

Katarzyna Kość-Ryżko

katarzyna.kosc.ryzko@etnolog.pl

Ośrodek Etnologii i Antropologii Współczesności

Instytut Archeologii i Etnologii PAN Warszawa

MACIERZYŃSTWO I TRANSMISJA KULTUROWA JAKO PRZYKŁAD WYZWAŃ SOCJALIZACYJNYCH STOJĄCYCH PRZED KOBIEȦMI-UCHODŹCZYNIAMI W POLSCE

**Cultural transmission and reproduction as an example of socialization
challenges faced by refugee mothers in Poland**

Streszczenie: Macierzyństwo jest niezwykle istotnym aspektem samo-określenia bez względu na kulturę pochodzenia, a w przypadku uchodźczyń (funkcjonujących bez wsparcia bliskich osób, rodziny, własnego społeczeństwa oraz jego norm kulturowych) pełni dodatkowo ważną rolę w konstruowaniu obrazu siebie. Kobiety nierzadko mają pod opieką dzieci, co w znacznym stopniu determinuje ich strategie przystosowawcze, zorientowane przede wszystkim na zapewnienie potomstwu bezpieczeństwa, warunków rozwoju i stabilizacji. Nie mniej istotne znaczenie ma to dla ich samopozostregania się i samookreślenia, które w znacznym stopniu uwarunkowane są rolami płciowymi obowiązującymi w ich kulturze pochodzenia. W artykule omawiam najczęstsze dylematy identyfikacyjne matek-uchodźczyń z byłych Republik Radzieckich (Czeczenii, Dagestanu, Tadżykistanu), wśród których prowadzę od 2014 roku badania, oraz analizuję wpływ owych dylematów na wychowanie potomstwa. Na wstępie prezentuję podstawowe kwestie terminologiczne związane z socjalizacją i enkulturacją, które traktuję jako jedne z ważniejszych i trudniejszych wyzwań stojących przed kobietami-uchodźczyniami zamieszkałymi w Polsce. W dalszej części analizuję zależność między samoocena efektywności własnych działań rodzicielsko-wychowawczych dokonywaną przez kobiety-uchodźczynie a ich postawami adaptacyjnymi i strategiami akulturacyjnymi.

Słowa kluczowe: uchodźcy; macierzyństwo; transmisja kulturowa; socjalizacja; enkulturacja; lustra społeczne; samopostreganie; antropologia psychologiczna.

Abstract: Maternity is an extremely important aspect of self-determination regardless of the culture of origin. In the case of refugee women (functioning without the support of close relatives, the family and their own society with its cultural norms), it additionally plays a crucial role in the construction of self-image. Women are often taken care of their children, which largely determines their adaptation strategies focused primarily on providing offspring with safety, development conditions and stability. No less important it is also for their self-perception and self-determination, which are to a large extent conditioned by the gender roles in their culture of origin. In the article, I discuss the most common dilemmas of mothers-refugees among whom I conduct research since 2014 (coming from former Soviet Republics: Chechnya, Dagestan, Tajikistan) and I analyse their impact on the upbringing of offspring.

Key words: refugees; motherhood; cultural transmission; socialization; enculturation; social mirrors; self-perception; psychological anthropology.

Wprowadzenie

Macierzyństwo to jeden z najważniejszych aspektów samookreślenia się kobiet bez względu na kulturę pochodzenia. To nie tylko funkcja biologiczna, rozumiana jako zdolność rodzenia dzieci, lub społeczna – zdolność zapewnienia opieki i wychowania własnemu potomstwu. Jako doświadczenie osobiste i zbiorowe oraz jako społeczno-demograficzna kategoria opisowa (pozornie obiektywna i neutralna) silnie wiąże się z autopercepcją kobiet (Bem 1972; Goldstein, Cialdini 2007), przeżywaniem własnej kobiecości i cielesności (Oliver 2010: 761), widzeniem swojego miejsca w kulturze i społeczeństwie, pełnieniem określonych ról. Równie ważna, choć mniej oczywista, jest jego funkcja aksjonormatywna sprawiająca, że matki są szczególnym obiektem społecznego postrzegania, kontroli oraz oceniania (zgodnie z teorią lustra społecznego¹). Macierzyństwo posiada

¹ Teoria lustra społecznego (tzw. jaźni odzwierciedlonej) zakłada, że samowiedza jednostki kształtowana jest głównie przez interpretację reakcji innych ludzi w stosunku do własnej osoby (Znaniecki 1991: 133; Cooley 1902: 183-184; Mead 1934).

również wiele innych wymiarów, m.in. psychologiczny, tożsamościowy, genderowy – żeby wspomnieć tylko niektóre z nich, bezpośrednio związane z tokiem niniejszej analizy (McMahon 1995: 15-19; Oyëwùmi 2015: 25-27, 54-56). Bywa ono także kluczem do zrozumienia postaw i zachowań kobiet, które upatrują w nim swoją życiową rolę i sens życia. W tym znaczeniu jest ono istotnym czynnikiem identyfikacji osobniczej, determinującym codzienne działania i motywacje, a także odległe plany i cele.

Metaforyczny obraz widziany w lustrze przez większość moich rozmówczyń – uchodźczyń żyjących w Polsce² – to na ogół „matka w otoczeniu dzieci”, albo ktoś „pozbawiony ich”. Odzwierciedlony wizerunek oraz emocje, jakie wzbudza, są silnie uwarunkowane kulturowo. Jeśli kultura dopuszcza i promuje inne, poza rolami rodzicielskimi, sposoby samorealizacji członków swojego społeczeństwa, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, to mogą oni postrzegać się i identyfikować zgodnie z nimi. W przypadku jednak kultur patriarchalnych – opartych na tradycyjnym i stereotypowym podziale ról społecznych – z jakich w większości przypadków pochodzą kobiety-uchodźczynie, wśród których prowadzę od lat badania³, możliwości jest znacznie mniej. A właściwie, bez zbytnej przesady, można je sprowadzić do dwóch – „bycia” i „nie-bycia” matką (i żoną). W tym drugim przypadku w daną reprezentację *a priori* wpisany jest brak, który kwestionuje ich kobiecość – puste miejsce, czyli coś, czego nie ma w widoczny (dla siebie i innych) sposób. Brak dzieci w tych społecznościach jest odczuwany jako ułomność i niedostatek, determinujące sposób, w jaki kobiety są postrzegane przez siebie, swoich bliskich, pozostałe osoby z własnego otoczenia. Bezdzielnosć, w opinii moich rozmówczyń, bez względu na to, czy spowodowana jest niemożnością zajścia w ciążę, brakiem partnera czy utratą dziecka, postrzegana jest jako stygmat i wewnętrzne kalectwo. Choć pozornie jest ono niewidoczne, to obfituje w określone konsekwencje, przejawiające się m.in. w sposobie, w jaki są traktowane i oceniane przez członków swojej wspólnoty.

² Terminem „uchodźczynie” posługuję się zarówno w odniesieniu do osób z przyznaną ochroną międzynarodową, jak też w stosunku do osób „w procedurze”, czyli oczekujących na rozpatrzenie wniosku o nadanie statusu.

³ Badania w środowisku uchodźczym prowadziłam w ramach projektów finansowanych przez NCN. W latach 2009-2013 razem z dr Izabelą Czerniejewską brałam udział w projekcie pt. „Dzieci i młodzież uchodźcza w Polsce. Identyfikacja etniczna i kulturowa w perspektywie antropologicznej”, nr NN 109218136, a od 2014 roku w projekcie pt.: „Autopercepcja kobiet uchodźczyń w Polsce w kontekście stereotypów i tradycyjnych ról płciowych i ich wpływ na tożsamość i adaptację kulturową; nr UMO-2014/15/B/HS3/02462.

Większość moich rozmówczyń pochodzi z krajów muzułmańskich byłego Związku Radzieckiego (Czeczenii, Tadżykistanu, Dagestanu, Inguszetii, Uzbekistanu); w ich kulturach „lustro społeczne” zwyczajowo odzwierciedla wizerunki kobiet przez pryzmat tego, jakimi są matkami. Wyjaśnia to i usprawiedliwia, dlaczego motyw macierzyństwa pojawia się w każdej niemalże rozmowie z nimi. Na ogół też dominuje inne wątki, które wcześniej lub później sprowadzone zostają do kwestii dzieci: ich wychowania, opieki nad nimi, zaspokajania potrzeb, spełniania się jako matka, porównywania się z innymi matkami, troskania się o przyszłość potomstwa itp. Oddają to najczęstsze odpowiedzi udzielane na pytanie o to, co jest w życiu najważniejsze: „Najważniejsze są moje dzieci... Moje dzieci... dla mnie – SAMO NAJWAŻNIEJSZE! Dlatego, że to dla dzieci ja tutaj przyjechałam” (Milana, 39 lat, Czeczenka, matka trojga nastoletnich dzieci).

