba wiedzieć”. Jego teoria poznania ufundowana jest na założeniu, iż nie istnieje czyste poznanie, czyli takie, które chwytą fakty niezapomiedniczone przez teorie. Bez pewnych założeń teoretycznych nie wiedzielibyśmy co i jak obserwować. Rozpatrywanie stylu myślenia i zgodnego z nim postępowania poprzez odkrywanie przyjmowanych założeń teoretycznych pozwala nadawać im sens taki, jaki nadaje im osoba owe założenia przyjmująca, pozwala je w systematyczny sposób badać i drogą dedukcji wyciągać określone wnioski. A to nieuchronnie prowadzi do konkluzji, że antropologia społeczna, jako gałąź socjologii była, jest i pozostanie nauką zaangażowaną.

Jedno z ciekawszych pytań, sformułowane na bazie teorii Flecka brzmi: czy to my jako podmioty działania wybieramy styl myślowy, czy też jest on w jakiś sposób przypisany? Myślę, że poza intelektualistami i częścią elity kulturalnej, ludzie nie wybierają stylu myślowego, którym się posługują. Jest on im narzucony przez system edukacyjny, grupy pierwotne i środki masowego przekazu. Ludzie nieświadomie internalizują sposób myślenia dominujący w danym społeczeństwie. To kultura współdecyduje o tym, jak człowiek myśli, jak percypuje świat. Człowiek pojmuje rzeczywistość, przyporządkowując jej znaczenia udostępnione mu przez kulturę.

Wspomniany S. Ossowski za Arystotelesem rozróżniał dwie kategorie zadań, jakie ma przed sobą wiedza ludzka: użyteczność i mądrość. Pierwsza wynika z tego, że wiedza dostarcza środków technicznych, druga z tego, że wiedza przekształca ludzki umysł i ludzkie postawy, czyli kształtuje nasze struktury mentalne. Zasadność tego rozróżnienia potwierdza antropologia społeczna, czyli „nauka o obcych ludach”. Uczy ona tolerancji rozumianej jako pozytywne myślenie o „inności” i „odmienności”. Sedno poznania antropologicznego tkwi w przekonaniu, że poznanie innej kultury – jakkolwiek prymitywnej – niesie w sobie jakąś istotną wartość dla kultury Zachodu, że może być ono pozytywnym elementem europejskiej samowiedzy.

Antropologia społeczna okazała się być „hermeneutyką strony przeciwnej”, która wpisana jest w sytuację kontrastu: „człowiek Zachodu – człowiek Dziki”. Osobliwość nauk społecznych na tym przede wszystkim polega, że celem socjologa czy antropologa nie jest kumulacja przez uczestnictwo w dyskursie naukowym jak największej ilości wspólnych prawd o „obiektywnej rzeczywistości”, lecz jak najwszechstronniejsze zrozumienie, które człowiek może uzyskać uczestnicząc

w różnych kulturach. Podejmując wyzwanie zrozumienia Innego, wpływamy na badaną rzeczywistość i tym samym ponosimy odpowiedzialność.

Myślę, że w czasach „aberracji pozytywistycznej” warto przywołać rozważania Z. Baumana z lat sześćdziesiątych XX wieku, dotyczące humanistyki:

Wśród wszelkich autonomizujących się struktur pewnemu ich zbiorowi chciałbym poświęcić parę uwag dodatkowych. Mam na myśli zbiór, jaki stanowią dziś dyscypliny humanistyczne socjologicznie rozpatrywane. Kierunek rozwoju zbiorowości ludzkiej jest wyznaczony nie tyle przez jej własne potrzeby czy przez szczególne jej cechy, ile przez właściwości układu społeczno-kulturowego, w który jest wmontowana. Rynkowa wymiana dóbr przekształca w towar rynkowy nawet najbardziej intymne cechy ludzkiej osobowości. Powszechna autonomizacja struktur funkcjonalnie wyodrębnionych ukonstytuowała w podobne struktury także spadkobierców dawnych humanistów. [...] Istnieją dziś obok siebie dwie zasady wyróżniania humanistyki: tradycyjna, przedmiotowa (humanistą jest ten, który uprawia wiedzę o człowieku) i bardziej chyba miarodajna, metodologiczno-funkcjonalna (humanistą jest ten, który uprawiając wiedzę, traktuje jej przedmioty jako obiekty świadomego działania ludzkiego, interesując się ich zawartością informacyjną, przez ludzi konstruowaną; dla którego człowiek jest zatem widzialny od podmiotowej, a nie od przedmiotowej strony). (Bauman 2017: 257)