Pytania o tożsamość, samookreślenie, realizację własnych dążeń spotykają się z początkowym niezrozumieniem, a po doprecyzowaniu – z pobłażliwym uśmiechem. Dopiero sprowadzenie rozmowy na właściwe tory daje szansę dowiedzenia się o kobietach czegoś więcej, ale i tak przez filtr tego nadrzędnego, ich zdaniem, powołania istoty żeńskiej, obdarzonej szczęściem posiadania własnego potomstwa. Przekonanie to towarzyszy im nawet wtedy, gdy zrządzeniem losu lub w konsekwencji własnych wyborów są jedynymi jego opiekunkami i żywicielkami, ponadto w dalekim i odmiennym kulturowo kraju.

W artykule tym przedstawiam wybrane wnioski opracowywanych aktualnie badań dotyczących kobiet-uchodźczyń w Polsce i ich strategii przystosowawczych w kontekście tradycyjnych ról płciowych⁴. Omawiane tutaj zagadnienia wyłoniły się w trakcie spotkań i rozmów z cudzoziemkami, z którymi mam nieprzerwany kontakt od 2009 roku⁵. Wieloletnie

⁴ W ramach tych badań przeprowadziłam ponad 60 rozmów z migrantami przymusowymi, ich rodzinami i osobami wspierającymi proces integracji cudzoziemców oraz zgromadziłam ponad 80 kwestionariuszy testów psychologicznych, czekających jeszcze na opracowanie.

⁵ Wtedy zaczęłam pracę jako wolontariusz jednej z organizacji pozarządowych (CIM – Centrum Inicjatyw Międzykulturowych) w nieistniejącym już ośrodku dla cudzoziemców na Bielanach w Warszawie. W kolejnych latach kontynuowałam współpracę z instytucjami pomocowymi i zaczęłam prowadzić badania w tym środowisku. Równocześnie, z różną intensywnością, podtrzymywałam wcześniejsze kontakty z cudzoziemcami i spotykałam się z nimi przy okazji różnych uroczystości towarzyskich.

kontakty i możliwość prowadzenia obserwacji uczestniczącej⁶ dały sposobność poznania funkcjonowania kobiet w otoczeniu domowym (prywatnym), a także ich interakcji z innymi uchodźczyniami i osobami spoza tego środowiska. Nie bez znaczenia był również fakt, że sama jestem kobietą i matką, co pewnie pozostawało nie bez wpływu na interesujące mnie zagadnienia, nawiązane relacje, sposób prowadzenia rozmowy, stosunek do ich problemów. Podawane w tekście imiona są pseudonimami utrudniającymi identyfikację, natomiast kraj pochodzenia i wiek badanych odpowiadają stanowi faktycznemu w czasie rejestracji materiału.

Terminy i zagadnienia szczegółowe

Socjalizacja to, najkrócej mówiąc, nabywanie przez jednostkę kompetencji niezbędnych do życia w danym społeczeństwie; rozpoczyna się w dzieciństwie i trwa nieprzerwanie do końca jej życia. Za funkcje socjalizacji uważa się „międzygeneracyjną transmisję kultury” (Williams 1972) oraz „sposób, w jaki jednostka staje się członkiem społeczeństwa, urzeczywistniony w jej własnym doświadczeniu i odzwierciedlony w wyuczonych przez nią zachowaniach” (Schwartz 1976: 217-230). W takim rozumieniu zagadnienie to od lat stanowi przedmiot zainteresowań badawczych socjologów, etnologów i antropologów kulturowych; niemniej w badaniach etnologicznych problematyka ta pojawia się na marginesie głównych obszarów badawczych i na ogół o tyle, o ile pomaga opisać i zrozumieć, jak dane społeczeństwo się tworzy (Buliński 2002: 50-55). Pionierskie w tej dziedzinie były opracowania Margaret Mead, dotyczące dzieci i nastolatków, stylów ich wychowania i sposobów wdrażania w dorosłość w różnych kulturach (Mead 1963). Jej obserwacje i dokonania interpretacyjne, choć przez niektórych uznane za kontrowersyjne (Freeman 1983; Kruszelnicki 2011), stały się inspiracją dla przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Dostrzegli oni liczne analogie między społeczeństwami opisanymi przez Mead a reprezentującymi kulturę

⁶ Obserwacje mogłam czynić również m.in. w ramach działań inicjowanych przez Centrum Pomocy Uchodźcom (przy Jezuickim Centrum Społecznym „W akcji”), z którym jestem związana od początku jego funkcjonowania, to jest od przełomu 2013 i 2014 roku. Przez pierwsze 3 lata pracowałam tam społecznie jako asystent kulturowy pomagający w adaptacji migrantów. Miejsce to skupia cudzoziemców różnych wyznań, z dowolnym statusem pobytu w Polsce (przede wszystkim uchodźców), pochodzących z różnych krajów i kontynentów.

Zachodnią⁷. Badaczka, na potrzeby swoich badań, poczyniła wyraźne rozróżnienie między pojęciami stosowanymi niekiedy zamiennie na opisanie zbliżonych, choć odmiennych, zagadnień. Zwróciła uwagę, że termin enkulturacja to przede wszystkim proces uczenia się danej kultury, a socjalizacja to ogólne wymagania wobec istoty ludzkiej czynione przez społeczeństwo, którego jest członkiem (Mead 1963: 184). Współczesne rozumienie terminu „socjalizacja” na ogół zawiera i łączy obie koncepcje, jednak na gruncie antropologii spotka się ich rozróżnienie, które również przyjmują na potrzeby swoich badań.

Dla jasności definicyjnej, enkulturacja to proces, dzięki któremu jednostka nabywa mentalne reprezentacje (takie jak wiedza, wierzenia, praktyki) oraz wzory zachowań wymagane, aby funkcjonować jako członek danej kultury; jest to elementarna część procesu wychowywania dziecka, przebiegająca w okresie dzieciństwa (Rhum 2006: 149). Obrzędy inicjacyjne i inne formy modelowania postaw w późniejszym okresie życia również mogą być widziane jako spełniające funkcje enkulturacyjne. W tym znaczeniu proces ten może być postrzegany jako odpowiednik socjalizacji. Podejście to zakłada bierność jednostki poddawanej wpływowi społeczeństwa, a kultura transmitowana jest, zgodnie z tym założeniem, z generacji na generację, przez dorosłych na dzieci. Tymczasem, jak wykazały liczne badania prowadzone od lat 90., uczenie się nie jest pasywnym procesem, nie wymagającym aktywnego zaangażowania się ucznia (Briggs 1992; Parish 2006: 432). Ludzie wchodzą w relację z daną kulturą m.in. przez kontakt ze znaczącymi dla siebie osobami (rodzicami, nauczycielami, bohaterami, idolami) uosabiającymi tę kulturę, z którymi zaczynają się identyfikować. Mogą również spotkać się z kulturą w formie rytuałów przekazujących symbolicznie określone wzorce osobowościowe i urzeczywistniających wyznawane ideały. Przekaz podstawowych konstruktów kulturowych⁸ i ich stwarzanie odbywa się także za

⁷ Pionierstwo opracowań Mead było na tyle znaczące, że wypracowane przez nią w „egzotycznym terenie” modele zaczęto wykorzystywać do opisu i analizy społeczeństw zachodnich. Był to więc odwrotny kierunek aplikowalności wyników badań, niż dotychczas zwykło się stosować (Lutkehaus 2008).

⁸ Termin „konstrukty kulturowe” wykorzystuję w rozumieniu klasycznej teorii konstruktywizmu społecznego, zgodnie z którą postrzeganie fenomenów społecznych jest zinstytucjonalizowane przez interakcje między ludźmi, zaś rzeczywistość społeczna jest kreowana w procesie jej bezustannej interpretacji. Zdaniem konstruktywistów nawet najbardziej oczywiste kategorie społeczne, tj. macierzyństwo, dzieciństwo i praca, są w pewnym sensie stworzone kulturowo (Zybertowicz 1999: 7-28).

pośrednictwem historii opowiadanych sobie i innym o świecie, naturze życia i społeczeństwie (Miller & Moore 1989). Związek jednostki i jej wyobrażeń o sobie oraz życiu społecznym jest niezwykle znaczący, a jego analiza skłania do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, co kulturowy system znaczeniowy tłumi (kiedy i jak)⁹, a co (jakie zachowania) wzmacnia, i czemu to służy (jakie skutki wywołuje) (Parish 2006: 433).

Wpływ działań wychowawczo-enkulturacyjnych na przebieg adaptacji kulturowej

Sytuacja kobiet-uchodźczyń radykalnie różni się od tej, która jest udziałem mężczyzn-uchodźców. Poczynając od tak elementarnych kwestii, jak znalezienie pracy i mieszkania, po status społeczno-materialny i prestiż grupowy. Położenie kobiet determinuje fakt, że wiele z nich to samotne matki – w żargonie równościowo-poprawnościowym nazywane samodzielnymi. Choć bez wątplenia samodzielność wpisana jest w ich życie – i to raczej z konieczności niż wyboru – to samotność i zdanie wyłączenie na siebie doskwiera im mocno; o czym zresztą same mówią:

K: A ciężko jest wychowywać dzieci?

L: O matko boska (śmiech). Jeśli nie masz drugiej połówki swojej, to oczywiście ciężko. Wszystko na twojej szyi. Na głowie twojej.

K: A dla was co to oznacza wychowywać dzieci? Co to znaczy waszym zdaniem?

L: U nas matka to, jak matka samotniczka (mat'-odinochka). Wszystko trzeba samemu rozwiązywać, przeżywać. Ojcu nie tak trudno. On może tak lekkomyślnie wszystko robić: jedli oni, czy nie jedli, dla niego nie ważne... paznokcie wyczyszczone, czy oni nie martwią się... czy oni wykąpani, czy przebrani, poprasowani, czy nie... to on nie zajmuje się tym, nie martwi... Jeśli matka... jeśli ojciec jest samotny, to druga jest historia... a matka samotna to druga. Matka samotna martwi się, żeby dobrze zrobić. Jak oni ubrani, przebrani, fryzjer, paznokcie, wyprasowane, czy nie, czy ugotowane... A jutro co zrobić?... co by oni zjedli... co ugotować? Co by zrobić, żeby im dogodzić. Tak? O wszystko się martwi. Jak ja przyjechałam ja nie miałam siwych włosów... naprawdę nie miałam. Tam jeden,

⁹ Stłumienie występuje tu w znaczeniu psychoanalitycznym (inaczej „supresja”) i oznacza mechanizm obronny polegający na technice wyciszenia / powstrzymywania działania. Wzmacnianie zaś odnosi się do zachowań i postaw pożądaných społecznie, za które jednostkę spotyka nagroda (Fhanér 1996: 107-108).

dwa może być... a teraz ja cała biała. Cała głowa biała. [...] Kiedy przyjechałam, to byłam normalną, zdrową kobietą, a teraz chora... (śmiech). Dlatego, że wszystko trzeba..., że teraz wszystko przechodzi przeze mnie [jestem sama za wszystko odpowiedzialna – K. K.R.]. Ja muszę sama wszystko robić, dać komfort dzieciom. Ja tyle razy byłam w Caritasie... tym dużym, wszystko ja przyniosłam z Caritasu, wszystko zrobiłam sama. Ja zrobiłam sobie dom i ja nie chcę tego już stracić. I nie chce zmieniać mieszkania, naprawdę... (płacze). [Larisa, 41 lat, Czeczenka, matka czworga dzieci].

Sytuacji kobiet nie ułatwia fakt, że diaspory etniczne, poza nielicznymi wyjątkami, nie zawsze udzielają im wsparcia. Zdarza się, że ich status we własnym środowisku kulturowym jest niski i są nieakceptowane ze względu na swoje postępowanie (rozwód, konflikt z rodziną męża, ucieczkę z dziećmi itp.). Warunki te nie sprzyjają spontanicznej i naturalnej enkulturacji i transmisji wzorów kulturowych, jakby to miało miejsce w kraju pochodzenia lub choćby w dobrze zorganizowanej diasporze. Nie sprzyjają również spokojnej i zrównoważonej adaptacji kulturowej. Tymczasem uchodźczynie uważają często przekaz norm i wzorów zachowania swojej kultury za osobistą powinność wobec narodu; wspominają o niej jako o jednym z głównych oczekiwań społecznych stawianych matkom – zwłaszcza wychowującym dzieci poza granicami kraju. Uważają, że jest to nadrzędne kryterium oceny ich jako rodzicielek, które będzie odgrywać decydującą rolę w tym, czy zostaną uznane za godne szacunku i poważania, czy spotka je nagana i pogarda.

Czynniki te wpływają pośrednio i bezpośrednio na warunki adaptacyjne oraz przebieg procesu akulturacji cudzoziemek i ich potomstwa. Fakt, że kobiety na ogół mają pod swoją opieką dzieci, determinuje ich strategie przystosowawcze zorientowane przede wszystkim na zapewnienie im bezpieczeństwa i stabilizacji. Socjalizacja i enkulturacja w warunkach obcości kulturowej wiążą się z licznymi problemami i dylematami, którym uchodźczynie samotnie muszą sprostać, m.in. pokoleniowego generowania dziedzictwa niematerialnego i konstruowania identyfikacji etnicznej i kulturowej nowego pokolenia (Nikitorowicz 2003: 17-18; Nikitorowicz 2007: 79-85). Większość z nich w pełni świadomie podejmuje ciężką na nich odpowiedzialność i pomimo że same czasami decydują się wyłamać z tradycyjnego kanonu ról płciowych i przełamać stereotypy funkcjonujące w ich kulturach, to w przypadku dzieci bywają ostrożne. Wynika to ponieważ z obawy, czy będą mogły w Polsce zostać na stałe, gdyż nie czują się

akceptowane przez miejscowe społeczeństwo. Obawiają się, że jeśli pozwolą dzieciom na przejście miejscowych wzorów zachowania, to zostaną one odrzucone przez „swoich” i wykorzenione. Tym samym powściągliwość adaptacyjna to nierzadko przejaw asekuracji kulturowej i strach przed odcięciem siebie i dzieciom „dróg powrotu” do własnej kultury.

Wiele znanych mi kobiet-uchodźczyń mówi też o poczuciu uwikłania w roszczenia wychowawcze względem nich – zarówno ze strony swojej grupy etnicznej (w kraju i w diasporze), jak też ze strony społeczeństwa przyjmującego. Uważają, że normy postępowania przypisane kobietom-matkom w miejscach ich pochodzenia narzucają na nie zbyt dużą odpowiedzialność; wywołuje to permanentny stres związany z oceną społeczną, dotyczącą kluczowych aspektów ich identyfikacji (tj. bycie kobietą, matką, członkinią rodziny i klanu, przedstawicielką narodu itp.). To uwikłanie sprawia, że żyją w stanie stałej samokontroli własnych poczynań, konfrontowanych z wyidealizowanymi wzorcami macierzyńsko-rodzicielskimi, oraz pod presją (rzeczywistych lub wyobrażonych) wymagań względem nich¹⁰. Sprawia to, że często czują się jak w potrzasku stworzonym przez wymagania własnego i tutejszego społeczeństwa, w potrzasku, którego nie potrafiły uniknąć i z którego nie potrafią się wyzwolić. Poczucie to pogłębia dokonujące się w ostatnich latach w Polsce upolitycznianie macierzyństwa i rozrodczych funkcji kobiety. Sprawia ono, że coraz więcej instytucji czuje się uprawnionymi do ingerowania w prywatną sferę kobiet – matek, żon, córek – narzucania im określonych ról, dyscyplinowania w „poprawnym” ich wykonywaniu oraz rozliczania z efektów. Także z efektów wychowawczych, zgodnie z demagogicznym przekonaniem, że „wszystkie dzieci nasze są” – w znaczeniu, iż należą do narodu lub społeczeństwa i winniśmy współodpowiadać za ich „dobre” wychowanie. Konsekwencje tych tendencji docierają również do cudzoziemek, korzystających z publicznej opieki zdrowia i szkół, których pracownicy na każdym szczeblu władzy czują się upoważnieni do doradztwa pielęgnacyjno-wychowawczego. Oczywiście wszystko to dzieje się w „słusznej sprawie” i jest „wyrazem głębokiej troski”, niemniej nie zawsze tak samo jest odbierane przez osoby, których dotyczy. W przypadku cudzoziemek zmusza je to do umiejętnego lawirowania między wymaganiami przedstawicieli jednej i drugiej kultury, bez możliwości uwzględnienia własnych potrzeb i preferencji. Kolektywizm kulturowy, który ukształtował ich sposób myślenia i postrzegania świata, nie uwzględnia zresztą

¹⁰ W kontekście czeczeńskim pisze o tym Issa Adger-Adajew (2005: 217-218).

indywidualistycznej optyki (uważanej za dezintegrującą i niebezpieczną dla interesu grupowego)¹¹ (Nisbett 2009: 60-62). Sprawia to często, że nawet kobiety, które, obiektywnie rzecz biorąc, efektywnie funkcjonują w nowym środowisku i wydają się dobrze przystosowane do nowych warunków – tzw. wysokofunkcjonujące uchodźczynie¹² – cierpią na dotkliwy samokrytycyzm, niskie poczucie własnej wartości oraz lęk przed odroczonej karą za „złe” wychowanie dzieci.