Zatem humanista wedle drugiego kryterium może spełniać swoją funkcję społeczną tylko wtedy, gdy kontaktuje się z „nieszpecjalistą” za pośrednictwem sprzężeń informacyjnych, które zapewniają obustronną zrozumiałość przekazów i płynność komunikacyjną.

O KONTRKULTURĘ – TU I TERAZ

Ćwierćwiecze niepodległej Rzeczypospolitej Polskiej kończy się upadkiem liberalnej demokracji i katastrofą humanitarną, jaką jest nieobecność w Polsce uchodźców. Kraju nie napadł wróg z zewnątrz. Liberalna demokracja przegrywa – jeśli już nie przegrała – z kulturą dominującą, która przez lata osłabiała, aż unieszkodliwiła porządek formalno-prawny. Miało tutaj miejsce zderzenie cywilizacji.

Nad liberalną demokracją zatriumfowała wspólnotowa rama społeczno-kulturowa, na którą składają się: doksa etniczno-religijna i doksa antykomunistyczna, przy czym komunizm nie jest tutaj kategorią empiryczno-deskryptywną, lecz pojemnym workiem na śmieci, w którym lądują bez różnicy idee emancypacyjne i najgorsze zbrodnie. Oba paradygmaty zachodzą zresztą na siebie, oba są potencjalnie – jeśli nie strukturalnie – podszyte antysemityzmem. Współ wytworzyły aurę bezalternatywności, która skutkuje i mentalnym, i emocjonalnym ubezwłasnowolnieniem. Przykładem obrończynie i obrońcy demokracji, którzy ścigają się na patriotyzm z ONR-em, dowodząc z pozycji sublokatorsko-aspirującej, że – „przecież” – żołnierze wyklęci i Roman Dmowski to „także nasi bohaterowie”. Z opozycją pozaparlamentarną jest niewiele lepiej.

Zgoda na takie zdefiniowanie rzeczy wspólnej (gdzie rzecz wspólna to *res publica*) łączy pokolenia, klasy społeczne, ludzi niemal wszelkich orientacji politycznych. Nie widać tutaj zatem nie tylko polaryzacji, ale wręcz nie widać nawet pluralizmu. W tym języku wyraża się również sprzeciw wobec skutków neoliberalnej postaci kapitalizmu. W rezultacie zamiast spójności społecznej mamy spójność narodową, której wzorcotwórcza awangarda woła krwi: „Śmierć wrogom Ojczyzny” – ze wskazaniem: „Wisieć będą syjoniści”, wymiennie z „lewactwem”. I ma to miejsce także w obecności najwyższych władz państwowych.

Nad liberalną demokracją wzięły w Polsce górę patriotyzm i tożsamość narodowa. Nic o nich nie ma w konstytucji. Nie należą też do porządku aksjologicznego. Tymcza-

sem przedstawia się je jako należące do sfery aksjologii i lokuje na szczycie hierarchii wartości. Następnie zaś używa się ich w charakterze knebla i maczugi wobec społeczno-kulturowych dewiantów (w rozumieniu Goffmanowskim), którzy tym samym „awan-sują” do rangi dewiantów moralnych. W tej sytuacji dyskryminacja nie wyraża patologii, lecz normę społeczną, jest stanem pożądanym i moralnie prawomocnym.