Opór wobec innego źródła informacji o sobie niż krytyczny głos wewnętrzny, do jakiego uciekają się moje rozmówczynie, odpierające perspektywę miejscowego środowiska¹³, jest trudny do przewyciężenia. Bywa, że wszelkie próby przekonania ich, że postrzegają siebie zbyt negatywnie i niesprawiedliwie, spotykają się z odrzuceniem i zarzutem nierozumienia – specyfiki ich sytuacji i kontekstu indywidualnego położenia. Nierzadko można wtedy usłyszeć, że to nieprawda, albo tylko część prawdy o ich realnym życiu, ponieważ wizerunek, który tak „podziwiamy” (w domyśle: miejscowe badaczki, działaczki, wolontariuszki i „ludzie dobrej woli”), to maska stworzona na potrzeby codziennego funkcjonowania. W rzeczywistości bowiem nikt nie wie, co one czują, z czym się mierzą i co przeżywają każdego dnia, gdy zostają same w swoich czterech ścianach. Ilustruje to wypowiedź jednej z kobiet:

L: Mi naprawdę było ciężko. A pani Marzena, naprawdę... dobra kobieta, chciała mi pomóc. Wszystkim wszystkiego nie wytłumaczysz jak ciężko (płacze)... No i co... (szlocha) Chcesz czy nie chcesz – uśmiechasz się – nie ważne, jak ciężko żyć, jak ciężko jest ci na sercu...

K: No a co daje siłę taką?

L: Dla dzieci chcę żyć, dla nich ja nie wybrałam ani męża ani faceta, nikogo nie

¹¹ Dlatego też wiele z nich nawet nie rozumie, co mam na myśli, gdy pytam, czego one same chcą dla siebie i swoich dzieci, i uparcie oraz bezrefleksyjnie powtarza słowa, którymi przed chwilą opisywały opresyjne i obciążające je oczekiwania społeczne.

¹² W przeciwieństwie do niskofunkcjonujących uchodźczyń, wysokofunkcjonujące dobrze sobie radzą w nowej kulturze, porozumiewają się w języku polskim, utrzymują rodzinę, mają stałe miejsce zamieszkania i sieć znajomych. Pojęcie to, stworzone na potrzeby tej analizy, jest powiązane z „dobrym zaakultuowaniem”.

¹³ Zjawisko negowania efektu „lustra społecznego” i podważania tego rodzaju samowiedzy jako źródła informacji o sobie i własnych kompetencjach jest dosyć zaskakujące i wydaje się nietypowe. Większość badań z zakresu psychologii społecznej dowodzi bowiem, że ludzie na ogół są wrażliwi na tego typu dane (Asendorpf 1996: 313). Ponadto potrzeba „odzwierciedlenia” jest jedną z podstawowych potrzeb społecznych (Ericsson & Simon 1998; Kyle 2014).

wybrałam. Ja żyję dla swoich dzieci, nie żyję z mężczyzną, nie pokazuję się jaka ja jestem, zobacz mnie, nie! Tylko moje dzieci (płacze). [Luiza, 39 lat, Czeczenka, matka trojga dzieci].

Rozmowy z uchodźczyniami dowodzą trudności z internalizacją treści, które nie przystają do wizerunku kobiety przyjętego w ich środowisku pochodzenia (etnicznym, religijnym, kulturowym). Nawet jeśli są one, obiektywnie i subiektywnie, postrzegane jako afirmatywne (np. „jesteś bardzo samodzielna”, „masz dobrze ułożone, posłuszne dzieci”, „jesteś bardzo pilna”, „szybko się uczysz”, „świetnie sobie radzisz w sprawach urzędowych”), to zdarza się, że tylko w niewielkim stopniu pomagają w budowaniu pozytywnego, stabilnego obrazu siebie. Choć słowa te wyrażają aprobatę, to nie wchodzą do stałego, uwewnętrznionego kanonu samoopisu kobiet-uchodźczyń lub dokonuje się to z trudem. W efekcie w momentach kryzysów adaptacyjnych¹⁴ trudno jest im korzystać z własnych zasobów psychicznych i trzeba im komplementy stale i od nowa przypominać. Wygląda to, jakby słowa wypowiedane z intencją udzielenia wsparcia były trudnymi do przyswojenia wyrażeniami z obcego słownika (kulturowego), nie przystającymi do opisu realnej rzeczywistości wewnętrznej – i pewnie tak jest (Wierzbicka 2007: 53-56). Zdarza się, że niektóre kobiety niemalże uczą się ich na pamięć i potrafią świadomie używać, gdy tracą wiarę we własne siły. Zachowanie takie obserwuje się zwłaszcza u tych, które mają za sobą jakąś ścieżkę psychoedukacji (w formie terapii bądź udziału w grupach wsparcia lub warsztatach organizowanych przez organizacje pomocowe) lub też posiadają bliskie relacje z kobietami z kultury przyjmującej. Moje rozmówczynie na ogół zdają sobie sprawę, że jest to zachodni, obcy ich rdzennemu, sposób rozumowania i wewnętrznego motywowania się do działania, ale akceptują go jako skuteczny i pomocny. Mówią, np.:

U nas w takiej sytuacji [gdy jest ciężko – K. K.R.] idzie się do sąsiadki lub krewnej porozmawiać, pogadać, pobiadolić [*pozhalovat sebya*]. Tutaj nie ma takiej

¹⁴ Kryzys adaptacyjny to pojawiające się cyklicznie gorsze okresy funkcjonowania, którym towarzyszy obniżone samopoczucie, zwątpienie, negacja (celowości własnych działań, zaangażowania innych osób, intencji instytucji pomagających itp.). Czasami przyczyny wystąpienia kryzysu mają realne uzasadnienie w rzeczywistości, często jednak są nieoczywiste i towarzyszą im problemy natury zdrowotnej (zaburzenia snu, bóle głowy, stany pobudzenia lub apatii, dolegliwości jelitowo-żółdkowe, napady lęku).

możliwości¹⁵. Wiem, że nie mogę popadać w rozpacz [*vpadat' v otchayaniye*]. Gdy nadchodzi zwątpienie i słyszę, że zaczynam źle o sobie myśleć – a bo dzieci się nie uczą, a bo syn się pobił z kolegą, a bo brakuje pieniędzy – przerywam to. Stop. Jestem silna, dałam sobie radę na początku, dam i teraz. Robię, co mogę, skończyłam kurs w nowym kraju, wyuczyłam się języka. Nie mam pracy, ale ją znajdę. Tak jak już wiele razy wcześniej. Nie oglądać się, tylko iść do przodu [Isma, Czeczenka, 29 lat, matka dwojga dzieci]¹⁶.

Wypowiedź ta z jednej strony ilustruje skuteczne strategie radzenia sobie z trudnościami oraz umiejętność czerpania wsparcia z własnych zasobów, a z drugiej – nietrudno się w niej dopatrzeć mechanizmów obronnych, chroniących przed konfrontacją z realnymi uczuciami (strachu, lęku, smutku, tęsknoty, złości itp.)¹⁷. Istnieje więc prawdopodobieństwo, że wyparte emocje dojdą do głosu ze wzmożoną siłą lub ujawnią się niebezpośrednio, np. w formie zaburzeń somatycznych, załamania nerwowego, depresji (Gross & Levenson 1997: 95-103). Narracje jak powyższa ujawniają ponadto kulturowo akceptowane i preferowane sposoby rozładowywania trudnych emocji. Zauważyć przy tym można, że niezbędne do tego są inne osoby. Dostępność (fizyczna i emocjonalna) innych kobiet służy wzajemnej pomocy w trudnych chwilach i polega przede wszystkim na wysłuchaniu, okazaniu zrozumienia, wspólnym spędzaniu czasu. Tworzy to więź, która przeciwdziała osamotnieniu i daje nadzieję na wspólnotowe pokonywanie trudności życiowych (Baumeister & Leary 1995: 497-498). W wywiadach przeprowadzonych z uchodźczyniami przykładów na to jest sporo.

¹⁵ Wielu cudzoziemców, z którymi rozmawiam, uznaje miejscową „nietowarzystwość”, „zamykanie się we własnych domach” i konieczność umawiania się na wizytę za jedne z największych różnic między życiem w Polsce a w ich własnym kraju. Niektórzy ubolewali nawet, że ten kulturowy wzór „gościnności” i „goszczenia się” upowszechnia się również wśród ich rodaków. Uważali, że jest to negatywny aspekt zbyt daleko idącej adaptacji, ingerującej w rdzenne tradycje i zwyczaje, stanowiące o odrębności kulturowej.

¹⁶ Wypowiedzi rozmówczyń przytaczam w języku polskim, choć w oryginale część z nich jest po rosyjsku, część w mieszanym polsko-rosyjskim dialekcie, a tylko nieliczne w poprawnej polszczyźnie. Zwroty i wyrażenia, które pojawiają się jako obcojęzyczne wtręty, a odnoszą się do samoopisu kobiet, podaję w nawiasie w oryginalnym brzmieniu, gdyż uważam, że lepiej oddają nastrój i intencje wypowiadających je osób.

¹⁷ W terminologii psychologicznej mechanizmem obronnym odpowiedzialnym za ten typ działań jest „wyparcie” (inaczej „represja”), polegające na usuwaniu ze świadomości myśli, uczuć, wspomnień i pragnień przywołujących przykre i bolesne skojarzenia, zagrażające spójności i mogące powodować trudny do usunięcia dysonans (Folkman 2010: 901-902).

Warto jednak zwrócić również uwagę na ryzyko, jakie kryje się w nachalnym i uporczywym przekonywaniu kobiet-uchodźczyń, że ich sposób samopostrzegania się jest „błędny”, „fałszywy”, „niezgodny z prawdą”, „krzywdzący je”. Takie działania, choć na ogół podyktowane szczerymi intencjami podniesienia na duchu, często przynoszą odwrotny skutek. Zamiast efektu „otwarcia oczu”, np. na własne sprawstwo, skutkują „zamknięciem” na przekaz innej kultury, odbierany jako intruzywny i manipulacyjny. Z opowieści wolontariuszek i działaczek organizacji pozarządowych wynika, że zbyt usilne próby „niesienia pomocy uchodźczyniom” często rodzą ich opór przed ingerencją we własny styl życia i obraz siebie. Bywa, że w takiej sytuacji kobiety zaczynają paradoksalnie bronić „reprezentacji mentalnych na własny temat”, jako czegoś intymnego i należącego wyłącznie do nich, czego ktoś nieuprawniony próbuje je pozbawić. Zdarza się, że odbierają to jako „asymilacyjną przemoc”, czyli próbę nakłonięcia do zmiany siebie i swojego zachowania, zgodnie z oczekiwaniami i wzorcami innej kultury.

Przedmiot i treść uwag, rzekomo ingerujących w tradycyjne wzory kulturowe i grożących popsuciem dobrych relacji, dotyczą na ogół wyglądu, gustów, zachowania dzieci, zwyczajów kulinarnych. Choć kwestie te wydają się umiarkowane istotne, to o ich randze decyduje nie tyle dosłowne, co raczej symboliczne znaczenie. Dla przykładu, pochwalenie znajomej uchodźczynie, że ładnie wygląda w danej spódnicy i powiedzenie, że „powinna częściej tak się ubierać”, może wywołać z jej strony niespodziewany sprzeciw i oburzenie:

Ajaj taka sobie, byle co. Tutaj kupiona za grosze, po domu tylko. A co, jak w swoich długich sukienkach chodzę, to już nie ładnie? Nie podobam się? A nasze to nie takie szmaty, jak tu u was. Materiał tam porządny, szlachetny, wzór piękny [*blagorodny material, krasivyy uzor*]. Ale ty to by takiej już nie ubrała, co? Za długa i ciało skrywa¹⁸ [Heda, 34 lata, Czeczenka].

Innym *exemplum* może być rozmowa o jedzeniu, które z tematu neutralnego nagle staje się nośnikiem ukrytych treści o doniosłym znaczeniu identyfikacyjnym (wskaźnikiem określonych „postaw lojalnościowych”

¹⁸ Wypowiedź ta jest o tyle zaskakująca, że osoba, która mi ją opowiedziała (polska wolontariuszka), w ogóle w obcisłej odzieży nie chodzi i raczej preferuje styl luźny i sportowy. Natomiast jej podopieczna wręcz przeciwnie – ubiera się strojnie. Co więcej, jednym z przejawów stopniowej akulturacji tej kobiety była zmiana stylu ubioru.

wobec rdzennej tradycji oraz wyrazem patriotyzmu lub jego braku). Powszechnym przekonaniem, pewnie nie w pełni uświadamianym, jest przypisywanie potrawom lub produktom spożywczym określonej narodowości (Cusack 2000: 207-208; Ariel 2012: 34-42). Sprawia to, że ich spożywanie, w wyobrażeniu niektórych osób, niejako w magiczny sposób umacnia identyfikację z krajem pochodzenia danej strawy. W innym wariancie – może doprowadzić do wewnętrznej przemiany, a nawet konwersji, tego, kto to czyni. Oddanie się „niejednoznacznie etycznie” przyjemności konsumpcji interpretowane jest różnie w zależności od tego, kogo dotyczy. Gdy odnosi się do reprezentanta grupy kulturowej lub etnicznej, która czuje się jedynym uprawnionym posiadaczem danego dobra (w tym przypadku kulinarnego), to jest to interpretowane pozytywnie i afirmująco. Gdy zaś ten sam człowiek zacznie się delektować miejscową kuchnią w nowym miejscu osiedlenia, to może spotkać się z przyganą swoich rodaków, oburzonych takim „niepatriotycznym” gustem. Jeśli zaś smakolymi „obcej” kuchni raczy się przedstawiciel kultury przyjmującej, to dopóki jest to zachwalanie, może czuć się bezpiecznie. Gorzej, gdyby wyraził swoją dezaprobatę dla walorów smakowych. Nadmierna atencja w tym względzie również nie jest dobrze widziana, gdyż rodzi podejrzliwość i nieufność, a nawet posądzenia o nieszczerłość. Obserwacje w tym zakresie, czynione m.in. podczas różnych uroczystości integracyjnych celebrowanych z cudzoziemcami mieszkającymi w Polsce, dostarczyły mi zaskakujących dowodów na to, że tak zwana humusowa wojna może się ziszczyć w każdym miejscu i czasie (Ariel 2012; Hirsch 2011). To pewnie nie przypadek, że rozładowywanie nagromadzonych napięć i podsycanie animozji kulturowych nierzadko odbywa się przy okazji – skądinąd jednoczących – spotkań za stołem. Toczące się przy okazji dialogi i wymiany myśli bywają niespodziewanie płodnym polem badawczym dla niejednego antropologa. Ilustracją dla moich badań w środowisku uchodźczym niech będzie scenka, do znudzenia i wielokrotnie odgrywana przez jedną z podopiecznych i współpracownic zaprzyjaźnionej organizacji NGO (osobę, trzeba dodać, bardzo dobrze funkcjonującą w nowym kontekście społeczno-kulturowym). Każdorazową propozycję zrobienia jej czegoś do picia, na przykład kawy, kwituje zdecydowaną odmową, jako że pewnie, jej zdaniem, jest przygotowywana w ekspresie. Towarzyszy temu rytualne wygłoszenie kwestii: „Naszej [kawy –K. K.R..] możemy się napić”; „Polska kawa to nie kawa. Po bałkańsku wypijmy”; „Cappuccino to dla Włochów, ja piję swoją”; „Ja tylko naszą po turecku piję” (cały czas

chodzi o tę samą „naszą bałkańską”). W innym wariancie, gdy ja decyduję się na „jej kawę”, aby nie robić na dwa różne sposoby, przebieg tej rozmowy wygląda następująco: „O, widzę, że w końcu pijesz normalną kawę”; „A i widzisz! Teraz jesteś już trochę taka nasza”; „Powoli i ty się zaakulturujesz. Jeszcze trochę i na inne rzeczy przejdziesz”.