Jak do tego doszło? Otóż dowartościowanie kulturowych źródeł i wzorów dyskryminacji trwa w Polsce nieprzerwanie zarówno w dziedzinie edukacji, jak i polityki historycznej państwa polskiego i uległo znacznemu wzmoczeniu po akcesji do Unii Europejskiej, zwłaszcza po roku 2005.

Zlikwidowana przez Romana Giertycha od razu, w zarodku, edukacja antydyskryminacyjna nigdy nie została w Polsce wprowadzona jako rozwiązanie systemowe. I nikomu nie przeszkadza, że ten stan rzeczy jest sprzeczny z Konstytucją (art. 32) oraz międzynarodowymi zobowiązaniami państwa. Zamiast tego prowadzona jest edukacja, którą można nazwać prodyskryminacyjną. Tak na poziomie języka, jak i na poziomie treści kształtuje ona postawy – i w konsekwencji zachowania – autorytarne, hierarchiczno-kolektywistyczne, przemocowe. Edukację publiczną skrojoną na miarę Polski dla Polaków wzmacnia dodatkowo kult przemocy, wojny, śmierci – w tym także śmierci dzieci męczenników. Obrona Terytorialna nie wzięła się znikąd. Klasy mundurowe z całym towarzyszącym im etosem istnieją w szkołach od dawna. Sprawy zaszły tak daleko, że dziś potrzebna jest już nie tyle edukacja, ile reedukacja. I resocjalizacja.

Problem nie tkwi w patologicznym marginesie, lecz w centrum kultury. Nie w tym, co uznaje ona za haniebne, lecz w tym, co uznaje ona za chwalebne – począwszy od nazwania III RP symboliczną kontynuacją II RP i ustanowienia święta 11 listopada. Podobnie inne mity założycielskie obecnego państwa nie wytrzymują konfrontacji z duchem i literą praw mniejszości. Na przykład mit Polskiego Państwa Podziemnego, tego prototypu Polski dla Polaków (co wyraźnie mówią historiografowie). A jak rozumieć rehabilitację powojennego zbrojnego podziemia niepodległościowego, której częścią stał się adres hołdowniczy z roku 2012, zakończony słowami: „Sejm Rzeczypospolitej Polskiej oświadcza, że Narodowe Siły Zbrojne dobrze zasłużyły się ojczyźnie”? Czym to się różni od afirmacji Zagłady? Ponieważ nic nie kompromituje tych wszystkich świętości bardziej niż nadal nierozliczony polski kontekst Zagłady, trwa obecnie – jak wiemy – szczególnie zażarta walka nowej władzy z wiedzą na ten temat.

Obecny eksperyment ustrojowy przypomina rekonstrukcję historyczną lotu do Smoleńska z 10 kwietnia 2010 roku. Dlatego konieczny wydaje się wyraźny sprzeciw wobec szantażu patriotycznego, tożsamościowego, wizerunkowego i wyraźna opcja na rzecz oczywistości społeczno-kulturowej całkowicie innej niż obecna: liberalno-demokratycznej, egalitarnej, świeckiej i obywatelskiej. Dotychczasowe dwa wdrażane w Polsce warianty modernizacji – modernizacja bez emancypacji i modernizacja przeciw emancypacji – kosztowały już zbyt drogo. Pora na rewizję kultury i odrzucenie jej uświęconych, wykluczających wzorów. Krucyfiks nie musi wisieć w sali plenarnej Sejmu. I krzyż nie musi dominować nad polami prochów w Birkenau. Pora na emancypację, za której sprawą większość dominująca wyemancypuje się od samej siebie, weźmie za siebie odpowiedzialność, zyska poczucie sprawczości i przestanie zagrażać innym oraz przy okazji samej sobie. Kultura polska – w szerokim rozumieniu słowa „kultura” – była dotąd kulturą bez kontrkultury. A zatem: na kontrkulturę właśnie pora.