Drażliwą kwestią, związaną pośrednio z socjalizacją i enkulturacją, są również nawyki żywieniowe dzieci. Odzwierciedlają bowiem przejmowanie lokalnych wzorców kulinarnych i stylu spożywania posiłków, które nierzadko znacznie odbiegają od przyjętych w kraju pochodzenia cudzoziemców. Najczęściej wiążą się z nabywaniem przez dzieci zwyczajów panujących w środowisku szkolnym i rówieśniczym. Z jednej strony wynika to z ogólnych globalnych trendów upowszechniania się pewnych wytworów kulturowych, których ekspansja transgraniczna dokonuje się od wielu lat wraz z nasilającymi się migracjami. Z drugiej zaś – proces ten ilustruje mimowolny i spontaniczny przebieg akulturacji dokonującej się wśród dzieci i młodzieży. W niektórych środowiskach stanowi to impuls do zaniepokojenia „utrata własnej odrębności”; mimo to mało prawdopodobne, aby ten trend udało się powstrzymać. Część moich rozmówczyń wyraźnie jednak akcentowała identyfikację kulturową, której istotnym wskaźnikiem są określone tradycje żywieniowe – pełniące ważną rolę w generowaniu i transmisji dziedzictwa kulturowego (Nikitorowicz 2003: 6-8). Od nich można było usłyszeć np.: „Moje dzieci lubią jeść mączne rzeczy. Ale tłumaczę im, to nie żadne pierogi, pierogi... tylko pielmieni albo mantije” (Ajła, 34 lata, Kirgistan, dwoje dzieci); „Mówię mu, żeby nie chodził do McDonalda i nie jadł tych rzeczy. To nie... Z kolegami chodzi. Mówię – to niezdrowe, a i przecież nie nasze. Do kebabu niech chodzi” (Marika, 29 lat, Czeczenia, troje dzieci).

Podejście do kwestii żywieniowych wiele kobiet-uchodźczyń racjonalizuje i tłumaczy w specyficzny sposób, mówiąc np., że pomimo braku czasu i trudnego dostępu do wielu produktów, starają się dzieciom gotować dania typowe dla swojej kuchni, aby te: „nie zapomniały kultury”, „wiedziały, skąd pochodzą”, „znały swoje smaki” (notatki terenowe, K. K.R.)¹⁹. Znamienne, że to, co „swoje”, powszechnie uważane jest za

¹⁹ Z moich wcześniejszych badań wynika, że większość rodzin uchodźczych (poza tymi zakwaterowanymi w ośrodkach) stara się podtrzymywać zwyczaje żywieniowe z kraju pochodzenia. Dzieci i młodzież, z którymi rozmawiałam, w minimalnym zakresie znają polskie potrawy (na ogół wyłącznie ze szkolnej stołówki) (Kość-Ryżko 2016: 111-113).

zdrowsze, w przeciwieństwie do lokalnych smakołyków, których wartości odżywcze bywają kwestionowane. Czasami argumenty przemawiające, na przykład, za wyższością („ekologiczną” i „lecniczą”) produktów halal zaskakują. Z doświadczenia wiem jednak, że nie należy z nimi dyskutować, gdyż nie o prymat kulinarny i dietetyczny chodzi, ale raczej o nieuchwytną w laboratoriach spożywczych jakość. Jej wyrazem są subiektywne doznania organoleptyczne i swoisty „patriotyzm”, zmuszające ich zwolenników do orędowania za strawą, która „karmi nie tylko ciało, ale i duszę”. Wypowiedzi te ilustrują sposób, w jaki tworzą się i funkcjonują symboliczne granice wspólnoty (Jaskółowski 2012: 11-13). Zgodnie z zasadą opisaną przez Anthony’ego P. Cohena: „ludzie mogą wykorzystywać obce wpływy strukturalne tak, aby służyły one ich własnemu miejscowemu systemom symbolicznym i w ten sposób symbolicznie wzmacniały zwyczajowe granice ich wspólnoty” (Cohen 2003: 196). W tym przypadku symboliczny „bar z kebabem” (prowadzony na ogół przez Turków) staje się namiastką własnej kultury (Stryjewski 2012: 236-252). Na podobnej zasadzie wielu moich uchodźczych znajomych zaopatruje się, w miarę możliwości finansowych, w orientalnych sklepach oferujących bliskowschodnie produkty spożywcze (herbatę, chałwę, przyprawę, daktyle itp.), w przekonaniu, że są one lepsze i bardziej autentyczne niż te w „zwyczajnych” sklepach. Bynajmniej nie chodzi tutaj wyłącznie o walory smakowe, ale o trudną do uchwycenia „wartość dodaną”. Za pośrednictwem tych artykułów wchodzi ona w „meta-relację” z tym, co kojarzy im się z ideałem/prototypem domu; dochodzi w ten sposób do symbolicznego zbliżenia kulturowego z tym, co swojskie. Nieobojętny, emocjonalny stosunek cudzoziemców do pewnych produktów – spożywczych, użytkowych, społecznych, technicznych, artystycznych – nie tyle oznacza ich „nacionalizację” i uznanie za wyłącznie „swoje”, ile symboliczne włączenie w poszerzony zakres tego, co tworzy wspólnotę (w tym przypadku cywilizacyjną)²⁰, choć nadal wyobrażoną (Anderson 1997: 23-24). Metaforycznie puentując, obserwacje te pokazują, że w warunkach odcięcia od własnej kultury – „głodu jej” – pojawia się skłonność

²⁰ Oprócz wspomnianych artykułów spożywczych występują artykuły: użytkowe (tureckie szklanki do herbaty, obrazki przedstawiające arabskie inskrypcje z Koranu, mihraby), społeczne (portale społecznościowe i randkowe, kluby sportowe, którym się kibicuje, lokale, do których się chodzi), techniczne (gadżety określonych producentów, korzystanie z usług danych operatorów, np. telefonicznych), artystyczne (oglądanie seriali i programów rozrywkowych – nawet bez znajomości języka, słuchanie muzyki etnicznej).

do zastępczego „karmienia się” treściowymi substytutami o „zbliżonymi smaku”. W zasadzie trudno nawet ocenić, czy bardziej przybliżają one cudzoziemców do upragnionej i wyobrażonej wspólnoty „swoich”, czy oddalają od realnej wspólnoty miejscowych – „obcych”.

Wypowiedzi jak te wyżej przytoczone nie powinny być jednak brane zbyt dosłownie. Intencje ich nadawców bywają bowiem złożone, a ponadto nie zawsze uświadamiane. To, co się za nimi kryje, to ani deklaracja konsumencka, zawołowany etnocentryzm, ani, tym bardziej, nieskrywana niechęć do integracji. Obserwacja procesów przystosowawczych w rodzinach uchodźczych, a przede wszystkim dylematy wychowawczo-enkulturacyjne samotnych matek, skłaniają mnie do interpretacji ich narracji i zachowań w nurcie psychologii akulturacji (Sam 2006: 403-419) oraz psychologii wychowawczej²¹. W tym rozumieniu wyrażają one zasadniczo lęk i obawę, że dziecko zbyt szybko oddali się od swoich korzeni (rodziny, kulturowych, narodowych). W sytuacji, gdy kobiety są jedynymi filarami podtrzymującymi – w przerośniętym – swoje domostwa (będąc pozbawionymi innych fundamentalnych „wsporników” w postaci ojca, krewnych, członków wspólnoty), często zachodzi u nich swoiste przewrażliwienie na punkcie własnego sprawstwa i ekskluzywnej roli „reproduktorów kulturowych”²² (Bourdieu, 1977: 487-488). Obawa przed niedostatkami zasobów wychowawczych i brakiem autorytetu przejawia się czasami potrzebą ustawicznego kontrolowania dzieci oraz wyrabiania w nich określonych nawyków związanych z codziennymi praktykami. W przekonaniu matek mają one umacniać więź z miejscem pochodzenia i wspólnotą. Równocześnie jednak zaniedbywane są inne, nie mniej istotne sprawy natury pedagogicznej i socjalizacyjnej (np. edukacja, rozwój poznawczy i emocjonalny, opieka zdrowotna, funkcjonowanie w zróżnicowanej etnicznie grupie).

Przeczuwanie na punkcie potencjalnej możliwości kulturowego wysferyzowania się dziecka wynika najczęściej ze strachu przed krytyką i negatywną

²¹ Szczegółowe uzasadnienie tego wątku wykracza poza zakres tematyczny artykułu, dlatego nie rozwijam go tutaj.

²² W ten sposób przejawia się klasyczny błąd atrybucji przyczynowej, określającej skłonności do wyjaśniania zachowania obserwowanych osób w kategoriach przyczyn wewnętrznych i stałych, przy jednoczesnym niedocenianiu wpływów sytuacyjnych, zewnętrznych (Zimbardo 1999: 186-195). Nawet bowiem pomimo braku w ich bezpośrednim otoczeniu cieszących się autorytetem ojców i męskich członków rodziny nie można wykluczyć istotnego, formującego wpływu innych ważnych dla dzieci osób (nauczycieli, osób duchownych, trenerów, kuzynów, przyjaciół itp.). Fakt ten jest często przez matki cudzoziemki niedoceniany lub przeceniany.

oceną społeczną. Cudzoziemskie matki boją się, że zachowanie dzieci i ich przyzwolenie na nie zostaną odebrane jako zdrada tradycyjnych wartości i norm kulturowych. Według moich rozmówczyń motyw ten stanowi główny temat plotek i wymiany informacji przy okazji spotkań we własnym gronie. Kobiety obawiają się więc, że jeśli ich dzieci nadmiernie się zasymilują (czyli przejmą obce wzorce kulturowe, takie jak stosunek do starszych, brak szacunku do rodziców, konsumpcjonizm, skupienie na sobie i myślenie indywidualistyczne kosztem kolektywistycznego), to one poniosą porażkę wychowawczą, a ponadto skażą siebie na obmowę, utratę dobrego imienia, wstyd i opuszczenie.

Wielu uchodźczyniom towarzyszy trudny do przewyciężenia konflikt między staraniem o dobrą akomodację dziecka do miejscowego środowiska a powstrzymaniem go przed rozluźnieniem więzi z kulturą pochodzenia. Niepewność samotnych matek wobec siebie jako podmiotów konstytutywnych dla swego potomstwa²³ sprawia, że czują się tą funkcją obciążone, a nawet przytłoczone. W tym kontekście często mówią o frustracji związanej z samotnym wychowywaniem córek i synów w obcym środowisku kulturowym. Zwłaszcza w momencie dorastania dzieci i ich silnej potrzeby indywidualizacji, przynależności do grupy i konstruowania własnej tożsamości. Pomimo bowiem dużego zróżnicowania kulturowego osobnicze cechy rozwojowe są zasadniczo uniwersalne (Erikson 2000). Wątpliwości matek związane z tym okresem życia potomstwa oraz niepokój o jego przyszłość są szczególnie silne w sytuacji, gdy zachodzi realny konflikt między odmiennymi wzorami funkcjonowania kobiet i mężczyzn (rolami płciowymi, skryptami kulturowymi) obowiązującymi w kulturze pochodzenia i osiedlenia. Wiąże się to ściśle z różnicami w wychowywaniu synów i córek przez matki oraz regułami socjalizacyjnymi w tym względzie obowiązującymi w różnych kulturach²⁴. Zdarza się, że uchodźczynie doświadczają wtedy dylematów związanych z tym, czy zaakceptować i wesprzeć dziecko w zmianach mentalnościowo-behawioralnych, jakie w nim zachodzą (nawet za cenę potępienia lub

²³ „Podmiotowość konstytutywną” odnosi się do dominującego wpływu osoby matki, jako jedynej rodzicielki aktywnie uczestniczącej w wychowaniu i opiece nad dzieckiem, w przekazywaniu norm, wartości i wzorów zachowania. Formujący i konstytutywny wpływ matki przejawia się nie tylko w zakresie rozwoju psycho-fizycznego i społecznego dziecka, ale również kulturowego, aksjologicznego i genderowego.

²⁴ Nie sposób w tym miejscu szczegółowo omówić niuansów związane z trudnościami wychowawczymi, z którymi borykają się matki córek i matki chłopców. Piszę o tym szerzej w przygotowywanej obecnie monografii dotyczącej sytuacji uchodźczyń w Polsce.

odrzuć przez rdzenną społeczność, ale z nadzieją, że zapewni mu to lepsze życie w nowym kraju), czy uparcie stać na straży tradycyjnych wartości własnej kultury. Wątpliwości często dotyczą kwestii wrażliwych i fundamentalnych dla danej kultury – związanych z moralnością, obyczajowością, prawem zwyczajowym (Czerniejewska, Kość-Ryżko 2012: 190). Dlatego też podjęcie właściwej decyzji implikuje konsekwencje dla całej rodziny²⁵. Zgoda na to, żeby nastoletnia córka pojechała z klasą na tzw. zieloną szkołę, to nie tylko kwestia finansowa (argument często wykorzystywany przy odmowie udziału dziecka w szkolnej imprezie), ale i obyczajowa – ze zgodą wiąże się ryzyko obmowy: krytyka matki za złe wychowywanie córki, jej niewłaściwe prowadzenie się, zbytne zwesterinizowanie (Toynbee 2000: 53, 730; Huntington 2007: 224-254).

Konsekwencje nadmiernej asymilacji (przez miejscowych ocenianej nierzadko jako podstawowa integracja) bywają dotkliwe, a skutki zbiorowej infamii trudne do zniesienia – tak przez samotne matki, jak i ich potomstwo i krewnych pozostawionych w kraju. Niezależnie jednak od przytoczonych przykładów i analizy decyzji wychowawczych, formujących tożsamościowo potomstwo uchodźczyń, z moich obserwacji wynika, że zdecydowana większość z nich wyraża aprobatę dla emancypacji kulturowej swoich dzieci (zwłaszcza córek). Nie oznacza to jednak, że są wolne od rozterek lub że nie mają świadomości trudnych do przewidzenia konsekwencji swoich decyzji.

Warto jeszcze raz podkreślić, że wypowiedzi przytoczone w tym tekście nie tyle obrazują negację i odrzucenie lokalnych wzorów kulturowych (choć czasami się do tego pozornie sprowadzają), ile dowodzą presji i lęków doświadczanych przez uchodźczynie. Strach przed skutkami wykorzenienia grożącego potomstwu jest jednym z najczęściej wymienianych na liście macierzyńskich obaw. A jak świadczą przytaczane przez rozmówczynie opowieści z kręgu ich bliższych i dalszych znajomych żyjących w europejskich diasporach, stanowi to całkiem realne zagrożenie o trudnych do przewidzenia konsekwencjach. Część uchodźczyń wyznaje swoją własną teorię – podzielaną również przez inne środowiska, w tym naukowo-badawcze – że całe zło i nieszczęście młodych

²⁵ Dotyczy to np. spraw związanych z wychowaniem dziewcząt, ich zamążpójściem i przygotowaniem do dorosłego życia. Czasami decyzja o tym, czy „dorosła” trzynastolatka (w znaczeniu ‘dojrzała biologicznie’) nadal chodzi do szkoły i uczestniczy w życiu rówieśników, może skutkować pomniejszeniem szans udanego zamążpójścia. Dylematy tego typu często dotyczą kwestii, które dla przedstawicieli miejscowej kultury są mniej istotne i konwencjonalne, a dla tych ludzi okazują się problemami wielkiej wagi.

generacji imigrantów z Francji, Niemiec i innych krajów Europy Zachodniej (wchodzących w konflikt z miejscowymi społecznościami) ma swoje źródło w braku własnej tożsamości, w tragedii oderwania od korzeni.

Zakończenie

Kobiety-uchodźczynie decydujące się na ucieczkę z dotychczasowego miejsca zamieszkania często przełamują silne tabu kulturowe, przez co narażają się na ostracyzm, a w skrajnych przypadkach nawet na „śmierć społeczną”. Wiele z nich osobiście doświadcza, że tożsamość społeczna (etniczna i kulturowa) w sytuacji konfliktu ulega rozbiciu i staje się problematyczna (Fricker 2006: 96-97). Zjawiska takie jak przemoc, uchodźstwo i obcość kulturowa zmuszają je do przewartościowania dotychczasowych wskaźników identyfikacyjnych opartych na przynależności grupowej i lokalnych tradycjach – funkcjonalnych w kulturze pochodzenia, ale niekoniecznie w warunkach migracji i nowego miejsca osiedlenia. Zdarza się, że z lęku przed oskarżeniem o bycie „złymi matkami” lub „zdrajczyniami własnego etosu kulturowego”, pomimo otwartości na wartości preferowane w kulturze osiedlenia, wychowują swoje potomstwo w tradycyjnym stylu. Sprawia to, że zarówno ich własna tożsamość, jak też tożsamość dzieci, stają się niespójne, narażone na kryzysy, rodzące poczucie nieprzystosowania, a w konsekwencji prowadzą do izolacji i separacji społecznej.