Antoni Bartosz

bartosz@etnomuzeum.eu

Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli

POSTAWY. PUNKTY WYJŚCIA

Narasta w Polsce zjawisko mowy nienawiści i wykluczania drugich na różnorodnym tle. Jaką postawę wobec tych faktów przyjąć? Oto kilka punktów wynikających z refleksji zespołu Muzeum Etnograficznego w Krakowie, prowadzonej zarówno przed Zjazdem Etnologów i Antropologów Polskich w Poznaniu, jak i po nim.

1. Reagować doraźnie czy wzmacniać układ odpornościowy? Zdecydowanie to drugie. (Nawet w chorobach z pozoru nieuleczalnych medycyna stymuluje dziś przede wszystkim system obronny organizmu).

Jeśli tak, rodzi się kilka pytań:

- Czy gotowi jesteśmy zacząć od siebie, przyjrzeć się uczciwie własnemu językowi i przekonaniom, zapytać, czy sami nie poddajemy się schematycznemu wartościowaniu tych, pośród których żyjemy?
 - Czy gotowi jesteśmy poświęcić odpowiedni czas (bo to czas wydaje się tu przede wszystkim kosztem), aby zrozumieć to, co w Polsce, Europie, świecie się dzieje? Zrozumieć dogłębnie!
 - Jakie programy wpłynęłyby realnie na tworzenie się postaw otwartych? Przede wszystkim zaś – jakie warunki/konteksty pomogłyby rozpoznać i nazwać lęk tym, którzy żyją w poczuciu zagrożenia? A także – co przywróciłoby im świadomość własnej wartości bez szkody w postrzeganiu drugiego?
2. Kwestią strategiczną zdaje się obecność antropologii w szkołach. Póki co tę pracę, na różny sposób, wykonują osoby związane z animacją kultury, antropologią, etnografią. Dlaczego nie mogłaby jej wykonywać też Akademia? Podstawy programowe dla szkół, niezależnie od tego, kto je pisze, niezmiennie obejmują godziny wychowawcze oraz treści związane z życiem społecznym i kulturą. Nie jest też tak, że nauczyciele są z definicji niechętni

takiej współpracy. Pojawia się jednak pytanie, na ile uniwersytet przygotowuje do takiego działania.

3. Warto tworzyć porozumienia poziome, łączyć siły.

Przykład z własnego podwórka. W grudniu 2016 r. Muzeum Etnograficzne w Krakowie otworzyło wystawę Margot Sputo „Kto Gdzie”. Stawia ona pytanie o wpływ mediów na nasze widzenie świata. Wyraża też jednostkowy gest solidarności, a zarazem poczucie bezsilności wobec ludzi uciekających ze swoich krajów do Europy. Korzystając ze zdjęć uchodźców znalezionych w Internecie, artystka, Margot Sputo, wybierała fragmenty przedstawiające nie twarze, lecz to, co okrywa ciało, chroni je przed zimnem i wzrokiem gapiów – ubrania, koce, śpiwory. Wykadrowane fragmenty drukowała na płótnie bawełnianym, a potem prała i prasowała, symbolicznie przywracając sfotografowanym tkaninom ich materialność. Z tak przetworzonymi obrazami zwróciła się do krawcowych i krawców z krakowskiego Kazimierza z prośbą o zszycie ich w większe całości lub też o obszycie ręczne. To ważny aspekt, otwierający na zagadnienie relacji międzyludzkich; krawcy wiedzieli, czego dotyczą prace, sami proponowali sposób ich obszycia, dobór nici. „Kto Gdzie”, odwołując się do wyobraźni i wrażliwości widza, zostawia go z pytaniami o anatomię spojrzenia, możliwość współodczuwania, los tych, których nie widać (więcej zob. www.etnomuzeum.eu).

Równocześnie muzeum wydało książkę o projekcie „Kto Gdzie”, którą operuje jako cegiełką wspierającą pozyskiwanie funduszy na rzecz uchodźców. W ten sposób ma także szansę wyjść ze swym działaniem do środowisk aktywnych na tym polu oraz do osób indywidualnych, dołączając do książki apel o wsparcie.