Badania dotyczące strategii wychowywania młodego pokolenia cudzoziemców przybywających do Polski przyczyniają się do lepszego zrozumienia odmienności kulturowych i sposobów funkcjonowania cudzoziemców w nowej rzeczywistości społecznej. Problematyka socjalizacji i transmisji tradycji oraz dziedzictwa kulturowego wpisuje się w zainteresowania wielu dyscyplin humanistycznych i społecznych. Poznanie kulturowych wzorców kształtowania postaw społecznych młodego pokolenia cudzoziemców jest niezwykle ważne nie tylko ze względu na walory poznawcze i edukacyjne, ale przede wszystkim praktyczne, szczególnie w kontekście ich użyteczności dla instytucji przygotowujących programy adaptacyjne dla cudzoziemców oraz pedagogów pracujących z dziećmi i młodzieżą imigrancką. Badania prowadzone przez etnologów i antropologów wpisują się w ten nurt wiedzy i odpowiadają na wiele istotnych pytań. Pozostaje żywić nadzieję, że zostaną one docenione w szerszym środowisku ekspertów i praktyków, a ich roli i znaczenia nie

umniejszy fakt – trudny zresztą do zrozumienia i zaakceptowania przez krajowe i międzynarodowe środowiska humanistów – że etnologia nie widnieje w aktualnym wykazie dyscyplin naukowych (tzw. Ustawa 2.O/Konstytucja dla Nauki)²⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Adger-Adajew, I. (2005). *Kamienie mówią. Dzieje i kultura Czeczenów*. Warszawa: Instytut Narodów Kaukazu.
- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu* (przeł. S. Amsterdamski). Kraków: Znak.
- Ariel, A. (2012). The Hummus Wars. *Gastronomica*, 12(1), 34-42.
- Asendorpf, J.B. (1996). Self-Awareness and Other-Awareness II: Mirror Self-Recognition, Social Contingency Awareness, and Synchronic Imitation. *Developmental Psychology*, 32(2), 313-321.
- Baumeister, R.F., & Leary, M.R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117, 497-529.
- Bem, D.J. (1972). Self-perception theory. W: L. Berkowitz (red.), *Advances in Experimental Social Psychology* t. 6 (s. 1-62). New York: Academic Press.
- Bourdieu, P. (1977). Cultural Reproduction and Social Reproduction. W: J. Karabel, A.H. Halsey (red.), *Power and Ideology in Education* (s. 487-511). Oxford University Press.
- Briggs, J. (1992). Mazes of meaning: how a child and a culture create each other. W: W. Corsaro, P.J. Miller (red.), *Interpretive approaches to children's socialization* (s. 25-49). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Buliński, T. (2002). *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Cohen, A.P. (2003). Wspólnoty znaczeń. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 192-215). Warszawa: PWN.
- Cooley, Ch.H. (1902). *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- Cusack, I. (2000). African Cuisines: Recipes for Nation-Building? *Journal of African Cultural Studies*, 13(2), 207-225.

²⁶ Więcej na ten temat na stronach internetowych: <http://obywatelenauki.pl/2018/1-0/w-zwiazku-z-wypowiedzia-min-gowina-o-rol-i-on-w-utworzeniu-dyscypliny-nauki-o-kulturze-i-religii/>, dostęp 23.01.2019; <http://allegralaboratory.net/collectiveletter-against-the-eradication-of-polish-anthropology/>, dostęp 25.01.2019.

- Czerniejewska, I., Kość-Ryżko, K. (2012). Uchodźcy w Grupie i Czerwonym Borze – różne miejsca i różne światy? Wpływ warunków osiedlenia na proces adaptacji. W: M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Imigranci: między izolacją a integracją* (s. 187-213). Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Ericsson, K.A., & Simon, H.A. (1998). How to study thinking in everyday life: Contrasting think aloud protocols with descriptions and explanations of thinking. *Mind, Culture, Activity*, 5(3), 178-186.
- Erikson, E. (2000). *Dzieciństwo i społeczeństwo* (przeł. P. Hejmej). Warszawa: Rebis.
- Fhanér, S. (1996). *Słownik psychoanalizy* (przeł. J. Kubitsky), Gdańsk: GWP.
- Folkman, S. (2010). Stress, Coping and Hope. *Psycho-Oncology*, 19, 901-908.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fricker, M. (2006). Powerlessness and Social Interpretation. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3(1-2), 96-108.
- Goldstein, N.J., Cialdini R.B. (2007). The spyglass self: A model of vicarious self-perception. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(3), 402-417.
- Gross J.J., Levenson R.W. (1997). Hiding feelings: The acute effects of inhibiting negative and positive emotion. *Journal of Abnormal Psychology*, 106, 95-103.
- Hirsch, D. (2011). „Hummus is best when it is fresh and made by Arabs”: The gourmetization of hummus in Israel and the return of the repressed Arab. *American Ethnologist*, 38(4), 617-630.
- Huntington, S.P. (2007). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (tłum. H. Jankowska). Warszawa: Wyd. Muza.
- Jaskółowski, K. (2012). *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*. Gdańsk: WN Katedra.
- Kość-Ryżko, K. (2016). Konstruowanie tożsamości w warunkach obcości kulturowej. Przypadek małoletnich uchodźców z Czeczenii w Polsce. *Kultura i społeczeństwo*, 60(1), 93-119.
- Kruszelnicki, W. (2011). Cała prawda o „Dojrzewaniu na Samoa”. O kontrowersji Margaret Mead – Derek Freeman. *Tematy z Szewskiej*, 6, 147-150.
- Kyle, A. (2014). Behind the Mirror: Reflective Listening and its Tain in the Work of Carl Rogers. *The Humanistic Psychologist*, 42(4), 354-369. doi:10.1080/108873267.2014.913247
- Lutkehaus, N. (2008). *Margaret Mead: The Making of an American Icon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- McMahon, M. (1995). *Perspectives on marriage and the family. Engendering motherhood: Identity and self-transformation in women's lives*. New York: Guilford Press.
- Mead, M. (1963). Papers in Honor of Melville J. Herskovits: Socialization and Enculturation. *Current Anthropology*, 4(2), 184-188.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, P.J., Moore, B.B. (1989). Narrative conjunctions of caregiver and child: a comparative perspective on socialization through stories. *Ethos*, 17, 428-449.
- Nikitorowicz, J. (2003). Dziedzictwo kulturowe i etos generacji – problemy przekazu międzypokoleniowego. W: J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska (red.), *Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Globalizm versus regionalizm* (s. 17-33). Białystok: Trans Humana.
- Nikitorowicz, J. (2007). *Edukacja międzykulturowa. Kreowanie tożsamości dziecka*. Gdańsk: GWP.
- Nisbett, R.E. (2009). *Geografia myślenia* (przeł. E. Wojtych). Sopot: Smak Słowa.
- Oliver, K. (2010). Motherhood, Sexuality, and Pregnant Embodiment: Twenty-Five Years of Gestation. *Hypatia*, 25(4), 760-777.
- Oyèwùmí, O. (2015). *What Gender is Motherhood?: Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity (Gender and Cultural Studies in Africa and the Diaspora)*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Parish, S.M. (2006). Socialization. W: T. Barnfield (red.), *The Dictionary of Anthropology* (s. 432-433). Oxford: Blackwell Publ.
- Rhum, M. (2006). Enculturation. W: T. Barfield (red.), *The Dictionary of Anthropology* (s. 149). Oxford: Blackwell Publ.
- Sam, D.L. (2006). Acculturation of immigrant children and women. W: D.L. Sam, J.W. Berry, *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (s. 403-419), Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, T. (1976). Relations among generations in time-limited cultures. W: T. Schwartz (red.), *Socialization as cultural communication* (s. 217-230). Berkley: University of California.
- Stryjewski, R. (2012). *Integracja społeczna i gospodarcza imigrantów wyznania muzułmańskiego w Polsce. Raport z badań*. Warszawa: Fundacja „Ocalenie”.
- Toynbee, A.J. (2000). *Studium historii* (Skrót dokonany przez D.C. Somervella). Warszawa: PIW.
- Wierzbicka, A. (2007). *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury* (przeł. I. Duraj-Nowosielska). Warszawa: Wydawnictwo UW.

- Williams, W. (1972). The socialization process: a theoretical perspective. W: F. Poirier (red.), *Primate socialization* (s. 207-260). New York: Random.
- Zimbardo, P. (1999). *Psychologia i życie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znanięcki, F. (1991). *Prawa psychologii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Zybertowicz, A. (1999). Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych. *ASK: społeczeństwo, badania, metody*, 8, 7-28.