Równoległe muzeum zawiązało dłuższą współpracę z nieformalną inicjatywą „Witajcie w Krakowie”. Uczestniczą w niej także wydział socjologii UJ oraz organizacje pozarządowe. W ten sposób łączą się kompetencje, poszerzają kręgi aktywnych, zwiększa się skuteczność oddziaływania. Porozumienia poziome mają wielką przyszłość.

4. Wywodząc się ze środowisk z definicji promujących postawy otwarte, winniśmy także umieć myśleć praktycznie, przejść do dzieła, wypracować sposoby długofalowych działań. Ale czy tak jest? Kryzys, który przeżywamy, stawia nam i to pytanie, konfrontując z konkretnymi przypadkami.

Przykład pierwszy: na zjeździe przywołano kilka razy sytuacje, które już teraz wymagają działania. Tak zabrzmiał m.in. głos Magdaleny Zowczak, uświadamiający nam obecną sytuację Fundacji Sintar. Od lat fundacja wykonuje znakomitą pracę na rzecz integracji uchodźców czeczeńskich w Polsce. Ponad pół roku temu została nagle pozbawiona wsparcia ze strony państwa (skądinąd państwo przekazywało jej nie polskie, ale europejskie fundusze przeznaczone ściśle na wspieranie uchodźców i azylantów w poszczególnych krajach). Zespół Sintaru tworzą Czeczeni i Polacy. Dzięki ich pracy młodzież oraz starsi odnajdują się w polskiej rzeczywistości i mają w tym już konkretne osiągnięcia – zdobywają uczelniane dyplomy, pozyskują pracę, włączają się w życie społeczne. Teraz Fundacja Sintar, pozbawiona funduszy na wynajem lokalu (dla środowisk czeczeńskich w Polsce był on drugą szkołą i pozwalała rozwijać różne aktywności – teatralne, krawieckie, komputerowe...), musi zawiesić działalność. Pytanie – zgodzimy się na to, czy też zaczniemy szukać rozwiązań umożliwiających Sintarowi pracę? Paradoksalnie to Sintar zaczął budować system odporności na ksenofobię, z czego czerpie także polskie społeczeństwo. Czy tym bardziej nie należy docenić ich pracy budując nowe mechanizmy społecznego wsparcia?

Przykład drugi: hipotetyczny, choć bardzo pożądanym. Czy potrafilibyśmy sprawić, żeby rozmówcy stojący na biegunowo odmiennych pozycjach zaczęli się nawzajem słuchać? Czy umielibyśmy zapewnić komfort spokojnego wyrażenia myśli, przekonań, emocji? I na odwrót – jak byśmy się zachowali, będąc świadkami mowy nienawiści, aktów agresji? W jaki sposób bronilibyśmy konkretnych osób, wartości, prawa do bycia sobą? Jakiego byśmy użyli języka?

5. Kto doświadczył takich sytuacji, ten wie, że odpowiedź nie jest oczywista i że potrzebujemy dziś także takich, mediacyjnych i dialogicznych, umiejętności. Stawiane nam przez rzeczywistość wymagania są wysokie, a zarazem niejednoznaczne – raz wiążą się z potrzebą diagnozy, innym razem – mediacji albo zaangażowania w konkretne przedsięwzięcie. Jedno jest pewne – waga tych umiejętności będzie tylko rosła. Czy jesteśmy gotowi do podjęcia tych wyzwań? Czy już nad tym pracujemy?
6. Nadzwyczajny Zjazd Antropologów i Etnologów Polskich zmotywował nas do postawienia także pytań oczyszczających. To jego wielka zasługa. Sprawmy, by przerodziły się one w myśl ożywczą oraz mądre działanie.

Zastanówmy się też nad tym, jak się pomysłami dzielić. Wbrew klimatowi przygnębienia dzieje się wiele dobrego, tylko niewiele o tym wiemy. Znajdziemy na to sposób?

Bibliografia

- Angela Merkel... (2016). Pozyskano z: <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/12/06/angela-merkel-calls-burka-ban-wherever-legally-possible/>; dostęp: 10.12.2016.
- Annanikova, L., Suchecka J. (2016). *Efekt „500 plus”?* Rodzice namawiają dzieci w sierocińcach, by pisały, że „chcą wrócić do domu”. Pozyskano z: <http://wyborcza.pl/1,87648,19862605,efekt-500-plus-rodzice-namawiaja-dzieci-w-sierocincach-by.html>; dostęp: 16.01.2017.
- Baer, M. (2014). *Między antropologią a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Barth, F. (2004). *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych* (przeł. M. Głowacka-Grajper), W: M. Kempny, E. Nowicka (red.). *Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 348–377.
- Bauman, Z. (2017). *Szkice z teorii kultury*. Warszawa: Scholar.
- Bloch, N. (red.). (2016). *Wszyscy jesteśmy migrantami. (Od)zyskiwanie pamięci migracyjnej*. Poznań: Centrum Kultury ZAMEK.
- Buchowski, M. (2005). *Ku odpowiedzialnej antropologii, („Op.cit.”) Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne*, 22 (1), 6.
- Bystroń, S.B. (1995). *Megalomania narodowa*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Crul, M., Vermeulen, H. (2003). *The Second Generation in Europe. International Migration Review*, 37: 4, 965–986.
- Czy da się przekonać...* (2016). Pozyskano z: http://www.emito.net/wiadomosci/polska/czy_da_sie_przekonac_polakow_do_uchodzcow__1897465.html; dostęp: 22.03.2016.
- Dąbrowska, K., Grabowska, M., Kościańska, A. (2015). *Antropologia wobec dyskryminacji*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Diamond, S. (1972). *Anthropology in Question*. W: D. Hymes (red.). *Reinventing Anthropology*, New York: Pantheon Books.
- DIVERCITY. Preventing and Combating Homo- and Transphobia in Small and Medium Cities across Europe* (2017). Pozyskano z: <http://www.etnologia.uni.wroc.pl/de/content/realizowane>; dostęp: 10.01.2017.

- Dobiegała, A. (2016). *Skutki programu „Rodzina 500 plus”*. Pozyskano z: <http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/1,35636,20202549,skutki-programu-rodzina-500-plus-brakuje-rak-do-pracy.html>; dostęp: 16.01.2017.
- Fortun, K. (2012). *Ethnography in Late Industrialism, Cultural Anthropology*, 27 (3), 446–464.
- French Mayors...* (2016). Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/28/french-mayors-burkini-ban-court-ruling>; dostęp: 10.12.2016.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (przeł. M. M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Imieniny Gepperta...* (2017). Pozyskano z: <http://arttransparent.org/event/imieniny-gepperta>; dostęp: 10.01.2017.
- Jakimowicz, M., Sikora, M. (red.). (2016a). *Obywatelskość 2.0. Założenia, przebieg, efekty*. W: M. Jakimowicz, M. Sikora (red.), *Obywatelskość 2.0. Zaangażowane narracje o obywatelskości młodych mieszkańców Litwy i Polski*. Bydgoszcz: Epigram.
- Jakimowicz, M., Sikora, M. (2016b). *Obywatelskość 2.0. Zaangażowane narracje o obywatelskości młodych mieszkańców Litwy i Polski*. Bydgoszcz: Epigram.
- Konflikt, napięcie, współpraca...* (2017). Pozyskano z: <http://www.etnologia.uni.wroc.pl/de/content/realizowane>; dostęp: 10.01.2017.
- Kowalski, S., Tull, i M. (2003). *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Leśniewicz, K. (2015). *Wychowanie na patriotów. Czego uczą podręczniki historii, Przegląd*, 41, 12–17.
- Malinowska, J.K. (2015). *Neuronauka kulturowa a kategoria rasy: na przykładzie efektu innej rasy. Z problemów filozofii współczesnej* 29, 125–146.
- Miration and Welfare...* (2016). Pozyskano z: <https://fullfact.org/immigration/migration-and-welfare-benefits/>; dostęp 10.12.2016.
- Mucha, J. (2015). *O badaniach nad wielokulturowością w Europie Środkowo-Wschodniej. Na marginesie książki „Polityka wielokulturowości a migracje”*, [w:] M. Bieńkowska, W. Żelazny (red.), *Pogranicza. Księga jubileuszowa Profesora Andrzeja Sadowskiego*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, ss. 57–69.
- Mucha, J. (2016). *Migracje, Polska i problemy z wielokulturowością. Studia Migracyjne Przegląd Polonijny*, 4, 9–21.
- Nussbaum, M. (2010). *Not For Profit: Why Democracy Needs The Humanities*. Princeton: Princeton University Press.

- Obama Has Deported...* (2016). Pozyskano z: <http://abcnews.go.com/Politics/obamas-deportation-policy-numbers/story?id=41715661>; dostęp 09.12.2016.
- Oleksy, P., Sikora, M. (red.). (2012). *Wileńszczyzna. Przedmioty – opowieści – refleksje*. Bydgoszcz: Epigram.
- Pietrowiak, K., Sikora, M. (red.). (2014a). *Projekt sPLoT. Założenia, przebieg, efekty*, [w:] K. Pietrowiak, M. Sikora (red.). *Sploty Europy. Przemiany demokratyczne z perspektywy młodych obywateli Litwy i Polski*. Bydgoszcz: Epigram.
- Pietrowiak, K., Sikora, M. (2014b). *Sploty Europy. Przemiany demokratyczne z perspektywy młodych obywateli Litwy i Polski*. Bydgoszcz: Epigram.
- Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow, P., Marcus, G.E., Faubion, J.D., Rees T. (2008). *Designs for an Anthropology of Contemporary*. Durham: Duke University Press.
- Rakowski, T. (2013). *Etnografia – animacja – sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. W: T. Rakowski (red.). *Etnografia – animacja – sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Retoryczne konstruowanie neoliberalnych podmiotów...* (2017). Pozyskano z: <http://www.etnologia.uni.wroc.pl/de/content/realizowane>; dostęp: 10.01.2017.
- Samolińska, J. (2016). *Możni kupy nie robią*. Pozyskano z: <http://strajk.eu/mozni-kupy-nie-robia/>; dostęp: 16.01.2017.
- Scheper-Hughes, N. (1995). *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*. *Current Anthropology*, 36: 3, 409–440.
- Sikora, M. (2013). *Małe przedmioty, duże historie – Antropologiczne badania w działaniu. Tematy z Szewskiej*, 2 (10), 100–115.
- Szulc, A. (2016). *Polacy nad Bałtykiem, czyli najazd Hunów*. Pozyskano z: <http://www.newsweek.pl/polska/polacy-nad-baltykiem-czyli-najazd-hunow-panstwo-kiepscy-i-mlynarska,artykuly,394671,1.html>; dostęp: 16.01.2017.
- Wrocław – wejście od podwórza* (2017). Pozyskano z: <http://www.wroclaw2016.pl/podworze>; dostęp: 10.01.2017.
- Wspolczesna.pl* (2016). Pozyskano z: <http://www.wspolczesna.pl/wiadomosci/bialystok/a/beata-mateusiakpielucha-o-deportacji-wypowiedz-poslanki-pis-wywolala-oburzenie,11483982/>; dostęp 10.12.2016.
- Zabieramy jeża na wakacje* (2017). Pozyskano z: <https://polakpotrafi.pl/projekt/kolonie-z-jezem>; dostęp: 10.01.2017.

Zakarii, F. (1997). *Liberal democracy*, Pozyskano z: https://www.google.pl/search?q=fare-ed+zakaria+illiberal+democracy+pdf&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gfe_rd=cr&ei=4x5LWMTRBdLi8Ae7gIGYCW.

Zdort, D. (2015). *Dokąd deportować Tatarów*. Pozyskano z: <http://www.rp.pl/artykul/1177173-Dominik-Zdort--Dokad-deportowac-Tatarow.html>; dostęp 09.12.2016.

